DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.

CONTINUÉ AU NOM DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ENGHIEN (BELGIQUE) SOUS LA DIRECTION DE

CHARLES BAUMGARTNER, S. J.
ASSISTÉ DE M. OLPHE — GALLIARD, S. J.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME III

Dabert. — Duvergier de Hauranne.

Property of
Graduate Theological Union
Return to
San Francisco Theological
Seminary

BEAUCHESNE
PARIS
1957

NIHIL OBSTAT
Remis, die 10 Aprilis 1957
J. MISSET, S. J.

IMPRIMATUR
Lutetiæ Parisiorum, die 29 Julii 1957
P. GIRARD, v. g.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays
© *BEAUCHESNE ET SES FILS*, 1954, 1955, 1956, 1957.

D

DABERT (Nicolas-Joseph), évêque de Périgueux, 1811-1901. — Né à Henrichemont (Cher) le 18 septembre 1811, Nicolas Dabert entra dans la compagnie de Saint-Sulpice et enseigna au grand séminaire de Viviers (1835); vicaire général du diocèse en 1847, il est nommé évêque de Périgueux en 1863, où il travaille jusqu'à sa mort en 1901. On ne peut oublier ses ouvrages de piété et ses biographies, qui connurent le succès : *Le mois du saint Enfant Jésus*, Lyon-Paris, 1864, 1865; *Le mois de saint Joseph*, Valence, 1861; Lyon, 1862 (huit fois réimprimé); Lille, 1897; *La vie de M. Vernet, prêtre de Saint-Sulpice*, vicaire général de Viviers, Paris, 1848; *La Bonne Mère Saint-Jean ou vie de Mᵉ Julie Malleval, religieuse ursuline d'Annonay*, Digne, 1855; *La Solitaire des rochers ou correspondance de Jeanne-Marguerite de Montmorency avec son directeur* (Luc de Bray), Lyon-Paris, 2 vol., 1841, 1842, 1856; *Vie de la Mère Marie-Arsène, 2ᵉ supérieure générale des sœurs de la Présentation de Marie*, Avignon, 1863; *Saint François de Paule*, Paris, 1875; trad. italienne, 1880; *Histoire de saint Thomas de Villeneuve*, Lyon-Paris, 1852, 1855, 1878; *L'imitation de la sainte Vierge*, Périgueux, 1901. Le premier ouvrage de Dabert avait été la réédition de L. Abelly, *Adresse pour utilement procurer le salut des âmes*, Paris, 1842.

J.-B. Mayjonade, *Trente-sept ans d'épiscopat au 19ᵉ siècle*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 83, 1901, p. 499-522; t. 84, p. 52-70. — *L'épiscopat français depuis le Concordat usqu'à la Séparation*, Paris, 1907, p. 471-473.

André Rayez.

DADIECE (Dadece, de Dece Jean-Baptiste), théatin, † 1696. — Appartenant à une famille noble de Gênes, Jean-Baptiste Dadiece entra, jeune encore, dans l'ordre des théatins, où il fit profession le 25 mars 1635. Il enseigna la philosophie et la théologie à Gênes et à Bologne et devint qualificateur du Saint-Office. Remarquable comme prédicateur et directeur de conscience, Alexandre VII le nomma en 1663 évêque de Brugnato, dans la province de Gênes, diocèse qu'il gouverna pendant trente-trois ans et où il mourut.

De la cinquantaine d'ouvrages qu'il écrivit, retenons ceux qui relèvent de la théologie spirituelle : 1. *Armeria spirituale per liberare il peccatore dall'Inferno, e condurre l'agonizzante al Paradiso*, Gênes, 1653; 2. *Sollievo dell'anima sopra i giorni della Passione*, Gênes, 1654; 3. *Modo di fare gli Esercizi spirituali indirizzato alle monache*, Lucques, 1668; 4. *Trattato per levare i scrupoli*, Gênes, 1676; 5. *Il zelo delle anime cavato dal sacrosanto Concilio di Trento per rinnovare lo spirito apostolico*, Gênes, 1678; 6. *Quaestiones theologicae de summa benignitate Dei circa Deiparam*, Massa, 1679; 7. *La divozione della Passione di N. S. Gesù Cristo*, Parme, 1679; 8. *Ministero angelico, o sia degli Angeli Custodi...*, Parme, 1680; 9. *Scala al cielo nella orazione di N. S. Gesù Cristo*, Parme, 1682; 10. *Il contraveleno spirituale d'ogni malore e travaglio*, Gênes, 1683.

J. Silos, *Historiarum Clericorum Regularium a Congregatione condita pars III*, Palerme, 1666, p. 590. — A.-F. Vezzosi, *I Scrittori de' Chierici Regolari detti Teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 294-298.

Barthélemy Mas.

DADIŠO QATRAYA, auteur spirituel nestorien, qui a probablement vécu dans la seconde moitié du 7ᵉ siècle. — Comme l'a montré A. Scher, il doit être distingué du Dadišo qui fut, à la fin du 6ᵉ siècle, supérieur du monastère d'Izla et qui fait l'objet de la notice 38 du *Livre de la chasteté* de Išodenah de Basra. Notre Dadišo était originaire du Bet-Qatrayé (région côtière du golfe Persique) et il fut moine au couvent de Rabkennaré. Tout ce que nous connaissons de lui vient de son œuvre. Dans son *Catalogue des écrivains syriens* (J.-S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. 3, Rome, 1725, p. 98-99) Abdišo de Nisibe donne une liste de ses ouvrages : une traduction du *Paradis des moines occidentaux* (sans doute l'*Histoire lausiaque)*, un commentaire de l'œuvre de l'abbé Isaïe, un livre sur la vie monastique, des traités sur la sanctification de la cellule, des traités de consolation, des lettres et questions sur la solitude corporelle et spirituelle. De ces œuvres seuls le commentaire sur l'abbé Isaïe et le traité sur la solitude nous sont parvenus. Le premier est encore inédit; A. Scher en a donné une analyse d'après un manuscrit de Séert aujourd'hui perdu; mais on a de ce manuscrit diverses copies : le codex 240 (catalogue de Vosté) de la bibliothèque du monastère de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš, le codex Vat. Syr. 496, le manuscrit oriental 9.369 du British Museum et un manuscrit de la collection M. Brière. Ce commentaire est divisé en quinze sections, chacune correspondant à l'un des traités de l'abbé Isaïe, d'après la disposition où ces traités ont été connus dans la tradition syriaque. Le livre sur *La solitude* (le mot syriaque est l'équivalent du grec ἡσυχία) *des sept semaines* a été édité en 1934 par A. Mingana (*Woodbrooke Studies*, Cambridge, 1934, t. 7, p. 201-248; trad. anglaise, p. 76-143), d'après un manuscrit de sa collection. Ce traité concerne spécialement les exercices spirituels auxquels doivent s'adonner les moines pendant leurs retraites de sept jours ou de sept semaines, de règle dans les traditions du monachisme mésopotamien; en fait c'est un exposé à peu près complet de l'ascèse et de la mystique. L'influence d'Évagre y

est très sensible (prière pure, lumière intérieure, etc.); outre Évagre, les auteurs spirituels le plus souvent cités sont l'abbé Isaïe, Marc l'ermite et le pseudo-Macaire.

A. Scher, *Notice sur la vie et les œuvres de Dadišo Qatraya*, dans *Journal asiatique*, série 10, t. 7, 1906, p. 103-118 (cette contribution reste la plus importante); *Étude supplémentaire sur les écrivains syriens occidentaux*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 11, 1906, spéc. p. 25. — Voir aussi R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 3e éd., 1907, p. 232. — A. Baumstark, *Gesehichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 226-227. — La courte notice consacrée à cet auteur par J.-B. Chabot dans sa *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 56, est fautive (confond les deux Dadišo et porte Isaac au lieu d'Isaïe). — A. Guillaumont, *Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé Isaïe*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67 (= Mélanges Peeters I), 1949, p. 350-360.

Antoine Guillaumont.

DADOLLE (Pierre), évêque de Dijon, 1857-1911. — Né à Villemontais (Loire), diocèse de Lyon, le 28 janvier 1857, Pierre Dadolle fit ses études secondaires au petit séminaire de Saint-Jodard (Loire). Il étudia la philosophie au grand séminaire d'Alix (Rhône) en 1874 et 1875, puis la théologie au grand séminaire de Lyon, que gouvernait le sulpicien Lebas, et au séminaire Saint-Sulpice à Paris. Ordonné prêtre en 1880, il continua ses études à Rome où il devint docteur en théologie et en droit canonique. En 1886, il est nommé professeur d'apologétique aux facultés catholiques de Lyon, et recteur en 1894. Dès 1893, il assumait les fonctions de vicaire général de Lyon, chargé de la direction de l'enseignement secondaire et de l'œuvre des vocations. Choisi pour successeur de Mgr Le Nordez à Dijon, il fut l'un des quatorze évêques français sacrés par Pie X, le 25 février 1906. Secrétaire des assemblées des évêques de France, qui se tinrent à cette époque, il fut chargé d'aller en soumettre les propositions à Pie X. Il travailla avec tant d'ardeur à la restauration des œuvres de son diocèse, qu'il usa prématurément ses forces. Il mourut le 22 mai 1911.

Les écrits de Dadolle, homme d'action autant que de pensée, sont dus aux circonstances; il aborda à peu près toutes les questions qui préoccupaient alors les catholiques français : articles d'édification et méditations dans le *Bulletin des vocations* de Lyon, discours solennels de rentrée ou monographies d'anciens élèves et d'anciens professeurs dans le *Bulletin des Facultés catholiques*, sermons d'apparat et panégyriques, leçons à des congrès religieux ou sociaux, cours et conférences à des groupes spécialisés ou à des réunions d'œuvres; on retrouverait ces textes épars dans les *Semaines religieuses*, les *Bulletins* de congrégations ou de paroisses, les *Comptes rendus* de congrès. Beaucoup d'entre eux ont été publiés en brochures; nous pouvons retenir : *L'éducation intellectuelle de la femme chrétienne*, cours inaugural de philosophie à des jeunes filles, Lyon, 1888; la notice biographique d'*Albert du Boys*, Lyon, 1892; *Panégyrique du Bx Pierre Canisius*, prononcé à Fribourg, Lyon, 1902; *Vie de M. Lebas, supérieur général de Saint-Sulpice*, 1904; *Trois panégyriques du Bx J.-B. Vianney*, Lyon, 1905.

A la mort de Dadolle ses héritiers publièrent les textes les plus importants que nous ayons de lui. En 1912 : *Le mois de Marie*, Paris, prêché à Saint-Martin d'Ainay, à Lyon, en 1892; deux *Retraites spirituelles*, Paris, prêchées aux dames de Dijon en 1907; son journal de *Retraite d'ordination sacerdotale*, Paris, faite à Saint-Sulpice du 16 au 22 mai 1880; *Le chemin de la croix*, écrit en 1903 à l'intention d'une personne qu'il dirigeait, et *La sainte communion*, Lyon, ou suggestions pour la préparation et l'action de grâces, publiées d'abord en 1904 et 1906 dans le *Bulletin des vocations; Le Prêtre*, Lyon, ou entretiens prononcés en faveur de l'œuvre des vocations et publiés dans le *Bulletin*. En 1914 : *Méditations pour l'année liturgique*, 2 vol., Lyon, écrites pour le même *Bulletin; Vos estis lux mundi*, Paris, conférences données aux grands séminaires de Lyon et de Dijon. Plusieurs de ces ouvrages furent réédités.

Dadolle travailla à susciter des hommes de valeur, prêtres et laïcs, aussi bien dans le domaine de la pensée et de l'action, que par leur vie chrétienne et spirituelle. La crise moderniste aurait pu décourager les théologiens. Dans son discours sur *L'encyclique Pascendi*, prononcé à la rentrée des facultés catholiques de Lyon en 1907 (publié la même année à Dijon), l'évêque démontre que si la doctrine immanentiste est à juste titre sévèrement condamnée, la méthode d'apologétique dite d'immanence, sagement comprise, n'est pas réprouvée et peut être utilisée. Il réagit vivement contre les désillusions qu'engendrait, dans certains milieux, la séparation de l'Église et de l'État : « Je n'aime pas qu'on parle du malheur des temps » (*Vos estis lux mundi*, p. 87).

C'est du sacerdoce que Dadolle a le plus et le mieux parlé. Il a abordé toutes les questions qui s'y rapportent : le recrutement, la vocation, sa culture dans la famille et dans les séminaires, les ordinations, la grandeur des pouvoirs du prêtre. Sur tous ces points, ses ouvrages sont une richesse et restent d'actualité. La doctrine est exposée d'une manière neuve, personnelle, toujours en vue des difficultés qu'elle rencontrait au moment présent. Il a bien vu qu'il fallait « renouveler les méthodes d'apostolat », en « rajeunir les anciennes formes », sans sacrifier cependant la vie spirituelle de l'apôtre. « Modernisons tant qu'il le faudra nos méthodes, les procédés et l'emploi de notre zèle : restons traditionnels pour le fond de notre être sacerdotal » (*Vos estis lux mundi*, p. 196-197). Dadolle avait voulu réaliser l'idéal sacerdotal, tel qu'il l'exprimait dans sa *Retraite d'ordination* : « Ce que je veux uniquement, c'est *Vous*, c'est devenir un saint prêtre pour Vous » (p. 7), et tel qu'il le détaillait dans ses résolutions : « La sainte Messe est mon tout... Je ne dirai bien la sainte Messe que si j'ai fait mon oraison... Une immense dévotion à la sainte Vierge, c'est d'elle que j'apprendrai à bien dire la sainte Messe... La pureté d'intention. De cette résolution dépend toute la question de savoir si je vivrai ou non en prêtre » (p. 78-84). Ce que nous savons de la vie intérieure de Mgr Dadolle ne dément pas l'idéal de ses vingt-trois ans. Les quelques lettres sauvées de l'oubli révèlent une âme de foi et d'abandon.

Il est regrettable que la belle figure de Dadolle n'ait pas tenté un biographe; nous ne possédons que l'esquisse, précieuse mais trop tôt écrite, de C. d'Eschevannes, *Monseigneur Dadolle*, Domois-Dijon, 1912, et des panégyriques : Mgr Lavallée, Discours de rentrée des facultés catholiques de Lyon sur Mgr Dadolle, dans *Semaine religieuse de Lyon*, t. 2, 1911, p. 675 svv. — Oraison funèbre de Mgr Dadolle, par Mgr Chapon, Dijon, 1911. — Allocution de Mgr Chatelus, évêque de Nevers, aux funérailles de Mgr Dadolle, Nevers, 1911. — P. Deslandres, doyen de la faculté de Droit de Dijon, notice sur Mgr Dadolle, dans *Chronique sociale de France*, juillet 1911, rééd., Dijon, 1911. — Allocutions de Mgr Lavallée

et de Mgr Bourchany à l'inauguration du buste de Dadolle en l'église de Villemontais, le 25 novembre 1919, Lyon, 1919.

Pierre POURRAT.

DAESCHLER (RENÉ), jésuite, 1877-1936. — Né à Nancy le 2 avril 1877, René Daeschler entra dans la compagnie de Jésus en 1904. Sous des dehors volontairement effacés, il avait une personnalité intellectuelle remarquable. Toujours très délicat de santé, il mourut à Bruxelles le 18 décembre 1936. Daeschler s'intéressa particulièrement aux études spirituelles. Il donna à la RAM (t. 3, 1922, p. 225-249) un article important sur *Un témoin de la « tradition mystique »* : *Le P. Judde* (1661-1735), qui ne fut continué qu'en 1930 (t. 11, p. 17-36). Il s'attacha à dégager les orientations de *La spiritualité de Bourdaloue. Grâce et vie unitive* (Louvain, 1927, coll. Museum Lessianum), qui est un travail neuf et pénétrant; il le compléta par des extraits commentés : *Bourdaloue* (Paris, 1929, coll. Les moralistes chrétiens) et *Bourdaloue. Doctrine spirituelle* (Paris, 1932, coll. Maîtres spirituels). H. Bremond appréciait à ce point *La spiritualité de Bourdaloue*, qu'il avait offert à l'auteur d'annexer purement et simplement son travail à l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*. Voir t. 8, Paris, 1928, p. 181-183, 311 svv, où l'académicien loue « la rare pénétration » et la « sûreté de méthode » de R. Daeschler, et la réponse du Père dans RAM, t. 10, 1929, p. 200-213. S'il avait eu le temps et la force de poursuivre ses recherches, R. Daeschler aurait pu devenir un maître en spiritualité ignatienne au 17e siècle.

Dès le début de ce *Dictionnaire*, le Père Viller trouva auprès du Père Daeschler un secrétaire de rédaction et un collaborateur érudit, de jugement spirituel avisé et profond. Rappelons les principaux articles d'ascèse et de mystique que Daeschler donna au *Dictionnaire* et qui furent remarqués : ABNÉGATION (t. 1, col. 67-101), ADMIRATION (202-208), AMOUR-PROPRE (533-544), ANÉANTISSEMENT (560-565), ARIDITÉ (845-855), *Commémoration du* BAPTÊME (1230-1240), BIOGRAPHIES (en collaboration avec P. Pourrat, pour l'Allemagne, 1683-1687; pour la France, 1690-1696), BOURDALOUE (1901-1905).

M. Viller, *Le R. P. René Daeschler*, RAM, t. 18, 1937, p. 105-106; cf p. 92-93. — Archives de la Compagnie de Jésus, à Enghien.

André RAYEZ.

DAGONEAU (JEAN), chartreux, † 1623. — Né à Mâcon, Jean Dagoneau, calviniste, obtient ses grades universitaires à Paris. Il abandonne la carrière d'avocat au Parlement, parce qu'il n'admet pas la question infligée aux criminels. Il abjure et entre à la chartreuse du Mont-Dieu en 1589; il est élu prieur en 1593 et, en 1599, à la chartreuse de Saint-Honoré, à Thuison, près d'Abbeville. En 1601, il se retire à la chartreuse de Liège, puis à celle de Mont-Renaud, près Noyon. Il meurt au Mont-Dieu le 8 février 1623.

Dagoneau publia un *Réveil des chrestiens à la vie religieuse, descouvrant tant les signalées semonces qui nous sont faites de nous sauver... que les moyens de se tirer et dégager des destourbiers que Sathan, la chair, le monde nous dressent...* (Reims, 1597; Toul, 1618), qui est son principal ouvrage. Il y exhorte à se convertir et à entrer en religion. Cette apologie de la vie religieuse est fort bien enlevée : « Pauvres gens ! vous vous laissez embeguyner par le monde..; il ensucre le bord du gobelet... » (p. 60). Voisinent tour à tour l'Écriture et les Pères, des poésies de Martial et d'Horace, des sonnets spirituels de Jacques de Billy (voir DS, t. 1, col. 1619-1620) et les propres quatrains de Dagoneau sur le mépris du monde. Furent ensuite publiés une *Susanna Danielica* (Paris, 1611), où l'histoire est accompagnée de notes bibliques et patristiques fort copieuses (p. 165-513), une *Exhortation aux œuvres de miséricorde* (Liège), *Le pénitent représenté, tant avec l'estat de ses sources...* (Paris, 1619), *Le bouclier de la vie solitaire* et le *Miroir des religieuses*, auxquels le *Réveil* renvoie très souvent.

On cite parmi ses ouvrages manuscrits : *Trésor de la sainte Croix*, *Méditations spirituelles sur l'excellence de la religion*, *Méditations sur le Salve Regina*, *Exposition sur l'Évangile de saint Jean*, etc. Dagoneau annota la *Vie de saint Bruno* écrite par François Du Puy et commença des recherches pour une *Histoire des chartreux* (inachevée); il écrivit encore une *Vie de quelques religieux célèbres* et une *Histoire des chartreux martyrisés en Angleterre sous Henri VIII*. Ces manuscrits semblent, en tout ou en partie, avoir disparu.

Sur *La Rose des nymphes illustres*, ouvrage composé par Dagoneau avant sa conversion et resté manuscrit, voir l'intéressante description de H. Loriquet, *Catalogue général des manuscrits... Reims*, t. 2, 2e p., Paris, 1906, n. 1902, p. 974-977. — Fr. Ganneron, *Monumenta Cartusiae Sancti Honorati ad Abbavillam*, ms. anciennement à la bibliothèque d'Abbeville. — F.-A. Lefebvre, *La chartreuse de Saint-Honoré à Thuison près d'Abbeville*, Paris, 1885, p. 262-264.

André RAYEZ.

DAGONEL (PIERRE), jésuite, 1585-1650. — Né à Liffol-le-Grand, Vosges, en 1585, Pierre Dagonel suit les cours de l'université de Pont-à-Mousson et entre dans la compagnie de Jésus le 2 août 1606. Après avoir enseigné quatre ans la philosophie, il est appliqué au ministère, auquel il s'adonne avec un zèle et une charité extraordinaires. Il mourut à Pont-à-Mousson le 7 décembre 1650.

Dagonel mérite de retenir l'attention pour avoir été l'un des premiers vulgarisateurs de la spiritualité salésienne. Il publie, en effet, successivement, tirés de la vie et des écrits de saint François de Sales : 1. *Le chemin du ciel, nommément pour les nobles et les personnes de qualité* (Nancy, 1627); 2. *Advis chrestiens et importans à toutes sortes de personnes* (Paris, 1627); le titre est complété dans l'édition de 1631... *pour acheminer un chacun à la perfection de son état*, traduit en allemand et en latin, à Cologne, en 1660; 3. *Les dévotes pensées touchant la connaissance et l'amour de Dieu et de Jésus-Christ* (Paris, 1631, 1637); 4. *Dositée, de la vocation religieuse* (Paris, 1633). Il composa lui-même *L'échelle des saints, par laquelle ils sont tous montés au comble de gloire, et nous convient de les imiter* (Paris, 1638); *Le miroir des riches, touchant le bon usage des richesses pour mériter le ciel* (Paris, 1641); *Les devoirs du chrétien à la sainte communion* (Lyon, 1643, 1647). Ajoutons enfin un *Traité des indulgences* (Nancy, 1626) et une traduction du *Paradis de l'âme* de saint Albert le Grand (Lyon, 1647).

Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 320-321. — N. Abram, *L'université de Pont-à-Mousson*, éd. A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. 22,

Poitiers, 1870, p. 541-547. — Sommervogel, t. 2, col. 1780-1781; *Corrections*, n. 4187.

André Rayez.

DALGAIRNS (John Dobrée), oratorien anglais, 1818-1876. — John Dobrée Dalgairns (en religion Bernard) naquit à Guernesey en 1818. Il entra à Exeter College à Oxford en 1836 et devint maître ès arts en 1839. En 1841, en fervent disciple de Newman, il écrivit à *L'Univers* une lettre, parue le 13 avril, signée « un jeune membre de l'université », sur le mouvement catholique connu sous le nom de mouvement d'Oxford; ce fut le point de départ d'un échange de lettres avec le Père Dominique Barberi, passioniste (voir Dominique de la Mère de Dieu). En 1842 il rejoignit Newman à Littlemore. Il y écrivit plusieurs articles pour la *British Critic* et les vies des saints Étienne Harding (Londres, 1844; trad. française par E. Vignonet, Paris, 1846; par M. Van Biervliet, Tournai, 1846; allemande, 1865), Gilbert, Hélier, Aelred et de quelques autres pour la collection Early English Saints qu'éditait Newman. Son intelligence de l'histoire médiévale et le pittoresque de sa composition lui valurent beaucoup d'éloges. La vie de Dalgairns, son travail, ses études l'avaient rapproché de l'Église catholique : le 29 septembre 1845, il y fut reçu par son correspondant, le Père Dominique. Méconnu par sa famille, il vint, dès novembre, à Langres chez le chanoine Lorain, supérieur du grand séminaire, qu'il avait connu à Oxford en 1841, et avec lequel il était resté en relations très étroites. Menant une vie de piété austère et très profonde, il suit les cours du séminaire et il est ordonné prêtre le 19 décembre 1846 par Mgr Parisis.

Les lettres de Newman à Dalgairns nous révèlent les enthousiasmes et les difficultés de la période qui suivit : problèmes intellectuels, orientations religieuses (hésitations entre les dominicains et les oratoriens de saint Philippe Néri). Une mauvaise traduction de l'*Essay on Development* de Newman fut alors publiée en français; Dalgairns la présenta dans *L'Univers* du 10 janvier 1847 comme « un amas inintelligible de paroles sans idées et dans lequel, en plusieurs endroits, la traduction avait donné une apparence d'hérésie aux phrases de l'auteur »; paroles prophétiques, car on sait l'usage que certains modernistes feront de l'*Essay*. A Pâques 1847 il rejoignit Newman à Rome et entra, avec ses compagnons, sur les conseils du Père de Villefort, jésuite, au noviciat de l'Oratoire anglais à Santa Croce. Comme oratorien, il habita d'abord à Maryvale, puis à Saint-Wilfrid dans le Staffordshire; en 1849, à Londres; en 1853 à Birmingham et en 1856 à South Kensington où il fut supérieur à la mort de Faber en septembre 1863. Comme prédicateur il ne le cédait qu'à Faber; sa connaissance des langues lui attirait un grand nombre de pénitents, parmi lesquels la reine Marie-Amélie, femme de Louis-Philippe. En 1869 Dalgairns devint membre de la Metaphysical Society qui se formait alors. Avec Manning et Ward, il défendit le catholicisme contre des savants agnostiques comme Huxley ou des hommes de lettres comme Morley et Leslie Stephen, contre Thomson, archevêque anglican d'York et l'unitarien James Martineau. Frappé de paralysie il mourut le 6 avril 1876 après une longue maladie.

Ses ouvrages les plus connus sont *The Holy Communion, its philosophy, theology and practice* (Dublin, 1861; trad. française par L. Godard, 2 vol., Paris, 1863, 1868, etc; allemande, 1862) et *The Devotion to the Sacred Heart of Jesus* (Londres, 1853; trad. française par Poulide, Paris, 1856); ces deux ouvrages furent souvent réédités en Angleterre et ils y exercèrent une influence considérable. Dans le premier Dalgairns traite de la philosophie, de la théologie, de la pratique et de l'histoire de la communion; il passe tour à tour de saint Thomas d'Aquin aux théories modernes de la matière, de la communion des imparfaits, des pécheurs ou des « mondains » aux effets du sacrement chez les chrétiens qui communient souvent. Son désir est d'aider ceux qui se débattent dans les difficultés intellectuelles qu'il avait lui-même connues et dépassées. Si ces difficultés et même leurs solutions sont aujourd'hui de moindre valeur, il faut savoir gré à Dalgairns d'avoir osé les aborder dans un ouvrage de vulgarisation; il est l'un des rares auteurs, sinon le seul, qui ait eu à l'époque cette audace. La *Devotion to the Sacred Heart* commence par une vue d'ensemble sur l'esprit du jansénisme, puis expose l'amour du Cœur de Jésus et la meilleure manière de réparer. Ce livre veut donner une base théologique à la dévotion au Sacré-Cœur.

Dalgairns possède une connaissance remarquable de l'histoire religieuse et spirituelle du moyen âge. Dès 1841 il collabore à la traduction anglaise de la *Catena aurea* de saint Thomas sur les Évangiles (4 vol., Oxford, 1841-1845, préface de Newman). Une série d'articles donnés à la *Dublin Review* sera publiée en 1858 à Londres sous le titre *The German Mystics of the Fourteenth Century*. Il accompagne d'une importante préface, intitulée *Essay on the Spiritual Life of Mediaeval England*, l'édition de l'ouvrage de Walter Hilton *The Scale of Perfection* (Londres, 1870). Il avait déjà fait précéder les *Lives of the Fathers of the Desert* (Londres, 1867), traduction d'un ouvrage de I. Hahn-Hahn, d'une *Introduction on the Spiritual Life of the first Six Centuries*. Dalgairns est une des grandes figures du catholicisme anglais au 19e siècle.

La correspondance de Dalgairns et de Dominique de la Mère de Dieu se trouve dans D. Gwynn, *Father Dominic Barberi*, Londres, 1927, et dans l'édition d'U. Young, *Life and letters of the V. Father Dominic*, Londres, 1926, et *Dominic Barberi in England, a new series of letters*, Londres, 1935. — S. Bowden, art. *Dalgairns*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. 4, New York, 1908, p. 604-605, a puisé à la même source que l'auteur de la présente notice : les archives des oratoriens de Londres.

C.-F. Chevé, *Dictionnaire des conversions*, coll. Migne, Paris, 1866, col. 442-448, qui reproduit la lettre de Dalgairns à l'*Univers* de 1841; cf aussi col. 978-979. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 2, Londres, 1885, p. 3-5. — W. Ward, *William George Ward and the Oxford Movement*, Londres, 1889; *The Life of John Henry Cardinal Newman*, 2e éd., Londres, 1912, où l'on trouve les lettres de Newman à Dalgairns. — DTC, t. 4, 1911, col. 5-6. — Federico dell'Addolorata, *Il Venerabile Domenico della Madre di Dio*, S. Zenone (Trévise), 1948, p. 150-175. — E. E. G. Rope, art. *Dalgairns*, EC, t. 4, col. 1115. — Ch. Lorain, *Vie de M. l'abbé Lorain*, Dijon, 1888, p. 163-232 (extraits de lettres).

Patrick Bushell.

DALIER (ou Dallier, Odet), jésuite, 1607-1681. — Né à Lyon le 27 janvier 1607, Odet Dalier entra dans la compagnie de Jésus en 1624. Longtemps professeur de grammaire et préfet des études dans les collèges d'Aix-en-Provence, Vesoul, Chambéry, Lyon, il fut aussi supérieur à Bourg, Mâcon et Vienne; il prêcha beaucoup, surtout aux membres des congrégations mariales, dont

il fut l'aumônier à Vesoul, Chambéry, Grenoble, Bourg et Lyon. Il mourut à Lyon le 18 mai 1681.

Il a laissé des *Sermons pour tous les dimanches de l'année* dédiés aux congréganistes de Grenoble (2 vol., Lyon et Paris, 1681, 1687; la traduction allemande, Augsbourg, 1731, en était à sa 4e éd. en 1733); des *Panégyriques des saints*, des *Sermons sur les mystères de Notre-Seigneur* et des *Sermons sur les mystères de la Vierge* (Lyon, 1684). En tête de ce dernier ouvrage une petite notice loue le prédicateur et l'homme spirituel. Il vaut la peine, en effet, de souligner le sérieux des sermons de Dalier : les conditions de l'oraison bien faite (*Sermons pour tous les dimanches*, t. 1, p. 620-644), les justes mesures de l'oraison (t. 2, p. 218-240) sont appuyées sur les meilleures autorités (Augustin, Climaque, Bernard, Richard de Saint-Victor, Denys le chartreux et surtout Grégoire de Nysse). Le sermon sur l'image et la ressemblance (t. 2, p. 535-559) est particulièrement à remarquer. Dalier a une connaissance quasi illimitée des Pères; ses *Sermons sur la Vierge* constituent une chaîne magnifique de textes puisés à peu près chez tous les auteurs qui, jusqu'à la fin du moyen âge, ont parlé de Marie. Les applications ne laissent pas d'être très concrètes.

Le premier ouvrage que Dalier publia *Méditations sur ces mots Dieu et moy, pour une retraite spirituelle de dix jours* pose certains problèmes de critique littéraire. La 3e édition est de 1679, à Lyon. L'approbation et la permission étaient de 1671, il est probable que 1671 est la date de la première édition, imprimée contre le gré de l'auteur. La 3e corrige ces « dévotes pensées », « recueillies de divers livres pieux ». L'ouvrage fut traduit en flamand (1701), en allemand (1691, 1714, 1725, 1871) et en latin (1686, 1744). Migne revendique la paternité de *Dieu et moy* pour Boudon (*Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1856, col. 1471-1472), sur la foi d'un catalogue placé à la fin d'une édition du *Chrétien inconnu*. Selon toute vraisemblance, cette attribution paraît inexacte. Boudon dresse lui-même la liste de ses ouvrages dans une lettre des environs de 1700 (t. 3, col. 829), sans y mentionner *Dieu et moy*. On ne voit pas pourquoi il aurait négligé de signaler un de ses livres qui aurait circulé sous un nom d'emprunt. Migne reproduit la 3e édition (col. 1469-1516). Voir DS, t. 1, col. 1890-1891).

Sommervogel, t. 2, col. 1784-1786; t. 9, col. 164; *Corrections*, n. 4189. — O.-C. Reure, *Bibliothèque des écrivains foréziens*, coll. Recueil de mémoires et de documents sur le Forez, t. 13, Montbrison, 1914, p. 189-191. — Archives de la compagnie de Jésus.

André Rayez.

DALMACE MONER (bienheureux), dominicain, 1290/1-1341. — Né en 1290 ou 1291 à Santa Coloma de Farnes, en Catalogne, Dalmace Moner prit l'habit dominicain à Gérone, probablement vers 1305 à l'âge de 15 ou 16 ans (son biographe le fait entrer dans l'ordre à 23 ans, cette affirmation est inconciliable avec les données certaines fournies par les actes des chapitres provinciaux d'Aragon). En 1311, ayant terminé à Gérone sa cinquième année de logique, il se voit confier pour deux ans l'enseignement de cette discipline. C'est au couvent de Tarragone que, pendant l'année scolaire 1312-1313, il s'acquitte de cette tâche. Il entreprend alors ses études de philosophie proprement dite. Peut-être est-ce pendant l'année scolaire 1314-1315 passée à Valence qu'il faudrait situer son ordination sacerdotale, conformément aux usages du temps tels qu'en témoigne le chroniqueur Pierre d'Arenys. En septembre 1317, ses deux années normales de théologie terminées, Dalmace est assigné à la fondation nouvelle de Castillon de Ampurias. Il est assez vraisemblable qu'entre 1319 et 1321, il ait fait les deux années supplémentaires de théologie requises pour l'enseignement. C'est pendant ce temps que pourrait se situer le séjour au *Studium generale* de Montpellier que son premier biographe place, certainement à tort, avant son entrée dans l'ordre. Désigné en septembre 1321 comme lecteur de grammaire au couvent de la Seo de Urgel, il est possible que Dalmace y soit resté deux ou trois ans pour passer ensuite au couvent récemment fondé à Manrèse. En septembre 1328 il est assigné à la fondation de Cervera, puis un an après à celle de Balaguer, enfin en 1331 à son couvent originel de Gérone.

A la suite du Père Mortier, les auteurs présentent Dalmace Moner comme un précurseur du mouvement de réforme inauguré à la fin du 14e siècle par le bienheureux Raymond de Capoue. C'est oublier que ce problème de réforme était un problème d'ordre institutionnel. Dalmace était de ces hommes sur lesquels un réformateur eût pu s'appuyer, — et on peut penser que ses qualités religieuses, sa sainteté, le firent choisir par ses supérieurs comme pilier d'observance dans des fondations nouvelles, ceci à quatre reprises —, mais rien ne permet de penser qu'il ait songé positivement à quelque action collective pour la restauration de la ferveur primitive. Prédicateur, maître des novices, son extrême austérité, son amour de la solitude et de la prière, la puissance de son intercession lui valurent de son vivant une grande réputation de sainteté parmi ses frères et les fidèles. En raison de son recueillement on l'appelait *frater qui loquitur cum angelo*. Sa grande dévotion fut pour sainte Marie-Madeleine. Peut-être avait-il été jusqu'à la Sainte-Baume pendant son séjour à Montpellier. Il s'y rendit en tout cas dans les dernières années de sa vie et s'y serait volontiers fixé si ses supérieurs n'en avaient décidé autrement. Rentré à Gérone, il essaya de compenser en s'installant dans une grotte située dans le jardin de son couvent. Dalmace est ainsi un cas intéressant pour l'histoire des tendances érémitiques à l'intérieur de l'ordre dominicain. Il mourut à Gérone le 24 septembre 1341. Le culte de Dalmace Moner ayant été confirmé le 13 août 1721 (*Bullarium ordinis praedicatorum*, t. 6, Rome, 1736, p. 522; cf p. 515), un office fut accordé (19 juin 1726, p. 597) et approuvé (4 août 1726, p. 599).

Un ancien novice de Dalmace, Nicolas Eymerich (entré dans l'ordre en 1334, mort en 1399), futur inquisiteur général d'Aragon, écrivit en 1350 une vie de son ancien Père Maître (éditée par F. Van Ortroy, *Vie inédite du B. Dalmace Moner O. P.*, dans *Analecta bollandiana*, t. 31, 1912, p. 49-81). Elle fut à peu près intégralement reprise en espagnol par Francisco Diago, *Historia de la provincia de Aragon de la Orden de Predicadores*, Barcelone, 1599, fol. 259-265v. Diago y ajoute simplement deux miracles empruntés à une très courte notice de Balthasar Sorió † 1557, dans son *De viris illustribus provinciae Aragoniae ordinis praedicatorum* (éditée par J.-M. de Garganta Fabrega, Valence, 1950; la notice sur Dalmace, p. 54-56). Les autres biographies ou notices n'ont fait que répéter Diago. Plus récemment, l'utilisation par le Père Coll des actes inédits

des chapitres provinciaux a permis de préciser la chronologie et de rectifier quelques erreurs de N. Eymerich.

I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus ordinis praedicatorum*, 2e éd., Rome, 1918, n° 44, p. 29. — Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux..*, t. 9, Septembre, Paris, 1950, p. 541-546. — J.-M. Coll, *El beato Dalmacio Moner, O. P. Ensayo cronológico de su vida, sus estudios y enseñanza en la orden dominicana*, dans *Anales del Instituto de estudios gerundenses*, t. 2, 1947, p. 229-243; *El beato Dalmacio Moner, O. P., y los hombres de su tiempo*, *ibidem*, t. 3, 1948, p. 1-31.

André Duval.

DAL MONTE (Barthélemy), prédicateur italien, 1726-1778. — Né à Bologne le 12 novembre 1726, Barthélemy Dal Monte, émule de saint Léonard de Port-Maurice, devint un des prédicateurs de l'Italie les plus appréciés au 18e siècle pour son talent et sa sainte vie. Il fonda une association de missionnaires et laissa quelques petits ouvrages destinés aux prêtres, qui rencontrèrent un légitime succès en deçà et au delà des frontières; ils sont souvent édités sous le titre *Considerazioni ecclesiastiche per ogni giorno del mese, ossia Gesù al cuore del sacerdote secolare e regolare* (Rome et Bologne, 1775). Les *Méditations ecclésiastiques* furent plusieurs fois publiées en France (Lyon, 1802, 1820, 1828; elles formèrent le 6e tome des *Méditations ecclésiastiques* de Chevassu, 1843, etc). On édita également à part les *Principaux devoirs d'un prêtre en forme d'examen* (Lyon, 1826). Les pensées de Dal Monte sont fort simples, mais prenantes : elles ont pour but de promouvoir la vie intérieure. Le décret d'héroïcité de ses vertus a été signé en 1921.

G. Galloni, *Vita del Ven. B. dal Monte, sacerdote missionario bolognese*, 3 vol., Bologne, 1916-1919. — AAS, t. 13, 1921, p.111-114 (décret). — Benoît XV, discours sur Dal Monte, dans *Civiltà Cattolica*, 1921, t. 1, p. 262-267. — Préfaces des traductions françaises.

André Rayez.

DA LUZ (Maria Perpétua), carmélite, 1684-1736. — Maria Perpétua Da Luz naquit à Beja (Portugal) le 14 juillet 1684; elle entra au couvent de l'Espérance de Beja et y mourut en odeur de sainteté le 26 août 1736. Une certaine phase de sa vie religieuse fut particulièrement pénible : accablée de scrupules et aux prises avec une terrible obsession démoniaque, qui ressemblait à de la démonomanie. Par manque de direction spirituelle éclairée, elle confondit mortification corporelle et abnégation intérieure, en même temps qu'elle endura une crise d'origine nerveuse et souffrit une longue nuit de l'âme, tout cela pendant quatre ou cinq ans (*Vida*, n. 76-98, 126, 132, 158, 161, 168, 185, 186, 720, 721, etc). Ces années tragiques écoulées, Maria Perpétua sut en tirer profit et traça à ses novices des normes spirituelles pleines de bon sens (n. 855).

Sur sa doctrine ascétique, son expérience mystique et les données autobiographiques de sa vie religieuse, soixante cahiers en deux volumes (n. 659) ont été écrits par elle et furent conservés au couvent des carmes de Lisbonne. Ils disparurent en 1755 lors du célèbre tremblement de terre. Heureusement une partie de ces cahiers avait été antérieurement insérée dans la biographie écrite par José Pereira Santana (*Obra ascética, e moral extrahida dos verdadeiros escritos, que existem da propria letra da virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz, Carmelita Calçada* (Lisbonne, 1742). Elle parle de son expérience ineffable de Dieu : « Je confesse que j'ai vu, que j'ai senti et connu ce que je ne peux pas dire » (n. 439). Humilité et renoncement profond à tout ce qui n'est pas Dieu, telle est la base de sa doctrine spirituelle (n. 772-775, etc) : « Toute grâce, dit-elle, nous est donnée pour notre purification et notre humiliation » (n. 685). Elle poussa l'esprit de pauvreté jusqu'aux dernières limites, surtout dans la vie intérieure par l'abandon de la volonté propre (n. 97). On décèle dans sa doctrine l'influence de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint Ignace de Loyola, de saint Augustin, etc.

J. Pereira de Santana, *Vida da Insigne Mestra de Espirito a Virtuosa Madre Maria Perpétua da Luz, religiosa carmelita calçada do exemplarissimo Convento da Esperança da cidade de Beja onde acabou a vida temporal no dia 6 de Agosto de 1736*, Lisbonne, 1742. — Cosme de Villiers, t. 2, col. 353-354. — M. Martins, *Maria Perpétua da Luz*, RAM, t. 21, 1940, p. 149-176. — Joannes a Cruce Brenninger, *Hagiographia carmelitana : Maria Perpétua da Luz*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 12, 1943, p. 6-115.

Mario Martins.

DAMASCÈNE, prohigoumène de Vatopédi au Mont-Athos, 18e siècle. — Il a composé un recueil d'extraits de Pères, daté de 1764. Cet ouvrage forme l'*Athous-Panteleimon* 169.

Description de ce manuscrit dans Sp. Lambros, *Catalogue of the greek Manuscripts on Mount Athos*, t. 2, Cambridge, 1900 p. 309.

Julien Leroy.

DAMIEN A FINARIO, ou Damien Fulcherii de Finale **(bienheureux)**, dominicain, † 1484. — Aucun document contemporain précis n'était connu sur Damien lorsque l'ordre dominicain obtint en 1848 confirmation officielle de son culte; les premières manifestations de culte apparaissent en 1503, lorsque les habitants de Reggio, ville où il mourut, le considérèrent comme un de leurs patrons. A la suite de Léandre Alberti (*De viris illustribus ordinis praedicatorum*, Bologne, 1517), plusieurs auteurs le font mourir en 1450. Cette date est manifestement erronée, puisque Damien figure comme prieur de Finario au chapitre général de la congrégation réformée de Lombardie tenu à Vicence le 16 mai 1470 (cf *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 15, 1945, p. 91). Au 16e siècle la bibliothèque du couvent Saint-Dominique de Gênes possédait de lui, paraît-il, des sermons et quelques *piae meditationes*.

Quétif-Échard, t. 1, p. 808. — I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus ordinis praedicatorum*, 2e éd., Rome, 1918, n. 72, p. 45. — V. de Buck, *De B. Damiano Finariensi qui et Furcherius conf. non pont. ex ordine Fr. praedicatorum, Regii Lepidi in Italia, commentarius praevius*, AS, Octobre, t. 12, 1867, p. 102-107.

André Duval.

DANBO (Gabriel), fondateur de la congrégation de Saint-Hormisdas, 1775-1832. — Né le 21 mars 1775 à Mardin, Gabriel Danbo, après une jeunesse très pieuse, se mit, comme employé, au service d'un commerçant de Diarbekir, ensuite d'un commerçant d'Alep, ce qui l'amena dans cette ville en 1805. Il y fréquenta beau-

coup les missionnaires latins et l'un d'eux, probablement un franciscain, auquel il s'ouvrit de ses désirs de vie religieuse, lui déconseilla d'entrer dans un ordre religieux latin ou libanais, et l'engagea à restaurer la vie monastique dans son Église chaldéenne dépourvue de religieux. Les affaires conduisirent Gabriel à Bassorah où il tomba gravement malade; il émit alors le vœu de se faire moine s'il obtenait la guérison. De fait, le 29 mars 1808, il entra avec deux compagnons dans le vieux monastère de Rabban Hormisd, situé à Alcoche, non loin de Mossoul. Il fut ordonné prêtre en 1811 et, comme sa congrégation prospérait, il fit le voyage de Rome (1827-1830) en vue d'obtenir l'approbation des constitutions. Après avoir repris le gouvernement des siens pendant quelque temps, il tomba victime, avec deux cents hommes d'Alcoche, des troupes du pacha de Rawandouz qui réprimait la révolte de la tribu kurde des Dizdi.

Gabriel Danbo montra un caractère ferme dans les difficultés de toutes sortes qu'il eut à vaincre. Telle qu'il la conçut, la vie monastique établie par lui à Rabban Hormisd, est orientale par sa liturgie, ses jeûnes et certaines parties des constitutions qui sont, avec quelques modifications, celles des moines antonins libanais; mais, par son double but, sanctification personnelle et apostolat, par un certain nombre de pratiques et par sa doctrine spirituelle, elle est occidentale; par exemple, la récitation quotidienne du rosaire en commun, le renouvellement des vœux chaque année précédé d'une semaine d'exercices spirituels, la lecture à table de la *Pratique de la perfection chrétienne* de Rodriguez. Ce mélange des deux conceptions se remarque jusque dans l'habit religieux : vêtement oriental avec scapulaire bénédictin et capuchon oblong des capucins.

Avant Danbo d'autres essais de restauration de la vie monacale chez les chaldéens avaient été faits, mais sans succès. L'œuvre de Danbo lui a survécu pour le plus grand bien de l'Église chaldéenne.

M. Brière, *Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808-1832*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 15, 1910, p. 410-424; t. 16, 1911, p. 113-167, 249-254, 346-355. — St. Bello, *La congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIX^e siècle*, OCA 122, 1939 (donne toute la bibliographie).

Alphonse Raes.

DANGLES (ou d'Angles, Bernard), jésuite, 1585-1658. — Né à Mende en 1585, Bernard Dangles entra dans la compagnie de Jésus en 1610. Maître des novices et instructeur du 3e An à Nancy (1625-1630), supérieur de la maison de Grenoble (1630-1635) où il s'employa à la conversion des protestants, longtemps à Reims et de nouveau à Nancy, il mourut à Dijon en 1658. Il publia *Conduite asseurée des âmes à leur perfection, par les plus droites voyes de plusieurs exercices de la religion chrétienne*, Lyon, 1636, dédiée aux bernardines réformées, ainsi que *Particulière conduite asseurée à la perfection de chaque personne selon son estat*, Paris, 1638; *Conduite assurée de la jeunesse catholique à son salut et perfection*, Paris, 1639; *Conduite assurée des personnes mariées et à marier, à leur salut et perfection*, Paris, 1641. Des traités et lettres adressées aux bernardines et notamment à la mère de Ponçonas sont restés manuscrits; Dangles dirigea pendant son séjour à Grenoble la réformatrice et approuva les constitutions, où il avait eu quelque part. Il a laissé une *Catena mysticorum* (ms aux archives de la compagnie de Jésus).

Sommervogel, t. 2, col. 1795. — *La vie de la Mère de Ponçonas, institutrice de la congrégation des bernardines réformées*, Lyon, 1675, p. 231-232. — J. Pra, *Les jésuites à Grenoble*, Lyon-Paris, 1901, ch. 5. — Myriam de G., *Louyse de Ballon, réformatrice des bernardines*, Paris, 1935, p. 362.

André Rayez.

1. DANIEL D'ANVERS, capucin belge, 17e siècle. — Daniel d'Anvers est l'auteur d'une *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale et s'entretenir avec Dieu présent en tout par des aspirations amoureuses, accompagnées de méditations diverses pour tous les jours de la semaine et d'un traité de la Confession et de la Communion pour les âmes dévotes*, Lille, 1664. Cet ouvrage connut en son temps un très grand succès. De 1664 à 1666, il fut édité quatre fois. En 1669 parut une 5e édition, revue et augmentée, une 6e en 1674, une 7e en 1685 et une 8e en 1709. D'après les *imprimatur* nous savons que Daniel d'Anvers était en 1664 définiteur provincial et gardien de Lille, en 1665 gardien de Valenciennes et en 1672 gardien de Mons. Nous ignorons la date de sa naissance et de sa mort. Il appartenait à la famille Vander-Goes et il était le frère de la clarisse Claire-Françoise d'Anvers.

Dans son ouvrage, l'auteur définit l'oraison :

> Une élévation du cœur vers le haut de l'esprit, qui est le lieu où Dieu habite, se constituant sans cesse devant sa divine Majesté, pour lui adresser tous ses désirs, tous ses mouvements et prétentions et rapporter à sa gloire tout ce qu'il lui arrive de faire et de pâtir, ne prétendant rien d'autre par tout ceci que de s'acquérir une vraie et solide représentation de Dieu en son âme, pour l'adorer en esprit et vérité dans la connaissance de la divine grandeur et de sa petitesse (éd. 1674, p. 4).

Il existe deux sortes d'oraisons, l'une infuse « qui n'est point en notre pouvoir, mais simplement de la pure libéralité de Dieu », l'autre acquise qui « est en notre pouvoir, avec le secours ordinaire de Dieu » et qui « se peut enseigner par les hommes » (p. 10). Celle-ci se divise en méditation, oraison d'affection et contemplation, suivant qu'elle met principalement en œuvre l'entendement, la volonté ou la mémoire, la méditation étant un discours de l'intelligence, l'oraison d'affection un entretien amoureux de l'âme avec Dieu, la contemplation un simple regard ou ressouvenir de la mémoire (p. 11-12).

La méditation comprend trois parties : la préparation, qui, si elle est éloignée, exige une grande pureté de cœur, le recueillement et la lecture du sujet (p. 12-15) et, si elle est prochaine, consiste à se mettre en présence de Dieu par un acte de foi vive, à s'humilier profondément, à purifier son intention et à demander les grâces nécessaires (p. 15-22); la méditation proprement dite, qui requiert quatre actes principaux : se représenter la substance du sujet, considérer plus spécialement celui que nous adorons, par opposition se considérer soi-même, enfin voir les motifs qui portent Dieu à se pencher vers nous (p. 22-30); enfin l'action ou affection, qui est beaucoup plus importante que la méditation et à laquelle il faut se porter rapidement; elle peut être d'admiration, de compassion, d'imitation ou d'amour (p. 32-58).

Après avoir traité de la méditation, Daniel d'Anvers s'étend longuement sur l'exercice de la présence de Dieu. Il distingue une triple présence : externe, lorsque nous considérons Dieu présent dans ce qui nous entoure, interne, lorsque nous le considérons dans notre âme, intime lorsqu'elle se produit dans le fond de l'âme, « d'où

les facultés de l'entendement, de la volonté s'écoulent naturellement comme ruisseaux d'une source » (p. 55-63). Trois moyens sont à notre disposition pour acquérir cette grâce : l'examen particulier, la demande continuelle, l'usage de signes extérieurs (p. 66-68). Il existe également des « inventions ou industries » que Daniel d'Anvers analyse longuement : nous passons rapidement sur les sept premières qui ressortent de la seule activité humaine. Les trois dernières semblent appartenir à la vie mystique, bien que ce ne soit pas dit expressément; il est question d'un « sentiment de quiétude qui touche doucement le cœur et qui le lie à Dieu présent », des touches de l'âme pénétrée de la divine présence, enfin des aspirations, qui sont autant de flèches que le chrétien envoie dans le cœur de Dieu (p. 68-69). Six conditions, qui sont comme les six ailes des séraphins, sont nécessaires pour que notre esprit soit uni étroitement à Dieu : 1° l'intimité, car l'introversion véritable « consiste ès désirs profonds et intimes accompagnés d'une douceur et tendresse de cœur »; 2° la simplicité; 3° la confiance; 4° la liberté; 5° l'irréflexibilité qui consiste à ne jamais revenir sur soi; 6° la fidélité (p. 78-86).

Daniel d'Anvers, après cette digression, étudie ce qu'il appelle l'oraison d'affection. Il la définit : « une communication réciproque de l'âme avec Dieu et de Dieu avec l'âme, avec peu ou point de raisonnement, fondé sur quelque mystère de la religion chrétienne » (p. 131). Elle demande de notre part des actes non pas de la sensibilité mais de la volonté qu'il faut lier à l'amour divin. Elle exige également le silence de l'entendement, afin que la volonté devienne plus forte en son opération (p. 132-133). La préparation requiert trois actes : la ponctualité dans l'accomplissement des devoirs d'état, le renoncement à l'amour déréglé de soi-même et de toutes choses créées, un grand désir de parvenir à la perfection de l'oraison et de l'amour de Dieu (p. 137-140). Pour l'oraison elle-même, les prescriptions sont moins déterminées; quatre « avis » donnent de sages conseils. 1° Ceux qui débutent doivent mêler de temps en temps le discours à l'affection. 2° « La manière de bien entrer dans cette oraison est de se mettre en présence de Dieu par un acte de foi plein de respect, adorant son être souverain et infini ». 3° Tant que l'esprit de Dieu n'agit pas en nous, il faut se tenir ferme en la lumière de la foi. 4° Si dans le cours de l'oraison, l'on se sent attiré à une aimable jouissance de la présence divine, il faut demeurer en cet état, tant que l'attrait durera, se soumettant humblement à son esprit. Ce genre d'oraison a plus de force que tout autre pour abattre nos passions et nous donner entrée au pur amour (p. 140-143).

Pour terminer son traité, Daniel d'Anvers donne « un exercice pour les âmes qui sont tirées par quelque attrait extraordinaire à l'oraison d'union » (p. 153). Cette oraison est tout entière fondée sur cette croyance « que Dieu seul a l'être de soi et què par sa présence il emplit tout l'univers ». Cette croyance fortement établie, il faut faire cesser tous les actes intellectuels, et cela pour deux raisons : pour donner à Dieu toute liberté d'agir en nous et pour mourir entièrement à nous-mêmes. Pendant ce repos de l'entendement, la volonté n'est pas oisive et produit deux actes d'amour, l'un fruitif et l'autre pratique (p. 153-154). L'amour fruitif est un amour par lequel nous soumettons toutes nos puissances à l'opération qu'il plaît à Dieu d'opérer en nous; le moyen d'opérer en l'amour fruitif est l'anéantissement passif de notre part, qui consiste à faire cesser tous les discours de l'entendement. « L'amour pratique est celui par lequel nous produisons nos opérations extérieures, intérieures et intimes selon les règles connues en la volonté de Dieu »; le moyen d'opérer en l'amour pratique est l'anéantissement actif, qui consiste lorsque l'on agit à perdre de vue toutes les créatures et à les considérer comme un pur néant à l'égard de Dieu (p. 155-156).

Les auteurs les plus cités dans cet exposé sont : saint François de Sales, sainte Thérèse, saint Bonaventure, sainte Catherine de Gênes, Jean d'Avila et surtout Benoît de Canfield. On trouve aussi dans l'ouvrage de Daniel d'Anvers un très grand nombre de méditations, dont le thème est emprunté à l'Évangile et plus spécialement à la Passion.

Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence*, Rome, 1949, p. 435, 436, 449. — Apollinaire de Valence, *Histoire des capucines de Flandre*, t. 3, Paris, 1879, p. 88, 120.

Julien-Eymard d'Angers.

2. DANIEL DE CREMA, capucin de la province de Milan, missionnaire et curé dans la Mission Rhétique, † vers 1760. — Daniel de Crema a laissé deux opuscules en romanche surselvan : 1) une *Via Crucis...* (Bressa, 1748) qui ne commence pas par les prières et considérations familières aux innombrables chemins de croix de ce temps-là, mais par une longue introduction de trente-trois pages expliquant l'importance de cette dévotion, son utilité, la manière de prier et le contenu des stations. 2) Un *Résumé des Règles de la compagnie de la Doctrine chrétienne*, confraternité d'enseignants chrétiens. Après avoir rappelé les divers offices, il contient un long chapitre sur les obligations des instituteurs et des institutrices; c'est toute une pédagogie chrétienne.

Ilarino da Milano, *Biblioteca dei Frati Minori Cappuccini di Lombardia*, Florence, 1937, n° 518 et 521 (faussement attribués à Daniel da Bagnolo). — Prof. Gadola, Revue *Ischi*, 1945-1952.

François-Solano de Paris.

3. DANIEL DE PARIS, capucin, † 1746. — On ne sait rien de la vie de cet écrivain, sinon qu'il prit l'habit au couvent de Saint-Jacques le 2 août 1681 et mourut en celui de Saint-Honoré le 24 janvier 1746, après 64 ans de vie religieuse. On lui doit : 1. *Abrégé de la vie du B. Père Fidèle de Sigmaringa*, Paris, 1731; rééd., 1745; 2. *La vie du Bienheureux Père Joseph de Léonissa, capucin, missionnaire apostolique*, Paris, 1738; 3. *Conférences théologiques et morales sur les commandements de Dieu et de l'Église, et sur les sacrements*, 6 vol., Paris, 1740-1742; rééd., 1746, 1781; 4. *Conférences théologiques et morales sur l'Oraison dominicale*, Paris, 1750. Migne réédita ces deux derniers ouvrages dans sa *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, t. 48, Paris, 1854, sous le titre : *Les conférences théologiques et morales complètes du P. Daniel de Paris;* les références citées ci-dessous renvoient aux colonnes de cette édition.

Les conférences sur les commandements et sur les sacrements n'intéressent que de très loin la spiritualité. Écrites à l'usage des missionnaires, visant comme adversaires les libertins, les protestants et les jansénistes,

elles sont plus morales que dogmatiques, à fortiori plus qu'ascétiques et mystiques; elles sont à tendance rigoriste très nettement marquée, témoin les pages consacrées aux spectacles (1037-1049); leur auteur veut se cantonner dans l'ordre du salut et il n'aborde que rarement ce qui concerne la perfection. Nous disons rarement, car, dans sa préface (236), il demande au ciel que son ouvrage fortifie les bonnes âmes dans la pratique des vertus. De fait, nous avons trouvé plusieurs passages qu'il importe de signaler. Ainsi ceux qui traitent de l'oraison continuelle (334), c'est-à-dire de « l'heureuse attention d'un chrétien à ne perdre jamais de vue la loi de Dieu ». De même ceux qui répondent à l'objection courante que la vertu d'espérance est un amour intéressé (338). Nous avons également un petit traité de l'amour de Dieu, inspiré surtout de saint Bernard (354-389), et de très belles pages sur la dignité du chrétien (1013), ainsi que sur la sainteté dans l'état conjugal (1490-1496).

Nous retrouvons dans les conférences sur le *Pater* la même tendance moralisante. La première demande : *Que votre nom soit sanctifié* est l'occasion d'un triple sermon sur le blasphème, la sanctification du dimanche et le culte des saints. Nous y retrouvons la même tendance rigoriste. A propos, par exemple, de la seconde demande : *Que votre règne arrive*, l'auteur se plaît à dire qu'en la formulant nous demandons notre condamnation si nous ne faisons pénitence et que cela doit nous faire trembler. Le sujet traité impose cependant que soit dépassé le stade de la morale et que le lecteur s'élève jusqu'à l'ascèse, sinon jusqu'à la mystique. Daniel de Paris le note très nettement (95) : « L'oraison dominicale, toute simple qu'elle paraît, ne tend pas moins qu'à nous mettre dès cette vie dans un degré de perfection qui approche de celle des anges »; cette perfection consiste essentiellement dans l'entière soumission à la volonté de Dieu, ce qui n'est autre que la charité, fondée sur l'humilité. C'est à quoi nous obligent les deux premiers mots : *Pater noster* (31); Dieu « ne reconnaît pour ses enfants adoptifs que ceux qui l'adorent par la foi, qui attendent son royaume céleste sur les promesses de Jésus-Christ, et qui, pour en mériter la jouissance, gardent sa sainte loi par la vertu de charité ». C'est par là que nous réalisons la seconde demande (43); sanctifier le nom du Seigneur, « c'est l'aimer de tout notre cœur, l'adorer, le glorifier, le servir et garder sa sainte loi dans tous ses points ».

Cette divine volonté se manifeste à nous en cinq manières (92) d'après saint Thomas (1ª q. 19 a. 12) : la fuite du mal, *prohibitio respectu mali*, la patience dans les maux, *permissio respectu mali*, l'observation de la loi, *praeceptum respectu boni*, celle des conseils, *consilium respectu boni*, enfin l'opération de Dieu en nous, *operatio respectu boni*. Ces cinq points peuvent se ramener à deux (98) : fuir le mal et faire le bien; une seule difficulté se présente, celle qui regarde les bonnes inspirations; on reconnaît celles qui viennent de Dieu à ce signe, non pas qu'elles vont contre notre penchant, mais qu'elles sont la source pour Dieu d'une plus grande gloire, pour le prochain d'une plus grande édification et pour nous d'une plus grande sainteté; il faut ajouter à cela (106) « la voix muette des tristes révolutions de la vie humaine », qui sont la marque la plus sûre de la vocation, car nous sommes à l'image de Jésus crucifié. L'ennemi à combattre est par conséquent la volonté propre, ou le jugement propre, ou l'orgueil de l'esprit particulier (105), « qui croit juger en tout plus sainement que les autres ».

Le moyen absolument nécessaire pour atteindre cette perfection, n'est autre que la prière mentale, c'est-à-dire (13) « un entretien purement intérieur avec Dieu, par une union intime avec lui, et par un désir ardent de lui plaire ». Vient ensuite l'exercice de la volonté de Dieu (110), qui est soumis à ces trois règles : aimer la condition où Dieu nous a placés, en remplir exactement les obligations en homme de bien et parce que Dieu l'attend de nous, se soumettre parfaitement à tous les événements de la vie, « quelque contraires qu'ils soient à nos inclinations ». Le tout peut se résumer en ce mot : dévotion. La dévotion est signifiée par cette demande : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, et comprend deux parties; l'une négative, l'autre positive; celle-là consiste dans le détachement des biens de la terre, non qu'il faille négliger le corps (il faut se défier de cette piété imaginaire (126), qui refuse de boire et de manger, sous prétexte d'oraison), mais il faut éviter la cupidité, en demandant ce qui est suffisant à chaque journée (127), l'injustice, en demandant un pain acquis à la sueur du front (131), l'avarice, en demandant non seulement pour nous, mais aussi pour les autres (133). La partie positive réside dans la recherche du Christ, qui est notre pain véritable, par l'eucharistie sans doute, mais aussi par la foi, l'espérance et la charité (132, 143); d'où la nécessité d'être une âme de désir, et d'entretenir en soi la faim de la justice (147) et la soif de la vérité (152); en somme ce pain spirituel se trouve dans la suave méditation de la divine loi (157) et nous en sommes nourris soit en lisant les Livres saints qui en traitent, soit en écoutant les prédicateurs (162). Après ces belles pages sur la volonté de Dieu et sur la dévotion, Daniel de Paris conseille la confession fréquente (167), la résistance au mal dans les tentations (183) et l'esprit de foi, voire la joie et l'allégresse dans les épreuves (204). Et il conclut en demandant à Dieu la grâce de bien réciter le *Notre Père* dans les vues que Notre-Seigneur a eues en nous l'enseignant.

La spiritualité des *Conférences sur l'Oraison dominicale* possède un caractère fragmentaire, étant développée, non selon un plan didactique, mais suivant ce qu'inspirent à l'auteur les sept demandes du *Pater*. Elle a un caractère utilitaire, tout étant envisagé sous l'angle de la sanctification et du bonheur de l'homme, plutôt que sous celui de la gloire et de l'honneur de Dieu. Enfin elle a un caractère ascétique très marqué; Daniel de Paris ignore les états de l'âme devenue passive sous l'action du Saint-Esprit et, sans ignorer la nécessité, même la prédominance de la grâce, il fait surtout appel à l'humaine activité. Il ne faut pas oublier qu'il est du 18e siècle et qu'il en porte la marque.

Journal des savants, 1743, Paris, p. 51. — Bernard de Bologne, p. 70. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 2, Paris, 1830, p. 385. — *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs et sermonnaires français*, Paris, 1824, p. 81.

Julien-Eymard d'Angers.

4. DANIEL DE PRATO, dominicain vénitien, 16e siècle. — Auteur d'un ouvrage intitulé *Della corona de figliuoli di Dio, o della perseveranza de' giusti*, Venise, 1544, Daniel de Prato prit part comme définiteur de Terre sainte au chapitre général de Rome, 1546, où fut élu maître général Francesco Romeo de Castiglione. Il aurait été prieur de San Sagondo à Venise en 1548, et de 1552 à 1555.

Quétif-Échard, t. 2, p. 154. — *Monumenta ordinis Fr. praedicatorum historica*, t. 9, 1901, p. 303.

André Duval.

5. DANIEL DE TORRICELLA, capucin italien, 1867-1945. — Dario Coppini, né le 1er septembre 1867, manifeste très jeune un extraordinaire amour des pauvres et des malades. A trente ans il prend l'habit capucin à Fidenza, le 9 janvier 1897. Ordonné prêtre le 13 avril 1903, presque toute sa vie sera consacrée aux malades. Tout d'abord comme aumônier d'hôpital à diverses reprises à Plaisance, Modène et Reggio d'Émilie, de 1904 à 1937, sauf deux années où il fut maître des novices (1911-1913) : charge à laquelle il renonça pour se consacrer à ses malades. Ensuite comme co-fondateur d'institut. Avec la collaboration de sa fille spirituelle, Maria Luisa Ferrari, l'actuelle supérieure générale (en religion mère Giovanna Francesca), il fonde le 10 décembre à Motta Filocastro (Catanzaro) les missionnaires franciscaines du Verbe incarné, communément appelées épouses du Verbe incarné. Sa sœur Alberta (mère Daniella) entre dans la congrégation et y meurt en odeur de sainteté † 1943. Le nouvel institut s'occupe surtout de l'assistance médicale dans les milieux pauvres et ouvriers, avec les œuvres de charité connexes : jardins d'enfants, protection de la jeune fille, asiles, etc. Les religieuses, aujourd'hui au nombre de 160, reçurent le pro-décret d'approbation pontificale le 11 octobre 1947. Alors répandu en Calabre et Haute-Italie, l'institut s'établit à Florence, à Gênes, en Uruguay (1948), en Suisse et à Fiesole, où se trouvent la maison-mère et le noviciat (1949). De sa direction spirituelle très recherchée, et à laquelle Daniel de Torricella devra uniquement se consacrer à partir de 1937, il reste une abondante correspondance, non encore recueillie. Il meurt saintement au couvent de Reggio d'Émilie, le 10 décembre 1945.

Felice da Mareto, *Eximius aegrotorum apostolus, P. Daniel a Torricella, Prov. Parmensis alumnus*, dans *Analecta ordinis FF. min. capuccinorum*, t. 69, décembre 1953. — Dino Torreggiani, *Padre Daniele da Torricella, Uno che resta*, Reggio d'Émilie, 1946.

François-Solano de Paris.

6. DANIEL DE LA VIERGE-MARIE (Daniel van Audenaerde), carme, 1615-1678. — Né à Hamme en Flandre en 1615, Daniel de la Vierge-Marie fit profession chez les carmes de l'ancienne observance à Gand en 1632 et mourut à Anvers le 24 octobre 1678. Dans la province flandro-belge il occupa des postes importants : maître des novices (1642), prieur à Bruxelles (1649), puis à Malines, provincial (1652 et 1663); par son influence, sa vertu et son érudition il a été une des plus grandes figures de la Réforme de Touraine, introduite dans cette province vers 1630. Il a bien mérité de l'ordre par l'édition du *Speculum carmelitanum* (2 in-folios, Anvers, 1680), qui contient une foule d'anciens documents et de textes spirituels, et par sa *Vinea Carmeli seu historia Ordinis...* (Anvers, 1662; abrégé flamand en 1666, Bruxelles, *Wijngaert van Carmelus oft kort begriip...*). Voir *Ephemerides carmeliticae*, t. 2, 1948, p. 119.

Daniel prit part à la dispute entre les carmes et les bollandistes. Papebrock l'estimait beaucoup : « Anima semper me diligens, semper a me dilecta », écrit-il de Daniel (AS, 5 mai, t. 2, appendice à la *Vita* de saint Ange n. 4). Bien que sa méthode hagiographique ne fût guère critique, Daniel cherchait avant tout la vérité, ce qu'attestent les nombreuses lettres conservées dans les archives de l'ordre. On compte parmi les œuvres hagiographiques de Daniel : *Dissertatio apologetica pro revelatione et sponsione SS. Virginis Deiparae Mariae facta S. Petro Thomasio..*, Anvers, 1659; *Epitome vitae S. Petri Thomasii...* et *Scala virtutum quibus tanquam gradibus ad supremum perfectionis fastigium conscendit*, Anvers, 1659; *Vinea Carmeli..*, 1662; *Vaticinia exarata in vita S. Angeli*, Bruxelles, 1665; *Vita S. Petri Thomae..*, Anvers, 1666; *Wijngaert..*, 1666; *Phoenix speculorum... S. Elias..*, Francfort, 1670; *Origo, privilegia, vera et solida devotio sacri scapularis*, Anvers, 1673.

Ses opuscules spirituels eurent beaucoup de succès. Son *Gulde Biecht-konste* (Bruxelles, 1647), adaptation du *Miroir des pénitents* (en flamand) de Leutbrewer o f m, connut au moins huit éditions et fut traduit aussi en français (*Excellente et facile méthode pour se préparer à la confession*, Bruxelles, 1683). Le *Konste der konsten* (Anvers, 1646) eut aussi huit éditions; la dernière fut faite par Rumoldus a S. Elia (*Het Gebed of de Kunst der kunsten*, Bruges, 1938). C'est un traité sur la prière et l'oraison selon la doctrine de sainte Thérèse : oraison en général, oraison intérieure, épreuves de l'oraison; l'auteur a puisé également dans Louis de Blois, Alphonse Rodriguez, François de Sales et Marie-Madeleine de Pazzi. A remarquer que la seule contemplation mentionnée est la « contemplatio infusa », développement normal de la vie spirituelle. Il y aurait profit, aujourd'hui encore, à relire ce que Daniel écrivait sur les vertus religieuses (*Phœnix..*, pars 5), sur la Passion (*Gheestlycken A. B. C. bestaende in meditatiën over het leven en de laatste passie van Jesu Christi*, Anvers 1669), la mort (*Ars bene moriendi*, Bruxelles, 1649), la vie dévote et l'éternité bienheureuse (*Onderwijs tot een Godvruchtig Leven ende Zalighe Eewigheyt*, Anvers, 1668).

B. Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lirinac, 1907, p. 210, 321, 340. — *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 6 p. 135-139. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 375-379. — C. Wessels, *Acta capitulorum generalium*, Rome, 1934, p. 92, 117, 142. — Rosier, p. 124-126. — S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 357, n. 9 — Timothée de la Présentation † 1710, *Vita P. Danielis a Virgine Maria*, manuscrit aux archives de l'ordre.

Valère Hoppenbrouwers.

7. DANIEL ZIMBONE DE MINEO, capucin, 1883-1917. — Né le 1er mai 1883, Daniel Zimbone entra le 2 février 1899 chez les capucins de la province de Syracuse. Ordonné prêtre en septembre 1906, il se rendit à Rome, où il suivit les cours de l'Apollinaire et en peu de temps conquit le diplôme de lettres italiennes et latines. Malade, il dut se retirer au couvent de Frascati, où il composa un grand ouvrage d'environ six cents pages : *La Divina commedia e l'Imitazione di Cristo. Rilievi, raffronti e note*, Rome, 1914. Mobilisé, il se consacra au soin des blessés et mourut à la tâche le 24 janvier 1917.

La comparaison suivie que l'auteur institue entre la *Divine comédie* et l'*Imitation de Jésus-Christ* l'amène à cette conclusion, non pas que l'une soit la source de l'autre, mais que toutes deux appartiennent à la même famille d'esprit, qui est en l'occurrence la famille franciscaine. Les deux écrivains, c'est-à-dire, avec Dante, Gersenio, abbé bénédictin de Verceil, sont, bien qu'à des titres divers, des disciples de saint François. Le plan général des deux ouvrages se correspond : l'*Enfer* et le 1er livre de l'*Imitation* tendent à détacher du péché,

le *Purgatoire* et les 2e et 3e livres de l'*Imitation* enseignent les vertus, tandis que le *Paradis* et le 4e livre de l'*Imitation* décrivent l'union mystique de Dieu et de l'âme, parvenue au sommet de la perfection. Des détails, que l'auteur accumule au gré de sa riche érudition, confirment amplement cette impression d'ensemble.

A travers cette comparaison, court l'étude de toute une spiritualité. L'auteur distingue trois voies, qu'il définit tantôt avec saint Thomas (2a 2ae q. 24 a. 9), tantôt avec saint Bonaventure (*Mystica theologia*, c. 1, part. 1), mais qu'en fait il analyse à sa façon. Sont à distinguer également la vie active, qui correspond aux deux premières voies, et la vie contemplative, qui correspond à la troisième; dernière distinction : la théologie ascétique, qui conduit les âmes par les voies ordinaires, c'est-à-dire purgative et illuminative, et la théologie mystique qui conduit par les voies extraordinaires, c'est-à-dire unitive, quelques âmes privilégiées de Dieu. De la voie purgative à la voie unitive la montée est continue; entre chacune des trois voies prend place une période de transition, où s'acquièrent les dispositions nécessaires à l'état supérieur. Chacune d'elles, cependant, a sa vertu propre; la première est dominée par la crainte, qui a sa source principale dans la vue des peines de l'enfer, et par l'humilité, qui n'est autre que la basse opinion que nous avons de nous-mêmes; la seconde, plus importante, car elle fait gond, est dominée par la vertu d'espérance, qui progressivement éclaire et fortifie l'amour d'élection; la dernière est sous l'emprise de la charité. Pour arriver au sommet de la perfection, il faut nécessairement parcourir successivement et entièrement chacune de ces trois voies, car il est impossible de monter à la seconde sans avoir rempli toutes les exigences de la première; ainsi en est-il pour le passage de la seconde à la troisième. Ici l'auteur se sépare de saint Bonaventure, pour qui les trois voies sont communes aux trois stades des commençants, des progressants et des parfaits. Par ailleurs, on retrouve chez Daniel de Mineo la double caractéristique de la spiritualité franciscaine. Spiritualité plus affective qu'intellectuelle : il s'agit beaucoup plus de faire vivre la doctrine que de la faire comprendre; spiritualité humaniste : il ne s'agit pas de détruire l'humain pour le remplacer par le divin, mais de dégager l'amour naturel de tous ses liens, pour l'orienter vers son véritable pôle, qui est Dieu, vers la perfection de l'union.

Tributo di fraterno affetto. Rev. P. Daniele Zimbone da Mineo, dans *Il Massaia*, t. 4, 1917, p. 85-88. — *In Memoria di P. Daniele Zimbone tenente cappellano morto in Treppo il 24 gennaio 1917*, Rome, 1917.

Julien-Eymard d'Angers.

8. DANIEL, hiéromoine athonite du 16e siècle. — Il semble avoir vécu au monastère d'Iviron. Il est l'auteur d'une catéchèse aux novices et d'un court traité sur la gastrimargie.

Descriptions des manuscrits athonites : *Dionysiou* 223, 247, 584 dans Sp. Lambros, *Catalogue of the greek Manuscripts on Mount Athos*, t. 1, Cambridge, 1895, p. 368, 382, 435.

Julien Leroy.

DANSE RELIGIEUSE. — La danse est l'expression d'un sentiment. Par là, elle n'est pas étrangère aux formes du culte. On peut l'envisager comme un exercice religieux et une manière d'extérioriser l'hommage intérieur rendu à Dieu. La danse rituelle est connue de toutes les religions. Ici, nous envisagerons exclusivement la danse dans le christianisme. Non seulement, en effet, les Pères ont parlé de la danse céleste, mais on relève occasionnellement des exemples de danse dans les églises. Bien plus, — on en connaît des exemples —, des mystiques ont manifesté en dansant l'enthousiasme spirituel et la jubilation intérieure.

1. *Dans l'Écriture.* — 2. *Période patristique et moyen âge.* — 3. *Hymnes et textes cérémoniels.* — 4. *L'Église et la danse.* — 5. *Danse mystique.*

1. Dans l'Écriture. — Que la danse ait tenu une certaine place dans la vie des hébreux, une constatation linguistique le prouverait : l'hébreu ne comprend pas moins de huit verbes pour désigner l'action de danser (H. Lesêtre, art. *Danse*, DB, t. 2, col. 1286). Après le passage de la Mer Rouge on trouve la première mention de la danse. Quand les fils d'Israël eurent chanté le cantique de la délivrance sur les bords du rivage, « Marie la prophétesse, sœur d'Aaron, prit en main un tambourin et toutes les femmes sortirent à sa suite avec des tambourins et en dansant » (*Ex.* 15, 20). Marie est appelée prophétesse, pour marquer l'inspiration dont elle fut saisie (elle y fit allusion, lorsque avec Aaron elle jalousa Moïse, *Nomb.* 12, 2). Quelques semaines après, tout le peuple se met à danser autour du veau d'or; en apercevant cette danse idolâtrique, influencée sans doute par les cultes zoolâtriques répandus en Égypte, Moïse jette et brise les tables de la Loi (*Ex.* 32, 6, 19).

Au temps des Juges (*Juges* 21, 21), les filles de Silo dansaient en chœur à la fête annuelle de Yahweh, l'une des trois fêtes nationales mentionnées dans l'*Exode* 34, 22-23. Au moment de la translation de l'arche à Jérusalem « David et toute la maison d'Israël dansaient devant Yahweh de toutes leurs forces et en chantant au son des cithares, des harpes, des tambourins, des sistres et des cymbales » (2 *Samuel* 6, 5). Trois mois plus tard, lorsqu'on transporta l'arche de la maison d'Obédédom dans la cité sainte, « David dansait de toutes ses forces devant Yahweh » (6, 14). Aux railleries de Michol, qui, le voyant sauter et danser, le méprisait en son cœur, David répondit avec assurance : « En présence de Yahweh je danserai. Aussi vrai que vit Yahweh qui m'a choisi de préférence à ton père (Saül) et à toute sa maison pour m'établir chef sur son peuple, sur Israël, je danserai en présence de Yahweh et je m'humilierai plus encore » (6, 21-22). Sous Achab (875-854), est racontée l'histoire du défi lancé par le prophète Élie aux prêtres de Baal. Ceux-ci « dansaient en pliant le genou devant l'autel qu'ils avaient fait » (1 *Rois* 18, 26). La danse était très usitée dans le culte de Baal et il y avait en Phénicie, près de Beyrouth, un temple dédié à Baal-Markod ou « Baal de la danse » (DB, col. 1288-1289).

On rencontre dans les *Psaumes* plusieurs allusions à la danse religieuse. Dans le psaume 30, 12-13, poème d'action de grâces : « Tu as changé mon deuil en danse, — Tu as dénoué mon sac et tu m'as ceint de joie, — Afin que mon cœur te chante sans cesse, — Yahweh mon Dieu, qu'à jamais je te loue ». Le psaume 32, poème didactique, exprime la joie du pardon divin : « Réjouissez-vous en Yahweh, bondissez d'allégresse, ô justes, poussez des cris de joie, vous tous dont le cœur est droit ». Ici le *hil* qui signifie d'abord le fait de bondir d'allégresse est une manifestation de joie cultuelle d'ori-

gine cananéenne, introduite dans les cérémonies du peuple juif (R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951, p. 191; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. 1, Paris, 1922, p. 241). Le psaume 87 exalte Sion comme mère de tous les peuples. « Les chanteurs et ceux qui dansent en chœur disent : toutes mes sources sont en toi ». La danse rythmée par les tambourins est expressément signalée comme partie de la liturgie (*Ps.* 149, 2-3) : « Qu'Israël se réjouisse en son créateur, — que les fils de Sion exultent en leur roi; — qu'ils louent son nom par la danse, — qu'ils le chantent au son du tambourin et de la harpe ». La même exhortation se retrouve au psaume 150, 4 : « Louez-le avec tambourin et danse ».

Il est aussi question de la danse dans les livres prophétiques. Elle avait été interrompue par la captivité (*Lamentations* 5, 15 : « La joie de notre cœur a cessé; — notre danse s'est changée en deuil »), mais elle fait partie des réjouissances du peuple de Dieu lors de la restauration d'Israël (*Jérémie* 31, 13) : « Alors la vierge se réjouira à la danse, — jeunes hommes et vieillards ensemble ». D'autre part il y a dans *Ézéchiel* 6, 11, un texte qui semble une invitation à la danse : « Ainsi parle le Seigneur Yahweh : Bats des mains et frappe du pied et dis : Hélas! sur toutes les abominations de la maison d'Israël ».

Dans le nouveau Testament, le Christ indique en deux paraboles la place que la danse tenait chez les juifs. Il s'agit d'abord de la scène racontée dans *Mt.* 11, 17 et *Luc* 7, 32 : deux groupes d'enfants veulent imiter les spectacles et, n'étant pas d'accord, s'interpellent : « Nous vous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé; nous avons chanté une complainte et vous n'avez pas pleuré ». Quand le frère aîné du prodigue rentre à la maison le jour où son cadet est revenu, il entend un concert et des chœurs (*Luc* 15, 25). La danse ne se séparait guère de la musique, qui en rythmait les mouvements.

Ces textes bibliques seront pour les chrétiens des motifs suffisants pour se livrer à la danse religieuse, comme ils l'étaient déjà pour les thérapeutes dont parle Philon d'Alexandrie († 40) dans son traité *Sur la vie contemplative*. Ces ascètes juifs se livraient au cours de leurs cérémonies religieuses à des mouvements chorégraphiques pour imiter la manière dont les hébreux célébrèrent leur délivrance (commentaire de ce passage par L. Gougaud, art. *Danse*, DACL, t. 4, col. 249-250; col. 253-256 : iconographie de la danse biblique; E. Louis Backman, *Religious dances*, Londres, 1952, p. 11-12). C'est à l'occasion du commentaire des textes bibliques que les Pères parleront ordinairement de la danse.

2. Période patristique et moyen âge. — Nous trouvons des documents sur la danse chrétienne dans les apocryphes, les Pères et les écrivains ecclésiastiques, les hymnes et les textes cérémoniels, enfin dans les décisions conciliaires de l'Église. Quatre sortes de danses y sont mentionnées : la danse biblique dont nous venons de parler, la danse céleste des anges et des élus, la danse symbolique, allégorique ou spirituelle, enfin la danse profane. L'interprétation des textes est quelquefois délicate. Tour à tour, les textes, que nous préférons donner dans leur ordre chronologique, évoquent ces différentes danses, parfois sans les distinguer comme nous le voudrions. Disons tout de suite que si la danse n'a jamais fait partie intégrante du culte officiel de l'Église (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 6 et art. *Danse*, col. 251), elle a été pratiquée peu ou prou de tout temps, ici ou là, par le peuple ou les clercs qui manifestaient leur liesse ou leur dévotion jusque dans les nefs des églises.

1° Aux 2° et 3° siècles. — Pour le *Pasteur* d'*Hermas* la danse fait partie du bonheur céleste. En assistant à la construction de la tour, figure de l'Église, Hermas aperçoit (9e *Similitude*) douze vierges vêtues de tuniques de lin. « Les unes exécutaient des chœurs, d'autres dansaient, d'autres chantaient... Ces vierges sont des vertus du Fils de Dieu » (2,2; 11,5; 12,2; éd. A. Lelong, Paris, 1912, p. 227, 253, 259). Hermas leur donne des noms de vertus et ajoute que quiconque porte ces noms et celui du Fils de Dieu, c'est-à-dire pratique ces vertus et a reçu le baptême, pourra entrer dans le royaume de Dieu (15, p. 267).

Les *Actes de Jean*, composés peu après 150 et influencés par des doctrines gnostiques, contiennent des allusions à une danse rituelle, dont la signification nous est donnée comme une interprétation mystérieuse de la mission du Christ et de ses souffrances. Cette danse est une forme de la « compassion » du Christ (103).

94. Avant qu'il ne fût arrêté par le jugement impie des juifs sous l'inspiration de l'impie serpent, il (le Christ) nous réunit tous et nous dit : « Avant que je leur sois livré, chantons un hymne au Père... » Il nous appela, nous fit faire comme un cercle en nous tenant les mains les uns des autres. Et lui se tenant au milieu nous dit : « Répondez-moi Amen ». Il commença à chanter un hymne en disant : « Gloire à toi, Père ». Et nous en cercle lui répondîmes : « Amen ».

Gloire à toi, Verbe; Gloire à toi, Grâce. Amen. Gloire à toi, Esprit; Gloire à toi, Saint; Gloire à ta gloire. Amen...

Je dois être sauvé et je sauverai. Amen. Je dois être libéré et je libérerai. Amen... La Grâce danse en chœur; je dois jouer de la flûte; dansez tous. Amen... Le Nombre Douze danse dans les hauteurs. Amen. Le très Haut participe à la ronde. Amen. Qui ne participe pas à la ronde ne connaît pas ce qui va venir. Amen...

96. « Réponds maintenant à ma ronde. Regarde-toi en moi qui parle, et voyant ce que je fais, garde le silence sur mes mystères.

Celui qui prend part à ma ronde comprend ce que je fais, car elle est tienne cette souffrance de la nature humaine que je dois endurer. Et tu ne peux aucunement comprendre ce que tu souffres si je n'ai pas été envoyé en toi comme le Verbe du Père... Tu veux savoir ce que je suis? Par une parole, je me suis joué de toutes choses et je n'ai été joué en aucune manière. J'ai bondi; toi, comprends tout cela, et quand tu auras compris, dis Gloire à toi, Père. Amen...

101. Je n'ai cependant enduré aucune des souffrances que vous me verrez subir. Les souffrances que j'ai montrées à toi et aux autres dans le chœur de danse, je veux qu'on les appelle un mystère » (*Évangiles apocryphes*, trad. F. Amiot, Paris, 1952, p. 172-177).

Les Actes de Thomas, rédigés sans doute au début du 3e siècle, également marqués par le gnosticisme, nous font connaître une autre hymne dédiée à la Sagesse dont l'époux est le Christ :

Viens, Mère aux sept demeures, établir ton repos dans la huitième...

Les amis de l'époux se tiennent autour d'elle; Leur nombre est de sept; c'est elle qui les a choisis. Elle a aussi sept filles d'honneur qui dansent devant elle; Elle a douze serviteurs qui se tiennent devant elle et lui obéissent... Ils prendront part à ce banquet où sont conviés les participants de la vie éternelle (Amiot, *op. cit.*, p. 269, 267).

Dans ces deux textes, les Douze semblent représenter les douze signes du zodiaque, et les Huit figurent les

sept planètes avec les étoiles fixes comme huitième, assure E. L. Backman. Nous aurions ainsi en symbole toute l'harmonie de la création restaurée dans la crucifixion de Jésus. Le danseur envisage Jésus comme rédempteur, c'est-à-dire en homme souffrant. En participant à la danse, il parviendrait à la compréhension de ce mystère : il vivrait à l'avance dans l'harmonie d'un monde restauré, libéré du péché et de la mort, et acquerrait la certitude de la béatitude du Paradis.

Enfin dans un *Martyre d'André*, composé dans des milieux catholiques, mais inconsciemment pénétré d'idées gnostiques, l'apôtre suspendu à la croix prononce cette prière : « Libère mon corps pour que mon âme, dansant avec les anges, puisse te louer ». Les anges et les élus dansent en louant Dieu dans l'éternité (E. L. Backman, *op. cit.*, p. 15-17).

Déjà Platon représentait les âmes contemplant la Beauté en prenant part à un chœur fortuné (*Phèdre* 250b, éd. Robin, Paris, Belles-Lettres, 1933, p. 43; cf Plotin, *Ennéades* VI, 9, 8-9; éd. Bréhier, Paris, Belles-Lettres, 1938, p. 184). La danse intervenait dans l'initiation aux mystères (Platon, *Euthydème* 277de, éd. L. Méridier, Paris, Belles-Lettres, 1931, p. 153; V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1938, p. 192-193; Lucien, *De la danse* 15).

C'est à cette cérémonie que *Clément d'Alexandrie* † 216 compare l'initiation aux mystères du Logos en évoquant l'idée d'un chœur de danse :

> Les filles de Dieu, pures agnelles qui révèlent les vénérables mystères du Logos, y forment un chœur sage. Le chœur, ce sont les justes; le chant, c'est l'hymne du roi de toutes choses; les vierges jouent de la lyre, les anges glorifient, les prophètes parlent, le bruit de la musique se répand, on accourt au thiase, les élus se hâtent dans leur désir de recevoir le Père... Si tu le veux, toi aussi sois initié et tu danseras avec les anges autour de l'inengendré, immortel et seul réellement Dieu, tandis que le Logos de Dieu s'unira à nos hymnes (*Protreptique* 12, PG 8, 240c-241a).

A côté de cette danse mystérique et symbolique, un autre texte de Clément suggère un pas de danse réel provoqué par l'enthousiasme à la fin de la prière :

> A parler franchement, la prière est un entretien avec Dieu. Même si nous parlons silencieusement en murmurant ou sans ouvrir les lèvres, nous avons crié intérieurement. Car Dieu entend sans cesse toute conversation intérieure. Voilà pourquoi nous tendons en haut la tête, nous élevons les mains vers le ciel et nous remuons les pieds à la dernière modulation de la prière, accompagnant le mouvement de notre pensée vers l'essence intelligible; nous tâchons par là de détacher de la terre notre corps avec nos paroles, après avoir élevé notre âme ailée vers le ciel par un vif désir de la perfection; et nous la pressons d'avancer vers le sanctuaire (céleste), en manifestant un généreux mépris du lien charnel. Car nous savons fort bien que le gnostique dépasse volontiers le monde entier, comme les juifs négligeant l'Égypte; il montre par là d'une manière très claire qu'il voudrait se rapprocher le plus possible de Dieu (*Stromates* 7, 7, PG 9, 456ab).

Le sens mystique de cette danse religieuse est net : c'est la tension vers Dieu de tout l'être humain. *Origène* † vers 254 voulait-il signifier la même chose en affirmant : « La danse d'Hérodiade était contraire à la sainte danse, au sujet de laquelle ceux qui ne la dansent pas s'entendront reprocher : Nous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé » (*Mt.* 11, 17; *Luc* 7, 32; *Comment. in Matth.* 10, 22, PG 13, 893b)?

2° Du 4e au 7e siècle. — *Méthode* d'Olympe † 311 décrit magnifiquement la danse céleste dans son *Banquet des dix vierges*. Il fait dire à l'une d'elles : « Je suis l'épouse du Logos; je reçois du Père, comme couronne et comme richesse, le présent éternel de l'incorruptibilité et dans les éternités je m'avance en triomphe, couronnée des fleurs resplendissantes et immortelles de la sagesse; je danse dans le ciel avec le Christ qui décerne les récompenses, autour du Roi sans commencement ni fin » (6, 5, PG 18, 120c). *Eusèbe* † 339 écrit des chrétiens qu'après la victoire de Constantin « leurs danses et leurs hymnes, en ville comme à la campagne, célébraient d'abord Dieu le roi de l'univers, puis le pieux basileus en même temps que ses enfants chers à Dieu » (*Historia ecclesiastica* 10, 9, PG 20, 904b; cf *Vie de Constantin*, 2, 19, 997a). Dans le *Traité de la virginité*, attribué à saint Athanase et qui peut remonter jusqu'au milieu du 4e siècle, nous lisons : « Bienheureux celui qui a jeûné tout ce temps-ci; car il habitera dans la Jérusalem d'en haut, dansera avec les anges et se reposera avec les saints prophètes et apôtres. Voilà ce que j'ai écrit pour toi, sœur bien-aimée, danseuse du Christ, pour l'affermissement et l'utilité de ton âme » (24-25, PG 28, 281a). L'auteur de la *Vie de sainte Synclétique*, pastiche de la *Vie de saint Antoine*, mis sous le nom de saint Athanase (DS, t. 1, col. 1050), donne également le titre de danseuses aux âmes consacrées à Dieu (1489c).

Après le triomphe de l'Église la joie des chrétiens pouvait plus librement se manifester : on dansa près du tombeau des martyrs, artisans de cette victoire. Ainsi dans une homélie anonyme prononcée entre 363 et 375 pour l'anniversaire de saint Polyeucte † 250 : « Par quelles actions de grâces reconnaîtrons-nous l'amour qu'il eut pour Dieu? Dansons-lui, si vous le voulez, nos danses accoutumées » (B. Aubé, *Polyeucte dans l'histoire*, Paris, 1882, p. 79). Ces danses furent l'occasion de désordres que stigmatise saint *Basile* † 379 dans un sermon sur la Pâque.

> Des femmes avinées, « en exécutant leurs chœurs de danse dans les basiliques des martyrs hors de la ville, ont fait des lieux sanctifiés l'officine de leur propre indécence » (*Hom.* 14, 1, PG 31, 445 c). « Tu agites les pieds, tu bondis follement et tu danses d'une manière inconvenante, alors qu'il faut fléchir les genoux pour l'adoration... Comment la Pentecôte vous accueillera-t-elle, après une telle injure à la Pâque » (14, 8, 460d-461b)?
>
> A une vierge il rappelle l'exemple de sa mère et de sa sœur : « Souviens-toi d'elles, de la danse angélique qui les accompagne autour de Dieu, de leur vie spirituelle dans la chair et de leur existence céleste sur terre » (*Ep.* 46, 2, 372c).
>
> Sur Basile, voir S. Giet, *A propos des danses liturgiques*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 27, 1953, p. 131-133.

Saint *Grégoire de Nazianze* † 389/390 évoque lui aussi les danses célestes dans « le royaume, dont tous les habitants se réjouissent et dansent une danse éternelle » (*Or.* 24, 19, PG 35, 1191c). Il décrit ailleurs les fêtes accompagnées de danses qui saluèrent la venue de Théodose à Constantinople en 380 : « On n'entend plus de cris de guerre; mais au lieu de cela, des fêtes, des plaisirs et des réjouissances pacifiques entourent toute la ville de leurs danses... Oui, ô martyrs.., c'est vous qui avez mis devant cette assemblée les danseurs du Saint-Esprit » (*Or.* 35, 1, PG 36, 257b). Pour Grégoire, la danse doit être accompagnée de vertu.

> Ne craignons qu'une chose, craindre quelque chose plus que Dieu et d'insulter à son image en faisant le mal... Si c'est dans ces dispositions que nous nous réunissons et accourons ensem-

ble, c'est vraiment la solennité selon le Christ, nous honorons ou honorerons vraiment les martyrs, nous dansons vraiment des danses triomphales (*Or.* 11, 5, PG 35, 837bc).

Et voici le sens mystique de la danse. « S'il te faut danser comme quelqu'un qui célèbre et aime les fêtes, danse donc, non de la danse de l'indécente Hérodiade qui causa la mort du Baptiste, mais de celle de David pour le repos de l'arche, danse que je considère comme le « mystère » de la marche agile et tournant en sens divers selon Dieu » (*Or.* 5, 35, 709c-712a).

Enfin cette exhortation à propos de la Théophanie, qui n'exclut peut-être pas le sens littéral, mais s'entend mieux du sens spirituel : « Cours avec l'étoile.., chante des hymnes avec les anges, danse avec les archanges » (*Or.* 38, 17, PG 36, 332a).

Saint *Grégoire de Nysse* † 394 évoque les martyrs de Sébaste « comme un chœur de danseurs en armes, dansant pour Dieu dans l'armée » (2, PG 46, 760c). A propos du texte de l'*Ecclésiaste* (3, 4) : « Il y a un temps de se lamenter et un temps de danser », il précise :

La danse signifie une joie intense, comme nous le savons (*Luc* 7, 32)... Ainsi l'histoire raconte qu'il y eut une lamentation chez les israélites à la mort de Moïse, mais que David dansa en escortant l'arche, quand il la ramena de chez les étrangers... Il s'agitait du pied d'une manière rythmée et par le mouvement rythmé du corps il manifestait sa disposition intérieure... Il y a bien des occasions de lamentations en cette vie, mais elles préparent pour l'âme une danse harmonieuse. Car plus la vie est abattue par la tristesse, plus s'amoncellent pour l'âme les occasions de joie (*In Eccl.* 6, 4, PG 44, 709c-712a).

De tous les Pères saint *Ambroise* † 397 est peut-être celui qui a le plus souvent et le plus nettement parlé de la danse religieuse. Elle est légitime : « La danse corporelle en l'honneur de Dieu est considérée comme louable, puisque David a dansé devant l'arche du Seigneur » (*In ps.* 118, 7, PL 15, 1290b). Dans quel esprit l'exécuter? « David dansa devant l'arche du Seigneur, non par débauche, mais par religion. Donc ce qui est désigné par là ce n'est pas le saut d'un corps contourné par des mouvements d'histrion, mais l'agilité active et religieuse de l'âme et du corps » (*In Luc.* 6, 5, PL 15, 1669d-1670a). Voici la danse religieuse mise en rapport avec le mystère de la Résurrection. « Il n'y a pas d'accord entre les mystères révélés de la Résurrection et les hontes accomplies dans la danse... Mais honnête est la danse où l'âme jubile et où le corps s'élève par des bonnes œuvres » (6, 8, 1670 cd). La danse doit donc être spiritualisée; il y a, à côté de la danse matérielle, une danse spirituelle.

Le Christ a recommandé la danse que David a dansée devant l'arche du Seigneur. Est convenable tout ce qui se rapporte à la religion; nous n'avons pas à rougir de tout ce qui contribue au culte et à l'honneur du Christ. Il ne s'agit donc pas de la danse, compagne du plaisir ou de la luxure, mais de celle par laquelle chacun élève un corps actif sans permettre à des membres paresseux de reposer à terre ou de s'engourdir dans une démarche traînante. Paul dansait spirituellement, quand il se tendait pour nous et, oubliant le passé, mais désirant l'avenir, s'efforçait vers le prix du Christ (*Phil.* 3, 13-14). Toi aussi, quand tu viens au baptême, tu es averti d'élever les mains et d'agiter plus rapidement les pieds pour monter vers les biens éternels. Cette danse est l'associée de la foi, la compagne de la grâce (*De poenitentia* 2, 6, PL 16, 508 ab).

La même volonté d'unir danse corporelle et danse spirituelle se retrouve dans une lettre à Sabinus, évêque de Plaisance (381-420) :

Il a été dit à Ézéchiel : Bats des mains et frappe du pied (*Ézéch.* 6, 11). Or ce qui paraît honteux vu de l'extérieur est à respecter eu égard à une sainte religion, et ceux qui le réprouvent entraînent eux-mêmes leurs âmes dans les pièges du blâme... C'est cette glorieuse danse du sage que David a dansée; c'est par la sublimité de sa danse spirituelle qu'il est monté jusqu'au trône du Christ pour voir et entendre le Seigneur dire à son Seigneur : Assieds-toi à ma droite (*Ps.* 102, 1) (*Ep.* 58, 5-8, PL 16, 1179b-1180b).

Par contre, un texte pseudo-ambrosien établit un parallèle entre danse corporelle et danse spirituelle en excluant la première.

La danse que Dieu requiert de nous, ce n'est certes pas l'agilité d'un corps qui ondule, mais la sainteté d'une foi qui s'élève. Celui qui danse corporellement est tantôt suspendu en l'air, tantôt se jette vers les hauteurs, tantôt parcourt divers lieux par bonds successifs; de même grâce à la foi celui qui danse spirituellement tantôt se dresse dans les hauteurs de l'air, tantôt se soulève au plus haut des astres, tantôt parcourt le paradis et le ciel par les divers sauts de ses pensées. Celui qui danse corporellement acquiert le tour de la danse en exerçant l'agilité de ses membres; de même celui qui danse spirituellement fait le tour de tout l'univers en se mouvant toujours par l'agilité de la foi (PL 17, 688bc).

On trouve dans les *Quaestiones* du pseudo-Justin composées en Syrie (début 5e siècle) une allusion à des chœurs d'enfants qui chantent et dansent en s'accompagnant de castagnettes (PG 6, 1354c), comme feront plus tard les *Seises* de Séville. Dans une homélie du pseudo-Épiphane, l'auteur loue lui aussi la danse spirituelle : « Célèbre tes fêtes, ô Église du Christ, en dansant, non figurativement ni corporellement, mais spirituellement » (PG 43, 432b). Saint *Jean Chrysostome* † 407 signale peut-être des danses chrétiennes à Antioche. « Vous avez bondi de beaux bondissements, dit-il aux fidèles... Vous avez dansé une belle danse » (*Ad populum Antiochenum hom.* 19, PG 49, 187). En une autre circonstance il les félicite de ne pas s'être mêlés aux danses païennes à l'occasion des calendes : « De la journée d'hier qui était une fête satanique, vous avez fait une fête spirituelle... en dansant avec Paul... Vous avez bondi des bondissements spirituels et très harmonieux » (*De Lazaro* 1, PG 48, 963). Il stigmatise la danse de Salomé : « Là où est la danse, là est le diable. Ce n'est pas pour cela que Dieu nous a donné des pieds, mais pour marcher harmonieusement, non pour sauter comme des chameaux.., mais pour danser avec les anges. Si un tel désordre est honteux pour le corps, combien plus pour l'âme » (*In Matth. hom.* 48, 3, PG 58, 491). Il reproche aux juifs de passer le sabbat « en dansant pieds nus sur la place » (*Adversus Judaeos* 1, 2, PG 48, 846).

Saint *Augustin* † 430 signale que les priscilliens chantaient dans leurs hymnes : « Je veux chanter; que tous dansent ensemble. Je veux claquer des mains; que tous frappent du pied » (*Ep.* 237, PL 33, 1034-1038). Ailleurs il condamne les danses désordonnées auxquelles certains se livraient au *Martyrium* de saint Cyprien et, commentant les textes évangéliques (*Matth.* 11, 17; *Luc* 7, 32) : « Celui qui commande chante, celui qui agit danse... Faites donc, vous, par la convenance des mœurs ce que font les danseurs par le mouvement des membres. Saint Cyprien s'est montré dansant, non de corps, mais d'esprit » (*Sermo* 311, 6-7, PL 38, 1416). « Ce n'est pas en dansant, mais en priant... que les martyrs ont remporté la victoire » (*Sermo* 326, 1, 1449). Il reproche lui aussi aux juifs leurs danses au jour du sabbat (*In ps.* 91, PL 37, 1172; *Sermo* 9, PL 38, 77), et il rappelle que le

chœur tire son origine non d'un *chorus saltantium*, mais du *chorus cantantium* (*In ps.* 149, PL 37, 1953).

Théodoret † 457 décrit la joie des chrétiens d'Antioche à la mort de Julien l'Apostat † 363. « Non seulement ils dansaient dans les églises et les oratoires des martyrs, mais ils proclamaient la victoire de la croix jusque dans les théâtres » (*Ecclesiastica historia* 3, 22, PG 82, 1120-1121). Il parle des mélétiens qui avaient l'habitude de « chanter des hymnes en claquant des mains et en dansant » (*Haereticarum fabularum compendium* 4-7, PG 83, 425b) et des messaliens : « Tout à coup ils sautent et prétendent avoir sauté sur les démons » (4, 11, 432b). La danse, particulièrement devant les tombeaux ou les reliques des martyrs, fut considérée par les hérétiques et même par les chrétiens comme un moyen de chasser les démons et de guérir les possédés (E. L. Backman, *op. cit.*, p. 34-35).

Dans une homélie sur l'Annonciation du pseudo-Grégoire le Thaumaturge (postérieure à une homélie de Chrysippe de Jérusalem † 479, dont elle s'inspire, *Analecta bollandiana*, t. 43, 1925, p. 87 svv), il est question d'Adam « qui danse avec les anges du ciel » (PG 10, 1145c), d'Ève « dansant seule dans le paradis » terrestre (1148d) et des « danses angéliques qui entouraient » Jésus dans la crèche (1153d). Le pseudo-Denys (début 6e siècle) évoque « le premier ordre des essences célestes qui se tient en cercle et immédiatement autour de Dieu et danse simplement et continuellement autour de sa science éternelle » (*De coelesti hierarchia* 7, 4, PG 3, 209d-212a). Ailleurs il parle du mouvement circulaire des intelligences divines qui dansent continuellement autour du Beau et du Bien. Or l'âme imite la danse des esprits célestes, quand elle rentre en elle-même pour contempler le Beau et le Bien, qui dépasse tout, un et le même, sans principe et sans fin (*De divinis nominibus* 4, 8, 704d-705a). Cette danse bienheureuse autour du Bien et de l'Un est un thème platonicien.

Saint *Césaire* † 542 proteste à plusieurs reprises contre l'habitude de danser à l'occasion des solennités religieuses (*S. Caesarii opera*, t. 1, éd. G. Morin, Maredsous, 1937, p. 11, 76, 85, 231, 845). Il y voit un reste de coutume païenne (p. 65). Dans la *Vie de Barlaam et Joasaph*, légende d'origine indienne rédigée par un moine de Saint-Sabas (1e moitié du 7e siècle), l'auteur dit des saints : « Ils ont été sans passion comme les anges et maintenant ils dansent avec ceux dont ils ont imité la vie » (PG 96, 972b). Saint *Isidore de Séville* † 636 déplore l'effroyable carnaval accompagné de danses et de mascarades, d'origine païenne, auxquelles certains se livrent aux calendes de janvier (*De ecclesiasticis officiis* 2, 41, PL 83, 775a). Saint *Éloi* de Noyon † 659 lutte pour empêcher les fidèles de célébrer avec musique et danse la fête de saint Jean ou d'autres fêtes de saints (*Vita Eligii* 2, 15, PL 87, 528b).

3° Au moyen âge. — *Raban Maur* † 856 reprend l'idée de la danse mystique : « Le saut désigne mystiquement le progrès des vertus... Sauter de toutes ses forces, c'est se réjouir dans le Seigneur » (*De universo* 20, 19, PL 111, 548c; ou encore « impigri devotio cordis et religiosa membrorum agilitas » *In Mat.* 4, 11, PL 107, 913a). Dans le *De divinis officiis* du pseudo-Alcuin (probablement du 10e siècle) l'auteur, qui s'inspire manifestement de Raban Maur, décrit les danses effrénées des calendes de janvier et en rappelle l'origine païenne (PL 101, 1177 cd). C'est la même origine que *Réginon* de Prüm † 915 assigne aux danses funèbres; il en signale l'inconvenance pour des chrétiens (*De ecclesiastica disciplina* 1, 382, PL 132, 266a). *Honorius d'Autun* (première moitié du 12e siècle) rappelle le symbolisme cosmique des antiques danses païennes : la ronde signifiait la révolution du firmament, l'union des mains la connexion des éléments, le chant l'harmonie des planètes, la gesticulation du corps le mouvement des signes du zodiaque, le bruit des mains ou des pieds le fracas du tonnerre. Les chrétiens imitèrent ces danses dont ils trouvaient l'exemple dans l'ancien Testament (*Gemma animae* 1, 139, PL 172, 587). *Wolbéron* † 1167, abbé de Saint-Pantaléon à Cologne, indique comment les chrétiens doivent danser spirituellement dans l'exercice des vertus et montre le sens prophétique de la danse de David qui dansait, prévoyant en esprit l'Incarnation du Christ (*Comment. in Cantica* 1, PL 195, 1037d-1038a). *Richard de Saint-Victor* † 1173 insiste particulièrement sur la danse spirituelle : « Sauter corporellement, c'est suspendre tout le corps au-dessus de la terre; sauter spirituellement c'est rendre étranger aux réalités terrestres l'esprit et tout ce qu'est l'esprit.., c'est être ravi en esprit et abandonnant en bas tout ce qui est d'en bas, passer tout entier dans la contemplation des réalités invisibles » (*Adnotationes mysticae in ps.* 113, PL 196, 338bc). Théodore *Balsamon* † après 1193, canoniste grec, décrit lui aussi les danses d'inspiration païenne auxquelles certains se livraient à l'occasion des calendes de janvier (*In can.* 72 *Conc. in Trullo*, PG 137, 732). L'auteur du *Diaeta salutis*, *Guillaume de Lanicia* (DS, t. 1, col. 1847), parle longuement de la danse des élus, « bienheureuse danse dont la multitude est infinie, le circuit éternel et le chant félicité... » (*S. Bonaventurae opera*, éd. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 342-346). D'après *Mechtilde de Magdebourg* † 1282 c'est aux danses mystiques les plus sublimes que se livrent les élus dans la béatitude (J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926, p. 242-243). *Dante* voit les hiérarchies angéliques comme des chœurs de danse lumineux et concentriques évoluant autour du Point éblouissant qu'est l'image de Dieu, idée que, de son propre aveu, il emprunte à Denys l'Aréopagite (*Paradis*, chant 28). En 1425 Fra *Angelico* † 1455 peignit à Florence, dans son Jugement dernier, les anges et les élus qui dansent dans les champs fleuris du paradis en se tenant par la main (E. L. Backman, *op. cit.*, p. 20). A propos de la danse de David devant l'arche *Denys le chartreux* envisage la danse réelle à laquelle se livrent parfois certains dévots dans l'excès de leur joie intérieure et la danse allégorique qui consiste à progresser de vertu en vertu (*Enarratio in c.* 6 *libri* 2 *Regum* 10-11, *Opera*, t. 3, Montreuil, 1897, p. 469, 472).

En plus des danses que nous venons de signaler, il est bon de rappeler certaines processions dansantes, qui eurent de la vogue au moyen âge. Il en existait par exemple beaucoup en Provence (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 238). Voir art. FLAGELLANTS. Sans doute aussi découvririons-nous d'autres traces de l'usage de la danse dans les églises si nous connaissions davantage l'arsenal de certains prédicateurs médiévaux. Il semble, en effet, que les *danses macabres* aient été inspirées par des représentations mimées qui illustraient des sermons sur la mort (É. Mâle, *L'art à la fin du moyen âge*, Paris, 1908, p. 391-392).

On sait à quels excès certaines danses, voire religieuses, donnèrent lieu; les Pères l'ont rappelé avec véhémence. Par ailleurs, E. L. Backman en décrit les contaminations superstitieuses : danses magiques, danses incantatoires, etc.

Les textes que nous venons de relever ne permettent guère de se faire une idée exacte de la place de la danse dans le culte chrétien. Les études, qui se servent habituellement de ces textes, sont souvent partiales, et en majorent ou minimisent la portée. Quoi qu'il en soit, et si nous laissons de côté les invectives des moralistes et des prédicateurs contre les danses profanes (rappelons en passant le *De saltationibus respuendis*, inédit du 4e-5e siècle, publié par J. Leclercq, *Sermon ancien sur les danses déshonnêtes* dans *Revue bénédictine*, t. 59, 1949, p. 196-201), on est en droit d'affirmer que les auteurs qui ont parlé de la danse religieuse ont essayé par là de spiritualiser les âmes, de les élever jusqu'à cette danse céleste, qui exige des compagnons de ronde la marche à la perfection et qui a pour « maître de danse » le Christ lui-même. On comprend dès lors que H. Rahner ait parlé d'une « théologie de la danse ».

Le thème du Verbe, qui, « semblable à la gazelle ou au faon des biches » (*Cant.* 2, 9), *saute* par *bonds* gigantesques d'Adam jusqu'à la Vierge, de la crèche au Jourdain, du Jourdain à la croix et du sépulcre au ciel, puis de l'âme son épouse jusqu'à Dieu son Père, est un des plus beaux que nous lisions dans la patristique (vg S. Ambroise, *In ps.* 118, 6, PL 15, 1269-1272; videt eum salientem ad se venire, id est properantem atque currentem et transilientem, *De Isaac et anima* 33, PL 14, 513d). Mais le Verbe est par excellence le « chorège » des âmes de tous les temps. « Il y eut un temps où le chœur des créatures spirituelles, nous apprend saint Grégoire de Nysse en termes platoniciens, était un, toutes regardant vers l'unique coryphée et déployant l'harmonie de leurs danses, suivant la mesure donnée par lui » (*In psalmos* 2, 6, PG 44, 508b). Une partie du chœur s'est égarée et le Christ en sa *philanthropia* n'a de cesse qu'il n'ait réuni avec les anges dans une harmonie sans égale (1, 9, 484bc) « les hommes qui (autrefois) dansaient mêlés aux puissances angéliques » (508c). La danse de David préfigurait donc bien, nous disait Wolbéron, le mystère de l'Incarnation. Voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, Paris, 1944, p. 160-182.

« Le jeu, écrit H. Rahner, est un mystère sacré..; il est essentiellement une danse, une ronde de vérité... Tout ce que le chrétien veut signifier par le geste et la musique de la danse, c'est son effort mystérieux vers l'objet de ses désirs, la ronde de la vie éternelle » (p. 59, 76), la *theoria* divine, la contemplation de l'ἐπιχώρησις trinitaire. Alors « le ciel sera ce qu'il était au commencement, un paradis » (p. 78).

3. Hymnes et textes cérémoniels. — Des hymnes contiennent des allusions à la danse religieuse ou à la danse spirituelle. Quelques exemples suffiront. Une vieille hymne chrétienne du 3e ou 4e siècle parle déjà de danse (Τὰ δὲ σκιρτήματα...). Le texte est mutilé; mais il s'agit probablement de la danse des saints (DACL, t. 6, col. 2853).

Tantôt l'hymnographe nous décrit les danses célestes : « *Qui pascis inter lilia — septus choreis virginum*, Toi qui pais parmi les lis, entouré des danses des vierges » (F. J. Mone, *Lateinische hymnen des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1855, t. 3, p. 25). « *Virginum sponsum superumque Regem — Virginum sanctae celebrent choreae*, Que les saintes danses des vierges célèbrent l'Époux des vierges et le Roi d'en haut » (*Breviarium monasticum*, 17 novembre, fête de Ste Gertrude).

Tantôt il souhaite de prendre part un jour à cette danse céleste : « *Nobis semper continuam — conspiciamus gloriam — Qua visa mentis nimio — aeternam cum tripudio*, Puissions-nous contempler toujours ta gloire éternelle, afin qu'en la voyant nous nous réjouissions d'une sublime danse de l'âme » (F. J. Mone, *op. cit.*, t. 3, p. 325).

Tantôt enfin il désire s'y unir dès maintenant : « *Exultet laudibus — sacrata concio — coeli agminibus — juncta tripudio*, Que cette sainte assemblée exulte de louanges en s'unissant à la danse des foules du ciel » (P. Gall Morel, *Lateinische hymnen des Mittelalters*, Einsiedeln, 1868, p. 17). « *Hymnum sanctis virginibus — cantemus cum tripudio*, Chantons en dansant une hymne aux saintes vierges » (F. J. Mone, *op. cit.*, t. 3, p. 540). « *Psalle, psalle, plebs devota — puro corde, mente tota — summa dans tripudia*, Psalmodie, psalmodie, peuple dévot, en dansant d'un cœur pur et de toute ton âme tes danses les plus sublimes » (*ibidem*, p. 153). « *Laudes Christo — die nunc isto — celebrent omnes — ubique fideles — magno tripudio — Ob venerationem — patris eximii — sancti Willibrordi*, Qu'en ce jour, maintenant et partout, les fidèles chantent tous les louanges du Christ dans une grande danse en l'honneur de l'illustre père saint Willibrord » (*ibidem*, p. 562).

Les hymnes invitaient les chrétiens à la danse; les textes cérémoniels mentionnent son usage. Jean Beleth, liturgiste du 12e siècle, déclare : « Il y a quatre danses dans l'église après Noël, celle des lévites, celle des prêtres, celle des enfants et celle des sous-diacres » (*Rationale divinorum officiorum* 72, PL 202, 79a). Durand de Mende † 1296 note les mêmes coutumes avec cette différence que la fête des sous-diacres était parfois reportée jusqu'à l'octave de l'Épiphanie (*Rationale divinorum officiorum* 7, 42, Lyon, 1672, p. 462). Le jour de Pâques, le prélat dansait avec ses clercs dans le cloître ou dans la demeure épiscopale (*ibidem*, 6, 86, p. 372). Au Puy, le *Prosolarium* de l'église, dont le texte peut remonter à 1327, prescrit aux petits clercs de « danser énergiquement » le jour de la Circoncision (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 233-234). A Limoges on dansait après vêpres dans le préau le jour de la Pentecôte. De cette danse il est dit dans l'*Ordinaire* de Chalon-sur-Saône : « Après complies, il y a un chœur dans le préau; le doyen chante le premier *Veni sancte spiritus;* les autres chantent aussi, s'ils le veulent, mais en latin » (D. Martène, *Tractatus de antiqua Ecclesiae disciplina*, Lyon, 1706, p. 543). Siméon de Thessalonique † 1429 considère comme une danse la procession circulaire que le prêtre dans le rite grec accomplit avec les époux et leurs parrains au cours de la cérémonie du mariage (*De sacramentis* 282, PG 155, 513b), bien que le terme ne se trouve pas dans la rubrique de l'*Euchologe* (Εὐχολόγιον τὸ μέγα σὺν Θεῷ ἁγίῳ, Rome, 1873, p. 173). C'est aussi l'avis de Goar † 1654 dans son commentaire latin (Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, Venise, 1730, p. 324). Un *Rituel* de 1582 pour l'église collégiale Sainte-Marie-Madeleine de Besançon prévoit des danses le jour de Pâques après none soit dans le cloître, soit au milieu de la nef de l'église. Un *Ordinaire* des environs de 1662 décrit encore la cérémonie.

4. L'Église et la danse religieuse. — En raison des abus et des désordres que la danse profane et même religieuse provoqua chez les chrétiens, l'Église intervint rapidement et énergiquement. Voici quelques interventions qui émanent du pouvoir civil, appuyé par l'Église, ou de l'autorité ecclésiastique, et notamment des conciles.

Le concile de Laodicée (entre 343 et 381) interdit aux chrétiens de sauter ou de danser aux noces (c. 53; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, Paris, 1907, p. 1023). Les interdictions se multiplient à partir du 6e siècle. Le 3e concile de Tolède défend de danser et de chanter des chansons déshonnêtes

les jours de fête (*ibidem*, t. 3, 1909, p. 228). Le concile d'Auxerre (573-603) interdit de danser à l'église (c. 9; MGH, *Concilia aevi merovingici*, éd. F. Maassen, Hanovre, 1893, p. 180). Une constitution attribuée à Childebert II † 596 proscrit les danses dont Noël, Pâques et d'autres fêtes sont l'occasion (PL 72, 1122b). Le concile de Chalon-sur-Saône (639-654) interdit toute danse dans la basilique ou ses dépendances (c. 19; Maassen, *op. cit.*, p. 212). Les statuts synodaux de saint Boniface † 754 reprennent les canons du concile d'Auxerre; ils défendent de danser et de manger dans les églises (c. 21; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. 3, p. 931). Un concile de Rome (826) défend de venir à l'église pour danser (*ibidem*, t. 4, 1911, p. 53). Un des capitulaires apocryphes de Benoît le Lévite composés vers 850 porte la même proscription et rappelle l'origine païenne de ces danses (É. Baluze, *Capitularia Reg. Franc.*, Paris, 1677, t. 1, col. 957; PL 97, 771c). Nouvelle proscription dans une homélie de Léon IV † 855 contre les chœurs de danse à l'église (39; PL 115, 681).

Eudes de Sully, évêque de Paris † 1208, interdit les danses surtout dans les églises, les cimetières et les processions. Les proscriptions se renouvellent aux conciles d'Avignon (1209), de Paris (1212 ou 1213), de Rouen (1231) (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 12). En 1249, Eudes Rigaud, archevêque de Rouen, interdit à des religieuses de danser à certaines fêtes (*Regestrum visitationum*, éd. T. Bonnin, Rouen, 1852, p. 44), en 1269, à des ecclésiastiques (p. 471). Citons encore les défenses (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 13) des conciles de Wurzbourg (1298), de Bâle (1435), de Soissons (1456). En 1547 le Parlement de Paris abolit l'usage établi dans plusieurs diocèses où les prêtres devaient danser le jour de leur première messe (*ibidem*, p. 233). La danse est encore interdite dans les églises et les cimetières par le concile de Narbonne de 1551, les statuts synodaux de Lyon en 1566 et 1577 et un statut de l'archevêque de Cologne en 1617 (*ibidem*, p. 13-14). De nouvelles prohibitions furent prononcées par l'archevêque de Cologne en 1644, par l'évêque de Barcelone en 1753, par des décrets royaux à Madrid en 1777 et en 1780 (E. L. Backman, *op. cit.*, p. 159).

Il ressort de ces textes 1° que les danses profanes, lorsqu'elles étaient dangereuses pour les mœurs chrétiennes, étaient prohibées; 2° que des danses, souvent profanes, étaient exécutées au cours des vigiles et des fêtes plus solennelles, soit aux abords de lieux de culte soit même à l'intérieur. Des décisions conciliaires les condamnèrent à maintes reprises, à la fois comme peu convenables au culte ou susceptibles de dégénérer en désordres, et aussi parce qu'elles étaient d'origine païenne; 3° les danses des clercs, des moines et des moniales sont également interdites; 4° enfin l'Église toléra ce qu'elle ne put empêcher et même accepta des danses religieuses dans les églises au cours de cérémonies extra-liturgiques, des processions par exemple. Ces coutumes locales et régionales étaient plus répandues au moyen âge qu'aujourd'hui. En voici quelques exemples.

A Auxerre la danse pascale avait lieu dans la nef de la cathédrale autour du labyrinthe dessiné sur le pavé, et les chanoines y prenaient part. On dansait au chant de la prose *Victimae paschali laudes* en se lançant une balle ou pelote (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 235-236; E. L. Backman, *op. cit.*, p. 66). La secte fanatique des *Danseurs*, apparue en 1374 dans la région du Rhin, se livrait à des danses frénétiques non seulement sur les places publiques, mais jusque dans les églises (G. Bareille, art. *Danseurs*, DTC, t. 4, col. 134-136). On dansait au 17e siècle à l'occasion de Noël dans les églises de campagne au nord du comté d'York. On en faisait autant dans les chapelles de Bretagne les soirs de « pardon ». Cette coutume subsistait encore au 18e siècle, et l'on dansait alors également dans l'église du collège de Huy en pays liégeois au début du carême. Jusqu'en 1794 des pèlerins se rendaient à Liège le mardi de la Pentecôte pour danser dans la cathédrale. Enfin des danses cléricales ou populaires eurent lieu dans les églises de Provence jusqu'en plein 19e siècle. La coutume subsiste encore aujourd'hui.

En Provence on danse dans l'église de Barjols pour la Saint-Marcel, dans celle de la Roquebrusanne, près de Brignoles, pour la fête patronale. En Espagne et au pays basque, nombreuses sont les processions où figurent des chœurs de danseurs à l'occasion de la Fête-Dieu, à Oña (province de Burgos), à Barbastro en Aragon, à Zarzuela del Pinar (province de Ségovie), à Polensa (Majorque), etc. A Calatayud le 17 mai le peuple danse devant l'autel de saint Pascal Baylon; également à Manille. A Yacca (province de Huesca) la fête de sainte Orosie, patronne de la ville, est célébrée avec danses. Dans le diocèse de Tarragone a lieu en maintes localités la danse du ruban, le 2 janvier, fête de saint Macaire. Les rubans utilisés pour la circonstance sont ensuite placés sur l'autel comme offrande.

Les danses des *seises* à la cathédrale de Séville sont particulièrement célèbres. Il y avait primitivement six danseurs; ils sont dix maintenant. Agés de douze ou treize ans, ils exécutent leurs danses pour la fête de l'Immaculée Conception et l'octave, pour la fête et l'octave du Saint-Sacrement et les trois jours du carnaval. Ils dansent durant vingt minutes, revêtus d'un élégant costume d'une couleur différente suivant la fête. La cérémonie, qui fait excellente impression, remonte au moins à 1439, année où le pape Eugène IV l'autorisa par une bulle. L'usage des danses religieuses, assez fréquent en Espagne, s'est également répandu aux Canaries, par exemple à Ténérife, ainsi que dans les républiques de l'Amérique du Sud. La danse religieuse la plus célèbre, avec celle des *seises* de Séville, est la procession dansante d'Echternach, dans le grand-duché de Luxembourg, le mardi de la Pentecôte. Groupés par paroisses les pèlerins mettent deux heures à parcourir 1200 mètres en sautant tantôt trois fois en avant et une fois en arrière, tantôt cinq fois en avant et deux en arrière. Ces sauts répétés sont extrêmement fatigants. L'impression est saisissante : la procession vue de haut produit l'effet d'une mer agitée par le flux et le reflux. Là comme à Séville et ailleurs encore la danse manifeste de tels sentiments de foi et de piété qu'on doit la considérer comme un véritable acte de religion (L. Gougaud, *La danse dans les églises*, p. 238-239; E. L. Backman, *op. cit.*, p. 77 sv).

5. La danse mystique. — On sait que les grecs divisaient les arts en deux triades : les arts du repos, architecture, sculpture et peinture, en relation avec l'espace; les arts du mouvement, musique, poésie et danse ou orchestique, en relation avec le temps. On peut même concevoir une forme d'art réunissant ces trois derniers éléments; c'est ce qui avait lieu chez les grecs où des poèmes étaient à la fois chantés et dansés (A. Croiset, *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, Paris, 1880, p. 70-71). La danse à la fois ressortit à l'espace et au temps. Elle est mouvement du corps évoluant d'une manière rythmique (Platon définit le rythme « l'ordonnance du mouvement », *Lois* 665a; éd. É. des Places, Paris, Belles-Lettres, 1951, t. 1, p. 55) et à ce titre elle emprunte à la peinture et à la sculpture certains modes d'expression. Elle utilise aussi la musique et, comme elle, se fonde sur la mesure et le temps. En Hellade les poètes-musiciens-danseurs étaient les professionnels du rythme. Créateurs des mots, des sons

et des gestes, ils confiaient à l'orchestique le soin d'indiquer le rythme, quand les vers et la mélodie n'y suffisaient pas (Maurice Emmanuel, *Histoire de la langue musicale*, t. 1, Paris, 1911, p. 130). Ce privilège de la danse, synthèse des arts du temps et, dans une certaine mesure, des arts de l'espace, se retrouve dans la danse religieuse. Les *seises* de Séville dansent en s'accompagnant de castagnettes d'ivoire et en chantant des couplets appropriés à la fête (E. L. Backman, *op. cit.*, p. 82-84). Les pèlerins d'Echternach dansent au son de la flûte et des violons en chantant une litanie à saint Willibrord (*ibidem*, p. 120). L'impression profonde que ces danses produisent s'explique par ce fait que la danse est un art corporel, vivant, qui agit par sympathie humaine et merveilleusement propre à exprimer les sentiments, en particulier la joie. La danse religieuse est une expression de la joie spirituelle. Elle est une prière écrite non plus seulement avec la parole ou même la mélodie, mais aussi avec le geste de tout l'être, corps et âme, s'épanouissant librement. Elle peut être enfin une prière d'adoration en devenant une méditation extatique au sein même du mouvement, lorsqu'entraîné par l'ardeur de son amour et de sa joie, le chrétien danse, — comme David devant l'arche —, en chantant les louanges de Dieu. Selon Guillaume de Saint-Thierry, « David plut à Dieu en dansant, non à cause de sa danse, mais de son amour » (*Epistola ad fratres de Monte Dei*, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, p. 66).

La danse devient ainsi chez les mystiques l'expression de l'ivresse de leur amour. Cette ivresse d'amour sensible force à « bondir » comme malgré soi, et à exprimer de la sorte la jubilation intérieure. « On parle de jubilation, dit saint Grégoire le Grand, quand on conçoit en esprit une joie ineffable qu'on ne peut ni cacher ni exprimer en paroles et qu'on manifeste cependant par certains mouvements, bien qu'on ne puisse nullement l'exprimer telle qu'elle est » (*Moralia* 24, 6, PL 76, 292a). Ruysbroeck explique :

> L'ivresse spirituelle consiste pour l'homme à être comblé de plus de douceur savoureuse et de joie que son cœur et son désir n'en peuvent souhaiter ou contenir. L'ivresse spirituelle produit maints étranges effets. Tandis que les uns chantent et louent Dieu par excès de joie, les autres répandent d'abondantes larmes dans la grande allégresse de leur cœur. Chez celui-ci se manifeste une agitation de tous les membres qui le force à courir, à sauter, à danser (*L'ornement des noces spirituelles*, trad. des bénédictins de Wisques, Bruxelles-Paris, 1920, liv. 2, ch. 19, p. 103).

On rencontre dans la vie des saints des exemples de danse provoquée par des transports d'amour. Pascal Baylon dansait devant une statue de la Vierge. Gérard Majella dansait parfois durant ses extases. En disant la messe, saint Philippe Néri était saisi d'une agitation violente qui remuait l'autel même. Tressaillant d'un mouvement irrésistible, il ne pouvait s'empêcher de danser (d'autres exemples dans M.-J. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. 2, 416-427). Quant à sainte Thérèse d'Avila,

> parfois ses sentiments d'amour étaient si forts qu'elle ne pouvait plus les réprimer. Alors elle prenait son tambourin (conservé encore aujourd'hui à San José d'Avila), elle sortait de sa cellule et, emportée par une ferveur croissante, se mettait à danser. Ses filles... accompagnaient le rythme de la danse avec des castagnettes ou... des claquements de main, puis soudain la Mère se mettait à improviser (R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain*, Paris, 1922, p. 459-460; cf Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929, p. 232 et les références correspondantes).

Rapprochons de l'exemple de la mère celui d'une de ses filles de prédilection. Le *Mémoire sur la fondation... des carmélites déchaussées* en France (t. 2, Reims, 1894, p. 75) rapporte, en effet, le cas d'Anne de Jésus. Au chant d'un cantique, un jour,

> ne pouvant cacher le feu divin qui l'embrasait, (elle) mena toutes ses filles (du carmel de Dijon) devant le Saint-Sacrement, où, transportée comme David devant l'arche du Seigneur, on vit cette vénérable Mère former certains tours dans le chœur, chantant et frappant des mains selon les manières espagnoles, mais avec tant de majesté, de douceur et de gravité que, saisi d'un saint respect en la voyant, on se sentait intérieurement touché et élevé à Dieu.

L'ursuline Marie de l'Incarnation connut-elle cette danse mystique, nous ne savons. Voici cependant un témoignage qui pourrait en être un préambule. « J'avais une si grande vivacité intérieure qu'en marchant elle me faisait faire des sauts, en sorte que si l'on m'eût aperçue l'on m'eût prise pour une folle » (P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation*, Paris, 1935, p. 72).

Chez les saints la danse manifeste sa véritable nature et atteint son sommet; elle est le lyrisme de l'être humain, devenu rythme vivant. La danse céleste est une manière humaine d'exprimer la jubilation et l'harmonie des cieux. Les danses extra-liturgiques, dont nous avons rapporté les témoignages, associent les gestes, les attitudes, la mesure, le rythme du corps à la prière et à la louange rendue à Dieu. Cette « prière du corps » reste en des limites étroites qui excluent l' « extravagance » ou la « furie ». La danse mystique est un rejaillissement de l'exultation de l'âme.

Il semble qu'il faille souligner une différence essentielle entre la danse mystique des saints et la danse rituelle, telle qu'elle existe ailleurs (DS, t. 2, col. 2377). Celle-ci peut provoquer le « ravissement », la « transe »; elle en est la cause et le résultat. La première, au contraire, est l'un des effets sensibles de la prise de possession de l'âme par Dieu, l'accompagnement accidentel de la tension intérieure des puissances. La danse rituelle aboutit à la « frénésie », au paroxysme des sens; la danse mystique exprime physiquement l'état d'ivresse spirituelle et l'apaise insensiblement.

On peut sans doute se demander s'il serait légitime d'introduire certaines formes de chorégraphie religieuse dans le culte catholique (suggestions dans R. Foatelli, *Danses religieuses dans le christianisme*, Paris, 1939). Le rythme étant « l'ordonnance du mouvement », le rythme grégorien se prête, comme tout autre, à être dansé; la danse religieuse deviendrait alors une chironomie développée. Parmi les pièces grégoriennes susceptibles d'être dansées, citons : *Salve festa dies*, *Media vita*, *Vexilla regis*, *Victimae paschali laudes*, *Urbs Jerusalem*, etc... Le chant palestrinien et d'autres hymnes ou cantiques de musique religieuse pourraient être également utilisés (J. et R. Foatelli, *Méthode de danse religieuse chrétienne*, Paris, 1940, p. 14, 72, 80 svv). Il ne pourrait s'agir que de représentations scéniques en marge de la liturgie. La danse n'est pas une des formes du culte réglées par l'Église, alors que certains gestes et mouvements individuels ou collectifs y sont admis et prescrits. Dans la mesure où le corps est le reflet de l'âme, la danse peut exprimer des sentiments d'adoration ou de supplication; elle peut devenir une prière. Exécutée avec foi, elle peut être religieuse et spirituelle. Chez les saints elle est une manifestation amoureuse de l'ivresse spirituelle.

J. Morris, *Dancing in Churches*, dans *The Month*, t. 76, 1892, p. 495-513. — H. Lesêtre, art. *Danse*, DB, t. 2, 1899, col. 1285-1289. — T. Ortolan, art. *Danse*, DTC, t. 4, 1911, col. 107-134 (point de vue moral surtout). — L. Gougaud, *La danse dans les églises*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 15, 1914, p. 5-22, 229-245; art. *Danse*, DACL, t. 4, 1920, col. 248-258. — G.-P. Wetter, *La danse rituelle dans l'Église ancienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 8, 1922, p. 254-275. — G. R. Mead, *The sacred Dance in Christendom*, Londres, 1926. — J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster, 1930. — Preuss et Ritter, art. *Tanz* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 5, Tübingen, 1931, col. 983-989. — É. Dermenghem, *Danses religieuses*, dans *Le correspondant*, nouv. série, t. 3, 1936, p. 175-182. — R. Foatelli, *Danses religieuses dans le christianisme*, Paris, 1939. — M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, t. 2, *Le génie humain*, 2e éd., Paris, coll. Logos, 1948, p. 251-255; 268-272 : *Le « ravissement » musical*; p. 255-258, 288-289 : *Le ravissement dans la danse*. — C. Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933; trad. *Histoire de la danse*, coll. L'espèce humaine, Paris, 1938. — E. L. Backman, *Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medecine* (en suédois, Stockolm, 1948; trad. anglaise d'E. Classen), Londres, 1952. — H. Leclercq, art. *Théâtre religieux*, DACL, t. 15, 1952, col. 2171-2183. — H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln, 1952, ch. 4 Das himmlische Tanzspiel, p. 59-79.

Émile Bertaud.

DANTE. Voir Italie (Spiritualité en).

DAON (Roger-François), eudiste, 1678-1749. — Roger Daon naquit à Bricqueville près de Bayeux, en 1678. Il entra dans la congrégation de Jésus et Marie en 1699. Il fit ses études au séminaire de Caen, où il fut ordonné prêtre en 1702. Presque dès le début de la vie religieuse, on lui confia la charge de supérieur, qu'il exerça, sauf une interruption de huit ans, jusqu'à sa mort. Il commença à Rennes en 1706 au petit séminaire, qui venait d'être fondé, bien pauvrement, dans le presbytère de la paroisse Saint-Étienne. En 1719, il est nommé professeur de théologie, puis, en 1727, supérieur au grand séminaire d'Avranches. Il eut beaucoup à lutter contre l'influence de Gauthier, vicaire général janséniſant, qui jetait le trouble dans l'esprit de l'évêque, César Le Blanc, et dans celui des séminaristes. Au prix de mille difficultés, il ne cessa de promouvoir la soumission à la bulle *Unigenitus*. A Senlis, où, en 1730, il prit la direction du grand séminaire, l'entente fut parfaite avec Mgr Trudaine, qui le choisit comme confesseur, et à qui il dédia sa *Conduite des confesseurs*. Il fonda dans la ville une conférence de théologie morale. En 1738, il fut transféré au grand séminaire de Caen et, en 1744, l'évêque de Séez le demanda pour fonder son grand séminaire; il le dirigea à la satisfaction générale, jusqu'à sa mort, le 16 août 1749.

Le style de Daon est simple et sans apprêt, didactique plus que persuasif. Une dizaine d'ouvrages peuvent lui être attribués avec certitude. Seuls ceux qui furent imprimés après sa mort portent son nom, d'où une certaine difficulté pour identifier les autres. Ces ouvrages ont pour objet la pratique du ministère sacerdotal, la sanctification des séminaristes et des fidèles. 1. *Conduite des Confesseurs dans le tribunal de la Pénitence, selon les instructions de saint Charles Borromée et la doctrine de saint François de Sales*, Paris, 1738, que l'évêque de Bayeux adopta officiellement dans son diocèse; 2. *Conduite des âmes dans la voie du salut. Pour servir de supplément à la conduite..*, Paris, 1752; 3. *Recueil de méthodes utiles aux ecclésiastiques*, Caen, 1744; 4. *Recueil d'opuscules comprenant des méthodes pour bien faire les conférences spirituelles, les prônes, les grands catéchismes..*, Alençon, 1749; 5. *Instructions familières touchant les Missions avec des exercices pour la confession générale et la communion*, s l n d; 6. *Recueil d'instructions pour ceux qui se disposent à l'état ecclésiastique*, Alençon, s d; 7. *Pratique du sacrement de l'Eucharistie à l'usage des enfants qui font leur première communion*, Caen, 1740; 8. *Pratique de la préparation et action de grâces avant et après la sainte messe*, Alençon, 1748; 9. *Introduction à l'amour de Dieu, tiré des Œuvres de saint François de Sales*, s l n d; 10. *Règlement de vie pour un prêtre*, s l n d; en 1743 Daon avait réédité à Caen, en l'augmentant, le *Contract de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, de saint Jean Eudes. La *Conduite des confesseurs* eut avant la Révolution une dizaine d'éditions avec souvent plusieurs réimpressions chacune; autour de 1820, des éditions furent faites à Toulouse, Besançon et Paris. Des traductions existent en italien, en espagnol, en anglais et en latin.

Un pareil succès s'explique, semble-t-il, par le caractère à la fois doctrinal et pastoral de l'ouvrage, notamment sur le sacrement de pénitence. Les conseils de Daon sont empreints d'une grande prudence et témoignent d'une psychologie avertie. En certains points, il montre une rigueur qui se ressent de son époque, mais il ne soutient rien d'hétérodoxe et s'abrite derrière les meilleures autorités : les Pères, saint Charles Borromée, saint François de Sales et saint François-Xavier. Pourtant, l'ouvrage fut passé au crible des *Nouvelles ecclésiastiques*. Un censeur anonyme releva avec aigreur les alinéas, phrases et mots qui lui paraissaient opposés aux principes du « bon parti » (nos des 22 et 29 août 1770, p. 134-138; recension de la 5e édition). La conclusion est que le livre « aurait grand besoin d'être revu et corrigé ». En 1779, le numéro du 3 juillet se réfère à la *Conduite*, comme à « une autorité non-suspecte » pour les non-jansénistes (p. 106).

La *Conduite des âmes dans la voie du salut*, qui eut aussi plusieurs éditions, présente un intérêt au point de vue spirituel. C'est une suite nécessaire à la *Conduite des confesseurs*. « Un directeur qui se contente de faire faire à ses pénitents de bonnes confessions.., sans leur fournir les moyens nécessaires pour se conserver dans l'heureuse situation où il les a mis, ressemble à une mère qui se contenteroit d'avoir donné la naissance à ses enfants, sans pourvoir à leur subsistance et qui par sa négligence en laisseroit mourir autant qu'elle en mettroit au monde » (p. 91). Daon indique les moyens appropriés pour faire progresser les âmes, en dosant soigneusement les pratiques de piété d'après l'âge et l'état de vie, à partir des enfants, jusqu'aux prisonniers et aux « soldats de terre et de mer ». Ce petit traité élémentaire de direction renvoie prudemment pour les états mystiques à François de Sales, Grenade, Rodriguez et Surin (p. 312).

Masselin, *Les fleurs de la Congrégation de Jésus et Marie, où l'on fait voir en détail les vertus d'un grand nombre de ses sujets..*, Kerlois, édition autographiée, t. 2, p. 698-704. — Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1832, art. *Daon*. — Ces deux notices s'inspirent des *Mémoires fournis par M. Besselièvre, prêtre du Séminaire des Eudistes à Caen*, inédit. — J. Dauphin, art. *Daon*, DTC, t. 4, col. 137-139.

Jacques Arragain.

DARD (Jean-Baptiste), bénédictin, 1640-1707. — Né à Amance (diocèse de Besançon) en 1640, Jean-Baptiste Dard devint profès de l'abbaye de Luxeuil dans la congrégation des Saints-Vanne et Hydulphe en 1658. Maître des novices à Faverney et prieur dans différentes maisons de la congrégation, il était visiteur depuis 1704 lorsqu'il mourut à Luxeuil le 9 mai 1707 en odeur de sainteté.

On a de lui de nombreux ouvrages de spiritualité, jusqu'à présent tous restés manuscrits et répartis entre les bibliothèques de Besançon, de Vesoul et de l'abbaye de Solesmes. Les deux plus célèbres sont : *Enseignements et Pratiques tirés de la Règle de saint Benoît*, qui traitent de la vie intérieure, et les *Exercices de la vie régulière suivant la Règle de saint Benoît*, qui s'attachent à l'observance extérieure. L'auteur a lui-même abrégé ces deux ouvrages dans *Abrégé de quelques enseignements et pratiques tirés de la règle de saint Benoît et donnés plus au long dans d'autres écrits*, mss. 88 de Vesoul et 99 de Solesmes. Ces ouvrages eurent dans la congrégation de Saint-Vanne un très grand succès aux 17e et 18e siècles. Écrits pour retenir les novices qui désertaient les cloîtres bénédictins au profit de la Trappe, ces commentaires ont subi l'influence des ouvrages de Rancé et se ressentent d'un goût très vif pour les exercices de pénitence. On y trouvera donc peu de doctrine de spiritualité, et l'impression d'austérité qui s'en dégage semble aujourd'hui d'une excessive rigueur.

H. Grappin, *Mémoires sur l'abbaye de Faverney*, Besançon, 1771. — J. Godefroy, *Bibliothèque des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe*, coll. Archives de la France monastique, t. 29, Ligugé, 1925, p. 63. — *Éloge... du T. R. Père Dom B. Dard..*, éd. Thiébaud, Luxeuil, 1936. — Dom M. Michelet † 1741 composa une *Vie du R. P. Dom Benoît Dard*, restée manuscrite.

Antoine des Mazis.

DASSIER (Lazare), prédicateur dominicain, † 1692. — Né à Paris, Lazare Dassier entra vers dix-huit ans dans l'ordre des Frères Prêcheurs, au couvent de l'Annonciation, où il fit profession le 16 juin 1641. Il acquit peu à peu un bon renom de prédicateur, à Paris et en différentes villes de France et de Belgique. Il mourut subitement chez les célestins de Mantes le 7 mai 1692. Encouragé par le général de son ordre et par l'évêque de Tournai, Gilbert de Choiseul, Dassier entreprit de publier ses sermons. L'ensemble, sous le titre général de l'*Évangile de la grâce*, devait dans sa pensée comporter douze ou treize volumes. Ces publications ne manquent pas d'intérêt pour suivre la diffusion en chaire des thèmes habituels aux auteurs spirituels.

Le premier volume parut à Paris, chez Edme Coutherot, en 1678. *L'Évangile de la grâce. Avent, composé et presché en plusieurs cathédrales du Royaume..*, in-8° (Paris, Bibl. Nat. D 15610). Les censeurs dominicains, Noël Alexandre et François Chaussemer, déclarent « très édifiante » sa « manière de prescher la grâce de Jésus-Christ sans s'engager dans des questions qui se disputent toujours et ne se décident jamais, et font naistre des contestations infinies ». Parmi les principaux moyens d'acquérir et conserver la grâce le prédicateur s'arrête spécialement non seulement à l'oraison (au sens de prière de demande) (sermon 8), mais aussi à la méditation (11) et à l'exercice de la présence de Dieu (12), après avoir parlé de la dévotion à la Vierge (10), Marie étant selon lui « seconde source universelle de grâce ». Dans ces mêmes perspectives il insiste sur la vigilance (13 à 16) et sur la communion fréquente (= hebdomadaire) en laquelle il faut voir, dit-il, une marque manifeste de prédestination.

En 1682 paraît à Lyon l'*Évangile de la Grâce ou Sermons pour tous les dimanches de l'année*, 2 vol. in-8° (B. N., D 15614), sermons dans lesquels le Père François Florand a pu relever des traces des doctrines de Louis Chardon sur le caractère perpétuel de la souffrance dans l'âme du Christ, et du reflet nécessaire de ce caractère en toute « grâce chrétienne » (Louis Chardon, *La croix de Jésus*, Paris, 1937, introd., p. xciii, xli). Suivent *L'Évangile de la grâce, ou Sermons sur les mystères de Nostre Seigneur*, Lyon, 1683, in-8° (D 15612) et l'*Évangile de la Grâce, contenant la morale de l'Eucharistie considérée dans toute son étendue, et expliquée en trois octaves*, Lyon, 1683, 3 tomes en 1 vol. in-8° (D 15613). Ce dernier ouvrage, dédié aux bénédictines du Saint-Sacrement, est à classer parmi les témoins de la diffusion de la spiritualité victimale. C'est toujours sous le même titre général que paraissent des *Sermons sur les mystères et dévotions de la Sainte Vierge*, Lyon, 1685, in-8° (B. N., D 15612 *bis*), l'*Octave pour les Trépassez*, 1686 (D 31635), les *Sermons pour le Carême*, 1687, 2 vol. (D 31636), aussi un *Avent des diverses présences de Dieu, propres à régler la vie du chrétien..*, Lyon, 1686 (D 31634). Dans ce dernier ouvrage, après avoir traité de la présence d'immensité, de la présence d'amour, de la présence eucharistique, le prédicateur présente la morale sociale chrétienne en la fondant sur une présence de Dieu chez l'époux, les pères et mères, les supérieurs, etc. Qu'il s'agisse de pécheurs ou de justes, toute prospérité, dit-il, est le fruit d'une présence de Dieu (sermon 12); il développe dans les trois derniers sermons le thème d'une présence spéciale aux justes, et particulièrement dans l'adversité, qu'il s'agisse de débutants, de progressants ou de parfaits.

A sa mort Dassier laissa en manuscrit la matière de quatre volumes de panégyriques de saints. Ils étaient aux archives du couvent de l'Annonciation au temps d'Échard. Que sont-ils devenus?

Voir Quétif-Échard, t. 2, p. 733-734.

André Duval.

DAUPHIN (Jean-Joseph), eudiste, 1841-1912. — Jean-Joseph Dauphin naquit à Louvigné-du-Désert, diocèse de Rennes, le 14 septembre 1841. Après une enfance et une adolescence studieuses, racontées avec délicatesse par son compatriote, Mgr Gry (*Les Saints Cœurs de Jésus et Marie*, 1912, n° 11, p. 518-523), il sortit du collège des eudistes de Saint-Martin, à Rennes, pour entrer au grand séminaire de la ville en octobre 1861. En 1865, admis à la probation des eudistes, prêtre en 1866, il fut incorporé dans la congrégation le 8 février 1867. Professeur de philosophie au collège de Valognes (Manche) en 1866, il fut nommé en 1869 directeur de la probation (la Roche-du-Theil, Ille-et-Vilaine, puis Kerlois, Morbihan). De 1878 à 1883, il fut rattaché comme prédicateur aux résidences de Donville (Manche) et d'Abbeville (Somme). A partir de 1883, appelé auprès de Le Doré, supérieur général, il devint secrétaire général et assistant général.

Son nom reste attaché à la reconstitution de la *Société des Dames de Saint-Raphaël*. Cette œuvre, fondée à

Paris par Ferrand de Missol, vers 1860, se proposait d'offrir un asile aux jeunes filles sur le point de devenir mères. Dauphin connut la société par Mlle Frichot, sa dirigée, membre du tiers-ordre eudiste et directrice des « Dames de Saint-Raphaël ». Sous son inspiration et mandaté par le cardinal Richard, archevêque de Paris, il écrivit des constitutions qui furent approuvées par Rome en 1896. Il ne cessa jusqu'à sa mort, 17 septembre 1912, de donner ses soins à la société, dont la maison-mère est actuellement à Antony (Seine) et qui lui doit d'être devenue un véritable institut religieux, les Filles du Cœur miséricordieux de Marie.

En dehors d'une petite plaquette sur *L'abbé A. Ferrand de Missol* (Paris, s d), de plusieurs rapports sur l'œuvre de Saint-Raphaël et des *Constitutions* de la nouvelle congrégation, nous retiendrons les livres de Dauphin, qui concernent l'histoire religieuse et spirituelle des eudistes. 1. *Un poète-apôtre ou le Révérend Père Léon Barbey d'Aurevilly, missionnaire eudiste. Vie du R. P. d'Aurevilly. Choix de ses poésies*, Paris, 1891, 2 vol., biographie du frère du célèbre romancier; 2. *Les Eudistes dans le diocèse de Rennes. Le R. P. Louis de la Morinière, son généralat*, 1830-1849, Paris, 1893, ou l'histoire des difficiles débuts de la congrégation, reconstituée en 1826; 3. *Le bienheureux Jean Eudes, son apostolat, sa doctrine, ses instituts*, Paris, 1909, écrit en collaboration avec le Père Lebrun; 4. *Les Eudistes dans le diocèse de Rennes. Histoire des Séminaires de Rennes et de Dol*, 1670-1791, *et l'œuvre du P. Blanchard* 1797-1830, Rennes, 1910; 5. *Les Cœurs Sacrés de Jésus et de Marie, règle de nos cœurs, d'après la doctrine du vénérable Père Eudes*, Paris, 1886; c'est un commentaire des invocations de la célèbre salutation de saint Jean Eudes *Ave Cor sanctissimum* et des actes de culte que le saint professe envers les Saints Cœurs; puis l'auteur expose et apprécie divers exercices de piété et prières en l'honneur de ces mêmes Cœurs, que recommande le « Père du culte des Sacrés Cœurs »; l'ouvrage constitue un excellent livre de méditations. L'œuvre la plus importante de Dauphin fut la collaboration considérable qu'il apporta au Père Lebrun en vue de l'édition magistrale des *Œuvres complètes du Vénérable Jean Eudes... édition entièrement conforme au texte original, avec des introductions et des notes*, Vannes, 1905-1911, 12 vol. Dauphin établit le texte, contrôla citations et références. Lebrun se réserva la rédaction des introductions et des notes. On sait en quels termes élogieux H. Bremond apprécie ce magnifique travail :

« ... d'autres chercheurs, les RR. PP. Dauphin et Lebrun, se mettaient à rassembler les nombreux écrits du P. Eudes, sauvés, comme par miracle, de la destruction presque totale à laquelle les avait exposés l'incroyable négligence des anciens eudistes. Et coup sur coup, dans l'espace de quelques années (1905-1911), nous avons vu paraître douze fort volumes, tout à fait dignes de prendre place entre le *François de Sales* d'Annecy et les publications des jésuites espagnols. Faut-il ajouter que ces gigantesques travaux ont pour auteurs des religieux proscrits » (*Histoire du sentiment religieux*, t. 3, Paris, 1921, p. 585).

L. Gry et D. Boulay, *Le P. Dauphin*, dans *Les Saints Cœurs de Jésus et Marie*, Besançon, 1912, p. 518-523, 570-574; 1913, p. 32-45, 88-92, 135-141, 184-187. — *La Grande Famille d'un Grand Saint*, Paris, 1948, coll. Les cahiers eudistes, p. 125-129.

Jacques Arragain.

DAUVAINE (Marie-Agnès), annonciade céleste, 1602-1665. — Née en 1602, près de Nancy, Marie-Agnès Dauvaine eut pour parents deux chrétiens modèles qui lui donnèrent une excellente éducation. Après avoir passé trois ans à la cour de Lorraine (1615-1618), elle entra au monastère de l'Annonciade céleste récemment fondé à Nancy (1616). Quatre ans plus tard, on la jugea capable de faire partie de la colonie qui allait fonder un couvent à Paris, sous la conduite de la prieure Marie-Jeanne-Magdeleine. Dès le début elle y fut maîtresse des novices, à l'âge de 21 ans. La prieure étant tombée malade, elle eut à remplir ses fonctions, et celles de sous-prieure, cumulant ainsi les trois charges principales de la communauté. A la mort de la prieure (1635), elle lui succéda, alternant cet office avec celui de sous-prieure pendant une douzaine d'années. Elle passa dans l'infirmité les derniers temps et mourut en juin 1665. Ame contemplative, elle avait des lumières peu communes sur les mystères de la foi, notamment sur les grandeurs du Verbe incarné, dont elle proposait les vertus à l'imitation de ses novices, leur enseignant « à attacher uniquement leur perfection aux pratiques de leur Institut », « leur donnant un amour singulier [des constitutions], pour leur faire accomplir dans les moindres choses la volonté de Dieu ». « Il n'y a rien de petit, disait-elle, de ce qui peut plaire ou déplaire à un si grand Seigneur ». Exigeante pour elle-même, elle l'était aussi pour les autres, « ne supportant l'imperfection de qui que ce soit ». Par son énergie, calme et mesurée, elle sut faire respecter la clôture de son couvent, même par les personnages les plus puissants.

Elle avait écrit des méditations que, par humilité, elle a détruites. Il n'en reste que quelques fragments conservés par ses novices (*La vie..*, p. 169-172, 182-191, 202-203, 211-213, 219-220); quelques lettres aussi sont reproduites (p. 153-155, 267-269, 271-273, 299-300, 314-315). Le théocentrisme bérullien y est manifeste :

Que je ne sois plus qu'un vuide de moy-mesme et une pure capacité de vous; que ce ne soit plus moy qui vous aime, qui vous loue et qui vous adore; mais vous en moy que j'adore... (p. 172) Je me donne à vous, mon Seigneur Jésus, pour estre mise par vous dans tous les estats où je dois estre envers Dieu vostre Père, et envers vous-mesme.., envers la Sainte Vierge.., envers la partie de l'Église qui triomphe dans le ciel; avec celle qui combat pour vous sur la terre; avec celle qui est dans les souffrances... (p. 190).

Sa spiritualité est celle de l'Annonciade céleste de la bienheureuse Marie-Victoire Fornari (voir ce mot), centrée sur le mystère de l'Annonciation et de l'Enfance de Jésus; sa perfection est attestée par Condren, de l'Oratoire, et B. Jacquinot, provincial des jésuites, qui la dirigea longtemps.

J.-B. de la Barre, *La vie de la vénérable Mère Marie Agnès Dauvaine, l'une des premières fondatrices du monastère de l'Annonciade de Paris. Recueillie sur les mémoires des religieuses du mesme monastère*, Paris, 1675.

René Roussel.

1. DAVID D'AUGSBOURG, franciscain, 1200/10-1272. — David naquit à Augsbourg entre 1200 et 1210. Nous savons peu de choses de sa vie : il fut longtemps maître des novices à Ratisbonne et à Augsbourg; en 1246, avec Berthold de Ratisbonne, son ancien novice, il est nommé visiteur des chanoinesses de la ville; prédicateur populaire, il meurt à Augsbourg le 19 novembre 1272. David est l'un des principaux

auteurs spirituels du 13e siècle et son influence s'étendra jusqu'à l'époque moderne. Il nous reste de lui des œuvres écrites en latin et en allemand.

De exterioris et interioris hominis compositione, éd. critique, Quaracchi, 1899, accompagnées de deux lettres adressées aux novices; *De officio magistri novitiorum*, éd. E. Lempp, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 19, 1898, p. 341; *Qualiter novitius se praeparet ad horam*, p. 341-343; *Tractatus de oratione*, p. 343-345; *Expositio regulae*, p. 345-349 (édition partielle); *Septem gradus orationis*, éd. J. Heerinckx, RAM, t. 14, 1933, p. 156-170; une ancienne traduction allemande, *Die sieben Staffeln des Gebetes*, fut publiée par Pfeiffer, p. 387-397.

Die sieben Vorregeln der Tugend, éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 1, Leipzig, 1945, p. 309-325; *Der Spiegel der Tugend*, p. 325-341; *Von der offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechtes*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 9, 1853, p. 8-55; *Die vier Fittiche geistlicher Betrachtung*, éd. Pfeiffer, p. 348-361; *Von der Anschauung Gottes*, p. 361-363; *Von der Erkenntniss der Wahrheit*, p. 364-369; *Betrachtungen und Gebete*, p. 375-386. Sont inédits : *Traktat über die fleischliche Minne; Vom den Nutzen der Krankheit; Erklärung des Vater-Unser*, bibliothèque de Munich, Cod. germ. 176, f. 228-254; les traités suivants sont à Munich dans le Cod. germ. 6247 : *Von der Selbsterkenntniss; Von der Versuchung des Teufels; Wir selbst tragen oft die grösste Schuld an unseren seelischen Stürmen und Versuchungen. Mahnung zum mutigen Widerstande; Von einer dreifachen Weise Gott zu erkennen; Jesus unser Vorbild; Mahnungen zum tugendhaften Leben; Von der Geduld; Gebet um den wahren Frieden; Warum lässt uns Gott leiden?; Jesu Leiden für die Menschheit; Von dem wundersamen Orgelspiel der Seele; Vom Nutzen der Geduld.*

Mis à part l'ensemble de ces petits traités, l'œuvre principale de David d'Augsbourg est celle intitulée par les éditeurs de Quaracchi *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum*. Elle fut écrite à partir de 1240. L'importante préface de l'édition critique énumère 370 manuscrits, complets ou partiels. M. Viller en découvrit quelques autres encore. L'ouvrage comporte trois traités : *Formula de compositione hominis exterioris ad novitios*, *Formula de interioris hominis reformatione ad proficientes*, *De septem processibus religiosorum*. Les manuscrits les attribuent à David, mais aussi à saint Bonaventure ou à saint Bernard (PL 184, 1189-1198 = traité 1, ch. 1-20), voire à saint Thomas ou à Berthold de Ratisbonne. Ces attributions contribuèrent sans nul doute au succès du livre.

Il se présente comme une œuvre très simple, d'intérêt pratique, composé sous une forme volontiers gnomique, dans une langue sobre, nourrie de textes scripturaires. Le premier traité expose, en de très courts chapitres, la discipline extérieure et intérieure du religieux dans les différents offices journaliers, de la méditation à la table et au dortoir; il insiste sur la garde du cœur. Le second traité propose la réforme intérieure, condition du progrès spirituel. A la manière d'un Guillaume de Saint-Thierry, qu'il utilise d'ailleurs souvent, David demande la réforme de la *ratio*, de la *voluntas* et de la *memoria*. Le religieux doit maîtriser ses *affectus* ou vices et leur opposer les remèdes appropriés. Le dernier est plus original. Dans le cadre factice de sept degrés ou moyens de progresser (*fervor, labor, consolatio, tentatio, remedia, virtus, sapientia*), c'est tout un petit traité ascétique et mystique qui nous est présenté sur les tentations, les remèdes de la vie spirituelle, les vertus et la *devotio*. Par *sapientia*, David entend, en effet, l'oraison, la contemplation et la dévotion, qui comprend, pour l'auteur, aussi bien les exercices religieux que la contemplation infuse. J. Heerinckx a plus particulièrement étudié la doctrine de la contemplation dans les différents écrits de David. Voir le résumé donné plus haut, t. 2, col. 1970.

En dehors de l'Écriture, dont David est pénétré, les sources de ses écrits sont saint Augustin et saint Grégoire le Grand, saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry (*Epistola ad Fratres de Monte Dei*). A l'égal de l'*Epistola*, et peut-être davantage, l'ouvrage de David fut, « pendant plusieurs siècles, le manuel classique de l'ascétisme monastique » (J. de Guibert, DS, t. 1, col. 980). Son influence n'a encore été étudiée que partiellement. Jean de Castel s'inspire de David dans le *De adhaerendo Deo* (voir éd. J. Huijben, Badia di Praglia, 1926); le courant de la dévotion moderne en a fait l'une de ses principales sources d'inspiration, par exemple Florent Radewijns, Thomas a Kempis, Gérard Zutphen et Mombaer. Cette influence est plus grande encore dans l'école franciscaine, chez saint Bernardin de Sienne, Barthélemy de Saluces, etc. David d'Augsbourg, dont il faut souhaiter une édition complète, reste une des bases de la formation spirituelle.

F. Hecker, *Kritische Beiträge zu Davids von Augsburg Persönlichkeit und Schriften*, Göttingen, 1905. — D. Stöckerl, *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, Munich, 1914. — M. Bihl, compte rendu des ouvrages précédents, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 7, 1914, p. 765-769. — V. de Peralta, *Misticos franciscanos*, dans *Estudios franciscanos*, t. 24, 1920, p. 275-283. — M. Viller, *Le Speculum monachorum et la « dévotion moderne »*, RAM, t. 3, 1922, p. 45-56. — C. Smits, *David van Augsburg en de invloed van zijn Profectus of de moderne devotie*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, Bois-le-Duc, 1927, p. 171-203. — P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain-Toulouse, 1928. — J. Heerinckx, *Theologia mystica in scriptis fratris David ab Augusta*, dans *Antonianum*, t. 8, 1933, p. 49-83, 161-192; *Le Septem gradus orationis de David d'Augsbourg*, RAM, t. 14, 1933, p. 146-170; *Influence de l'Epistola ad Fratres de Monte Dei sur la Composition de l'homme extérieur et intérieur de David d'Augsbourg*, dans *Études franciscaines*, t. 45, 1933, p. 332-347. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 272-275. — É. Longpré, *David d'Augsbourg*, dans *Catholicisme*. — DS, t. 1, col. 83-84 (abnégation); 205 (*devotio*), 280, 320, 498, 855 (aridité), 980, 1265, 1500, 1532-1534 (Berthold de Ratisbonne); t. 2, col. 589, 592-593 (charité), 1970 (contemplation); t. 3, art. Dieu *(connaissance mystique)*.

André Rayez.

2. DAVID D'HIMMERODE (bienheureux), cistercien italien, v. 1100-1179. — Né vers 1100 à Florence, David vint poursuivre ses études en France, probablement à Paris. On sait le renom et l'influence de saint Bernard parmi les écoles, dès 1120; David quitta ses maîtres pour entrer à Clairvaux. En mars 1134, il fit partie du groupe des moines envoyés à la fondation d'Himmerode dans l'Eifel rhénan. Il n'eut là d'autre action, semble-t-il, que celle de la plus édifiante sainteté : il mourut le 11 décembre 1179. La source la plus importante de nos connaissances est une *Vita Davidis* (*Biblio-*

theca hagiographica latina, Bruxelles, 1898, n° 2106), écrite par un contemporain au début du 13e siècle, et publiée par Nicolas Heesius, *Manipulus rerum memorabilium claustri Hemmenrodensis*, Cologne, 1641, p. 50-61. Mais le problème de l'origine de la *Vita* n'est pas encore élucidé; il faut, par exemple, tenir compte des renseignements nombreux que Césaire († vers 1240), moine d'Heisterbach, filiale d'Himmerode, donne à la même époque sur le bienheureux; peut-être l'auteur de la *Vita* et Césaire ont-ils puisé à une source commune.

La *Vita* intéresse particulièrement l'histoire de la spiritualité parce qu'elle est un des premiers écrits hagiographiques cisterciens, dont le caractère tranche sur les hagiographies précédentes des 10e et 11e siècles, consacrées à l'illustration de la naissance des personnages, à des actions éclatantes, à des phénomènes et des miracles prodigieux (la sainteté se prouvant par les miracles), avec seulement quelques généralités pieuses. La nouveauté de la *Vita Davidis* est d'avoir mis l'accent avant tout sur les vertus et la sainteté intérieure, avec beaucoup de précisions concrètes sur la vie spirituelle et les actes personnels de sainteté. Il apparaît bien que la *Vita* de David a été écrite pour rappeler à une communauté cistercienne l'exemple d'un devancier, effacé à tous les autres points de vue, et la réalisation de l'idéal de sainteté selon l'esprit de l'ordre. Une *Vita* ainsi conçue était destinée à un grand rayonnement à l'intérieur d'un monastère, et ce fut le cas à Himmerode, à en juger par le maintien et le développement du culte à l'abbaye à travers les siècles : élévation du corps en 1204 pour être déposé sous un autel du cloître; dès avant le 14e siècle une messe avec oraisons propres; une demande de confirmation d'un culte de plus de 500 ans obtenue du chapitre général de 1699, etc. Sans déclaration officielle, une approbation au moins implicite d'un culte public a été exprimée à Rome en 1734 (voir l'article d'A. Zimmermann). Les reliques sauvées à Trèves lors de la destruction de l'abbaye sous l'occupation française sont en partie retournées à Himmerode, depuis la rentrée des cisterciens en 1920.

On peut relever comme traits concrets de la sainteté monastique de David : son culte de la Sainte Humanité du Seigneur s'exprimant dans la dévotion aux sept mystères : *Incarnatio, Nativitas, Apparitio, Passio, Resurrectio, Ascensio, Spiritus Sancti missio;* Jésus seul sujet de ses entretiens à la *collatio;* sa piété dans la célébration de la messe, dans le chant de l'office, et envers la sainte Vierge; sa pratique de la charité envers les pécheurs, les mourants, les novices, les pauvres (réconfort de ses frères dans la tribulation et de tous les affligés : on lui donnait le nom de « moestorum consolator »); ses sentiments d'humilité, sa « recordatio peccatorum » et le fréquent recours aux prières de ses frères; son obéissance. Dans ses mortifications la joie intérieure reflétée sur son visage était celle du pèlerin en route vers la Jérusalem céleste, « habens faciem euntis in Jerusalem ». Le biographe en donnant des exemples de ses états supérieurs de contemplation observe que n'en souffraient aucunement les exercices et le travail des mains imposés par la Règle; il a recueilli en outre nombre de maximes que le bienheureux proférait souvent de bouche, mais qu'il avait toujours dans son cœur, « dicta quae frequenter in ore, semper in corde habebat ».

D'une bibliographie copieuse on retiendra : N. Heesius, voir plus haut. — Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, Cologne, 1851, voir l'index au mot David; *Homiliae*, voir l'index d'A. Hilka, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. 1, Bonn, 1933. — G. M. Brocchi, *Vita dei Santi e Beati Florentini*, Florence, 1752, t. 2, 1re partie, p. 219-229. — G. Wellstein, *Der sel. David von Himmerode*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 17, 1905, p. 1-19. — C. Wilkes, *Die Zisterzienserabtei Himmerode im 12 und 13 Jahrhundert* (index), Münster, 1924 (voir le compte rendu de M. Coens, dans *Analecta bollandiana*, t. 45, 1927, p. 428-430). — A. Zimmermann, *Zum Kult des seligen David von Himmerod*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 42, 1930, p. 33-37; *Kalendarium Benedictinum*, t. 3, p. 419-420. — A. Schneider, *Cisterzienserabtei Himmerod*, Himmerod, 1938, p. 46-48.

Camille Hontoir.

3. DAVID DE SAVIGNANO (Alexandre Molari), capucin, 1869-1945. — David de Savignano, né le 21 mars 1869, prit l'habit religieux dans la province de Parme le 27 septembre 1891; plusieurs fois définiteur, ministre et custode provincial, il fut en 1921 et 1922 recteur du collège international Saint-Laurent de Brindes à Rome. On lui doit *Rosalia Molari. Note biografiche*, Plaisance, 1926; *Siate perfetti. I Fratelli Terziari su l'orme del Serafico Padre*, Plaisance, 1920; *Piccola Imitazione di San Francesco*, Reggio Emilia, 1934. Il mourut au couvent de Plaisance le 1er janvier 1945.

Adm. R. P. David a Savignano, Provinciae Parmensis alumnus quinquiesque Provincialis Minister, dans *Analecta ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, t. 61, 1945, p. 68-69. — Valérien de Carpi, *M. R. P. Davide da Savignano*, dans *Frate Francesco*, t. 23, 1945, p. 6-7.

Julien-Eymard d'Angers.

4. DAVID (Georges), mariste, 1827-1907. — Né à Lyon le 15 septembre 1827, Georges David fut, de 1851 à 1869, professeur de dogme, de morale et de droit canon, puis commença sa longue carrière de maître des novices : en France, à Sainte-Foy-lès-Lyon et La Neylière (Rhône); en Irlande, à Dublin; en Italie, à Moncalieri, où il mourut le 25 février 1907.

En théologie, il publia *Tractatus theologicus de Beata Maria Virgine*, Lyon, 1866; un gros in-4° de 498 p., *Theologia dogmatica generalis*, Barcelone, 1889, 2e éd., 2 vol., Lyon, 1893; puis *Complementum : De actu fidei divinae*, Lyon, 1895. Mais ses principaux ouvrages, encore en usage dans sa congrégation, relèvent de la spiritualité. Son *Traité de l'état religieux*, polycopié, a été traduit en anglais par James Moran et publié : *The Religious State, revised and enlarged by Father A. Verny, S. M.*, Lyon, 1927; le *Directoire à l'usage des maîtres des novices dans la Société de Marie* fut également lithographié à Lyon en 1897. D'autres œuvres, comme le *Directoire à l'usage des postulants*, le *Directoire à l'usage des novices de la Société de Marie*, le *Traité des vertus religieuses*, *Les exercices de piété*, seulement polycopiés, ont servi de manuels à plusieurs générations de maristes. Plus encore son *Commentaire sur les Constitutions de la Société de Marie* fait toujours autorité, car Georges David fut l'un des deux secrétaires qui aidèrent le fondateur, le vénérable Père Colin, dans la rédaction finale des constitutions. L'ouvrage principal auquel G. David consacra ses dernières années, les *Méditations et lectures pour une retraite de trente jours, suivant les Exercices de saint Ignace* (4 vol., Lyon, 1905), est adapté à la spiritualité des maristes et comporte des méditations et des lectures spéciales pour eux.

Léon-L. Dubois.

5. DAVID (Gilles), dominicain, 1597-1678. — Né à Rouen, Gilles David y entra dans l'ordre des Prêcheurs en 1618. Bachelier de Sorbonne, maître en théologie, ce prédicateur songea à la fin de ses jours à rédiger un commentaire succinct du Cantique des cantiques plus maniable que les gros in-folios et compréhensible des plus humbles théologiens : *Brevis super Cantica canticorum accentus, ab evangelii concionatoribus et animarum directoribus adnotandus*, Rouen, 1675, in-8°, 430 p. (Paris, B. N., A 6915, exemplaire du couvent de l'Annonciation, de Paris). Dans le premier tome, David interprète les huit chapitres du Cantique, verset par verset, en fonction du Christ et de l'Église militante. Un deuxième volume devait reprendre le commentaire, du point de vue du Verbe incarné et de la Vierge. Il ne fut pas publié. Gilles David mourut à Rouen le 31 août 1678.

Voir Quétif-Échard, t. 2, p. 675.

André Duval.

6. DAVID (Jean), jésuite belge, 1546-1613. — Né à Courtrai en 1546, Jean David fit ses études de théologie à Louvain, fut probablement secrétaire de l'évêque Corneille Jansenius à Gand en 1568, devint curé de Saint-Martin dans sa ville natale, émigra en France lors des troubles calvinistes. Revenu à Courtrai en 1580, après la conquête de la ville par Alexandre Farnèse, il entra dans la compagnie de Jésus en 1582. Bientôt chargé par ses supérieurs d'ouvrir à Courtrai une résidence, qui ne tarda pas à se muer en collège, il en fut le premier recteur; il occupa encore la même fonction à Bruxelles, à Gand et à Ypres; il mourut à Anvers le 9 août 1613.

Malgré ses charges administratives et celles, non moins nombreuses, de son ministère sacerdotal, il parvint à publier, à partir de 1595, plusieurs ouvrages en latin et en néerlandais. Parmi ses écrits, ceux qu'il dirigea contre les protestants méritent une place de choix. Anonymes ou publiés sous pseudonymes, ils se distinguent par l'originalité de leurs titres et par leurs traits piquants : *Kettersche Spinnecoppe* (Araignée hérétique), Bruxelles, 1595, traduit en latin par le chartreux Th. Petreius, *Haereticus araneus*, Cologne, 1609; *Christelijcken Bie-corf* (La ruche chrétienne), Anvers, 1600, pendant catholique du livre fameux de Ph. Marnix de Sainte-Aldegonde; *Den Dool-hof der ketteren* (Le labyrinthe des hérétiques), Anvers, 1605; *Historie van de kettersche Kercke ghenaemt de vuyle Bruydt* (Histoire de l'Église hérétique ou l'épouse souillée), 1611, et bien d'autres, énumérés dans Sommervogel. Par leur ton et leur présentation ces livres s'adressent surtout à la masse.

Pour elle aussi David publia quelques ouvrages de caractère didactique ou moralisateur, tels que *Bloem-Hof der Kerckelicker Cerimonien, item den Christelicken Huys-Houder* (Le jardin fleuri des cérémonies de l'Église, et Le Père de famille chrétien), Anvers, 1607; *Christeliicken Waersegghер* (Le devin chrétien), Anvers, 1602, paru d'abord en latin : *Veridicus christianus*, Anvers, 1601; *Occasio arrepta, neglecta; hujus commoda, illius incommoda*, Anvers, 1605. Ces ouvrages sont ornés de planches, gravées par des artistes de valeur, et suivies de chapitres explicatifs, se terminant tous par une prière qui résume l'idée centrale. Ce procédé, qui répondait au goût de l'époque, l'auteur le reprend dans ses traités de spiritualité, qui nous restent à signaler, après avoir rappelé que David édita les œuvres de Pierre Simon, évêque d'Ypres, † 1605, *De veritate libri sex et reliqua...* (Anvers, 1609).

En 1607 paraît *Toets-steen tot beproevinghe, ende oeffeninge der gheender, die haer tot de volmaecktheid des christen levens begheiren te begheven* (Pierre de touche pour éprouver et exercer ceux qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne), Anvers, in-12, 449 p. C'est un recueil de plusieurs opuscules traitant de la perfection, tant dans le monde que dans la vie religieuse, des obligations et des difficultés de celle-ci, des moyens pour passer saintement la journée et pour se donner entièrement au service et à l'amour de Dieu. Le livre fut traduit en latin par Théodore Petreius : *Lapis Lydius*, Cologne, 1605. En 1607 parut encore le *Paradisus Sponsi et Sponsae: in quo Messis Myrrhae et Aromatum, ex instrumentis ac mysteriis Passionis Christi colligenda, ut ei commoriamur. Et Pancarpium Marianum, septemplici Titulorum serie distinctum: ut in B. Virginis odorem curramus, et Christus formetur in nobis*, Anvers, in-8°, 212 et 213 p. L'auteur y fait des considérations pieuses sur la passion du Christ et sur les privilèges et les gloires de Marie. Cet ouvrage est réédité à Anvers en 1618. Mais dès 1608 paraît une traduction partielle en polonais; un bénédictin, Charles Stengel, publia à Augsbourg, en 1617, une traduction allemande; beaucoup plus tard, en 1854, parut à Paris une traduction française de P. Sausseret, d'ailleurs librement adaptée, sous les titres *Jardin mystique* et *Pancarpe de Marie*. Signalons enfin *Duodecim specula Deum aliquando videre desideranti concinnata*, Anvers, 1610, in-8°, 184 p. (traduction allemande, Munich, 1626). Ce sont des dialogues entre Desiderius et Anima sur les moyens de trouver Dieu.

Pour la composition de ces trois derniers écrits l'auteur a puisé sans doute dans son expérience de prédicateur en renom. L'emploi fréquent de textes liturgiques et scripturaires, l'agencement méthodique de la doctrine, ses divisions claires, l'alternance de prose et de vers, le recours aux dictons et aux jeux de mots en facilitent la lecture et la rendent assimilable. Les témoignages des contemporains nous sont garants du succès de ses ouvrages. Mais il nous manque encore une étude approfondie de l'œuvre de David pour reconnaître l'originalité de ses idées et les sources dont il dépend.

F. A. Snellaert, dans *Biographie Nationale*, t. 4, 1873, col. 721-732. — *Bibliotheca Belgica*, 1re série, t. 8, 1880-1890, D 129-162, et 2e série, t. 5, D 212. — Sommervogel, t. 2, col. 1844-1853, et t. 9, col. 178. — Fr. De Potter, *Geschiedenis der stad Kortrijk*, t. 3, 1876, p. 19-26, 144, et t. 4, p. 248-257. — A. Van Duinkerken, *Dichters der Contra-Reformatie*, 1932, p. 33-35. — D. A. Stracke, *De XXIV Uren der Passie ons Heeren*, OGE, t. 18, 1944, fasc. 2, p. 129-136.

Joseph Andriessen.

7. DAVID (Jean-Baptiste), évêque de Bardstown, 1761-1841. — Jean-Baptiste David est né le 4 juin 1761 à Couëron, au diocèse de Nantes. Il commença ses études classiques dans sa famille et les acheva à Nantes, au collège des oratoriens. Le 3 octobre 1779, il aborda la théologie au grand séminaire de Nantes. Il n'était que sous-diacre quand il termina son grand séminaire après avoir pris le grade de bachelier en théologie. Avant de se déterminer à entrer dans la compagnie de Saint-Sulpice, il accepta de prendre

un préceptorat. A la fin de 1783, il arrivait à Issy pour y faire sa Solitude. Prêtre le 24 septembre 1785, il fut nommé professeur au grand séminaire d'Angers. La Révolution l'en chassa en 1790. S'étant offert à M. Émery pour l'œuvre sulpicienne des État-Unis, il partit avec Flaget en janvier 1792 et arriva à Baltimore le 29 mars.

David fut successivement desservant de trois paroisses, professeur au collège de Georgetown, professeur au séminaire Sainte-Marie de Baltimore, supérieur des sœurs de Charité fondées par la mère Élisabeth Seton. Flaget, nommé évêque de Bardstown en 1810, obtint de M. Émery d'emmener avec lui David. Organisateur de séminaire, fondateur des sœurs de Nazareth (1812), David accepta d'être coadjuteur; mais il devint, en 1818-1819, successeur de l'évêque, qui, déprimé, avait offert sa démission; il redevint coadjuteur après la guérison de Mgr Flaget. En 1835, Mgr David se démit de ses fonctions, demeurant jusqu'à sa mort (12 juillet 1841) supérieur de la congrégation de Nazareth et missionnaire dans le diocèse.

Malgré ses multiples fonctions et ses travaux apostoliques, David traduisit ou composa nombre d'ouvrages de spiritualité. Plusieurs sont restés inachevés. 1. *Vindication of the catholic Doctrine concerning the use and veneration of Images, the Honor and Invocation of the Saints, and the keeping and honoring of their Relics* (Défense de la doctrine catholique touchant l'usage et le culte des images, les honneurs rendus aux saints et l'invocation des saints, la conservation et le culte de leurs reliques), Louisville, 1821, 65 p.; et complété pour réduire au silence un prédicant du Kentucky, M. Hall; 2e éd., 160 p.; 2. *Address to his Brethren of other Professions, on the Rule of Faith* (Adresse à ses frères des autres confessions, sur la règle de foi); 3. *The True Piety* (La vraie piété), Baltimore, s d, l'un des meilleurs livres de dévotion en anglais de la première partie du 19e siècle; 4. *Catholic Hymn Book* (Recueil d'hymnes catholiques), Baltimore, 1815; 5. *Catechism of the Diocese of Bardstown*, printed by authority of the Rigt Rev. Benedict Joseph Flaget, Bishop of Bardstown, 1825; Mgr David en était l'auteur; 6. *Felicity of the Saints*, Baltimore, 1842, trad. du *De aeterna felicitate sanctorum* de Bellarmin; 7. *Manual of the Religious Life* (Manuel de vie religieuse), destiné aux religieuses de Nazareth; la première et le commencement de la deuxième parties ont été composés par David; Spalding, évêque de Louisville et Bardstown, les a publiées (26 dernières pages) en les éditant avec 8. *A spiritual Retreat of eight days* (Retraite spirituelle de huit jours), Louisville, 1864; l'ouvrage comporte 21 méditations sur 24 qu'il devait contenir; elles sont précédées d'une méthode d'oraison qui s'inspire des écrits de Jean-Jacques Olier; l'ouvrage a été annoté et complété à l'aide de textes extraits de *Manrèse*. On pourrait ajouter quelques essais de traduction, non édités, d'ouvrages de Bellarmin et d'Alphonse de Liguori, et plusieurs lettres à mère Seton.

Philpin, *Vie de Mgr Flaget... et de Mgr David, son coadjuteur*, manuscrite. — M. J. Spalding, *Sketches of the life, times, and character of the Rev. Ben. Jos. Flaget, first bishop of Louisville*, Louisville, 1852. — *Biographical Notice of the Right Rev. John B. David, Bishop of Mauricastrum*, composée par Mgr Spalding et mise en tête de *A spiritual Retreat*. — A. Desgeorge, *Mgr Flaget, évêque de Bardstown et Louisville*, Paris, 1851, 1855. — M.-C. Moreau, *Les Prêtres français émigrés aux États-Unis*, Paris, 1856, p 181 et *passim*. — White, *Vie de Madame E. A. Seton*, trad. J. Babad, Paris, 1857, p. 276-277, 287-288, 461-463. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 130-135, 591. — J. G. Shea, *History of the Catholic Church in the United States*, New-York, 1890, *passim*. — CE, art. *Louisville*, t. 9, p. 387; *Sisters of Charity of Nazareth*, t. 10, p. 724-725.

Pierre Boisard.

8. DAVID (Pierre), cordelier, 17e siècle. — On ne peut préciser le *curriculum vitae* de Pierre David : gardien de Pont-Audemer, professeur de théologie à Séez, il soutient en 1645 des thèses de théologie à Rouen. En 1658, David est signalé comme custode de la province de Paris; en 1661, il est confesseur des clarisses d'Alençon; en 1666, des annonciades de Popincourt. Sur son enseignement et ses publications scotistes, voir le DTC et *Catholicisme*. En dehors de deux octaves sur l'eucharistie et la Vierge publiées à Paris en 1653 et 1661, et de *Sermones adventus de adoptione filiorum Dei* (Paris, 1663), retenons les ouvrages spirituels suivants que nous pouvons identifier : 1. *Le chemin de vérité qui conduit une âme désireuse de faire son salut à la perfection de la sainteté* (2 vol., Paris, 1656, 1661) ou application successive des vertus théologales aux trois voies de la vie spirituelle; 2. une sorte de complément fut publié en 1661 *Vérité nécessaire pour l'instruction des âmes désireuses de pratiquer la plus parfaite sainteté... pour ajouter à son dernier livre Le chemin..*; c'est une mise en garde vigoureuse contre l'oisiveté de l'âme qui attend tout de l'état passif; 3. *Les résolutions généreuses d'une âme sainte pendant sa retraite de dix jours* (Paris, 1662) qui toutes, par « la droite intention de plaire à Dieu seul » (p. 48), ont pour terme « le pur vouloir de Dieu » (p. 43); 4. *Les saints exercices des dix jours sur les dix principales vertus de la très sainte Vierge* (Paris, 1666) : chasteté, prudence, humilité, foi, dévotion ou oraison, obéissance, pauvreté, patience, charité et compassion.

DTC (2 notices), t. 4, col. 153 (David); t. 12, col. 1928 (Pierre David). — *Catholicisme*, t. 3, col. 488. — Wadding-Sbaralea, t. 2, p. 338.

André Rayez.

DAVIDICO (Lorenzo), 1513-1574. — Né en 1513 à Castelnoveto (province de Pavie, Italie), pourvu, après son ordination sacerdotale, de bénéfices ecclésiastiques grâce à la protection des cardinaux Pucci, Lorenzo Davidico est en 1536 au nombre des premiers compagnons d'Antoine-Marie Zaccaria, fondateur des barnabites : il prêche avec eux à Vicence et Vérone, mais les quitte en 1547 sans avoir jamais fait profession. Peut-être forma-t-il le projet, non réalisé, de rejoindre Ignace de Loyola, pour qui il manifestait une réelle estime. En 1550, il dédie à Jules III, qui vient d'être élu, son premier et meilleur ouvrage, *Anatomia delli Vitii* (Florence, 1550), vrai document d'histoire où il dépeint et flétrit sans ménagement la corruption des mœurs du clergé, mettant tout son espoir dans l'action réformatrice des nouveaux ordres religieux, jésuites, barnabites, théatins. Cette même année, le Saint-Siège le nomme « prédicateur apostolique » avec pleins pouvoirs pour combattre l'hérésie en Italie centrale; il y fonde, notamment à Pérouse, des confréries d'hommes qui se signalent bientôt par des pratiques de mortification intempestives, sans préjudice d'idées peu orthodoxes. D'où, sous Paul IV, la dénonciation de Davidico

à l'Inquisition : condamné aux galères en 1556, puis libéré, il figure comme témoin à charge lors du procès intenté en 1557 à Morone; il est de nouveau emprisonné jusqu'à la mort de Paul IV (1559). Il paraît au concile de Trente, continue à parcourir l'Italie, prêchant et poursuivant l'hérésie. Il meurt le 29 août 1574 à Verceil, assisté par un de ces barnabites pour qui il s'était si souvent montré injuste.

Véritable « graphomane de la mystique » (Boffito, p. 574), il laisse de très nombreuses œuvres spirituelles de valeur inégale, mais qui exercèrent de l'influence en leur temps (dans ses œuvres imprimées connues il fait allusion à trente-sept ouvrages qu'il aurait écrits). Signalons en particulier : *Trattato della Communione, induttivo a frequentar quella* (Florence, 1550), où, avec une rare vigueur de style, il réfute ceux qui prétendaient réserver la communion aux seuls élus; *Il vittorioso trionfo di Maria Vergine* (Florence, 1550), sorte de manuel, d'allure polémique, à l'usage de ses confréries, premières ébauches des futures congrégations mariales; *Monte d'Oratione* (Rome, 1550), dédié à Jules III à l'occasion du jubilé; *Opuscoli* (Pérouse, 1554), qui comprennent *De gaudio spirituale, Della laudabile diffidentia et confidentia, De hodierno ac deplorando mundi statu, Della fruttuosa et santa discretione*, etc; *Columba animae* (Milan, 1562), avec le *Testamentum spirituale* de Davidico; *Tractatulus aureus de laudabili liberorum instructione* (Padoue, 1567), méthode pour préparer des laïques « avides de la gloire de Dieu et du salut des âmes ». Pour les titres qui accompagnent son nom rappelons le *Compendiolum cujus titulus est thesaurus animae in Dominicam precationem per... L. Davidico, contra haereticos verae fidei propugnatorem et catholicae veritatis acerrimum custodem ac defensorem* (Rome, 1551).

Loué éperdument par les uns, dénigré systématiquement et injustement par les autres, Davidico n'a pas trouvé assez tôt le juge capable de décanter ce qu'il y eut de bon et de durable parmi sa débordante activité d'homme d'action et d'écrivain. Sans doute une certaine inconstance dans ses entreprises et, il faut le dire, un manque de prudence et de sérénité dans ses jugements n'y sont pas étrangers : le personnage est loin d'être toujours sympathique. On n'en doit pas moins regretter, et pour l'histoire religieuse et pour la spiritualité, l'oubli dans lequel il est tombé.

A.-M. Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e congregatione clericorum regularium S. Pauli*, t. 1, Rome, 1836, p. 503-520. — *Monumenta historica Societatis Jesu*, Polanco, *Chronicon Societatis Jesu*, t. 3, Madrid, 1895-1896, p. 48-53; t. 4, p. 48, 154; *Epistolae mixtae*, t. 2, Madrid, 1899, p. 110 et 382-383 (deux lettres de Davidico à saint Ignace), p. 436-438, 870-872. — O. Premoli, *Lorenzo Davidico*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 3, Milan, 1912, p. 164-187, 282-297; *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Rome, 1913, *passim*. — P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2e éd., t. 1, 1re p., Rome, 1930, p. 59-62 et *passim*. — J. Boffito, *Scrittori Barnabiti... Biografia, Bibliografia, Iconografia*, t. 1, Florence, 1933, p. 574-584.

Paul Bailly.

DÁVILA (Thomas), augustin, 17e siècle. — Thomas Dávila naquit à Alcázar de San Juan (Ciudad Real) vers 1653, et il entra chez les ermites de Saint-Augustin au couvent de San Felipe el Real, à Madrid, le 10 novembre 1670. Maître en théologie, il reçut le titre de Maître de l'ordre en reconnaissance de ses études historiques (1701); il fut nommé définiteur de la province de Castille en 1703 et historiographe de l'ordre. La date de sa mort est inconnue.

Il a laissé des écrits hagiographiques : *Vida y passion de la santa martyr Eudocia*, Madrid, 1699; *Historia y vida del admirable y extatico San Furseo*, Madrid, 1699; *Vida y milagros de la gloriosa Santa Rita de Cassia*, Madrid, 1705; *Doce vidas de santos augustinianos*, Madrid, Biblioteca nacional, ms 2267; c'est le début d'un sanctoral des ermites de Saint-Augustin; *Dinastia Agustiniana, ibidem*, ms 916, ou histoire des premiers supérieurs généraux. Son ouvrage posthume, *Deleytes del espiritu* (2 vol., Madrid, 1803) est une sorte de traité apologétique et spirituel renommé. Sur les treize dialogues qu'il comprend, les premiers sont consacrés à la conversion de Philidon et à l'élever au-dessus de l'humanisme; les trois derniers sont consacrés à chanter la joie de la vie intérieure, les vertus d'humilité, d'obéissance, de bonté, la pureté, la patience, la pratique de l'oraison, la mortification, l'amour de Dieu et du prochain. On ne sera pas peu surpris de découvrir que Dávila a tout simplement traduit en langue castillane les deux premières parties des *Délices de l'esprit* de Desmarets de Saint-Sorlin.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*, t. 2, Madrid, 1915, p. 210-217.

Benigno Van Luijk.

DAZA (Antoine), franciscain, † vers 1640. — Né à Cuellar, Antoine Daza entra dans la province franciscaine de la Conception (Valladolid); il fut élu en 1621 procureur à Rome sous Grégoire XV; il mourut à Valladolid vers 1640. Il a laissé : 1. *Exercicios espirituales para los que viven vida solitaria*, Barcelone, 1625 (trad. italienne, Rome, 1626; Milan, 1643); 2. *Exercicios espirituales de nuestro Padre san Francisco*, Rome, 1625; 3. *Quarta parte de la Chronica general de N. P. S. Francisco y de su apostolica Orden*, Valladolid, 1611, ou continuation des *Chroniques* de Marc de Lisbonne de 1517 à 1600. C'est en grande partie une suite de biographies édifiantes où prennent place les apôtres du nouveau monde et des Indes portugaises; 4. *Vida del B. Pedro Regalado* († 1450), Madrid, 1627; trad. italienne, Milan, 1633; 5. *Historia, vida y milagros, extasis y revelaciones de... Sor Juana de la Cruz..*, Saragosse, 1611.

Religieuse du tiers-ordre franciscain au couvent de Cubas (à 25 km. de Madrid), Jeanne de la Croix (1481-1534) était considérée par les uns comme une sainte, par les autres comme une fausse mystique. On la disait favorisée d'étranges visions et révélations concernant les âmes du purgatoire. Son ange gardien aurait un jour, à sa prière, porté au ciel rosaires et chapelets pour les faire indulgencier par le Christ lui-même. L'opuscule de Daza fut mis à l'Index. Sa vie de sœur Jeanne ayant été incorporée dans la *Chronique* (livre 3, p. 5-120) mentionnée ci-dessus, l'Inquisition la fit arracher de tous les volumes. En 1614, Daza publie une nouvelle édition de l'histoire de la béate, dûment corrigée et approuvée (réimpression à Lérida, 1617?). Traduit en français par un franciscain anonyme de Paris, le livre finit par obtenir le laissez-passer de la Sorbonne et voit deux fois le jour à Lyon, 1618 et 1624. La traduction italienne, due à Paul Brusantini, connaît trois éditions : Modène, 1616 (par Julien Cassiani), Trévise, 1619, Padoue, 1627.

Wadding-Chiappini, *passim*. — Wadding-Sbaralea, t. 1, p. 79; t. 2, p. 25. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, 1732, p. 101-102. — N. Antonio, t. 1, 113-114. — P. Michel-Ange, *Le premier commissaire général..*, dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 29, 1913, p. 183-188. — Fidèle de Ros, *François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 85-86.

Fidèle de Ros.

DE BACQUERE (Benoît), cistercien belge, 1613-1678. — Né à Termonde en 1613, profès de l'abbaye des Dunes à Bruges en 1633, Benoît De Bacquere, après des études supérieures de théologie probablement à Louvain, fut voué à l'enseignement de la théologie non seulement dans son monastère, mais aussi, à raison du grand rayonnement des Dunes, chez les cisterciens du Saint-Sauveur à Anvers et d'Eberbach près de Mayence. Rentré à Bruges il devint prieur; il mourut le 28 juillet 1678. Il excella comme prédicateur et comme professeur : ses sermons (*Orationes sacrae..*, Anvers, 1649) et ses panégyriques ont été imprimés. Signalons-le à propos d'un ouvrage original consacré à la spiritualité de la vieillesse : *Senum Salvator salutaria suggerens media per quae quis de senectute bona transeat in juventutem perpetuam*, Cologne, 1673. Les premiers chapitres en indiquent l'idée générale : « Potest senex juventuti restitui. — Cui juventuti restituendus senex. — Quomodo juventutem illam senex obtinebit ». Il s'agit de renouveler une jeunesse d'âme préparant à la jeunesse perpétuelle du ciel. Dans une doctrine claire et pratique (c. 16, Mori sint semper parati senes), par des affections, des prières, des exhortations, l'auteur en dix-huit chapitres conduit au renouvellement d'un fervent amour pour Dieu, « la méthode la plus facile pour bien vivre et bien mourir ». C'est, selon la tradition cistercienne, un véritable traité de l'amour de Dieu, adapté aux « boni, venerandi, amantissimi senes ». Le livre est nourri de textes de l'Écriture, des Pères, des meilleurs écrivains; soixante-treize auteurs sont cités : au premier rang saint Augustin et saint Bernard.

Le *Senum Salvator* est accompagné d'un *Senum medicus* (Anvers, 1673) et, à Bruges, en 1678, d'un *Senum anatomicus*. De Bacquere avait fait imprimer un ouvrage d'un écrivain anonyme des Dunes : *Sacrarum consolationum Pharmaca ex praescriptione Sanctorum Patrum* (Bruges, 1653; traduit plus tard en flamand par un chartreux).

Ch. de Visch, *Bibliotheca Scriptorum Ordinis Cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 35-36. — J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 132-133. — *Biographie nationale*, t. 4, p. 746-747. — E. de Seyn, *Dictionnaire des écrivains belges*, Bruges, 1930, t. 1, p. 316. — J.-M. Canivez, art. *Bacquere*, DHGE, t. 6, col. 91.

Camille Hontoir.

DEBROSSE (Robert), jésuite, 1768-1848. — Né à Châtel-Chéhéry (Ardennes) le 23 mars 1768, ordonné prêtre à Liège en 1798, Robert Debrosse regagne la France au lendemain du Concordat et s'affilie aux Pères de la Foi qui, en 1803, lui confient la direction de leur collège de Belley jusqu'à leur suppression par Napoléon Ier (1808). Il fait alors partie du clergé de Metz et, le 23 août 1814, entre dans la compagnie de Jésus : il devient aussitôt supérieur du petit séminaire de Bordeaux, puis de ceux de Sainte-Anne d'Auray et de Billom; quand les jésuites en sont chassés par les Ordonnances de Charles X (1828), il fonde la résidence de Paray-le-Monial et meurt à Laval le 18 février 1848.

Trois de ses œuvres doivent être retenues : 1. *Le mois angélique ou la dévotion à la Reine et aux neuf chœurs des anges*, Bordeaux, 1815, avec dédicace à la duchesse d'Angoulême (au moins 6 éditions et plusieurs traductions) : manuel à l'usage des associés de cette confrérie fondée par Debrosse à Bordeaux en 1815. Le mois était divisé en trois décades dont chacun des neuf premiers jours était consacré à l'un des chœurs des anges, le dixième étant réservé à la Vierge. L'ouvrage débute par un court traité sur les anges : leur nature, leurs fonctions, leur rôle à notre égard, nos devoirs en particulier envers l'ange gardien; 2. *L'Heure Sainte. Méthode pour faire cet exercice avec fruit*, Paris, 1832; 3. Surtout *Recueil de méditations, de considérations et d'examens pour une retraite selon la méthode de saint Ignace*, Lyon, 1833; à partir de la 4e éd., en feuilles détachées, Le Mans, 1847, et, en volume, Paris, 1854, sous le titre *Retraite spirituelle selon la méthode de saint Ignace, à l'usage des ecclésiastiques, des religieux et des séculiers*, par les PP. Debrosse et Augry (Hippolyte, 1796-1855). C'est le premier ouvrage de ce genre paru en français au 19e siècle. Pour favoriser la béatification de Marguerite-Marie Alacoque, Debrosse publia une 3e éd. de sa *Vie* par Mgr Languet, Lyon, 1834. Il avait également été chargé de réviser les constitutions des religieuses de la Sainte-Famille de Bordeaux, éditées en 1844 (L. Bertrand, *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, Bordeaux, 1894, t. 2, p. 232, note; à partir de la p. 230, l'auteur résume la part de Debrosse dans l'histoire du diocèse).

Sommervogel, t. 2, col. 1860-1862; t. 9, col. 180. — A. Guidée, *Notices historiques sur quelques membres de la société des Pères du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1860, t. 2, p. 1-10. — J. Burnichon, *Histoire d'un siècle* (1814-1914), Paris, 1914, t. 1 et 2, *passim*. — *Les Établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, Wetteren-Enghien (Belgique), t. 3, 1953, col. 304-306. — M. Déjey, *Le séjour de Lamartine à Belley*, 3e éd., Lyon-Paris, 1901, p. 91.

Paul Bailly.

DECHAMPS (Victor), cardinal-archevêque de Malines, 1810-1883. — 1. *Écrits*. — 2. *Spiritualité*. — 3. *Sources et influence*.

Né à Melle (Belgique) le 6 décembre 1810, Victor Dechamps fut ordonné prêtre en 1834 et entra en 1835 dans la congrégation du Très-Saint-Rédempteur, où il fut préfet spirituel des scolastiques, professeur de dogme, recteur, provincial et consulteur général. En 1865, il fut nommé évêque de Namur, en 1867 archevêque de Malines, en 1875 créé cardinal; il mourut le 29 septembre 1883.

1. *Écrits ascétiques*. — Les nombreuses publications de Dechamps (beaucoup se trouvent dans les *Œuvres complètes*, Malines, 1874-1880, 18 vol.; les références qui suivent y renvoient) sont pour la plupart consacrées à l'apologétique; quelques-unes sont du domaine de la spiritualité. Il débuta par une notice de 270 pages sur *Saint Alphonse de Liguori considéré dans sa vie, ses vertus, sa doctrine* (Malines, 1840). Il donna, en 1845, une traduction de la *Vie du vénérable Frère Gérard Majella* par Tannoja, complétée par une *Dissertation sur le merveilleux dans la vie des saints*. L'année suivante il publia *Le plus beau souvenir de l'Histoire de Liége* et *La grande pensée de saint Vincent de Paul* (t. 8), qui

appartiennent encore, au moins partiellement, à la littérature hagiographique.

Cependant son activité est déjà absorbée par la défense du dogme, et ses *Entretiens sur la Démonstration catholique de la Révélation chrétienne* (titre de la 4e éd., *Œuvres*, t. 1) suscitent une série d'ouvrages de controverse. Ses succès oratoires l'invitent à publier plusieurs de ses discours, sermons, conférences (*La Vie de plaisirs; Le murmure des salons*, Bruxelles, 1857). En 1862 paraît à Tournai *La Nouvelle Ève ou la Mère de la Vie*. D'allure très théologique, mais destiné aux personnes du monde, l'ouvrage est présenté au public comme un de ces modestes « Mois de Marie » qui foisonnent à cette époque. « Les pages de ce livre, déclare-t-il, ne contiennent rien qui ne soit à la portée des fidèles » (t. 5, p. IX). Il surestime incontestablement le niveau intellectuel de la moyenne des lecteurs d'ouvrages de piété; néanmoins l'ouvrage eut grand succès. La première édition fut enlevée en quelques jours. Ce livre, réimprimé avant la fin de l'année, fut traduit en allemand, anglais, néerlandais et espagnol.

A la spiritualité se rattachent encore les *Instructions aux communautés religieuses de femmes du diocèse de Malines* (1874; t. 14, p. 176-222), les *Monita spiritualia ad clerum* (1883), les *Allocutions aux prêtres du diocèse pendant la retraite annuelle* (t. 11, p. 414-458), ainsi que de nombreuses *Lettres*, publiées dans le t. 17 des *Œuvres*, dans les biographies du cardinal écrites par Looyaard, Pladys, Saintrain, dans les monographies consacrées à des personnes, instituts, œuvres qui bénéficièrent de sa direction (*Mère Fanny de l'Eucharistie*, Bruxelles, 1897; *Fleurs de l'Institut des Rédemptoristines*, Tournai, 1910; *Les voies de Dieu*, Bruxelles, 1898).

Il importe de noter que les autres écrits de Dechamps offrent de nombreuses pages qui les rapprochent des livres de spiritualité par des considérations souvent étendues sur les splendeurs de la foi, la félicité de la vie chrétienne, l'efficacité et la facilité de la prière, ou encore par des appels émus à la conversion ou à l'examen loyal de la vérité (par exemple le ch. 6 des *Entretiens*). Ses lettres pastorales traitent le plus habituellement des sujets d'édification; il s'était même obligé, par ce qu'il appelle une sorte de vœu, à ne pas aborder d'autres thèmes dans ses mandements de carême. Son premier biographe fait remarquer qu'on trouverait facilement dans ces lettres pastorales matière à un ouvrage sur la perfection chrétienne, qui pourrait s'intituler l'*Esprit du cardinal Dechamps*, comme Camus trouva dans les écrits de l'évêque de Genève son *Esprit de S. François de Sales* (Looyaard, t. 3, p. 388). Un essai a été fait par Mgr Claessens qui a publié, du vivant du cardinal, les *Monita spiritualia ad clerum*. Les *Allocutions... pendant la retraite annuelle du clergé*, mentionnées plus haut, constituent un remarquable précis de perfection sacerdotale profonde, prenante et pratique.

2. *Spiritualité.* — Si, dans ses publications apologétiques, on retrouve l'ascète, on retrouve davantage le théologien dans ses écrits ascétiques, tant par le choix des sujets que par la manière de les présenter. Dechamps éprouve le besoin de prévenir ses lecteurs que certaines pages, « pour être bien entendues, demanderont plus d'efforts d'attention ». Il en appelle à l'exemple de saint Alphonse dont le *Grand moyen de la prière*, œuvre à la fois ascétique et dogmatique, a une allure toute théologique (*La nouvelle Ève*, préface, t. 5, p. XII). En présentant un long extrait du *Traité de l'amour de Dieu*, assez difficile à saisir, il tient à citer les paroles mêmes de saint François de Sales, parce qu'elles « feront voir comment les saints traitent les matières ascétiques, appuyant avec soin la piété sur la connaissance intime et suave de la vérité divine » (ch. 2, p. 11). La spiritualité du cardinal est essentiellement christocentrique.

« C'est la figure de l'Homme-Dieu, du Christ Jésus dans sa préparation historique, ses signes incommunicables, sa doctrine et son Église qui plane sur ces pages élevées..; les opuscules de piété ou d'utilité sociale et jusqu'aux lettres particulières reçoivent de ce foyer leur signification, leur portée et ce resplendissement transfigurateur qui les associe... au mystère auguste de l'Incarnation » (A. Van Weddingen, *Revue générale*, Bruxelles, t. 34, 1881, p. 794-795). On peut le constater plus spécialement dans *La nouvelle Ève* et l'opuscule consacré à saint Vincent de Paul.

On retrouve aussi dans les écrits spirituels de Dechamps les idées maîtresses de sa méthode apologétique, surtout son argument de prédilection du « fait extérieur » de l'Église, qui se trouve « être elle-même un puissant motif de crédibilité par ses caractères.., faits publics et splendides.., vrais miracles permanents » (*Entretiens*, t. 1, p. XIV SVV). Fréquemment, dans les élévations ou prières par lesquelles s'achèvent les chapitres de *La nouvelle Ève*, il ramène la pensée vers cette Église « marquée trois fois du signe de l'unité divine, à travers les temps, les lieux, les choses, par sa perpétuité, son universalité, son infaillibilité » (t. 5, ch. 14, 22, 34). La note générale est austère, intransigeante devant les audaces et les prétentions de la mondanité, mais fort compréhensive pour les égarés de bonne foi. Pour la perfection religieuse Dechamps suit les interprétations rigoureuses, mais se montre large pour sauvegarder la pleine liberté de conscience. Il renvoie à ce sujet au ch. 4 du *Chemin de la perfection* de sainte Thérèse (t. 14, p. 292).

Les publications ascétiques de Dechamps se présentent toujours dans un style très soigné, assez abondamment imagé, parfois solennel. On devine sa formation littéraire à l'époque où le romantisme connut ses plus grands succès.

3. *Sources et influence.* — La formation religieuse orienta naturellement Dechamps vers la spiritualité alphonsienne. Il se défend cependant de tout entraînement sentimental. « Je choisis mon père, saint Alphonse de Liguori, non parce qu'il est mon père, mais parce que les Souverains Pontifes... célébrèrent à l'envi la foi et la science de ce grand saint » (*La nouvelle Ève*, ch. 13, p. 135, à propos de la médiation universelle de Marie). Il ne se sent pas lié à la doctrine du fondateur de sa congrégation. Au sujet des motifs de l'Incarnation il se rallie résolument, avec saint François de Sales, à l'opinion scotiste, alors que saint Alphonse tient l'opinion de saint Thomas. Par contre il se met pleinement à son école par son insistance sur la prière, jusque dans ses écrits apologétiques, et par la très large part qu'il fait à Notre-Dame dans l'œuvre de la sanctification. Pour ce dernier point il affirme positivement sa dépendance, et il présente *La nouvelle Ève* comme une introduction aux *Gloires de Marie*. Il est également fidèle à la manière alphonsienne de mêler à ses considérations des prières, le plus souvent très affectueuses.

La spiritualité française du 17e siècle semble l'avoir influencé assez considérablement. Il se réfère très fréquemment à la doctrine de saint François de Sales et cite abondamment Bossuet, qu'il a beaucoup lu dès sa

jeunesse. Il connaît bien, par Abelly, saint Vincent de Paul et en appelle souvent à ses exemples et à ses maximes. Un de ses anciens disciples, Pladys, affirme qu'au temps où Dechamps était préfet spirituel des scolastiques, il lisait assidûment Lallemant et Lancicius, les auteurs de choix du vénérable Passerat, le grand maître de la spiritualité chez les rédemptoristes à cette époque. Il tenait aussi en grande estime le *Catéchisme* de Surin. Cependant on ne retrouve guère chez lui trace des *Exercices*, qu'il ne cite qu'une fois à propos de la méditation. Pour le reste, nous n'avons trouvé mentionné saint Ignace, et avec lui Rodriguez, que pour redresser une mauvaise interprétation de deux passages de leurs écrits au sujet du compte de conscience. A ses prêtres il recommande néanmoins un livre de F.-X. Schouppe s j, comme le meilleur manuel pour la récollection mensuelle (t. 13, p. 131). Relevons enfin une riche documentation puisée chez les Pères de l'Église, spécialement chez saint Augustin, que Dechamps a beaucoup étudiés pour ses ouvrages apologétiques, et aussi de nombreuses citations de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure et de saint Antonin.

Dechamps n'a pas fait école comme auteur de spiritualité. Il a néanmoins, avec quelques-uns de ses contemporains, contribué à élever le niveau de la littérature ascétique, que, à cette époque, trop d'auteurs négligeaient de rattacher à la théologie. Il réalisait ainsi le vœu qu'allait formuler le cardinal Mercier : « Pousser les disciples de la théologie vers la spiritualité et les âmes spirituelles vers la dogmatique » (*La vie intérieure*, Bruxelles, 1918, p. XIX). Plus d'une fois d'ailleurs, dans ses *Œuvres pastorales* (voir tables, t. 7, Louvain, 1929, p. 141), l'illustre successeur de Dechamps témoigne de sa grande estime pour les écrits de son prédécesseur. De *La nouvelle Ève* il écrit : « Nous ne saurions assez recommander au clergé et aux fidèles la méditation de ce beau livre du cardinal Dechamps » (Mandement, 8 septembre 1916). Cependant les livres ascétiques de Dechamps ne pouvaient devenir vraiment populaires : ils étaient trop élevés pour le fond et trop littéraires pour la forme. Toutefois sa spiritualité exerça une influence considérable sur une élite qui appréciait hautement sa doctrine solidement bâtie et sa connaissance profonde du cœur humain et des nécessités spirituelles de son temps. Parmi ceux qui acceptèrent avec empressement sa direction se rencontrent quelques noms significatifs : Mgr d'Hulst, Lamoricière, la reine Marie-Henriette de Belgique, le capitaine Belletable, fondateur des associations de la Sainte-Famille, l'historien de Gerlache et le comte de Villermont, les mères Anna de Meeus, Fanny de l'Eucharistie, Mélanie van Biervliet, trois fondatrices de congrégations religieuses belges; une femme écrivain de grand talent, Camille du Bourg, et le propre frère du cardinal, le ministre Adolphe Dechamps, qu'un jour le curé d'Ars appela « un saint ».

H. Saintrain, *Vie du cardinal Dechamps*, Tournai, 1884. — J. Looyaard, *Vie du cardinal Dechamps*, manuscrit, 1881. — E. Pladys, *Le cardinal Dechamps*, Bruxelles, 1903. — M. De Meulemeester, t. 2, p. 86-96; t. 3, p. 282-283. — A. Van Weddingen, *Œuvres complètes de S. É. le cardinal Dechamps*, dans *Revue générale*, Bruxelles, t. 34, 1881, p. 793-841. — R. Kremer, *L'apologétique du cardinal Dechamps : Ses sources et son influence au concile du Vatican* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 19, Paris, 1930, p. 679-702. — M. Becqué, *L'apologétique du cardinal Dechamps*, Louvain, 1949.

Maurice De Meulemeester.

DE COSTER (Rombaut), franciscain, † 1679. — Né à Malines au commencement du 17e siècle, Rombaut De Coster entra dans l'ordre franciscain et devint à différentes reprises gardien, notamment des couvents de Hasselt et d'Anvers, où il mourut le 14 novembre 1679. Il écrivit quelques livres spirituels assez répandus, tel que *Den inwendighen Christus en de inwendighe Maria ontdeckt door Christus onzen Zaligmaker... aen... de Salighe Baptista van Veranen Clarisse, en de Salighe Angela van Fulginien*, Anvers, 1669, 1675. C'est un résumé de la doctrine spirituelle de ces deux saintes sur les souffrances intérieures de Jésus et de Marie.

S. Dirks, p. 265-266. — *Biographie nationale*, t. 5, p. 24-25.

Matthieu Verjans.

DÉCOURAGEMENT. — En plus du 1. *découragement* on traitera aussi 2. de la *défiance de soi* et 3. du *désespoir*, qui, à bien des égards, sont des formes plus ou moins accusées du découragement.

1. Découragement. — 1° Notion. — Si le courage, — la force d'âme des anciens —, est maîtrise, résistance, énergique promotion du moi dans l'exécution de son propos au mépris de ce qui effraie, de ce qui abat, de ce qui rebute, de ce qui s'oppose, le découragement est un affaiblissement de cette attitude, qui peut aller jusqu'à sa complète dissolution. Les découragés d'avance ne forment même plus de propos.

Pourtant, toute rupture de résolution, tout abandon d'effort, tout refus de la lutte, même s'ils offrent les apparences d'un recul, ne doivent pas être taxés de perte de courage. Ils peuvent être raison, sagesse, tactique, se fonder sur un évident défaut de moyens. Ne mérite d'être jugé tel que ce qui révèle défaillance intime devant ce que l'on aurait dû affronter. Les premières impressions de crainte émotive, — entendons par premières celles qui sont spontanées, instinctives, car elles peuvent durer —, ne sont pas opposées au courage et n'en rabattent point la valeur. Elles en sont plutôt l'occasion et la condition. A moins que ce ne soit l'effet d'une perfection déjà acquise et toujours soutenue dans l'art de se surmonter, celui qui ne les éprouve pas ou peu pourra présenter extérieurement la physionomie du courage, et peut-être n'en est-il pas dépourvu; mais il se trouve en tant que tel hors de question : le courage véritable n'est pas chez lui entré en jeu. Les impressions à vaincre fournissent au contraire sa matière propre au courage; et si elles jouent le rôle d'agents de tentation, elles ne constituent le découragement en aucune façon. N'y a-t-il rien à surmonter et qui ait pénétré jusque dans l'intime, le courage authentique n'existe ou ne se manifeste pas : la preuve n'en est pas faite.

Démission, capitulation toujours dans une certaine mesure, le découragement se teintera souvent de sentiments de déception, de regret, d'amoindrissement, de dépression, voire de honte, qui pourront d'ailleurs voisiner avec la détente euphorique due à la cessation de l'effort, à la quiétude retrouvée, à une installation tranquille dans l'insouciance et la paresse.

Le découragement spirituel ne diffère psychologiquement d'un découragement quelconque que par la nature de son point d'application et par les éléments surnaturels en cause. Le propos essentiel de la vie spirituelle se ramène à celui du service et de l'amour de Dieu, du bien surnaturel de l'âme et des âmes, des pre-

miers degrés aux plus élevés. Sa visée doit être celle du « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48). Orientation de cheminement plutôt que tâche proposée à une réalisation entière tout à fait impossible, elle est soumise au parcours successif de beaucoup d'étapes, pour atteindre un terme de fait assigné par Dieu. C'est dans la réalisation de ce propos que le moi spirituel doit faire preuve de maîtrise de lui-même, de résistance aux oppositions, et qu'il lui faut assurer un progrès ininterrompu. C'est l'ensemble de ce dessein, ce sont ces diverses avances, c'est la mise en œuvre de ces moyens que le découragement menace et peut atteindre. Il s'agira d'une conversion à réaliser, à maintenir, à dépasser; d'une vocation à laquelle il faut répondre malgré les sacrifices, et dans laquelle il faut ensuite persévérer et progresser. Seront mis en question les devoirs d'état, quels qu'ils soient : obligations familiales et professionnelles, communes à tous les chrétiens ou particulières au sacerdoce, à la vie religieuse, à toute vie fervente. Le découragement affectera tantôt la prière et la pratique des sacrements, tantôt la victoire à remporter sur les passions, la correction des défauts, l'avancement dans les vertus, tantôt l'action charitable et l'apostolat. Tout peut être sujet à découragement partiel ou généralisé, passager ou durable.

2° Causes et conséquences. — Les causes provoquent toujours à quelque degré frayeur, abattement, lassitude, dégoût. Les principales paraissent les suivantes : périls et souffrances physiques à braver ou à endurer; épreuves morales et adversités; sacrifices et efforts exigés : la simple crainte de l'effort joue un grand rôle. A toutes les étapes de la vie spirituelle l'abnégation évangélique produit une impression redoutable (*Luc* 9, 23). Y interviennent les épreuves spirituelles telles que les tentations violentes et durables, les scrupules, les désolations, les aridités, les divagations d'esprit dans l'oraison, le manque d'attrait soit pour elle soit pour l'action; les purifications plus ou moins pénibles des sens ou de l'esprit. Le découragement résulte fréquemment de l'impression, fondée ou non, produite par des rechutes, des échecs répétés; du sentiment de résultats insuffisants, de recommencements indéfinis et apparemment vains : de celui de ne pas avancer ou même de rétrograder. La fatigue physique, la monotonie, l'ennui, l'acedia y poussent de diverses manières (voir Acedia). Dans l'ordre des rapports avec le prochain on supportera mal les influences adverses du milieu : critiques, railleries, désapprobations, entraînements en sens opposé. Ou ce seront les insuccès dans le travail, dans les œuvres, dans l'apostolat, les difficultés que l'on y rencontre, les aspects attristants de la marche du monde. S'insinueront des doutes relatifs au but ou à l'efficacité des moyens, de la défiance de Dieu, de la mauvaise défiance de soi. Agiront dans le même sens les désillusions de la présomption ou d'empressements par trop impatients d'aboutir. La tentation naîtra enfin du caractère pénible des assauts du découragement lui-même, auxquels il faut sans cesse s'opposer. Bref, on aura affaire aux multiples « difficultés de la vie spirituelle » selon ses phases : que l'on soit encore commençant ou déjà progressant.

Prédisposent de manière générale au découragement certains traits du tempérament, par exemple : une trop forte émotivité associée à une trop faible activité (nerveux et sentimentaux d'Heymans-Le Senne), le pessimisme, la mollesse du caractère, la trop grande susceptibilité... De même une vie spirituelle mal soutenue, mal alimentée, mal éclairée. Le manque de direction peut le favoriser. Y exposent plus ou moins gravement le défaut de recours à la grâce, l'insuffisance d'une authentique humilité, la médiocrité de l'amour.

Ce n'est pas au courage que se ramène toute l'éthique et il n'en est pas le premier principe. Pas davantage celui de toute la vie spirituelle. Mais l'une et l'autre le réclament à tous leurs degrés, de la base au sommet. Sans courage, rien de grand ne s'exécute jamais. Règnent au contraire la médiocrité, le laisser-aller, la paresse et leurs conséquences : infériorité à ce que l'on aurait dû être, infécondité au moins relative de la vie, retours en arrière, avortements ou pertes de vocations, quelquefois de longs croupissements dans les pires chutes.

3° Remèdes. — Il ne saurait être question d'entrer dans le détail des remèdes aux cas particuliers.

1) Insistons fortement sur la nécessité absolue du *recours à Dieu pour obtenir l'aide de la grâce.* « Ma grâce te suffit » (2 *Cor.* 12, 9). Mais « priez pour ne pas entrer en tentation » (*Luc* 22, 40). Les processus psychologiques transcendants de la grâce et des dons sortent de notre étude. Leur action généralement imperceptible sait aussi se rendre sensible dans l'intime, et des observateurs sagaces s'en aperçoivent, à l'occasion, de l'extérieur. Les cas n'en sont pas rares dans l'histoire des âmes.

2) Le secours d'une *direction* paraît aussi d'une grande importance, surtout dans l'hypothèse de difficultés durables ou subtiles. Il faut souhaiter une direction éclairée, qui comprenne les cas et leurs caractères propres de tempérament et de circonstances. Des erreurs de l'esprit, de fausses conceptions spirituelles, des fautes de tactique devront quelquefois être corrigées : relatives, par exemple, à des objectifs mal choisis, à des illusions sur l'étape à laquelle on est arrivé, à des méthodes mal adaptées, contentionnantes ou autrement défectueuses, qui acculent à des impasses et qu'il faut modifier sans s'y entêter, sous peine d'y gaspiller ses forces et de se harasser en pure perte. Il faut dissiper les illusions de l'amour-propre. Des ambitions démesurées, des présomptions, des impatiences excessives demanderont à être ramenées à plus de justesse. Des susceptibilités, des timidités ou d'autres traits caractériels devront être supportés tels quels avec simplicité, confiance, patience, humilité.

Les lois providentielles de temps et la nécessité de la patience devront être fréquemment rappelées; ainsi que la manière dont Dieu dissimule souvent aux âmes leurs progrès pourtant très réels; et comment des efforts sur certains points directement visés demeurent sans résultats perceptibles, mais concourent indirectement à des progrès plus importants dans la ligne d'autres vertus. Il faut apprendre aux âmes à accepter les limites de leurs forces, de leurs capacités naturelles ou spirituelles; sans viser plus haut qu'elles n'y sont aptes et appelées par la grâce; sans diminuer non plus pour autant les perspectives évangéliques, ni rabaisser l'idéal qu'elles ont personnellement à se proposer. L'épreuve des purifications passives exige une direction avertie des lois psychologiques naturelles et surnaturelles qui les concernent et le discernement qui y convient. D'une manière générale une direction maladroite ou dure risquera beaucoup d'aggraver le mal.

Qu'elle relève, ranime, soutienne, fasse briller l'espoir, rappelle la bonté de Dieu et ses miséricordes, fortifie la confiance et réchauffe l'amour. Elle y contribuera par conseils, lectures, indications d'exemples. Elle agira pour une part en vertu de l'influence naturelle indéfinissable qu'un homme exerce sur un autre homme; davantage encore par la bénédiction spirituelle qui lui est attachée. Qu'elle sache associer la compassion, la bonté, la délicatesse à un allant très cordial, quelquefois à la fermeté, toujours à une inlassable patience.

3) Il reste que le remède spécifique qui prévient et guérit le découragement consiste *dans le développement de la force d'âme* en tous ses éléments, surnaturels et naturels, car ceux-là n'excluent pas ceux-ci, et réciproquement. « Sans la force toutes les vertus sont veuves » (Voir Confiance, Force).

2. Défiance de soi. — 1° **Espèces.** — La défiance de soi semblerait à première vue ne pouvoir figurer que comme facteur de découragement. Mais s'il en existe une, défectueuse, qui joue ce rôle, une autre, toute vertueuse, fruit de la vérité naturelle et surnaturelle, se rattache à l'humilité, et loin de nuire à la vraie force d'âme contribue au contraire à en assurer spirituellement la vigueur et le bon équilibre.

1) Comme toute *vertu authentique*, c'est dans les hautes sphères de l'esprit que siège cette défiance. Elle consiste en un acte du jugement rationnel éclairé par la foi et par les dons du Saint-Esprit, et en actes de la volonté supérieure soutenue par la grâce, qui réduit en pratique les conséquences du jugement. La vertueuse défiance de soi repose au point de vue surnaturel sur la connaissance certaine de la fragilité de l'homme, — et plus encore de l'homme déchu —, par rapport à ce que réclame notre destinée divine. On se défie de ce qui est capable de décevoir et de trahir. La liberté créée, dès ses débuts, a manqué à la grâce. Elle y est toujours exposée chez l'homme déchu, même relevé. Quant à nos forces naturelles, si un homme normal n'a pas à se méfier de façon maladive de ses aptitudes et moyens dans leurs justes limites, celles-ci doivent être respectées. La juste défiance de soi-même, réglée par la plus saine humilité, se ramène donc à une appréciation véridique de la fragilité morale de la nature humaine et à celle des limites qui circonscrivent en chacun ses capacités personnelles, en dépit de la propension instinctive et si vive à les surestimer. Concourent à l'établir, en plus de la connaissance doctrinale de notre faiblesse spirituelle, l'expérience commune et l'expérience personnelle de ce que nous sommes. On se défie de soi comme d'un être moralement débile, porteur de toutes sortes de germes de concupiscence, sujet à beaucoup d'ignorances, d'illusions et d'erreurs. Défiance d'autant plus fondée qu'un des maux dont nous sommes infectés est très précisément un instinct d'orgueil très vivace, qui ne cesse de nous pousser sourdement mais combien efficacement à nous en faire accroire.

Entendue de la sorte, la défiance de soi écarte la *présomption* qui gonfle en imagination ses forces et ses talents, qui accorde une confiance exagérée au propre jugement et à la sagesse personnelle, trop peu portée à écouter autrui et à prendre conseil. Une telle présomption se laisse entraîner à toutes sortes d'ambitions, se croit propre à des tâches, situations, fonctions, apostolats disproportionnés à ses moyens. Elle s'aventure en des entreprises téméraires par leur étendue ou par les périls auxquels elles exposent, et souvent sans les sauvegardes nécessaires. Elle s'appuie enfin sur elle-même au détriment du recours indispensable à Dieu et à l'aide de la grâce.

Il ne faut pourtant pas tomber dans l'excès opposé : la *pusillanimité*. Le propre de celle-ci est de reculer devant toute entreprise tant soit peu difficile, même proportionnée aux moyens de nature et de grâce et demandée par Dieu. La pusillanimité s'effraie à l'excès devant les risques, peines, difficultés, labeurs. Elle invoque souvent des excuses, derrière lesquelles se retranchent, non moins que l'indolence et l'amour des aises, un amour-propre dissimulé sous des apparences de modestie, mais qui ne redoute rien tant au fond que l'insuccès, les appréciations défavorables, le péril d'une confusion, fût-elle sans gravité.

2) C'est ainsi qu'intervient, malfaçon de la précédente, la *défiance défectueuse*. Notons qu'en celle-ci des influences perturbatrices morales et affectives faussent la juste appréciation de l'esprit et troublent la volonté.

Dans l'ordre moral, il s'agira paradoxalement, pour la plus forte part, de l'amour-propre, comme nous venons de le souligner à l'instant. Dans l'ordre affectif, on sera aux prises avec des dispositions tempéramentales, telles que la timidité, l'indécision, l'hésitation, l'inquiétude, la petite anxiété, la peur et leurs désarrois émotifs. Des états d'asthénie générale et de psychasthénie en peuvent être responsables. On y soupçonnera aussi l'influence de complexes au sens précis de la psychologie analytique. Il n'est pas nécessaire en effet d'accorder un crédit sans réserve à toutes ses conceptions théoriques et interprétations, pas davantage à sa thérapeutique, pour admettre l'existence et le rôle de ces ensembles de traits formant système, constitués dans les années d'enfance, mal résolus, entretenus et développés par la suite de la vie, qui peuvent des zones obscures de l'inconscient s'imposer à la personnalité consciente, sans qu'elle se doute de cette origine et sans qu'elle soit à même, seule, de s'en dégager. De là, les effets dissolvants d'émotions troublantes, de conflits intérieurs, d'états anxieux, d'obsessions, de scrupules, de phobies et autres symptômes névrotiques, fauteurs d'une défiance de soi plus ou moins maladive. Celui de ces complexes auxquels on est amené naturellement à songer ici est celui d'infériorité. Mais d'autres peuvent être également incriminés. On ne peut d'ailleurs, semble-t-il, les isoler trop rigoureusement les uns des autres. Cette forme nocive de défiance de soi demande évidemment à être corrigée et éliminée dans la mesure du possible. Par une direction morale judicieuse et, autant que l'utilité s'en avérerait, par traitements appropriés de médecine générale et de psycho-thérapeutique.

2° **Rôle.** — L'authentique attitude vertueuse, fille de l'humilité, et qui doit toujours être accompagnée de son corrélatif indispensable de confiance en Dieu, représente au contraire un des éléments de sanctification dont ne peut absolument pas se passer le progrès vers la perfection. Il importe de la demander à Dieu, de l'établir, de l'entretenir et développer. L'expérience correctement utilisée de nos faiblesses doit nous y aider. Personne ne met en doute que Dieu ne la permette entre certaines limites et pour une large part précisément à cette intention chez les âmes les mieux disposées.

3. Désespoir. — Abîme de découragement, le désespoir se distingue par des traits caractéristiques, et il

s'impose d'en discerner les formes très différentes les unes des autres dans ce qu'elles présentent d'analogue. Ne mentionnons que pour mémoire le sens large du mot, employé pour ne signifier qu'une affliction profonde, un chagrin immense, et parfois même beaucoup moins.

1° La première forme spirituelle à signaler est celle de la **désespérance théologale**. Celui qui en est le sujet estime le salut impossible, tout au moins pour lui. Il y renonce délibérément et cesse d'y tendre. Il en vient là faute de compter sur le secours de Dieu, méconnaissant ainsi, du moins en ce qui le concerne, sa fidélité, ses promesses, sa miséricorde. C'est un cas, semble-t-il, plutôt rare. Plus fréquent est celui du refus de coopération personnelle, ou d'une défiance de soi poussée jusqu'à l'extrême, malgré les secours de la grâce. On refuse de coopérer, soit parce que les exigences du salut apparaissent si coûteuses que la récompense céleste perd son prix en comparaison; soit parce que l'on se défie d'une faiblesse personnelle tant de fois expérimentée qu'on finit par la croire irrémédiable, perdant ainsi de vue les miséricordes divines et la puissance de son secours. On en arrive là le plus souvent à la suite d'un passé chargé de lourdes fautes : sacrilèges, longues et graves infidélités, crimes, luxure, abus de grâce, expériences de chutes et de rechutes dont on se croit désormais incapable de se relever. Des scrupules peuvent y porter. Certains dégoûts spirituels tendent de leur côté à faire perdre leur prix aux choses de l'éternité. Il importe de ne pas oublier l'action de dispositions constitutionnelles ou acquises à la mélancolie pathologique.

Pour ce qui est de leur ressort, les moralistes classent la désespérance théologale parmi les fautes graves quant à la matière *ex toto genere suo*. Mais ils ont soin, en même temps, de nous avertir de la fréquence d'une vénialité due à l'imperfection subjective d'actes humains qui ne sont ni assez éclairés ni assez libres et consentis pour être pleinement responsables. Et ils ne méconnaissent nullement les cas d'entière irresponsabilité. Ce sont donc des états qui réclament, lorsqu'on les rencontre, une analyse assez aiguë. Des troubles émotifs y interviennent souvent. Il s'impose, non seulement de ne pas prendre pour une faute une tentation violente, obsédante, due à une imagination et à une sensibilité vivement affectées, mais de penser que cela peut aller jusqu'à provoquer de véritables vertiges mentaux.

2° Un autre genre de **désespoir** n'est plus théologal, mais simplement **moral**, et beaucoup plus fréquent. Il s'agit d'un écrasement sous les tâches, les épreuves, les difficultés de la vie, qui la fait détester au point d'inspirer le désir d'une mort prochaine et de pousser même au suicide. Cette dernière impulsion demeure souvent inefficace. Parfois pourtant, et ce n'est pas si rare, elle est suivie d'effet. Il serait excessif de ne pas admettre que le suicide puisse jamais être commis par un sujet sain d'esprit et en possession de lui-même. Donc, capable de responsabilité morale. Il peut dans certaines circonstances apparaître à quelqu'un comme la seule issue psychologiquement désirable pour sortir de situations extrêmement graves qui compromettent ses propres intérêts et ceux des siens. Des malades qui se savent condamnés et qui souffrent sont tentés d'abréger leurs jours. On connaît l'euthanasie. Des états passionnels, de profondes déceptions affectives y incitent également. Il existe aujourd'hui toute une littérature de désespoir, existentialiste ou non. Il reste certain qu'il y a lieu de se méfier beaucoup des influences pathologiques : dispositions congénitales ou acquises à la tristesse, à l'anxiété, à la mélancolie, très graves complexes mal résolus. L'impulsion au suicide est un trait classique de plusieurs psychoses et névroses. En deçà même de tels états, il peut arriver d'en rencontrer la hantise au moins passagère dans des périodes de mauvais équilibre physiologique, jusque chez des personnes capables par ailleurs d'une adaptation sociale tout à fait normale.

3° Enfin, la **mystique** connaît elle-même certaines épreuves purifiantes où une action spirituelle, qui n'exclut pas nécessairement tout désordre physiologique, plonge les âmes en des états qui confinent au désespoir. Dans une conscience aiguë de leurs fautes, en face de la toute Sainteté divine, en des états très douloureux et difficilement exprimables, ces âmes éprouvent des impressions de désespérance apparentées à celles du désespoir moral et de la désespérance théologale. Des exemples en peuvent être cités parmi les saints : saint Ignace et saint François de Sales y furent sujets passagèrement, pour ne citer qu'eux. Il faut juger ici par le contexte, par le puissant soutien de grâce qui s'observe en de pareils cas et par les règles générales du discernement des esprits.

Il est manifeste qu'une pénétrante analyse à la fois psychologique et morale devra faire distinguer ces désespoirs très différents les uns des autres, permettra d'apprécier en quelque mesure ce qu'ils incluent ou non comme responsabilité, fera chercher à quelles causes ils se rattachent, et quelle part y revient à la pathologie. Qu'il faille y reconnaître des fautes plus ou moins graves, de simples tentations, des épreuves, des effets morbides, pareils états appellent toujours attention vigilante, étant donnés les risques qu'ils comportent soit moralement, soit physiquement. Ils réclament un secours averti, dévoué, souvent des traitements adaptés. Lorsque le cas demeure un cas moral : il y aura lieu à rappel ou rééducation de la foi en la Bonté divine, en sa miséricorde, en ses promesses. Il faudra provoquer le retour à une juste conception du sens et des conditions de notre destinée surnaturelle. On ranimera la confiance, on soutiendra la générosité, on montrera dans les épreuves une marque d'amour divin; on cherchera à faire comprendre leur valeur purifiante, comment elles associent au Christ, et leur fécondité apostolique. On s'efforcera d'amener ces âmes à la conformité à la divine Volonté, à un grand abandon dicté par son amour. Et l'on se servira pour les encourager d'exemples d'autres âmes éprouvées qui furent récompensées par des ascensions dans la sainteté. Voir Abandon, Confiance, Épreuves, Psychiatrie, Scrupules.

S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 4e partie ; *Entretiens*, 2e ; J.-P. Camus, *L'esprit de saint François de Sales*, Paris, 1840, 3e p., ch. 21; 17e p., ch. 3; lettre à Ste Jeanne de Chantal, 21 novembre 1604. — J.-P. de Caussade, *L'abandon à la Providence divine*, éd. H. Ramière, Paris, 1861. — F. W. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, Paris, 1880, ch. 2 et 20.

S. Thomas, *Somme théologique* 2a 2ae q. 130, 133, 134, 162. — L. Scupoli, *Le combat spirituel*, ch. 1 à 6 et ch. 64. — Fr. Arias, *Quatre traictez excellents... De la vraye défiance de soy mesme*, Lyon, 1609, p. 74-178. — A. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, 2e p., 3e tr., ch. 5 à 12, et 4e tr. — J.-J. Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, liv. 2, ch. 4 et liv. 4, ch. 5. — J.-N. Grou, *Manuel des âmes intérieures*,

Paris, 1925, p. 103, 128, 337. — J. Tissot, *L'art d'utiliser ses fautes*, Paris, 1902. — V. Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919. — *Confiance*, Paris, 1950. — J. Lebreton, *Tu solus Sanctus*, Paris, 1948, coll. Verbum salutis, ch. 3 et 5.

S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 1849; trad. Ferlov et Gateau, *Traité du désespoir*, Paris, 1932. — E. Dublanchy, art. *Désespoir*, DTC, t. 4, col. 620-622. — G. Foch, *Programme spirituel*, RAM, t. 12, 1931, p. 326-339. — P. Dudon, *S. Ignace de Loyola*, Paris, 1934, ch. 4. — F. Trochu, *S. François de Sales*, t. 1, Paris, 1941, 1re p., ch. 10. — Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, Paris, 1947; *L'homme esclave de son infériorité*, t. 1, *Essai sur la genèse du moi*, Paris, 1950. — Ch. Moeller, *Tentation du désespoir et espérance. Considérations théologiques sur l'œuvre de Graham Greene*, dans *Collectanea mechliniensia*, t. 35, 1950, p. 398-419. — Thomas Merton, *Semences de contemplation*, Paris, 1952, n° 16. — A.-M. Carré, *Le désespoir comme tentation et comme péché*, VS, décembre 1953, p. 451-473; *Espérance et désespoir*, Paris, 1954.

Robert VERNAY.

DÉCROUÏLLE (ROMUALD), chanoine d'Arras et de Soissons, 1842-1921. — Né à Calais le 3 mars 1842, professeur, puis supérieur au pensionnat Saint-Pierre de cette ville, curé d'Oye-Plage en 1876, du Haut-Pont à Saint-Omer en 1886, aumônier des Dames de Sion en 1891, Romuald Décrouïlle est mort le 1er mai 1921. Il publia 1. *Méditations sacerdotales sur la Messe de chaque jour* (5 vol., Paris, 1891; 2e éd. 1894 en 4 vol.; trad. allemande); 2. *La Messe, les Vêpres et le salut expliqués à l'âme fidèle* (Paris, 1896); 3. *La sainte Messe : sens véritable des prières et des cérémonies, ou les fidèles unis au prêtre selon l'esprit de l'Église* (Paris, 1895; 2e éd. 1898); 4. *Méditations, dans l'esprit de l'Église pour toute l'année liturgique à l'usage des communautés et des fidèles* (Paris, 2 vol., 1900), qui deviendront dans les éditions successives (la 12e en 4 vol. est de 1919, Tourcoing) *Méditations liturgiques pour toute l'année chrétienne ;* 5. *Les sacrements expliqués aux chrétiens de nos jours* (Paris, 2 vol., 1906; rééd. 1927); 6. *La sainteté sacerdotale d'après la théologie et la vie du curé d'Ars* (2 vol., Tourcoing, 1910); 2e partie : *Les vertus cardinales d'après la théologie et saint François de Sales* (2 vol., 1914); 7. *Méditations sur l'ordinaire de la Messe d'après la liturgie du sacrifice* (Tourcoing, 1919; rééd. La Chapelle-Montligeon, 1932); 8. *Plans de sermons sur la liturgie* (Tourcoing, 1920); 9. *Méditations sur le Sacré-Cœur de Jésus* (Tourcoing, 1921); 10. R. Décrouïlle s'est consacré sous l'anonymat à un travail important, dévoile sa notice des *Informations* d'Arras : « il annotait, complétait, rééditait les 14 volumes des *Probations de saint François de Sales*. Il avait fallu pour cela étudier à fond les œuvres du saint docteur avec lequel son souriant ascétisme a une frappante affinité ». La 2e partie de *La sainteté sacerdotale* est toute salésienne et constitue un vade-mecum spirituel du prêtre.

Avec *La sainteté*, les *Méditations sacerdotales* sont l'ouvrage principal de l'auteur. Elles révèlent de fortes connaissances théologiques (S. Augustin, S. Thomas, S. Bonaventure), un profond souci d'ascétisme et une grande application pour faciliter au prêtre l'utilisation de la Bible, du missel, du bréviaire et du rituel. De façon pratique, R. Décrouïlle, tout en distinguant les considérations, affections, applications, colloques, résolutions, etc, fait coïncider ses méditations avec le cycle liturgique : vie purgative (avent et carême), vie illuminative (Noël, Épiphanie et Pâques), vie unitive (temps après la Pentecôte). L'ouvrage constitue en même temps une sorte d'encyclopédie de la prédication. L'auteur s'intéressa toute sa vie à la formation pastorale, liturgique et spirituelle de ses confrères. Au congrès des œuvres sacerdotales de Bourges (1900) il exhorta même le clergé à connaître davantage la théologie mystique, laquelle « nous initie à des états de spiritualité qui ne sont ni si extraordinaires ni si rares qu'on se l'imagine ordinairement » (*Compte rendu*, p. 103).

J. Monet, *Informations religieuses* du diocèse d'Arras, 1921. — Comptes rendus bibliographiques.

Léon MAHIEU.

DE CUYPER (LAURENT; CUPERUS), carme, v. 1528-1594. — Né à Grammont en Flandre, vers 1528, Laurent De Cuyper étudia à Louvain, où il devint licencié en théologie, et à Cologne. En 1581, période de troubles religieux, alors qu'il était prieur du carmel de Bruxelles, il fut emprisonné par les hérétiques. Après sa libération, il devint provincial de Basse-Allemagne, puis théologien et conseiller de Jean de Vendeville, évêque de Tournai. En 1589, il est, pour la deuxième fois, emprisonné par les hérétiques à Grammont. Il est racheté. Il meurt à Bruxelles, le 29 mars 1594, dans sa soixante-sixième année.

De Cuyper écrivit des commentaires d'Esther, Ruth, Esdras, Judith et Tobie, des *Sermones de dominicis et festis*, des *Brabantiae chronica*, et l'*Historia Merlosina*, traduction latine du *Roman de Merlusine*. Sans doute ces œuvres manuscrites sont-elles perdues. C'est par ses soins qu'en 1576 une édition des œuvres complètes de Baptiste de Mantoue parut chez J. Bellère, à Anvers. Il traduisit du français en latin un petit ouvrage de Petrus Launaeus, auquel il donna comme titre : *Theatrum mundi minoris, sive Humanae calamitatis oceanus*, suivi d'un petit traité *De Hominis Excellentia* du même auteur (Anvers, 1576, 1589 et 1607).

Le plus remarquable de ses ouvrages est un recueil de 23 sermons : *Quatuor hominum novissima, Mors, Judicium, Infernus, Gaudia Coeli*, Cologne, 1583. Une nouvelle édition parut en 1625 *Tuba Novissima, seu Conciones exquisitissimae de quatuor novissimis*, Cologne. Mises à part quelques formes de style, l'ouvrage présente encore de l'intérêt pour la pratique de la vie chrétienne comme pour le choix des citations de l'Écriture et de la tradition. Avec ce recueil de sermons fut édité en 1583 son *Ad spiritualis militiae studium paraclesis*, dialogue en deux parties : ce qu'est la vraie foi; comment on doit vivre sa foi dans la lutte contre le monde, le démon et les passions humaines. Pour conclure De Cuyper donne au croyant une armure spirituelle, en s'inspirant des idées de saint Paul. Il a édité en néerlandais une biographie de sainte Anne, en 1591 à Anvers et en 1593 à Bruxelles. En 1592, parut une édition latine : *B. Annae Christi Servatoris nostri aviae maternae, ex optimis et vetustissimis Ecclesiae Doctoribus studiose collectae genealogia et vita, semotis hinc omnibus confictis quas veteres ignorarunt historiolis*, Anvers. C'est un petit travail exégétique.

Cosme de Villiers, t. 2, col. 222-224. — *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1015, n. 3542; p. 1109, n. 3930. — Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. 13, Louvain, 1768, p. 247-251. — *Biographie nationale*, t. 5, col. 54-56. — *Acta capitulorum generalium ordinis carmelitarum*, t. 1, Rome, 1912, p. 500. — Rosier, p. 84-85; *Laurentii De Cuyper doctrina de vita spirituali*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 15, 1950, p. 247-276.

Irénée ROSIER.

DEDEMAECKER (Jeanne), béguine, 1600-1631. — Jeanne Dedemaecker naquit à Enghien (Belgique) en février 1600, de parents aisés, originaires d'Alost, mais émigrés lors des troubles calvinistes. Après la mort prématurée de son père, elle s'établit avec sa mère remariée à Herdersem, petite commune aux environs d'Alost. La vie y était dure. Dépourvue de toute instruction (ce n'est que plus tard, comme béguine, qu'elle apprit quelque peu à lire et à écrire), Jeanne y passa ses jeunes années à paître les vaches, pendant que son beau-père lui imposait des labeurs souvent bien lourds. Un jour, s'étant opposée avec force aux sollicitations d'un vacher, celui-ci la malmena si rudement, qu'elle devait en garder, toute sa vie, un déboîtement de l'épaule. Vers sa seizième année, elle entra au béguinage d'Alost et y devint béguine en 1617. On l'y voit, à la fin de sa vie, exercer la fonction de maîtresse des novices. Elle mourut en odeur de sainteté le 27 octobre 1631, victime de la « peste », après avoir obtenu par ses prières que Dieu la frappa à la place d'une autre béguine, déjà infectée. On croit que c'est grâce au sacrifice de sa vie, que cet horrible fléau disparut du béguinage.

Sa vie, d'où s'exhalent une fraîcheur et une candeur parfois naïves, a été décrite de façon objective par le chanoine François Van Schonenberg, le confesseur de Jeanne durant les six dernières années de sa vie. Elle reflète encore cette forte tradition mystique, qui doit avoir existé dans nos béguinages dès leurs origines (DS, t. 1, col. 1341-1351). Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à l'impressionnant prologue que Jacques de Vitry écrivit vers 1215 pour préfacer sa vie de sainte Marie d'Oignies (AS, t. 4, juin, p. 636-638). Car, bien que la biographie de J. Dedemaecker n'ait pas été influencée par cet écrit, elle présente néanmoins nombre de traits qu'elle a en commun avec ce premier document d'intense vie béguinale, qui se caractérisait précisément par un fervent enthousiasme et des tendances extatiques. On y retrouve une préférence marquée pour les mêmes dévotions : au Christ souffrant, à l'Enfant Jésus et, par-dessus tout, à la sainte eucharistie, encore que l'extraordinaire dévotion, pleine de candeur et de confiance, de Dedemaecker à l'égard de la Vierge semble marquer un progrès sur celle des béguines du début du 13e siècle. En outre, tout comme chez ces premières béguines, certains phénomènes, dits mystiques, relatés dans la vie de Jeanne, semblent devoir plutôt s'expliquer par des causes naturelles, spécialement par sa constitution délicate : on la voit souvent malade et sujette à des accès d'extrême épuisement. Deux faits extraordinaires, qu'on rencontre parfois chez d'autres mystiques, lui survinrent en février 1628. Son biographe les expose avec un afflux de détails, d'ailleurs fort intéressants. Nous n'en discuterons pas le caractère, soit surnaturel, soit strictement naturel. Le premier se rapporte à son abstinence, quinze jours durant, de tout aliment autre que l'eucharistie, — abstinence forcée, son estomac ne supportant alors aucune nourriture. Le second a trait à la stigmatisation intérieure, dont elle fut l'objet. Cette impression des stigmates fut néanmoins accompagnée d'indices extérieurs. Du reste, Jeanne en garda certaines conséquences physiques le reste de sa vie.

Par ces particularités, J. Dedemaecker s'est montrée l'héritière d'un patrimoine mystique. Sans doute, tout n'est pas médiéval dans sa spiritualité. De nouveaux apports y sont visibles. Ils appartiennent pour la plupart à une époque plus proche, celle des 15e et 16e siècles. C'est surtout pendant cette période, que le courant de la Dévotion moderne a envahi le pays flamand et brabançon. De cette orientation, moins mystique, plus pondérée, plus pratique, plus méthodique, on peut retrouver des indices dans la vie de la béguine alostoise.

F. Van Schonenberg, *Het seldtsaem ende wonderbaer Leven van Joanna Dedemaecker eertyts Beggyntjen in 't Beggyn-Hof van Aelst*, Malines, 1662; 2e éd., Louvain [1759].

Alcantara Mens.

DÉFAUTS. — Dans cet article, les défauts seront envisagés, non pas au point de vue de la théologie morale, mais au point de vue de la théologie ascétique (sur la distinction entre l'ascétique et la morale, voir J. de Guibert, art. Ascétique, t. 1, col. 1014-1016). Ils seront étudiés, non pas en eux-mêmes, mais dans leur rapport avec la vie spirituelle. C'est en raison des obstacles qu'ils opposent au développement normal de cette vie et à la pleine croissance de la charité que nous parlerons de la nécessité de les connaître et de les combattre, en ajoutant quelques indications sur les moyens de les corriger, voire de les utiliser au profit de notre vie intérieure.

1. *Notion.* — 2. *Nomenclatures et essais de classification.* — 3. *Connaissance des défauts.* — 4. *Correction.* — 5. *Utilisation.*

1. Notion

Dans le langage ordinaire comme dans celui des auteurs ascétiques et des théologiens modernes, les mots vice et défaut sont employés indifféremment l'un pour l'autre. A. Tanquerey, dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, ch. 4, parle à propos de l'orgueil du « double désordre qui se trouve dans ce vice » (n. 820) et, quelques lignes plus bas, écrit : « L'orgueil, sous une forme ou sous une autre, est un défaut très commun » (n. 826). On relève la même équivalence de sens dans les divers articles du DTC consacrés à chacun des vices capitaux. Au mot *Défauts*, cependant, T. Ortolan avait marqué la différence qui existe entre un vice, un défaut et une imperfection (t. 4, col. 222-223). Cet essai de précision n'eut, semble-t-il, aucun succès pratique. On a continué à confondre les notions qu'il s'efforçait de distinguer.

1° Vocabulaire : défaut et vice. — Pour comprendre l'origine de la confusion constatée entre vice et défaut et pour arriver à une définition capable de fixer le sens précis de chacun d'eux, une brève étude sémantique ne sera pas superflue.

Le latin classique et le latin médiéval ne connaissent qu'un mot : *vitium*, pour exprimer le double désordre moral, les deux notions formellement distinctes, que nous traduisons aujourd'hui par les mots vice et défaut. Le contexte seul indique ce que *vitium* signifie exactement. Mais le besoin de distinguer deux notions très différentes sur le plan moral conduisit les écrivains chrétiens à marquer cette distinction en recourant à un adjectif. C'est ainsi que saint Grégoire le Grand, dans ses *Morales sur Job*, parle des *vitia capitalia* et des *vitia minora, levia, leviora*, vocabulaire qui fut adopté par les moralistes du moyen âge. Parallèlement au latin, le français emploie toujours le mot vice.

Le terme défaut, *defectus*, existe cependant et il signifie dans les deux langues : vice, péché, manque,

incorrection. Aucun dictionnaire latin, pas même le *Thesaurus linguae latinae*, ne signale l'emploi de *defectus* avec le sens d'imperfection morale; de même les dictionnaires de l'ancien français, comme celui de Godefroy, ne citent aucun exemple où défaut (généralement au féminin : *deffaulte*) ait ce sens. Il signifie toujours faute, péché. L'auteur de l'*Imitation* (le plus ancien manuscrit date de 1421) est le premier, semble-t-il, qui ait utilisé *defectus* avec le sens que nous donnons à défaut, et c'est dans une traduction de l'*Imitation*, également du 15e siècle, que ce terme français se rencontre pour la première fois avec le sens d'imperfection morale. Entrés presque simultanément dans le vocabulaire ascétique, *defectus* et *défaut* suivirent une évolution parallèle. On les employa parfois comme des synonymes de *vitium-vice*, avec l'impression confuse que le défaut était moins grave que le vice. La Bruyère devait essayer plus tard de préciser ce qui les distingue : « Les vices partent d'une dépravation du cœur, les défauts d'un vice du tempérament » (*Caractères*, ch. 12).

Defectus et défaut ne furent pas admis aussitôt par tous les écrivains. Les humanistes du 16e siècle dédaignèrent ces néologismes. Érasme, dans son *Enchiridion militis christiani*, emploie ordinairement le terme classique *vitium* et parfois *morbus animi*, *animi leviores morbi*, jamais le mot *defectus* qu'il connaissait cependant, puisqu'il reçut son éducation morale et religieuse dans le milieu spirituel de la Dévotion moderne auquel appartenait l'auteur de l'*Imitation*. De même Montaigne, dans les *Essais*, parle maintes fois des vices, reconnaît qu'ils ne sont pas égaux et qu'il importe de les distinguer (le sacrilège est pire que le larcin d'un chou dans notre jardin; mentir est pire que la paillardise, *Essais*, liv. 2, ch. 2); il n'a jamais recours au mot défaut. C'est pendant le 17e siècle seulement que l'emploi de défaut se généralise et c'est peut-être ce qui fit croire à un philologue moderne que défaut avec le sens d'imperfection datait du 17e siècle (Oscar Bloch, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, 1932, t. 1, p. 287, *faillir*). On connaît plusieurs emplois de ce mot au *16e* siècle (cf E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du 16e siècle*, Paris, 1931, t. 2, p. 744). Saint François de Sales, notamment, l'utilise dans ses divers écrits.

2° Définitions communes. — Pendant longtemps vice et défaut ont été employés sans que personne ait songé à les définir nettement. « Nous nous comprenons les uns les autres, remarque J. Marouzeau (*La linguistique ou science du langage*, Paris, 1950, 3e éd., p. 27), parce que nous nous représentons à peu près les mêmes choses sous les mêmes mots, mais à peu près seulement ». Au cours de ces cinquante dernières années, quelques définitions ont été proposées : rappelons les principales en suivant l'ordre chronologique. Dans le DTC Ortolan écrivait (1911) :

> Le mot défaut, du latin *deficere* faillir, manquer, ou de *fallere* tromper, manquer, signifie le manque ou la privation d'une perfection ou qualité nécessaire, dont l'absence rend une chose imparfaite, irrégulière, incorrecte ou incomplète... Le vice... est plus qu'une privation, petite ou grande.. : c'est une dépravation, un principe mauvais, capable de tout corrompre et qui atteint l'être jusque dans ses profondeurs... Les défauts sont plutôt dans l'esprit; les vices, dans le cœur et dans la volonté (art. *Défauts*, col. 222).

Plus récemment (1948), A. Michel (DTC, t. 15, col. 2858, *Vice*) donne la définition suivante : « habitude mauvaise, s'opposant dans l'âme à la vertu, contrairement aux exigences vraies de la nature »; suit une explication détaillée. Vers le même temps le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par André Lalande (6e éd., Paris, 1951), précise le sens « le plus usuel » de défaut : « trait de caractère, manière d'agir ou de penser habituelle qu'il serait souhaitable de corriger », et explique : « Ce mot ne s'emploie, même lorsqu'il est question de « graves défauts », que pour des imperfections moins condamnables que des vices et surtout plus extérieures, pénétrant moins profondément la personnalité » (p. 206). Vice est défini : « Disposition habituelle à un genre de conduite considéré comme gravement immoral » (p. 1203).

3° Précisions. — Aucune de ces définitions ne satisfait pleinement; c'est pourquoi aucune d'elles ne s'est définitivement imposée. On peut s'en inspirer et aboutir à une définition plus précise, qui marque nettement la différence, sur le plan moral, entre un vice et un défaut, écartant tout risque de confusion ou d'équivoque.

Notons d'abord le fait que, dans le langage courant, défaut a un sens général et un sens particulier, un sens large et un sens strict. Au sens large, défaut signifie la privation (défaut d'expérience), le manque d'une chose, d'une qualité, d'une aptitude qu'on devrait avoir (la claudication, le bégaiement sont des défauts corporels). En ce sens, le vice est un défaut, puisqu'il est l'absence de la vertu à laquelle il s'oppose et qui devrait normalement exister : « Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi » (1a q. 49 a. 1 c). La notion de défaut a donc une plus grande extension que celle de vice et la contient. Tout vice est un défaut, mais tout défaut n'est pas un vice. — Au sens strict, le mot défaut désigne toute imperfection morale moins grave que le vice. En quoi précisément le vice et le défaut diffèrent-ils? Le vice est une habitude mauvaise, profondément enracinée dans la personnalité, habitude acquise par la répétition volontaire d'actes contraires à la vertu et qui sont *ex genere suo* des péchés mortels. Le défaut est une habitude blâmable, acquise par la répétition, volontaire ou involontaire et inconsciente, d'actes peu conformes à la vertu et qui sont *ex genere suo* des péchés véniels ou de simples imperfections.

Ces définitions font apparaître les contrastes entre le vice et le défaut. Le vice est toujours une habitude consciente et volontaire, tandis que le défaut peut quelquefois être involontaire et inconscient. — Le vice est toujours une habitude contractée par la répétition voulue d'actes peccamineux; le défaut est parfois ou simple déficience, indépendante de l'activité de celui qui en est affligé, ou habitude acquise inconsciemment par la répétition d'actes dont on ne soupçonne pas l'imperfection et que, de bonne foi, on prend pour des actes vertueux. Nous reviendrons sur ce point en parlant de la connaissance des défauts. — Le vice est naturellement incompatible avec la perfection, tandis que le défaut est compatible avec elle, précisément quand on lutte contre lui, quoique sans succès. — Enfin le vice, radicalement opposé à la vertu, ne peut jamais coexister dans une âme avec la vertu qui lui est contraire. Il n'en va pas de même du défaut. Celui-ci est non pas un mal positif, mais l'absence d'un bien, le manque d'une qualité qu'on attend et que l'on regrette de ne pas rencontrer, d'une perfection qui devrait être et qui n'est pas. Il y a non pas une

simple nuance, mais une différence profonde, lorsqu'on affirme de quelqu'un : « c'est un orgueilleux » ou lorsqu'on dit de lui : « il manque d'humilité ». Cette dernière expression ne signifie pas l'absence totale d'humilité, mais une privation partielle, une insuffisance : « il n'a pas assez d'humilité ».

Il résulte également de nos définitions que ce qui crée la différence entre un vice et un défaut ce n'est pas la nature des actes qui leur sont propres, mais la gravité plus ou moins grande de ces actes. Prenons par exemple l'avarice. Quand on amasse la richesse pour elle-même, souvent au détriment de la justice (négligence à payer ses dettes, fraude fiscale, usure), plus souvent encore au détriment de la charité (l'avare ne fait pas l'aumône), quand l'attachement aux biens temporels est si extrême que l'on est prêt à sacrifier ses devoirs religieux plutôt que son argent, l'avarice est mortelle *ex genere suo* et mérite le nom de vice; si elle n'est qu'un attachement exagéré à son propre bien, attachement contraire à la vertu de libéralité qui n'oblige pas *sub gravi*, l'avarice est seulement vénielle *ex genere suo:* elle est un défaut. Défaut également l'avarice spirituelle qui consiste « à s'attacher aux moyens de sanctification pour eux-mêmes, avec une préoccupation plus quantitative que qualitative, cherchant plus à les amasser qu'à en profiter pleinement » (art. Avarice spirituelle, t. 1, col. 1160). Les défauts sont donc des habitudes contractées par la répétition d'actes qui sont de même nature, mais de bien moindre gravité que ceux dont la répétition volontaire constitue l'habitude vicieuse. Vices et défauts ont la même origine : prédispositions héréditaires, instincts, passions, tempérament, caractère; certains défauts peuvent avoir une cause pathologique, ainsi, le délire d'interprétation.

Cette anomalie mentale, observe J. de Tonquédec, « n'entraîne aucun affaiblissement intellectuel général ». Elle « n'abolit pas davantage les valeurs morales et religieuses, bien que parmi ses caractéristiques s'étalent au premier plan l'égocentrisme, la susceptibilité, l'orgueil, les rancunes, l'esprit de vengeance ». Ces défauts et les actes qu'ils commandent ne sont pas imputables au sujet, « dont la vue est faussée et qui est incapable de la corriger. Il est de bonne foi ». Si bien que, « malgré les apparences, les interprétations défavorables ne tiennent pas à une volonté mauvaise, orgueilleuse, égoïste, haineuse, vindicative, qui serait susceptible de se convertir ou de s'améliorer pour des motifs moraux ou religieux ». Ici, toute idée de culpabilité et de responsabilité est à rejeter (*Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938, p. 168, 165 et note 1).

2. Nomenclatures et essais de classification

Les défauts étant de même nature que les vices et la plupart d'entre eux portant le même nom, il suffira, pour en établir la nomenclature, de reproduire celle des vices, en substituant à la luxure qui n'admet pas la légèreté de matière, la sensualité qui l'admet. L'on pourra maintenir la distinction des deux catégories classiques : vices et défauts capitaux, vices et défauts dérivés. Le même mot *vitium* ayant servi pendant de longs siècles à désigner les défauts aussi bien que les vices, il est parfaitement légitime d'appliquer aux défauts (sauf les réserves qu'impose leur gravité moins grande) ce que les moralistes anciens et médiévaux ont dit à propos des vices. Nous considérerons, par conséquent, comme communs aux vices et aux défauts les divers essais de classification qui suivent.

Dès l'antiquité on rencontre plusieurs nomenclatures des vices principaux : des moralistes païens recommandent la lutte contre ces forces mauvaises qu'il faut, à tout prix, maîtriser : « Accoutume-toi à dominer celles-ci : la gourmandise d'abord, le sommeil (paresse), la luxure et l'emportement (colère) » (Pythagore, *Les vers d'or*, 9-10, trad. M. Meunier, Paris, 1930, p. 110). Dans sa première épître, Horace énumère les sept vices capitaux que l'on retrouvera dans les écrits ascétiques chrétiens : l'avarice, l'orgueil (« laudis amore tumes »), l'envie, la colère, la paresse (iners), la gourmandise (vinosus) et la luxure (amator) (Horace, *Épîtres*, liv. 1, ép. 1, 33-38).

Chez les moralistes chrétiens, Évagre le Pontique † 399 est l'auteur du plus ancien catalogue des vices capitaux. Le premier, il leur assigne un ordre déterminé, lequel correspond à l'ordre du progrès dans la vie spirituelle. D'abord viennent les vices propres aux débutants, ceux qui concernent le corps et les biens extérieurs : gourmandise, luxure, avarice. Puis ceux qui affectent l'âme sensible et qui sont particuliers aux progressants : colère, tristesse, paresse ou acedia. Enfin les deux derniers qui sont les plus difficiles à vaincre et qui attaquent surtout les « gnostiques » ou parfaits : la vaine gloire et l'orgueil.

A ces huit vices ou défauts principaux, Évagre, conformément à la tradition platonicienne, assigne une source commune : la philautie ou l'amour excessif de soi. Platon (*Traité des Lois*, liv. 5, 731d-732b), après avoir parlé de plusieurs défauts ajoute :

Le plus grand de tous les maux est inné dans l'âme de la plupart des hommes et chacun se le pardonne sans chercher aucun moyen d'y échapper; c'est ce qu'on entend quand on dit que tout homme est naturellement ami de soi-même et qu'il est dans l'ordre que l'on doive être ainsi. C'est en réalité pour chacun, en chaque circonstance, la cause de toutes les fautes, du fait de l'amour excessif de soi-même... Aussi tout homme doit-il fuir l'amour excessif de soi-même et rechercher toujours un meilleur que soi (trad. É. des Places, éd. les Belles Lettres, Paris, 1951, p. 85).

Pour Philon, la philautie apparaît comme l'origine de tous les vices et Origène, qui fut le maître d'Évagre, la considère également comme la source de tout mal. C'est la doctrine commune des Pères orientaux : saint Éphrem, saint Jean Damascène, saint Maxime le Confesseur (voir I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, OCP, t. 30, 1933, p. 164-175; *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, OCA 137, Rome, 1952). Il y eut, en Orient, d'autres essais de classification : c'est celui d'Évagre qui prévalut et fut introduit en Occident par Cassien. Dans le *De coenobiorum institutione* (5, 1, PL 49, 202-203) les huit vices capitaux sont énumérés dans l'ordre fixé par Évagre : gourmandise, luxure, avarice, colère, tristesse, acedia, vaine gloire, orgueil. Jusqu'au 13e siècle subsisteront encore quelques témoins de cette tradition. Voir *infra*, art. Démon, § II et III.

Cependant, dès le 6e siècle, saint Grégoire le Grand modifie la classification transmise par Cassien : il ajoute l'envie à la liste des vices mais fond en un seul la tristesse et la paresse ou acedia. De plus, sa nomenclature reproduit celle de Cassien mais dans l'ordre inverse. Grégoire, en effet, à l'exemple de saint Augustin, s'inspire d'un passage de l'Écriture pour faire de l'orgueil la source de tous les vices : « Initium omnis

peccati est superbia » (*Eccli.* 10, 15). On a donc l'ordre suivant : vaine gloire, envie, colère, tristesse, avarice, gourmandise, luxure, l'orgueil restant en dehors de la série des vices capitaux comme la philautie d'Évagre (*Moralia in Job* 31, 45, PL, 76, 620d). Plus tard, saint Thomas unira la vaine gloire à l'orgueil et donnera ainsi la classification définitive des sept péchés capitaux qui, depuis le 13e siècle, s'est imposée à l'Occident (*Capital (péché)*, DTC, t. 2, col. 1689-1692).

Vices et défauts étant très nombreux, ni les moralistes anciens ni les modernes n'ont cherché à en donner une liste complète, mais on rencontre chez les uns et les autres divers essais de classification méthodique. Cicéron, dans les *Tusculanes* (4, 7), groupe les défauts sous quatre chefs qui sont les quatre passions fondamentales des stoïciens : le désir qui se rapporte aux biens à venir, la joie aux biens actuels, la crainte aux maux à venir, le chagrin aux maux actuels.

Au désir se rattachent la colère, l'emportement, l'inimitié, la rancune, l'insatiabilité, l'impatience et autres défauts de même nature. A la joie, la malveillance qui prend plaisir au malheur d'autrui, l'amusement, la vantardise et autres défauts analogues. A la crainte, la paresse, la honte, l'effroi, la peur, l'épouvante, l'appréhension, le bouleversement. Au chagrin, l'envie, la jalousie, la rivalité, l'angoisse, l'inquiétude, l'accablement, le désespoir et tout ce qui procède du même genre.

Saint Grégoire le Grand (*Moralia* 31, 45, PL 76, 621) et, après lui, les écrivains du moyen âge classent vices et défauts en autant de groupes que de vices capitaux.

L'orgueil engendre les sept vices principaux et chacun de ceux-ci a sa propre descendance. A la vaine gloire se rattachent la désobéissance, la vantardise, l'hypocrisie, les disputes, l'entêtement, la discorde, l'attrait pour les opinions nouvelles et hardies. A l'envie, l'antipathie, l'aversion, le murmure, la détraction, la joie du malheur d'autrui, la tristesse du bien qui arrive au prochain. La colère provoque les rixes, le trouble de l'âme, les outrages, les cris, l'indignation, l'emportement. De la paresse procèdent la méchanceté, la rancune, la pusillanimité, le découragement, la torpeur dans l'accomplissement du devoir, le vagabondage de l'esprit autour des choses illicites. L'avarice engendre la fraude, la tromperie, l'inquiétude, le parjure, la dureté de cœur. La gourmandise a pour cortège la joie déplacée, la bouffonnerie, le bavardage, l'impureté, l'affaiblissement de la vigueur intellectuelle.

Cette classification sera reproduite par divers traités médiévaux *De vitiis et virtutibus*, par exemple celui d'Halitgaire (PL 105, 657-658).

Parmi les modernes, divers essais de classification ont été proposés. Voici celui que donne T. Ortolan (DTC, *loco cit.*). S'inspirant de saint Thomas, il distingue les défauts corporels et les défauts moraux.

Ces derniers sont divisés en deux catégories : 1) défauts communs à tous les hommes; ils se ramènent à trois : l'un affectant l'intelligence, l'ignorance; les deux autres affectant la volonté : l'inclination au mal et la difficulté pour le bien; 2) défauts propres à certains individus. Ces défauts sont innombrables : plusieurs ne sont que les variétés d'une même espèce. Tous peuvent se ramener à l'un des quinze suivants, étudiés dans l'article cité : manque de jugement ou de bon sens, vanité et suffisance, fierté, violence et penchant à la vengeance, dureté de cœur, l'empressement exagéré, légèreté, singularité, inclination à la mélancolie, au chagrin, à la tristesse, pusillanimité, dissimulation et duplicité, prodigalité, sensualité, indulgence pour soi, indolence.

Plus récemment, H. Pinard de la Boullaye donnait une classification des défauts (sans les énumérer tous, les etc sont de lui) d'après leur source principale :

a. Les défauts de l'esprit : frivolité, intransigeance, goût du paradoxe ou de la contradiction, etc. — *b.* Les défauts du caractère : égoïsme, orgueil (et ses succédanés : suffisance, vantardise, dureté, etc), irascibilité, inconstance, paresse, imprévoyance, etc. — *c.* Les défauts d'éducation : impolitesse, sans-gêne, trivialité du langage, manque de tenue, etc. — *d.* Les défauts d'élocution : nervosité, précipitation, ton nasillard ou suraigu, etc. — *e.* Les tics, travers et manies (*Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, t. 4, Paris, 1947, p. 274).

Dans le même ouvrage, une conférence est consacrée aux défauts de l'esprit dont voici l'énumération, incomplète d'ailleurs.

Certains esprits sont légers, superficiels, d'autres obscurs, nébuleux, d'autres méticuleux, tatillons, ergoteurs, paradoxaux, d'autres suffisants, arrogants, hautains, autoritaires, intransigeants, dédaigneux, pédants, d'autres constructifs, systématiques, outranciers, passionnés, d'autres étroits, indécis, timides, simplistes, ou, tout au contraire, compliqués, difficultueux, embrouillant les problèmes au lieu de les clarifier. Il en est d'aprioristiques, d'illogiques, de sophistiques. Les idées de certains, enfin, sont invariablement si insoutenables, soit qu'ils les tirent de leur propre fonds, soit qu'ils les attirent de cent lieues à la ronde et plus, qu'on les nomme des esprits faux (p. 70-71).

Personne, ni chez les anciens, ni chez les modernes, n'a eu le courage de dresser une liste complète des défauts : celle-ci serait d'une interminable longueur. Longtemps encore on devra se contenter d'une classification méthodique des défauts principaux.

3. Connaissance des défauts

C'est l'un des éléments de la connaissance de soi. Celle-ci, en effet, « point de départ de tout travail ascétique » selon saint Basile, implique non seulement a connaissance de notre nature, de notre tempérament, de nos aptitudes, de nos tendances, de nos richesses psychologiques et morales, mais aussi celle de nos limites, de nos lacunes, de nos défauts. Plusieurs considérations développées dans l'art. Connaissance de soi (t. 2, col. 1511-1543) s'appliquent naturellement ici. Précisons seulement certains aspects du problème qui, à un titre plus spécial, se réfèrent à la correction des défauts. Après avoir dit que cette connaissance est nécessaire et quels sont les obstacles qui s'opposent à son acquisition ou rendent celle-ci plus malaisée, indiquons les principaux moyens d'ordre, soit naturel, soit surnaturel, qui permettent d'y parvenir.

1° Connaissance nécessaire. — Connaître aussi exactement que possible nos défauts, même les moindres, est indispensable au progrès de la vie intérieure. C'est une condition essentielle de cette réforme morale, sans laquelle serait illusoire la tendance à la perfection que le « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48) rend obligatoire pour tous. Deux conditions sont exigées pour y arriver : le vouloir et le pouvoir.

1) *Vouloir connaître ses défauts.* — Si, de fait, nous les ignorons, c'est que nous n'avons pas le désir sincère de les connaître, nous ne voulons pas regarder de trop près à l'intérieur de notre cœur, nous refusons de descendre en nous-mêmes de peur d'y faire de déplaisantes découvertes; le conseil du poète nous paraît d'une ironie trop amère : « Tecum habita : noris quam sit tibi curta supellex » (Perse, *Satires* 4, 52). Nous préférons arrêter nos regards sur les défauts d'autrui.

« Ut nemo in sese tentat descendere. Nemo! Sed praecedenti spectatur mantica tergo » (Perse, 4, 23-24). Et de tous les défauts constatés chez les autres, nous sommes persuadés être exempts. Prétentieuse illusion, finement démasquée par La Bruyère : « Les mêmes défauts qui, dans les autres, sont lourds et insupportables, sont chez nous comme dans leur centre : ils ne pèsent plus; on ne les sent pas. Tel parle d'un autre et en fait un portrait affreux qui ne voit pas qu'il se peint lui-même » (*Caractères*, ch. 12). L'amour-propre est la cause de cette ignorance volontaire que nous préférons à la connaissance de la vérité et dont Pascal a donné une analyse si pénétrante. L'homme

veut être grand et il se voit petit..; il veut être parfait et il se voit plein d'imperfections; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit, autant qu'il peut, dans sa connaissance et dans celle des autres, c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie (*Pensées*, éd. la Pléiade, n. 30).

Les moralistes se sont appliqués à dépister les ruses de l'amour-propre qui nous fait consentir parfois à reconnaître certains défauts, non pour nous en humilier, mais pour en tirer quelque avantage. Comme le fait observer La Rochefoucauld, tantôt « nous avouons nos défauts pour réparer par notre sincérité le tort qu'ils nous font dans l'esprit des autres » (*Réflexions ou sentences et maximes morales*, coll. Moralistes français, éd. Firmin-Didot, Paris, 1847, n. 184); tantôt « nous essayons de nous faire honneur des défauts que nous ne voulons pas corriger » (n. 442), car « il y a de certains défauts qui, bien mis en œuvre, brillent plus que la vertu même » (n. 354). On connaît le jugement porté par l'auteur des *Maximes* sur le cardinal de Retz : « Il est faux dans la plupart de ses qualités, et ce qui a le plus contribué à sa réputation est de savoir donner un beau jour à ses défauts ». La Bruyère a remarqué de son côté que les hommes

n'avouent d'eux-mêmes que de petits défauts, et encore ceux qui supposent en leurs personnes de beaux talents ou de grandes qualités. Ainsi l'on se plaint de son peu de mémoire, content d'ailleurs de son grand sens et de son bon jugement; l'on reçoit le reproche de la distraction et de la rêverie comme s'il nous accordait le bel esprit..; l'on fait l'aveu de sa paresse en des termes qui signifient toujours son désintéressement et que l'on est guéri de l'ambition; l'on ne rougit point de sa malpropreté qui n'est qu'une négligence pour les petites choses et qui semble supposer que l'on n'a d'application que pour les solides et les essentielles (*Caractères*, ch. 11).

Si l'amour-propre est la cause principale de notre aveuglement volontaire sur nous-mêmes, l'humilité est la disposition fondamentale pour acquérir la connaissance exacte de nos défauts. Elle réagit contre les prétentions de l'amour-propre et amoindrit dans notre estime l'importance de notre moi. Elle nous incline à reconnaître loyalement ce qui nous manque, ce qui nous rend inférieur à ce que nous voudrions être. Elle nous fait accepter de nous voir tels que nous sommes réellement devant Dieu. « Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit » (S. Bernard, *De gradibus humilitatis* 1, 2, PL 182, 942b). Il est bon de s'exercer à la défiance de soi, au mépris de soi. Il importe de ne jamais consentir à paraître supérieur à ce que nous sommes. C'est le moyen d'éviter bien des illusions déraisonnables et ridicules. L'humilité vraie nous fera, en outre, admettre volontiers la supériorité du prochain et renoncer à la manie de déprécier ses mérites et ses qualités. Elle nous rendra même capables de nous réjouir du bien réalisé par les autres, du succès de leur apostolat ou de leur enseignement, au lieu de nous abandonner à la jalousie et aux critiques malveillantes qui l'accompagnent toujours. Enfin l'humilité nous permettra de recourir à tous les moyens mis par la Providence à notre portée pour connaître nos divers défauts.

2) *Pouvoir connaître ses défauts.* — Pour connaître ses défauts, il ne suffit pas de le vouloir et, par l'humilité, d'échapper aux illusions et aux finasseries de l'amour-propre : il faut encore le pouvoir. Or, c'est un fait d'expérience, la recherche la plus sincère se heurte à de multiples difficultés. Il existe, en effet, plusieurs causes d'erreurs, des circonstances variées qui ne dépendent pas de nous et qui rendent malaisé le discernement de nos défauts authentiques. Les moralistes de tous les temps ont signalé ce phénomène paradoxal : de nombreux défauts nous apparaissent ordinairement « sub specie virtutum ». Ils ont, avec la vertu, un tel air de famille qu'il est facile de les confondre avec elle : erreurs, sans doute, mais qui ne sont pas toujours conscientes et volontaires. Les anciens avaient signalé ce voisinage trompeur. « C'est près des vertus que les vices ont leurs racines », disait Ménandre, cité par saint Grégoire de Nazianze (*Éloge funèbre de saint Basile* 64, 4, PG 36, 581b). Cicéron, après avoir déclaré que les vertus doivent être cherchées pour elles-mêmes, ajoute :

Propter se autem vitanda sunt, non ea modo quae his contraria sunt ut fortitudini ignavia et justitiae injustitia, verum etiam illa quae propinqua videntur et finitima esse, absunt autem longissime; quod genus, fidentiae contrarium est diffidentia, et ea re vitium est; audacia non contrarium sed appositum est ac propinquum, et tamen vitium est. Sic unicuique virtuti finitimum vitium reperietur (*De inventione* 2, 54).

Même remarque chez Sénèque : « Adulatio quam similis est amicitiae! non imitatur tantum illam, sed vincit et praeterit... Vitia nobis sub virtutum nomine obrepunt : temeritas sub titulo fortitudinis latet, moderatio vocatur ignavia, pro cauto timidus accipitur. In his, magno periculo erramus » (*Ep.* 45, 7).

Les Pères de l'Église, notamment saint Grégoire le Grand et, après lui, les auteurs ascétiques du moyen âge, ont insisté sur cette ressemblance apparente des défauts et des vertus, cause fréquente d'erreur dans nos jugements sur nous-mêmes. Saint Grégoire y revient maintes fois dans ses *Morales* et ses *Homélies sur Ézéchiel*. Voici un passage où il donne une nomenclature, non exhaustive, des vices et des défauts qui se cachent sous l'apparence de la vertu.

Plerumque enim, in ulciscendis vitiis crudelitas agitur et justitia putatur, atque immoderata ira justi zeli meritum creditur... Plerumque dissoluta remissio quasi mansuetudo ac pietas habetur... Nonnumquam effusio misericordia creditur... Nonnumquam tenacia parcitas putatur... Saepe malorum pertinacia constantia dicitur et dum mens a pravitate sua flecti non patitur, quasi ex recti defensione gloriatur. Saepe inconstantia quasi tractabilitas habetur, et quo quisque fidem inte-

gram nulli servat, eo amicum se hominibus aestimat. Aliquando timor incompetens humilitas creditur... Aliquando vocis superbia veri libertas aestimatur, et cum per elationem veritati contradicitur, loquendi procacitas veritatis defensio putatur... Plerumque inquietudo spiritus vigilans sollicitudo nominatur... Saepe accelerandi boni tarditas consilium putatur... Et tanto mens tardius vitium deserit, quanto per virtutis speciem decepta, praemiorum etiam de eo retributionem quaerit... Hinc est quod nonnumquam hi qui viam sanctitatis appetunt, in errorem lapsi, tardius emendantur (*Moralia* 32, 22, PL 76, 662-663; cf 3, 33-36, PL 75, 631-632; *In Ezech.* 1, 12, PL 76, 930, etc).

Un anonyme du 12e siècle, dans ses *Méditations sur la connaissance de la condition humaine*, avouera :

De vitiis meis multoties me jactavi, putans esse insigne virtutis, ubi erat lapsus criminis. De virtutibus etiam vitia feci. Justitia namque dum suum modum excedit, crudelitatis vitium gignit... Sic saepe vitium est quod virtus putatur. Sic remissa segnities mansuetudo creditur et pigritiae vitium quietis virtutem imitatur (*Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* 10, PL 184, 502a).

Qui n'en pourrait dire autant? Cette illusion est facile et elle joue dans les deux sens : nous prenons le défaut pour une qualité lorsqu'il s'agit de nous et la qualité pour un défaut lorsqu'il s'agit du prochain. En effet, l'amour secret de notre propre excellence, l'orgueil subtil qui se glisse partout, nous inclinent d'une part à surestimer notre valeur et à ne découvrir chez nous que des qualités et, d'autre part, à diminuer les mérites du prochain et à exagérer le nombre de ses défauts, pour nous persuader que nous lui sommes supérieurs. Que de fois nous confondons la magnanimité d'autrui avec l'orgueil et notre propre timidité avec l'humilité véritable, l'affabilité des autres avec l'adulation et notre audace téméraire avec la vertu de force! Et les mêmes erreurs constatées sur le plan moral se reproduisent sur le plan spirituel. « Il est à noter, remarque saint Jean de la Croix, qu'une soi-disant vertu de patience n'est parfois qu'un simple manque d'énergie dans la voie du progrès; la lenteur à marcher chez quelques-uns de ceux-là est telle que le bon Dieu juge peut-être qu'en fait de patience ils en ont trop » (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 5, trad. H. Hoornaert, t. 2, Paris, 1916, p. 28). La Bruyère condense en quelques mots ces diverses observations : « Il n'y a point de vice qui n'ait une fausse ressemblance avec quelque vertu et qui ne s'en aide » (*Caractères*, ch. 4).

2° Moyens de connaître nos défauts. — 1) L'*examen de conscience* (voir ce mot) tient naturellement une place importante dans la connaissance de nos défauts. Il a été conseillé par les moralistes païens (cf Sénèque, *De ira* 3, 36) et par l'ensemble des auteurs spirituels. Les uns et les autres recommandaient à leurs disciples de s'interroger chaque soir sur leurs actions, leurs pensées, leurs discours, de réfléchir sur leurs mouvements extérieurs et intérieurs afin d'arriver à une connaissance claire et sincère d'eux-mêmes. Pour que cet examen soit efficace, il s'agit moins de connaître le nombre exact de nos actes répréhensibles que le principe d'où ils dérivent, le motif qui les a inspirés et qui se cache dans les replis de notre conscience. Si nous avons manqué à la charité, est-ce par égoïsme, antipathie, jalousie, mépris, rancune et désir de vengeance?

L'examen de conscience, acte passager qui se fait à des moments fixés d'avance, doit être prolongé, complété par une vigilance continue sur nos pensées et les mouvements de notre cœur, afin de les régler ou de les corriger. La vigilance s'exerce sans répit et non à des temps déterminés. Écho de la tradition ascétique, saint Benoît y insiste : « Veiller à toute heure sur les actes de sa vie ». « Être vigilant à l'endroit des pensées mauvaises » (*Regula*, 4 et 7). C'est, en effet, par la pensée, non par les sens, que la faute commence. « Les mauvaises actions extérieures ont leur origine dans les pensées » (Hésychius, *Centurie* 1, 86, PG 93, 1508a). Voilà pourquoi les orientaux appelaient *les pensées capitales*, οἱ γενικώτατοι λογισμοί, ou *les huit pensées mauvaises*, οἱ ὀκτὼ πονηροὶ λογισμοί, ce qu'en Occident on appelait les vices capitaux; ils parlaient de la lutte, non point contre les défauts et les vices, mais contre les pensées. On connaît les lois de la psychologie : l'idée incline à l'acte dont elle est la représentation. Donc, entretenir en soi des idées conformes aux actes que l'on veut produire et refouler les idées contraires (cf A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, 41e éd., Paris, 1921, t. 1, p. 25 sv). La vigilance ininterrompue ne doit pas être une contention d'esprit, mais une attention modérée, paisible, aux actes intérieurs et extérieurs du moment présent. Voir Attention, t. 1, col. 1058-1063; Contention, t. 2, col. 2196-2202.

2) *Les monitions et les critiques.* — Beaucoup de nos défauts nous échapperaient si nous ne consultions que nous-mêmes. Ceux qui vivent auprès de nous voient mieux que nous nos imperfections et nos déficiences. Il est donc sage de nous convaincre qu'il est de notre intérêt d'être averti par un supérieur clairvoyant ou par un ami loyal de défauts insoupçonnés qui nuisent à notre réputation et à notre influence. C'est pour notre bien qu'une monition nous est faite. Ce bien réel, certaines règles religieuses se préoccupent de l'assurer aux supérieurs eux-mêmes. Dans ce but, elles placent près d'eux un « admoniteur » chargé de leur signaler « respectueusement et en toute franchise » les défauts personnels ou les imperfections de leur gouvernement qui peuvent diminuer l'estime et la confiance de leurs subordonnés au préjudice du bien commun. Si on nous fait une remarque, au lieu de nous cabrer comme sous une insulte, soyons attentifs à ce qui nous est dit, examinons paisiblement nos dispositions intimes, taisons-nous et corrigeons-nous. Tous les auteurs ascétiques conseillent, en outre, de prendre en considération les critiques même les plus acerbes d'un rival jaloux ou d'un adversaire : il est rare que de telles critiques soient totalement injustifiées. La malveillance qui les inspire ne doit pas nous cacher la part de vérité qu'elles contiennent. « De même que les flatteries de nos amis nous pervertissent, de même, la plupart du temps, les critiques de nos ennemis nous corrigent » (S. Augustin, *Confessions*, ix, 8, 18, PL 32, 772). Saint François de Sales écrivait aux religieuses des Filles-Dieu : « J'ay accoustumé de dire que nous devons recevoir le pain de la correction avec beaucoup d'estime, encor que celuy qui le porte soit désaggréable et fascheux » (lettre 168, 22 novembre 1602, *Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 148).

Nous convenons sans peine que c'est une attitude difficile à prendre. « Tout bien conté et rabattu, dit saint François de Sales, il n'y a personne qui n'ayt de l'aversion à la correction » (*Entretien* 9, t. 6, Annecy, 1895,p. 145). Sans doute il y a différents degrés dans cette aversion, remarque Pascal, « mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre ». Comme nos supérieurs dans leurs réprimandes, nos meilleurs amis

doivent dans leurs avertissements user de mille détours pour éviter de nous blesser. « Il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection. Avec tout cela, cette médecine ne laisse pas d'être amère à l'amour-propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégoût, et souvent même avec un secret dépit contre ceux qui la lui présentent » (*Pensées*, éd. la Pléiade, n. 130).

3) La *correction fraternelle*, envisagée comme un procédé de perfection librement choisi et accepté est un moyen de connaître nos défauts moins désagréable que les critiques et les monitions. Ce moyen est peu en faveur chez nos contemporains, sauf chez les militants d'action catholique et les prêtres communautaires, préoccupés de la perfection de l'équipe en vue d'un meilleur rendement apostolique plutôt que de leur perfectionnement personnel, sauf, également, chez les âmes ferventes qui ont « une sérieuse volonté de perfection » (Correction fraternelle, t. 2, col. 2413-2414).

Même pour celles-ci, la correction fraternelle, croyons-nous, ne sera pratiquée avec persévérance et ne donnera tous ses fruits que si elle est exercée par celui à qui l'intéressé aura demandé ce service. Utilisée par deux amis qui ont une égale confiance l'un en l'autre, sûrs de leur affection et de leur estime réciproques, soucieux de se rapprocher de Dieu par une pureté qui soit un plus beau reflet de sa Pureté infinie, la correction fraternelle perd beaucoup de son amertume. Elle apporte, outre les avantages qui lui sont propres, un très doux témoignage d'amour désintéressé. Celui qui la reçoit sent chez son ami un désir sincère de le voir meilleur, plus utile au prochain, plus agréable à Dieu. Seule, l'expérience peut convaincre de la précieuse efficacité de ce moyen de perfection.

4) *L'oraison.* — L'ami le plus perspicace ne réussira jamais à déceler tous nos défauts; beaucoup échapperont à son observation comme à la nôtre. Il est nécessaire que Dieu nous instruise lui-même : il le fait ordinairement par le moyen de l'oraison. « Noverim Te, noverim me! » C'est dans le silence et le recueillement de ce cœur à cœur que Dieu nous communique une connaissance plus pénétrante de sa sainteté infinie et, par contraste, une connaissance plus profonde de notre misère. « C'est en contemplant ses grandeurs, dit sainte Thérèse, que nous découvrirons notre bassesse, en envisageant sa pureté que nous verrons nos souillures » (*Château intérieur*, 1es Demeures, ch. 2, trad. des carmélites de Paris, t. 6, Paris, 1910, p. 102). La contemplation, dit-elle ailleurs, « nous laisse toujours plus éclairés sur le peu que nous sommes » (*Chemin de la perfection*, ch. 39, t. 5, p. 286). Il y a sans doute bien des degrés dans cet éclairage surnaturel de notre cœur et dans la connaissance qui en résulte. La lumière devient plus intense et la connaissance plus étendue à mesure que l'âme progresse dans l'intimité avec Dieu. Peu à peu, certains défauts qui semblaïent sans importance nous apparaissent dans leurs dimensions réelles et avec toutes leurs conséquences, d'autres sont manifestés dont nous ne soupçonnions pas même l'existence. Et il ne s'agit pas d'une connaissance objective et théorique, mais d'une connaissance expérimentale, qui crée en nous une conviction douloureuse de notre misère, conviction si forte que nulle illusion de l'amour-propre ne saurait l'affaiblir désormais. Certains ont même une conscience si aiguë de leurs défauts secrets qu'ils souffrent réellement de l'estime et de la confiance qui leur sont témoignées.

4. Correction des défauts

1° Son importance dans la vie spirituelle. — C'est un devoir de tendre à la perfection de la charité qui implique l'imitation des « mœurs divines » : « Soyez parfaits comme votre Père des cieux est parfait ». Ce devoir en entraîne un autre : celui d'écarter tout ce qui fait obstacle au plein épanouissement de la charité et nous rend dissemblables de Dieu : nos défauts. La correction de nos défauts est donc une partie intégrante de l'ascèse chrétienne. Elle constitue l'une des phases principales du combat spirituel (DS, t. 2, col. 1135-1142). Elle impose des efforts soutenus et de très douloureux renoncements. Mais elle n'a pas un but purement négatif. Si elle détruit, c'est pour construire. Elle déblaie notre âme de ce qui l'encombre, pour permettre l'édification de la charité. Elle est une préparation nécessaire à l'union divine. C'est l'amour, ou, si l'on veut, le désir d'un plus grand amour, qui l'inspire et qui la soutient.

Elle intéresse non seulement nos rapports avec Dieu, mais aussi nos relations avec le prochain. Nous corrigeons nos défauts pour mieux imiter la perfection de Dieu et lui être ainsi plus agréables : nous devons les corriger aussi par amour pour nos frères qui peuvent en souffrir ou en être gênés. C'est la charité fraternelle qui nous décide à corriger certains défauts, légers en soi et peu dommageables à notre vie intérieure, mais qui sont parfois pénibles pour le prochain : la susceptibilité, le goût du paradoxe, l'esprit de contradiction. « Avec de la vertu, de la capacité et une bonne conduite, l'on peut être insupportable », remarque La Bruyère (*Caractères*, ch. 5). Le milieu où nous vivons, notre situation dans ce milieu peuvent exiger l'exclusion de tel défaut qui passerait inaperçu ailleurs. La délicatesse de la charité nous fait un devoir de reconnaître son importance relative et de le combattre résolument (H. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, p. 274-275).

La correction des défauts occupe une place particulière dans les débuts de la vie spirituelle. Les défauts des commençants sont nombreux et vivaces, parce qu'ils sont demeurés longtemps ignorés, ou parce qu'ils n'ont pas été combattus avec méthode et énergie. Chez les avancés, la lutte n'est pas moins nécessaire. Bien qu'à ce degré de la vie spirituelle la partie sensible soit presque entièrement purifiée, il reste encore de nombreux défauts à éliminer. Saint Jean de la Croix énumère ceux qui se glissent dans nos rapports avec Dieu (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 2; résumé dans R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges*.., t. 2, p. 470). Il faut y ajouter les défauts qui persistent dans nos relations avec le prochain.

L'orgueil spirituel ou intellectuel, qui subsiste encore, nous inspire de l'attache excessive à notre propre jugement, à notre manière de voir, de sentir, de sympathiser, de vouloir; de là naissent la jalousie, une secrète ambition, ou encore beaucoup d'autoritarisme, à moins que par tempérament nous ne soyons inclinés au défaut contraire, à l'indulgence excessive et à la faiblesse à l'égard de ceux qui oppriment les autres. De même ici se remarquent assez souvent le manque de promptitude et de générosité dans l'obéissance, ou au contraire une servilité inspirée par l'amour-propre. Fréquents aussi sont les manquements à la charité, par jalousie, envie, médisance, discorde, contention (R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, p. 471).

La disparition progressive de ces divers défauts est

assurée par la purification passive de l'esprit. Sans une intervention directe de Dieu, l'âme n'arriverait jamais par ses propres efforts au degré de pureté requis pour une plus intime union avec Lui.

2° Moyens de correction. — Ces moyens sont de deux sortes : naturels et surnaturels. 1) **Moyens naturels.** — Certains défauts ont leurs racines dans le tempérament, d'autres ont leur cause dans des troubles affectifs ou un état psycho-somatique déficient : ainsi, l'inconstance d'humeur, l'agressivité, l'esprit de contradiction, l'avidité d'affection. Il y a une légèreté d'esprit, fort nuisible à la réflexion, à la suite dans les idées et dans les actes, à la persévérance dans les résolutions, qui résulte d'une extrême mobilité de pensées, effet morbide d'un état pathologique spécial. La paresse, l'étourderie, la nervosité, la colère, le mensonge chez les enfants, sont des défauts qui, sans doute, ne relèvent pas automatiquement de la médecine, mais qui en relèvent parfois. La recherche diligente des causes de ces défauts est indispensable pour le choix des moyens efficaces de les combattre ou de les guérir. Voir M. Lavarenne et Dr Lavarenne, *Le traitement médical de la mauvaise scolarité et du mauvais caractère*, Paris, 1951; J. Rimaud, *Paresseux et paresse*, dans *Études*, t. 274, septembre 1952, p. 192-209.

Les anciens avaient déjà observé que certaines complexions physiques entraînent une tendance plus prononcée à certains défauts. Aristote notait que l'irréflexion, la timidité, l'intempérance, la colère ont parfois pour cause la maladie (*Morale à Nicomaque*, liv. 7, ch. 5). Les modernes ont largement développé l'étude des rapports entre le corps et l'âme, des influences de la physiologie sur la psychologie. On sait ainsi que les tempéraments nerveux sont enclins au mensonge, tandis que les sanguins ont une tendance prononcée à l'égoïsme et à la gourmandise (cf R. Le Senne, *Le mensonge et le caractère*, Paris, 1930; *Traité de caractérologie*, 4e éd., Paris, 1952). L'attention des éducateurs et des directeurs spirituels doit être attirée de plus en plus sur ce point : dans la correction des défauts, la thérapeutique naturelle ne doit pas être négligée. Seule, sans doute, elle est insuffisante. Si la psychologie a son rôle, il ne faut pas oublier que la grâce a le sien. Mais la grâce ne rend pas inutile et superflu le recours aux conseils que les progrès de la psychologie et de la caractérologie contemporaines permettent d'adapter au travail de la perfection.

2) **Moyens surnaturels.** — a) *Pratique des vertus contraires.* — « Contrariis sanare contraria ». Cette formule est « un lieu commun de la médecine hippocratique » (Hippocrate, *L'ancienne médecine*, introd., trad. et commentaire par A.-J. Festugière, Paris, 1948, p. 10 et 46, n. 52). Les anciens l'appliquaient volontiers dans le traitement des maladies corporelles. Les Pères et les moralistes chrétiens en firent le principe de la thérapeutique spirituelle recommandée par eux dans la lutte contre les vices et les défauts. Cassien écrit : « Ideoque universitatis creator et medicus Deus, causam principiumque morborum superbiam esse cognoscens, contrariis sanare contraria procuravit, ut ea scilicet quae per superbiam corruerant, per humilitatem resurgerent » (*Instit.* 12, 8). Saint Grégoire le Grand rappelle maintes fois ce principe dans ses *Morales* et dans ses *Homélies*.

Sed coelestis medicus singulis quibusque vitiis obviantia adhibet medicamenta. Nam sicut arte medicinae calida frigidis, frigida calidis curantur, ita Dominus noster contraria opposuit praedicamenta peccatis, ut lubricis continentiam, tenacibus largitatem, iracundis mansuetudinem, elatis praeciperet humilitatem (*Homiliae in Evangelia* 32, 1, PL 76, 1232-1233).

Les écrivains du moyen âge ont repris cet enseignement dans leurs traités sur les vices et les vertus. La vieille méthode d'Hippocrate est toujours valable. Elle est recommandée par les modernes.

C'est ainsi que H. Pinard de la Boullaye, après avoir conseillé de combattre les défauts en s'évertuant d'abord « à réprimer leurs manifestations extérieures... par raison de bonne édification et de charité », ajoute : « S'en tenir là ne peut toutefois déterminer une réforme de fond. Contraria contrariis curantur. C'est donc à la pratique des vertus directement opposées qu'il convient de s'adonner : au mépris de soi, pour prévenir les manifestations de l'orgueil et de l'amour-propre, au don de soi, par amour des âmes et du Sauveur, pour arrêter celles de l'égoïsme, etc » (*loco cit.*, t. 4, p. 275-276).

Cette méthode vénérable a fait ses preuves. Elle est d'ailleurs parfaitement conforme à la psychologie moderne d'après laquelle l'exercice positif du bien l'emporte sur l'insistance trop marquée au refoulement du mal ou du moins bien. Elle se résume dans la célèbre formule des *Exercices* de saint Ignace : Agere contra. Poser des actes contraires à nos inclinations défectueuses et ne pas nous borner à nous abstenir des actes conformes à ces inclinations. Au point de vue psychologique, en effet, tout acte positif contraire à une tendance est plus puissant pour la maîtriser ou l'affaiblir que la simple omission des actes vers lesquels elle nous entraîne.

b) *Lutte contre le défaut dominant.* — Nous avons vu que les orientaux, Origène, Évagre, considéraient la philautie comme la mère des vices capitaux. Chez eux, la progression des vices va de la philautie, dont le premier rejeton est la gourmandise, à l'orgueil. Chez les occidentaux au contraire elle va de l'orgueil à la gourmandise et à la luxure. Ces deux conceptions entraînent tout naturellement une différence dans la méthode choisie pour les combattre. Les orientaux recommandent de s'attaquer d'abord à la philautie. « La philautie étant la mère des vices, une fois qu'elle est arrachée, tous ses rejetons se trouvent arrachés avec elle » (Maxime le Confesseur, *Ep.* 2, PG 91, 397d). « Veux-tu te libérer des vices? Renonce à la mère des vices, la philautie » (Thalassios, *Centurie* 2, 1, PG 91, 1437b). Les occidentaux devraient logiquement conseiller de combattre en premier lieu l'orgueil. Aucun d'eux n'a proposé cette tactique. Cassien veut même que l'on commence par attaquer les sept vices capitaux, puis on luttera contre l'orgueil, le premier par l'origine, mais le dernier dans l'ordre de la lutte (*Instit.* 12, 1 et 6). Quant aux autres vices on les attaquera d'après leur ordre d'importance, qui varie d'une âme à une autre. Cassien fort sagement tient compte des différences qui ont leur origine dans la psychologie individuelle.

L'ordre à suivre dans cette lutte n'est pas identique pour tous... C'est à chacun d'ordonner le combat selon l'ennemi qui le presse davantage. Tel devra lutter d'abord contre le vice qui est marqué le troisième, tel autre contre le quatrième ou le cinquième. Ainsi donc c'est d'après le vice qui tient chez nous le premier rang... que nous devons régler notre tactique (*Collationes* 5, 27, PL 49, 642; trad. E. Pichery, t. 1, Saint-Maximin, 1920, p. 284-285).

Cette tactique est celle du gladiateur qui, dans le

cirque, s'attaque en premier lieu aux adversaires les plus forts. Ainsi dans le combat spirituel on attaquera d'abord ce vice « quo maxime infestatur », — le défaut dominant —, et, après en avoir triomphé, on abordera le suivant. Quand on aura ainsi vaincu les plus redoutables, il sera facile d'avoir raison de tous les autres (*Collationes* 5, 14, PL 49, 630a; Pichery, t. 1, 260-263). Tout ce que la tradition ultérieure a enseigné sur l'importance de la lutte contre le défaut dominant et sur l'examen particulier se trouve déjà formulé dans les *Conférences* de Cassien. Les maîtres de la vie spirituelle adopteront sa méthode (voir par exemple L. Scupoli, *Le combat spirituel*, ch. 17), que saint Ignace mettra définitivement au point et perfectionnera quand, dans ses *Exercices spirituels*, il expliquera la manière de faire l'examen particulier et de tenir la « comptabilité spirituelle » qui en est le complément. Voir les articles Comptabilité spirituelle, Examen particulier.

c) *L'oraison.* — L'oraison a pour fin propre l'union de notre âme à Dieu et non pas la répression de nos passions désordonnées et la correction de nos défauts. Cependant l'oraison, étant un moyen de faire grandir en nous la charité, peut contribuer indirectement à l'affaiblissement des défauts qui empêchent la charité d'exercer son domaine sur toutes nos activités. Elle atteint ce but secondaire en faisant croître l'humilité et la patience, et en excitant un désir toujours plus fervent de modeler notre vie sur les exemples de Notre-Seigneur, afin de réaliser une plus intime union avec lui. Plus la charité grandit dans une âme, plus celle-ci éprouve un besoin de pureté aussi totale que possible et donc un zèle plus soutenu pour se corriger de ses moindres défauts et de ses imperfections (Ascèse, t. 1, col. 996-997).

d) *La communion fréquente.* — « Merveilleux tonique des âmes l'eucharistie donne à qui s'en nourrit souvent un tempérament assez vigoureux pour résister à toutes les contagions du dehors et pour triompher de tous les germes morbides du dedans » (F. Cuttaz, art. *Effets de la* Communion, t. 2, col. 1199). Ce sacrement, dit en effet saint Thomas, « roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina » (3ª q. 79 a. 6). Le Christ a déclaré : « Ma chair est un véritable aliment et mon sang un véritable breuvage » (*Jean* 6, 56). Comme une nourriture saine et riche développe la vigueur du corps et ainsi neutralise l'action des microbes disséminés dans l'organisme, de même l'aliment eucharistique accroît la vigueur de l'âme et la rend capable de résister aux impulsions des passions, aux tendances défectueuses qui demeurent en elle. L'Église nous fait demander « que cette source de sainteté nous guérisse de nos défauts (vitia) et nous procure les remèdes éternels » (postcommunion du samedi de la 1re semaine de carême).

En se donnant à nous dans la communion le Christ veut nous communiquer sa force et sa vie. Il vient en nous « pour que nous ayons la vie et que nous l'ayons avec plus d'abondance » (*Jean* 10, 10). C'est pourquoi ce sacrement augmente en nous la grâce sanctifiante, principe de notre vie surnaturelle. Plus cette vie s'accroît, plus diminue la vie « naturelle » : ce n'est plus l'ivraie qui étouffe le bon grain, mais le bon grain qui étouffe l'ivraie. Car à la différence de la nourriture matérielle qui est assimilée par celui qui la mange et devient sa chair et son sang, c'est le Christ, « pain vivant », qui s'assimile celui qui le reçoit et le transforme en lui. Les pensées, les volontés, les affections du communiant se conforment peu à peu et de plus en plus aux pensées, aux volontés, aux affections du Christ. Et cela par la pratique de la charité, que l'eucharistie signifie et produit en même temps. C'est principalement cette vertu que l'eucharistie fortifie et stimule à l'action. Puisqu'elle accroît notre amour, elle écarte, par le fait même, tout ce qui tendrait à l'amoindrir et serait incompatible avec lui. Rappelons que ces effets vivifiants et sanctifiants, la communion les produit avec une étendue et une intensité plus ou moins grandes selon les dispositions du communiant. Si, au lieu d'un sincère désir d'union au Christ, au lieu de souhaiter un accroissement d'amour pour lui et pour tous ceux qu'il aime, il y avait en nous, volontaires et entretenus, des sentiments contraires à la charité fraternelle, ce serait là un obstacle aux effets de ce sacrement d'amour (voir encore DS, t. 2, col. 1189-1202).

3° La correction des défauts est **de longue haleine,** malgré la mise en œuvre des moyens que nous venons d'indiquer. La grâce nous aide, mais en s'adaptant d'ordinaire au rythme de nos efforts. C'est peu à peu que les défauts s'atténuent dans les âmes et y laissent libre champ à la croissance de la charité; voilà pourquoi psychologues et moralistes affirment la nécessité de commencer de bonne heure à lutter contre eux. Ils insistent sur une autre raison, à savoir que cette lutte menée avec une vigueur pleine d'allant pendant la jeunesse, exige, à mesure qu'on avance dans l'âge adulte, un effort volontaire de plus en plus considérable et par conséquent de plus en plus difficile. Difficile en effet est l'action sur soi quand les défauts à combattre sont déjà consolidés. Avec l'âge diminuent les possibilités de modifier nos habitudes défectueuses. On constate, par exemple, que l'avarice, chez le vieillard, est incurable. Pourquoi? Parce qu'elle arrive alors au terme de son évolution et atteint son apogée. C'est un mal invétéré. Mais, observe R. Le Senne, « la force avec laquelle elle s'empare de sa victime prouve que c'est bien dans les assises les plus profondes du caractère congénital qu'elle enfonce ses racines » (*Traité de caractérologie*, p. 353, 354). Ce n'est pas un défaut propre à la vieillesse. C'est un penchant commun à certains types de caractère. On peut en déceler les symptômes dès la jeunesse ou l'âge mûr. Il est aisé alors de lutter contre cette tendance et d'en arrêter le développement. Il faut en dire autant de tous les autres défauts : mollement réprimés, ils s'incrustent dans la personnalité et s'accroissent avec les ans; c'est ce qui rend certains vieillards odieux et insupportables.

Quand on commence à lutter contre un défaut, il faut se dire que la lutte sera longue. A un ami qui lui reprochait de n'avoir pas été assez sévère dans une réprimande, François de Sales répondait : « A vous dire le vray, je craignois d'espancher en un quart d'heure le peu de liqueur de mansuétude que je tasche de recueillir depuis vingt et deux ans, goutte à goutte, comme une rosée, dans le vaisseau de mon chétif cœur » (J.-P. Camus, *Esprit de saint François de Sales*, 1re p., sect. 25). Il savait que certains défauts de tempérament peuvent s'atténuer, mais non pas être déracinés.

A une religieuse, il écrivait avec une rude franchise : « Vous serez toute votre vie imparfaite et il y aura toujours beaucoup à corriger. C'est pourquoi il faut apprendre à ne point se lasser en cet exercice » (lettre 784, éd. Meyer, citée par J. Tissot, *L'art d'utiliser ses fautes d'après saint François de Sales*, Paris, 1879, p. 70).

« Ne pensez pas pouvoir vivre sans commettre des imper-

fections, d'autant que cela est impossible tandis que vous serez en cette vie. Il suffit que vous ne les aymiez pas.., que vous ne les commettiez pas volontairement et que vous ne veuilliez pas persévérer en vos défauts. Cela estant, demeurez en paix et ne vous troublez point pour la perfection que vous désirez tant; il suffit que vous l'ayez en mourant » (sermon pour le 1er dim. de carême, t. 10, Annecy, 1898, p. 206-207). Et il insiste sur le fait que « nos imperfections nous exerceront de temps à autre, veuillons-nous ou non; car cette règle est générale, que nul ne sera si saint en cette vie qu'il ne soit sujet à en commettre toujours quelqu'une » (p. 208).

La lutte commence dès le début de la vie. Les premières manifestations de certains défauts peuvent se constater de très bonne heure chez l'enfant. Le docteur Lacan signale, par exemple, que la jalousie apparaît entre six mois et deux ans. Déjà, dit-il, « s'ébauche la reconnaissance d'un rival ». Et il appuie son observation personnelle sur celle de saint Augustin : « J'ai vu de mes yeux et bien observé un tout-petit en proie à la jalousie : il ne parlait pas encore et il ne pouvait, sans pâlir, arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait » (S. Augustin, *Confessions* 1, 7, PL 32, 666; J.-M. Lacan, dans *Encyclopédie française*, t. 8, *La vie mentale*, Paris, 1938, fasc. 40, p. 8). La correction des défauts est l'un des buts essentiels de l'éducation de l'enfant et l'un des deux objectifs de l'ascèse, celle-ci étant conçue comme un effort méthodique en vue de développer les activités vertueuses et de discipliner les tendances désordonnées. De l'avis de tous les moralistes chrétiens cette lutte pour maîtriser nos instincts et nos passions ne cessera qu'à la mort. « Notre imperfection, écrivait saint François de Sales, nous doit accompaigner jusques au cercueil » (*Œuvres*, t. 12, p. 204).

A chaque tempérament sont inhérents certains défauts. Or le tempérament marque le caractère de traits pratiquement indélébiles, et c'est pourquoi il est vrai de dire, en ce sens, qu'on ne change pas plus de caractère que de tempérament. On peut corriger ou atténuer les défauts : le fond reste le même; un apathique ne deviendra jamais un nerveux et, comme on l'a dit avec une pointe d'humour : « Prétendre changer certaines tendances serait aussi vain que de vouloir soumettre un herbivore au régime carné » (G. Thibon, art. Caractère, t. 2, col. 127). La connaissance de soi suppose donc le discernement de ce qui, dans notre caractère, est susceptible de changement, de correction et de ce qui doit être accepté comme un élément invariable. Deux excès sont à éviter : ne voir dans la genèse de nos défauts que le facteur organique, ce qui nous amènerait à conclure que les phénomènes physiologiques sont la seule cause de nos défauts et que, par conséquent, nous n'en sommes pas responsables; croire que tout défaut peut être aisément déraciné avec un peu d'énergie, de bonne volonté et de persévérance. Il est certain que tous nos défauts, même ceux qui sont liés à notre tempérament, peuvent être réduits par la volonté aidée de la grâce : mais il n'est pas possible de les anéantir. Par la maîtrise de soi, par le contrôle énergique de nos mouvements intérieurs, nous pouvons les empêcher de s'insérer dans la trame de nos actes : nous ne pouvons les détruire. Les auteurs spirituels disent volontiers que les défauts « extirpés » reparaissent. François de Sales reconnaît que « nos passions renaissent, voire quelquesfois après que nous avons vescu longuement en la Religion et après avoir fait un grand progrès en la perfection » (*Entretien* 16, t. 6, p. 298). Aussi serait-il préférable de parler, comme le fait J.-J. Surin, non pas d'extirper les défauts jusqu'à la racine, mais d'en « diminuer les forces », d'en « affaiblir l'habitude » (*Catéchisme spirituel*, t. 2, 7e p., ch. 2), d'en restreindre les manifestations et les effets.

5. Utilisation des défauts

Les âmes intérieures ne doivent pas ignorer que des défauts légers sont compatibles avec une piété sincère et une loyale intention de plaire à Dieu. Ce sont des défauts de fragilité, d'amour-propre, de tempérament, d'habitude invétérée : ils coexistent parfois avec des vertus éminentes chez des âmes progressantes, favorisées de grâces de choix. Ceci, d'ordinaire, paraît déconcertant, du moins pour la psychologie naturelle. On le comprend mieux si l'on réfléchit que, chez de telles âmes, d'une part l'action de Dieu devient plus forte et plus fréquente et que d'autre part l'âme est plus ou moins docile à cette action. Sur certains points elle cède complètement à la grâce, sur d'autres elle fait quelques concessions à la nature. D'où il résulte que certaines qualités surnaturelles se développent et coexistent avec des défauts naturels assez marqués. Même chez les âmes parvenues à un haut degré de perfection, on remarque la persistance d'un défaut de tempérament, d'une faiblesse naturelle. Ainsi chez saint Jean de la Croix. Lui qui devait accepter avec une force d'âme héroïque les pires humiliations et les dures épreuves d'une longue captivité, qui devait supporter avec une patience invincible toutes les avanies dont l'accablerait le prieur d'Ubeda pendant les dernières semaines, si douloureuses, de sa vie, et qui était élevé à l'union transformante, il ressentait une peine intolérable de se voir en Andalousie.

« Il ne peut souffrir les gens de ce pays-là », avouait au Père Gratien sainte Thérèse qui avait promis au Père Jean de la Croix de plaider sa cause pour qu'on le fît revenir en Castille. « Maintenant, continue Thérèse, il me prie de tenir ma parole : il craint d'être élu prieur de Baeza et il me prévient qu'il vous supplie de ne pas confirmer l'élection. Ce serait chose raisonnable de lui donner cette consolation, pourvu que ce soit en votre pouvoir, car il est rassasié de souffrir » (cité par Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929, p. 236). Faiblesse, imperfection? Sans doute, mais involontaire et tout extérieure, réaction incoercible du tempérament castillan au contact du tempérament andalou.

Parlant de ces faiblesses que Dieu laisse aux plus parfaits pour les préserver de l'orgueil, saint Grégoire le Grand concluait : « Sicque magno ordine cognoscimus in interiori profectu quid accipimus, in exteriori defectu quid sumus » (*Moralia* 19, 7, PL 76, 103b). C'est pour nous maintenir dans l'humilité ou pour nous y faire croître que Dieu nous laisse quelques défauts légers. Saint Grégoire insiste sur cette pensée :

Saepe mens, quae adversa multa et fortia superat, unum in se et fortasse minimum, quamvis magna intentione invigilet, non expugnat. Quod divina nimirum dispensatione agitur, ne ex omni parte virtutibus splendens, in elatione sublevetur; ut dum in se parvum quid reprehensibile videt et tamen hoc subigere non valet, nequaquam sibi sed auctori victoriam tribuat in his quae subigere fortiter valet (*Moralia* 4, 23, PL 75, 658a).

Par une permission divine, dit saint Jean Climaque, ceux qui s'adonnent à la piété et à la vie spirituelle demeurent affectés de quelques menus défauts qui n'offensent pas Dieu. Mais eux, en se croyant coupables de fautes même légères, conservent intact et à l'abri de tout ravisseur le trésor de l'humilité (*Scala paridisi* 26, PG 88, 1027c).

Ce thème sera repris par les écrivains spirituels du moyen âge et des temps modernes. On lit dans les *Révélations* de sainte Gertrude que cette fervente contemplative s'affligeait de ne pouvoir se libérer complètement de ses défauts. Une amie, qui, sur sa demande, priait Dieu de l'en délivrer reçut cette réponse :

Ce que mon élue prend pour des défauts sont plutôt des occasions de grand progrès pour son âme, car par suite de la fragilité humaine elle pourrait à peine se garantir du souffle pernicieux de la vaine gloire, si ma grâce qui opère en elle avec tant d'abondance n'était dérobée sous ces apparences défectueuses. De même qu'un champ couvert d'engrais n'en devient que plus fertile, ainsi elle retirera de la connaissance de ses misères des fruits de grâce beaucoup plus savoureux (*Révélations*, trad. de Solesmes, nouvelle éd., Paris, s d, t. 1, p. 20).

A quelque degré de la vie spirituelle que nous soyons parvenus, il ne faut donc pas nous étonner de la persistance de certains défauts. Il s'agit, tout en luttant contre eux, d'utiliser leur présence au profit de notre avancement spirituel puisque, selon la parole de saint Paul, « diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum » (*Rom.* 8, 28). « Omnia, insiste saint Augustin, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores » (*De correptione et gratia* 24, PL 44, 930). Entre tous les auteurs ascétiques modernes, François de Sales est celui qui a le plus insisté sur ce point et indiqué les divers avantages que nous pouvons retirer de nos défauts et imperfections. Il nous recommande tout d'abord de ne pas nous étonner de leur persistance.

« Nous ne devons pas nous étonner de nous voir imparfaits puisque nous ne devons jamais nous voir autrement en cette vie, ni nous en contrister car il n'y a remède; oui bien nous en humilier car par là nous réparons nos défauts et nous amender doucement, car c'est l'exercice pour lequel nos imperfections nous sont laissées » (lettre 45, éd. Blaise, citée par J. Tissot, *op. cit.*, p. 212-213).

Sans cesse combattus, déplorés, désavoués, mais toujours présents, nos défauts peuvent coopérer à notre progrès spirituel en nous maintenant dans l'humilité, en nous exerçant à la patience.

« Il faut haïr nos défautz, mais d'une hayne tranquille et quiète, non point d'une hayne despiteuse et troublée; et si, il faut avoir patience de les voir et en tirer le prouffit d'un saint abayssement de nous-même » (*S. François de Sales*, lettre 20 janvier 1609, t. 14, p. 120).

Nos défauts peuvent, en outre, être utilisés pour nous faire aimer notre bassesse « non point par manquement de courage et générosité, mais pour exalter tant plus la divine Majesté et estimer beaucoup plus le prochain en comparayson de nous-mesmes » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 6, t. 3, p. 151).

François de Sales insiste beaucoup sur cet amour de notre bassesse : « Tasches à fort aymer vostre propre abjection, laquelle vous empeschera de vous troubler de vos defautz » (*Opuscules*, t. 26, p. 288).

Plus loin il écrit : « Cher mespris, que mes imperfections et defautz m'apportent, je vous ayme; je déteste le mal et me resjouis de la honte. Il faut en cette vie se porter, et avec tranquillité » (p. 361).

Il convient encore d'utiliser nos défauts pour accroître notre confiance en Dieu et notre défiance de nous-mêmes :

Non seulement l'âme qui a la cognoissance de sa misère peut avoir une grande confiance en Dieu, mais elle ne peut avoir une vraye confiance qu'elle n'ayt la cognoissance de sa misère... Tant plus que nous nous cognoistrons misérables, tant plus nous nous conflerons en la bonté et miséricorde de Dieu; car entre la miséricorde et la misère il y a une certaine liaison si grande que l'une ne se peut exercer sans l'autre... Vous voyez donc que tant plus nous nous cognoissons misérables, tant plus nous avons occasion de nous confier en Dieu, puisque nous n'avons rien de quoy nous confier en nous-mesmes. La deffiance de nous-mesmes provient de la cognoissance de nos imperfections (S. François de Sales, *Entretien* 2, t. 6, p. 19-20).

On voit, par l'enseignement de François de Sales et des Pères, quelle attitude très simple la tradition et les saints nous conseillent d'adopter à l'égard de nos défauts : désir sincère de les connaître, ferme résolution de les combattre, sans découragement malgré l'apparente médiocrité des résultats obtenus, vigilance continuelle et recours permanent aux divers moyens de correction indiqués. A la conscience de notre faiblesse, qui nous maintient dans l'humilité, feront contrepoids la confiance en Dieu, — « omnia possum in eo qui me confortat » (*Phil.* 4, 13) —, et la conviction que, dans la lutte quotidienne, nous ne sommes jamais seuls. Présent en nous, le Christ lutte avec nous et pour nous : « In Christo Jesu... laboro, certando secundum operationem ejus, quam operatur in me, in virtute » (*Col.* 1, 28-30). Nos victoires sur nos passions et nos défauts sont ses victoires. A tout chrétien engagé dans le combat spirituel s'applique littéralement ce que les Pères de l'Église ont écrit des martyrs : « Christus... in talibus servis suis et pugnavit et vicit... Praeliatores... erexit, corroboravit, animavit. Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis » (S. Cyprien, *Ep.* 10, 3, éd. Hartel, CSEL, t. 3, p. 492).

Dans cette étude générale sur les défauts, il est des points traités succinctement, ou à peine effleurés, afin d'éviter les redites. Ces points ont été exposés avec les développements qu'ils méritent en divers articles déjà cités, auxquels on ajoutera : Amour-propre, Anormaux *(sanctification des)*, Chair, Concupiscence, Conscience, Corps *(spiritualité et hygiène du)*; voir aussi les articles consacrés à un défaut déterminé : Avarice spirituelle, Colère, Curiosité.

Psychologues, moralistes et auteurs spirituels ont traité, avec plus ou moins d'ampleur, le problème de la connaissance et de la correction des défauts. Une bibliographie complète est impossible. Outre les ouvrages cités dans cet article et dans la bibliographie de Connaissance de soi, t. 2, col. 1542-1543, on peut consulter :

Saint Bonaventure, *De pugna spirituali contra septem vitia capitalia*, dans *Opera S. Bonaventurae*, éd. Vivès, t. 12; *De profectu religiosorum*, c. 31 *(ibidem)*. — Claude Aquaviva, *Industriae..*, Florence, 1600; *Industries pour guérir les maladies de l'âme*, trad. Mirebeau, Paris, 1895. — Nicolas Caussin, *Traicté de la conduite spirituelle selon l'esprit du B. François de Sales*, Paris, 1637. — F. Senault, *De l'usage des passions*, Paris, 1641. — Melchior Cano, *Tratado de la victoria de se mismo*, 1550; *La victoire sur soi-même*, trad. M. Legendre, Paris, 1923.

A. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922. — C. Maillardoz, *Les sept péchés capitaux de l'enfance*, Paris, 1928. — R. Biot, *Le corps et l'âme*, coll. Présences, Paris, 1938. — É. de Greef, *Notre destinée et nos instincts*, coll. Présences, Paris, 1945. — H. Bless, *Traité de psychiatrie pastorale*, Bruges, 1951. — Dr Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, 1952.

André Cabassut.

DEFENSOR, bénédictin, vers 700. — Le *Liber scintillarum* (PL 88, 597-718), qu'écrivit Defensor, s'ouvre par un prologue où l'auteur se donne pour disciple

d'Ursin et moine de Ligugé. Le plus récent des noms cités dans l'ouvrage est Isidore de Séville † 636, et le plus ancien manuscrit est du milieu du 8e siècle; il convient donc de placer la rédaction des *Scintillae* entre 636 et 750. Précisément à la fin du 7e siècle, Ansoalde, évêque de Poitiers, et Audulfe, abbé de Saint-Maixent, prient un certain Ursin d'écrire la vie de saint Léger d'Autun. L'identification de l'auteur de cette vie avec le personnage dont Defensor se dit être disciple semble autorisée par la coïncidence des noms, dates et lieux : Ligugé, proche de Poitiers, n'est pas loin de Saint-Maixent. Toutefois un doute subsiste. Alors que 320 manuscrits ne portent pas de prologue, 31 seulement transmettent celui de Defensor, encore sont-ils postérieurs au 10e siècle. Parmi eux, quatre mentionnent Ligugé. De plus, nombre de manuscrits proposent d'autres noms d'auteurs; à vrai dire, seule l'attribution à Bède ne serait pas invraisemblable, mais nul critique aujourd'hui ne lui attribue cet opuscule dont Bède lui-même ne dit mot dans le catalogue de ses œuvres. Defensor, moine de Ligugé vers la fin du 7e siècle, peut donc légitimement être tenu pour l'auteur de l'œuvre entière.

Les bibliothèques ont conservé des *Scintillae* un nombre d'exemplaires qui suffit à manifester la fortune de ce petit livre. Après des recherches, — toujours incomplètes —, dans les catalogues, on découvre qu'il en existe actuellement encore plus de 350 témoins intègres ou fragmentaires, s'échelonnant du 8e au 17e siècle. Les anciens catalogues, une quarantaine, attestent la rapide et large diffusion de ce recueil. De l'édition de Bâle en 1544 à celle d'E. W. Rhodes en 1889, on ne compte pas moins de vingt impressions du *Liber scintillarum.*

Le *Livre des étincelles* appartient à la littérature gnomique et relève du genre des *excerpta.* Il est exclusivement moral et uniquement formé d'extraits scripturaires et patristiques. Il n'est pas pour autant dénué de toute originalité. La personnalité de l'auteur s'y révèle d'abord dans le choix des *capitula* ou titres des chapitres indiquant les sujets traités : vertus et vices, devoirs inhérents à diverses situations sociales, religieuses ou domestiques. En outre, fait notable, le compilateur mentionne avant chaque groupe de sentences le nom de l'auteur auquel il les emprunte. On pressent l'intérêt de ce petit livre : il aide à fixer la terminologie spirituelle d'une époque; il témoigne de l'attribution de certaines œuvres patristiques; il renseigne sur le contenu d'une bibliothèque monastique au 7e siècle; enfin, son texte biblique, différent de la Vulgate, mérite l'attention des spécialistes.

Les trois cinquièmes du recueil de Defensor sont formés d'emprunts aux *Proverbes* et à l'*Ecclésiastique* d'une part, aux 2e et 3e livres des *Sentences* d'Isidore d'autre part. Ce choix révèle des tendances que P. de Monsabert met judicieusement en lumière quand il caractérise comme suit les vues générales de l'auteur :

> l'excellence d'une vie future et éternelle, le mépris du monde présent envisagé comme un passage dangereux dont les charmes semblent un obstacle à la possession du paradis; la valeur morale et religieuse de la souffrance, le mérite et le devoir de l'humilité, de la chasteté, de la crainte de Dieu et de la confiance en sa miséricorde, de la prière, du renoncement à la fortune et aux honneurs, la nécessité et l'obligation d'efforts même pénibles pour se maintenir dans la pratique du bien et dans la voie du ciel. Du reste, aucun appel à des mortifications extraordinaires ou à des recettes de piété, mais un spiritualisme chrétien de vieille marque, auquel la modération générale, le sentiment maintes fois exprimé de l'amour du prochain et de la compassion pour ses peines, l'attrait de l'étude et peut-être de l'enseignement donnent un caractère humain et une valeur pratique (*Le monastère de Ligugé*, p. 12).

La dernière édition du *Liber scintillarum* est celle du 7 C IV Royal du British Museum publiée par E. W. Rhodes en 1889 dans l'*Early English Text Society.* — P. de Monsabert, *Le monastère de Ligugé*, Ligugé, 1929, p. 10-18. — H.-M. Rochais, *Le « Liber scintillarum » attribué à Defensor de Ligugé*, dans *Revue bénédictine*, t. 58, 1948, p. 77-83; *Les prologues du « Liber scintillarum ». Essai de bibliographie critique, ibidem*, t. 61, 1951, p. 63-80; *Les manuscrits du Liber scintillarum*, dans *Scriptorium*, t. 4, 1950, p. 296-305 ; *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin : le Liber scintillarum*, dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 246-291.

Henri-Marie Rochais.

DÉFI SPIRITUEL. — Le *défi* n'est qu'un procédé du Combat spirituel (voir cet article). L'idée première est à chercher dans cette disposition profonde du cœur humain qui, nous portant à comparer notre valeur personnelle, ou celle de nos actes, à celle du prochain, s'appellera jalousie ou émulation, selon la qualité que nous saurons y mettre. Que cette émulation soit réciproque et qu'elle s'avoue de part et d'autre, l'on assistera à cette surenchère qui est celle de toutes les performances : se servir de l'exemple d'un autre afin de le dépasser. Le terme de défi désigne la déclaration explicite et mutuelle de la lutte. A prendre les choses à la lettre, on aurait l'impression que l'objectif immédiat ait changé : ce ne sont plus les vices avec lesquels on veut se battre, mais avec un partenaire. Personne ne s'y trompe, et l'on sait bien que c'est pur jeu. Il a appartenu à saint François de Sales, continué par sainte Jeanne de Chantal, de faire du *défi spirituel*, à l'égard des religieuses de la Visitation, non pas une pratique, ou un divertissement spirituel d'occasion, mais un exercice en quelque sorte institutionnel. L'idée, le terme et le procédé leur étaient antérieurs. — 1. *Origine.* — 2. *Nature.* — 3. *Sens spirituel.*

1. Origine. — **1° La tradition chrétienne.** — Il y a quelque chose du défi spirituel dans la réponse de saint Paul aux impatients de Corinthe, avides de posséder, chacun pour soi, tous les charismes et tous les ministères : « *Aemulamini* (ζηλοῦτε) *charismata meliora.* Ambitionnez les dons supérieurs » (1 *Cor.* 12, 31). Plus encore, dans cette image, empruntée aux courses du stade, dans lesquelles un seul remporte la couronne; il faut agir, dans la vie chrétienne, comme si, soucieux avant tout de son propre succès et laissant les partenaires derrière soi, chacun devait être seul à l'obtenir (cf 1 *Cor.* 9, 24).

C'est un défi envers soi-même, mais à la vue des autres, que s'adresse saint Augustin dans l'apostrophe célèbre : « *Tu non poteris quod isti et istae?* » (*Confessions*, liv. 8, ch. 11). Saint Antoine fait du défi, conçu de cette sorte, la méthode de ses premiers acheminements vers la perfection : « Chaque fois qu'il entendait parler d'un ascète austère, il s'en allait à sa recherche... De chacun il apprenait la vertu caractéristique et il essayait de la reproduire. Ces efforts ne lui étaient pas inspirés par l'envie; il tâchait simplement *de ne pas être inférieur aux autres* » (*Vita Antonii* 4). Il donnera plus tard le conseil : « Observer l'ascèse de chacun et *rivaliser* avec lui » (c. 38).

L'institution du cénobitisme par saint Pacôme pourrait presque paraître avoir pour motif principal la recherche de l'émulation : « Un ascète menant la vie

anachorétique ne porte pas la responsabilité des hommes de son espèce; mais il n'a pas non plus sous les yeux ceux qui s'exercent, ce qui le rendrait un émule des actions et des excellents exercices qu'ils pratiquent, afin de les pratiquer lui aussi » (*Les vies coptes de saint Pachôme*, trad. L.-Th. Lefort, Louvain, 1943, p. 178). L'on sait quels excès put provoquer, au désert, ce souci de si bien se servir de l'exemple des autres qu'on l'emportât sur eux par des records bien ostensibles. L'authentique ascétisme ne s'y trompe pas cependant. Pallade cite le cas de ce Macaire d'Alexandrie, qui s'est introduit subrepticement à Tabennissi pour y étonner tout le monde par son abstinence. Pacôme l'éconduit : « Va-t-en dans ton pays; tu nous as suffisamment édifiés. Prie pour nous » (*Histoire lausiaque*, 18, 12-15, coll. Hemmer et Lejay, p. 127-131; cf P. Resch *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle*, Paris, 1931, p. 189-193). Des traits comme celui-là peuvent fonder la remarque, à priori paradoxale, d'Henri Bremond : « Pacôme, c'est déjà François de Sales » (*Les Pères du Désert*, t. 1, Paris, 1947, intr., p. xxxix). Une chose certaine, c'est que l'évêque de Genève se plaît dans la compagnie des Pères du monachisme (*ibidem*, p. xxxv); dans les *Entretiens spirituels*, il cite Pacôme cinq fois et longuement.

Dans l'avant-dernier chapitre de sa Règle (72) après avoir parlé de ce « zèle d'amertume, qui est mauvais et qui sépare de Dieu », saint Benoît met en contraste ce « bon zèle » que doivent avoir entre eux les moines et qui « conduit à Dieu et à la vie éternelle ». *Zelum* : le mauvais zèle, c'est bien la jalousie; le bon, l'excitation émulatrice. Toujours la même idée.

2° **La chevalerie.** — Les usages de la chevalerie devaient, au moyen âge, orienter cette conception du bon zèle, au sens de l'ascétisme ancien, vers la conception plus spéciale du défi, qu'adoptera François de Sales. L'esprit de la chevalerie a pénétré si intimement, en effet, la structure sociale, que l'influence s'en fait sentir sur les concepts mêmes de la vie spirituelle, particulièrement dans les monastères. Comment s'en étonner si l'on songe, par exemple, au nombre de chevaliers introduits à Cîteaux, puis à Clairvaux, par saint Bernard. L'abbé de Clairvaux n'échappe pas lui-même à la tendance qui lui fera emprunter, pour décrire les opérations de l'amour divin, les formes de l'amour courtois (É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, excursus, p. 193 svv). Si l'idée prédominante de « la queste del saint Graal » est celle de la « mystique de la grâce » par opposition à l'unique effort naturel (É. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 59 svv), l'idée d'émulation, à qui fera enfin la mystérieuse découverte, n'en est pas exclue. Elle ne l'est pas davantage des thèmes allégoriques du *Roman de la Rose* ou des autres romans de chevalerie; dans la lutte contre les vices ou pour l'acquisition des vertus propres au chevalier, c'est à qui l'emportera pour l'amour de quelque belle dame. Au 14^e siècle, Henri Suso montrera l'homme spirituel souffrant avec vaillance « pour un libre tournoi à Dieu » (*Livret des lettres*, éd. B. Lavaud, lettre 1, t. 3, Paris, 1946, p. 95). Un poème du 15^e siècle fait fond sur tout le thème; c'est la vie religieuse tout entière qui se plie aux lois de la lice : *Carmen in quo monachorum vita* torneamento *confertur* (Bibliothèque nationale, Paris, Fonds franç. 1055, f° 75).

Le tournoi s'ouvre sur un défi; on défie l'adversaire. Le but est de le défaire et de le démunir de toute confiance en sa valeur guerrière, tant à ses propres yeux que de la part des autres, le dé-fier : *diffidare* (Du Cange, t. 3, p. 114). Il en est de la sorte, à plus forte raison, dans cette déviation du sens chevaleresque et du combat singulier qu'est le duel. Les partenaires s'envoient, avant de se battre, un cartel de défi, qui notifie à l'adversaire lieu, moment et conditions de la « rencontre ». Voir, à titre d'exemple, J. Glénisson, *Notes d'histoire militaire. Quelques lettres de défi du XIV^e siècle*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 107, 1949, p. 235-254.

Que la piété de saint François de Sales ait été colorée par des réminiscences empruntées aux habitudes de la chevalerie, c'est ce qui ressort des comparaisons ou des traits dont on pourrait faire le relevé dans ses différents ouvrages. Un exemple de vocation, entre autres, est choisi par lui dans le fait de ce gentilhomme « brave selon le monde », et qui « taschoit par tous moyens de plaire aux dames », lequel, déçu par un lamentable accident, fait un défi au monde en se donnant à Dieu : « O traistre monde, tu t'es mocqué de moy, mais je me mocqueray aussi de toy » (*Les vrays entretiens spirituels*, Annecy, t. 6, 1895, p. 45).

Mais, avant saint François de Sales, saint Ignace, sainte Thérèse et bien d'autres ont vécu dans la même ambiance. Aussi trouvons-nous, dans la vie de sainte Thérèse, le célèbre cas du défi spirituel provoqué, en 1572, par les novices carmes de Pastrana, à l'égard du monastère de l'Incarnation dont la sainte est alors prieure. La finesse de celle-ci la fait se dérober, pour ménager ses filles, devant les conditions trop austères de la joute : « Après avoir lu le cartel, il nous a semblé que nos forces ne nous permettraient pas d'entrer en champ clos pour lutter contre de si vaillants et courageux chevaliers... » La communauté tout entière, y compris un « chevalier d'aventure », qui n'est autre certainement que saint Jean de la Croix, alors son aumônier, ne s'en livre pas moins à une série de passes d'armes dans lesquelles mérites et vertus tiennent la place des coups (*Lettres*, 42^e, éd. Grégoire de Saint-Joseph, t. 1, Paris, 1939, p. 159-171). La pratique du défi n'a d'ailleurs pas disparu totalement, à ce qu'il semble, des usages du Carmel; à plusieurs reprises sœur Élisabeth de la Trinité, au carmel de Dijon, accepte avec ses sœurs des défis de silence (M.-M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, Paris, 1946, p. 69).

Le 16^e et le 17^e siècles, celui-ci à ses débuts surtout, sont l'époque des duels. L'édit de Richelieu est de 1626. Le fils de Madame de Chantal, Celse-Bénigne, ne mourra, en 1628, au siège de l'île de Ré, qu'après s'être exposé en plusieurs occasions. Vers le milieu du siècle, à la Visitation de Nantes, entre une riche héritière avec la simple et généreuse intention de déjouer deux prétendants qui ont pris jour et heure pour se disputer sa main à la pointe de l'épée (É. Catta, *La vie d'un monastère d'Ancien Régime*, Paris, 1954). L'idée est à ce point dans l'air que l'on utilisera les mots de *défi* et de *cartel* pour désigner cette autre passe d'armes qu'est, à l'époque, l'usage non moins fréquent de la controverse entre docteurs des deux religions (cf *Cartel de défis du sieur de Bouju... envoyé au sieur du Moulin... sur le point de la Cène et des marques de la Vraye Église*, Genève, 1625). L'ouverture, par saint François de Sales, de sa mission du Chablais s'est déjà présentée tout naturellement sous sa plume avec des termes militaires qui sont ceux du défi et que relève l'emphase du style humaniste dans une lettre à Antoine Favre : « Que l'ennemi s'attende à une lance très excitée par l'ennui du retard. Attaqué des hauteurs lointaines de ma citadelle, il a méprisé de justes conditions; maintenant je

lui livrerai de près le dernier assaut », etc (*Œuvres*, t. 11, p. 114, lettre 7 mars 1595, en latin). Et c'est bien sous l'aspect d'un défi que se présente mainte rencontre avec les ministres hérétiques, tel le cas de Thonon, au printemps de 1596; défi dans lequel, à la vigueur de la polémique, se joint la douceur de la charité.

2. Nature et pratique. — C'est le procédé courant, dans la tradition ascétique, de l'émulation spirituelle, c'est sa forme technique empruntée aux usages de la chevalerie, tournoi et combat singulier, que François de Sales va, sous le nom de défi, proposer aux visitandines, non plus par occasion seulement, mais on peut dire comme exercice de règle.

1° **Un texte fondamental.** — La Visitation a été fondée, à Annecy, en l'année 1610. Dès le 1er janvier 1611, selon toute probabilité (*Œuvres*, t. 25, 1931, p. 491, n. 1), l'évêque de Genève, par manière de « bonne estrenne », lance à ses filles un *sacré cartel de desfy*. Le texte a été complété, semble-t-il, par diverses retouches, pour aboutir à une formule plus développée, datée du 1er janvier 1614. La mère de Chaugy, confidente de sainte Chantal et supérieure d'Annecy en 1647, qui en a fait la découverte, présente le document comme « le premier Défy de l'Ordre », et son modèle « pour faire nos défys, dit-elle, et pratiques des vertus ». Le *cartel* comprend trois parties. Dans un préambule, le saint explique la raison d'être du défi et le caractère qu'il lui donne. Les deux autres comportent le défi lui-même ou, plutôt, les défis : « desfy général » pour la communauté tout entière, et défis particuliers ou, en propres termes, « pour l'examen particulier » de chacune (p. 491-500).

La vie de l'homme est une continuelle bataille sur la terre (*Job* 7, 1), commence saint François de Sales. Nostre ennemy est tous-jours aux aguetz pour nous surprendre, et il dresse ordinairement sa batterie contre la citadelle de nostre cœur à l'endroit le plus foible et ou il connoist, par nos fréquentes cheutes, le penchant de nostre inclination perverse ou passion mignonne qui nous fait le plus de mal, et que nous pensons le moins destruire parce qu'elle nous est aggréable et que nous nous flattons dans la croyance que nos pertes y sont petites; et c'est par là néanmoins que nostre ennemy fait ses advances et tasche de nous surprendre et prendre s'il peut. Il faut donc que chacune fasse bonne garde en cet endroit le plus foible de son âme.

Et pour commencer à vous donner quelque jour en cette guerre spirituelle, mes très chères Filles, je vay marquer a chacune en particulier, selon ma connoissance, le defaut sur lequel vous deves veiller, et l'amende que vous deves payer quand vous aures failly. Mais je désire qu'ayant payé cette amende, vous prenies un nouveau courage pour batailler plus genereusement au premier choc, et que jamais vous ne perdies le cœur de batailler, ni l'esperance de vaincre (p. 491-493).

Le présupposé fondamental est bien celui du combat spirituel, cette « guerre » contre l' « ennemy » dont il faut déjouer l'artifice. Chacune s'y voit intéressée sur le terrain qui lui est propre, son point faible, et doit faire bonne garde. Apte à s'illusionner si elle est seule, elle reçoit « quelque jour » ou lumière, dans le mot d'ordre donné par celui qui a autorité sur elle pour mener le combat. On reconnaît le sens pratique et les exigences du fondateur dans l' « amende » à payer en cas de défaite et sa douceur virile dans l'encouragement pour reprendre ses forces; « perdre cœur » est une locution empruntée au langage chevaleresque.

2° **Le défi général et le défi particulier.** — François de Sales vient de parler de ce qu'il marque « à chacune en particulier »; aussitôt après est lancé cependant, et sans aucune formule de style, un « desfy général ».

La fréquente pensée de la parole que Dieu dit à Abraham : *Marche devant moy et sois parfait* (*Gen.* 17, 1). Et affin que l'action extérieure ne desrobe l'attention intérieure, mes chères Filles feront six retours à Dieu dans le tems non occupé aux méditations, Offices, lectures, ou l'attention doit estre actuellement appliquée.

L'amende pour chaque faute sera le verset : *Et beata viscera Mariae Virginis quae portaverunt*, etc; et les protecteurs du Desfy, saint Anthoine, saint Bruno et saint François de Paule.

Autrement dit : pour mot d'ordre, la pensée de la présence de Dieu. Un exercice pratique à renouveler un nombre déterminé de fois. L'amende : la recommandation à trois saints, considérés comme les parangons de la joute; ceux qui sont désignés ont été choisis pour leur conformité de vie avec l'objectif en cause : ici, des chercheurs de Dieu.

Suivent les *défis particuliers*, qui, réduits aux huit premiers, et d'après le nombre des religieuses comme d'après la teneur d'un premier feuillet, pourraient bien reproduire, sous sa forme originale, le schéma de 1611. Pour 1614, ils sont au nombre de dix-sept. La structure, pour chaque cartel individuel, reproduit celle du défi général. Une vertu, mais cette fois sans « pratique » imposée : « L'amour universel au culte de Dieu... Le recueillement intérieur et l'entretien d'esprit avec nos saintz particuliers... La sérieuse attention à nous mesmes et à nos offices propres, contre le soin superflu de la charge des autres » etc. — L'amende : le saint a pris le soin d'attacher à chaque invocation une intention d'apostolat : « Pour le rétablissement de la perfection ecclésiastique.., pour tous les Praelatz et Pasteurs de l'Église.., pour tous les Princes et Rois chrestiens », etc. — Trois saints protecteurs : « Nostre-Dame, l'Ange gardien et saint François d'Assise », etc. Chaque sœur est désignée nommément, à commencer par « nostre Mere Jeanne Françoise Fremyot de Chantal ». On remarquera que le défi est jeté sous la forme : défi *avec*, ce qui inclut bien l'idée de provocation et celle de l'émulation; comme si le fondateur, pour soutenir leur courage, entendait se mesurer, dans la lice spirituelle, avec chacune de ses filles.

3° **L'institution.** — François de Sales n'a pas fait mention du défi spirituel parmi les constitutions des visitandines; mais il en rappelle l'usage à deux reprises dans leur *Directoire*. La manière dont il en parle évitera de donner à ses intentions une portée excessive. Une fois, c'est à propos de l'examen de conscience. S'il en fait l'obligation deux fois par jour, il laisse les sœurs à même d'y ajouter l'examen « particulier », selon le sens technique du terme, sans leur en faire une prescription. Or, c'est à cet exercice que le saint rattache, plus facultatif encore, l'usage du défi, et en le soumettant à une décision de la supérieure (*Directoire spirituel*, t. 25, p. 144) : « Et non seulement les Seurs peuvent prattiquer cet examen en elles-mesmes, mays encor, autour des bonnes festes et quand la Supérieure le treuvera bon, elles pourront faire quelques entreprises ou desfis ensemble, pour la prattique de quelques vertus ». Une autre fois, c'est à l'intention du noviciat, et sous une forme plus fréquente et plus impérative (*Directoire des officières*, p. 455) :

Elle (la directrice) leur fera faire (aux novices) des entreprises ou desfis pour la prattique des vertus au commencement

de chasque moys, dont elles luy rendront conte une fois la semayne, en l'assemblée qui se fait l'après-disnée...

Or, ces petitz desfis doivent estre quelquefois généraux,quelquefois particuliers; c'est a dire, que toutes les Novices facent ensemble le desfi de la douceur ou de l'obeyssance, si la Maistresse apperçoit un défaut universel de ce costé la. D'autres fois il sera bon de les mettre deux a deux a cet exercice.

Les données du défi se présentent ici sous un aspect plus précis. Il est dit qu'il faudra rendre compte. Le duel est prévu entre deux compagnes, confrontées l'une à l'autre. Il s'agit d'une œuvre de formation.

3. Sens spirituel. — 1° Sainte amitié. — Le défi fait à deux n'aurait-il pas trouvé son exécution permanente dans la sainte amitié de l'évêque de Genève avec la fondatrice de la Visitation? Il y a quelque énigme dans ce billet, dont la date pourrait bien être, comme le proposent les éditeurs d'Annecy, d'un mois environ après la « bonne estrenne » de 1611 (*Œuvres*, t. 15, 1908, p. 21). Saint François de Sales annonce, pour le lendemain, sa visite à la galerie : « Je vous iray entretenir ... et nous parlerons de nostre desfy, lequel vous treuveres bien aggreable, ma chère Fille, et bien digne de nostre si inséparable cœur ». Quelques lignes plus loin, le saint parlera du sentiment qu'il a eu, dans sa communion de ce jour, de « nostre chère unité », dit-il, « et quasi par manière de vœu et de dédicace ». N'aurions-nous pas là, la substance même du défi proposé? Surtout si, dans une autre lettre (1er août 1612; p. 253), est déclarée la fin surnaturelle de cette affection : « C'est luy (nostre Sauveur) qui m'a rendu tout vostre, et vous toute mienne, affin que nous fussions plus purement, parfaitement et uniquement siens ».

2° Place du défi spirituel dans la spiritualité visitandine. — Après la mort du saint, c'est la fondatrice qui donne le défi à la communauté. Les trois défis qui sont restés d'elle nous paraissent particulièrement significatifs et permettent de situer le défi spirituel dans l'ensemble de la spiritualité visitandine.

1) *L'amour contemplatif et l'introduction à la vie parfaite.* — Le premier défi est donné pour 1623 (*Vie et œuvres*, t. 2, Paris, 1875, p. 578-579). Il comprend huit pratiques :

La première pratique est de faire toutes ses actions pour l'amour de Dieu...

La deuxième, que toutes pensent en Dieu simplement, selon leur attrait, sans s'empresser ni se charger de multitudes de pensées et d'attentions.

La troisième c'est de penser, par la vérité de la foi, que Dieu est présent par essence et puissance, et que nous devons être honteuses de faillir devant lui, qui est la pureté même, et pratiquer les vertus parce qu'elles lui sont agréables...

La quatrième, est de regarder Dieu dans notre cœur...

La cinquième, c'est la pensée que Dieu nous voit...

La sixième, sera d'imiter Notre-Seigneur, par la patience.., et dans la douceur et l'humilité, les deux vertus de son Cœur, qu'il veut que nous apprenions de lui.

La septième, est d'être attentive à ne pas être plus d'un quart d'heure sans faire quelque acte d'amour vers la divine Majesté toujours présente...

La huitième : pour être plus fidèle à ce défi, l'on rendra compte des vertus que l'on aura pratiquées; ensuite, de l'attention qu'on aura faite à cette adorable présence...

Il n'est plus question, — et il ne sera plus question —, d'amende, ni de saint protecteur. La « pratique » seule demeure. Que l'on en note bien l'orientation. Il y a, dans ce texte, en effet, comme un abrégé de la doctrine du *Traité de l'amour de Dieu*. Si l'on rapproche ce défi du premier, donné par François de Sales, on verra à quel point le souci du recueillement devant Dieu en est la part prédominante, avec l'exactitude dans la recherche de la perfection. Chacune des pratiques, sous sa forme à peine variée, a pour but la pensée du divin regard avec l'application à la pureté de l'âme. Nous avons laissé les finales en suspension afin d'éviter les redites : mais on retiendra celle-ci : « Regarder Dieu dans notre cœur, comme dans son temple, qu'il ne faut pas oser salir, ni rien faire qui déplaise à sa divine Majesté, ni laisser rien à faire de ce que nous savons qui lui plaît ».

2) *Douceur et humilité.* — L'aspect fondamental de l'ascétisme salésien, comme caractère propre imprimé par le fondateur à la Visitation, c'est l'esprit de douceur et la vertu d'humilité. Tel est le défi donné par « notre bienheureuse Mère... aux sœurs d'Annecy pour l'avent de 1625 » (*loco cit.* p. 580) :

Il faut avoir le cœur doux et gracieux envers le prochain; l'esprit doux est soumis à Dieu, retournant à Lui avec humilité et abaissement intérieur en toutes occasions...

Ce défi... est fondé sur la doctrine de notre Bienheureux Père, qui nous dit *d'aller de Dieu à l'humilité et de l'humilité à Dieu.*

3) *Ponctualité et générosité.* — Ce qui caractérise encore l'esprit du saint, c'est la ponctualité, l'exactitude et le positif dans l'amour. Les résolutions ne se prennent pas dans le vague et l'on ne sert pas Dieu qu'avec des désirs. D'où, chez lui aussi bien que chez sainte Chantal, dans l'indiction des défis, le souci du pratique : « six retours à Dieu » (défi 1611); un souvenir à chaque quart d'heure (sainte Chantal, 1623); l'amende à payer (1611); le rendement de comptes (défi aux novices, *Directoire*; défi 1623). La sainte demandera, de même, que les pratiques soient changées tous les mois (défi 1633). Le tout reste compatible néanmoins avec cette belle émulation qui vient de la liberté de l'âme.

Pour le défi de 1633 (*loco cit.*, p. 581), la sainte mère a laissé à chacune le soin de pourvoir au choix de la « pratique particulière » qui lui convienne davantage : « Ainsi, l'une a pris de ne point s'excuser; une autre de ne perdre aucune occasion de s'avilir et faire oublier; d'autres ont dit qu'elles prieraient pour les personnes qui leur fourniraient occasion d'abjection; et plusieurs qu'elles ne refuseraient aucun service au prochain... » Véritable assaut, par conséquent, cette fois, et comme une invasion pêle-mêle dans la lice. Encore la fondatrice pourra-t-elle dire, à ce propos, que, quant à elle, une seule chose lui est venue en l'esprit et qu'il lui est comme impossible de donner un défi hors de là : « Faire toutes choses en esprit de profonde, sincère et franche humilité »; le seul moyen de contenir les déviations d'une émulation trop ardente, et le retour à l'essentiel.

3° Un exercice peu connu de la dévotion au Sacré-Cœur. — C'est en raison de cette spiritualité profonde, — esprit et pratique —, attachée au défi salésien que celui-ci aura pu intervenir de façon aussi inattendue dans l'établissement de la dévotion au Sacré-Cœur, sous l'impulsion de sainte Marguerite-Marie, au monastère de Paray-le-Monial. C'est une quinzaine de défis, mêlés aux instructions de la sainte à ses novices, que conserve l'édition de ses *Œuvres* (*Vie et œuvres*; éd. Gauthey, 3e éd., t. 2, Paris, 1915).

Le premier est jeté à l'occasion de la « fête » du Sacré-Cœur, en 1685, la première célébrée, devant la modeste mage,, dans l'intimité du noviciat (p. 717-718). Les pratiques ont pour but l'identification avec le divin Cœur, l'entrée dans ses dispositions :

En vous éveillant, vous entrerez dans le Sacré-Cœur et lui consacrerez votre corps, votre âme, votre cœur et tout ce que vous êtes, pour ne plus vous en servir que pour son amour et sa gloire. Quand vous irez à l'oraison, vous l'unirez à celle qu'il fait pour nous au Saint Sacrement. Quand vous direz votre Office, vous vous unirez aux louanges qu'il donne à Dieu son Père en ce divin Sacrement.

Toutes les occupations y passent, à la manière de la *Journée chrétienne* de Jean-Jacques Olier, et toutes les dispositions de l'âme. L'influence de l'école française paraît plus accentuée encore dans une note comme celle-ci : « Vous unirez toutes vos paroles au Verbe divin, qui est la Parole éternelle de son Père... » Mais le langage de Marguerite-Marie n'est proprement que d'elle-même. Elle n'oubliera rien, d'autre part, du procédé volontairement pratique, d'héritage visitandin : cinq pratiques de renoncement, cinq d'humilité, cinq de silence pour le défi donné, six mois plus tard, à l'approche de l'avent (p. 735). Elle se servira encore du défi pour apporter soulagement et délivrance aux âmes du purgatoire, conformément à l'une de ses plus chères dévotions (p. 736). Elle l'utilisera pour procurer aux « solitudes » de ses filles, c'est-à-dire à leurs retraites, une efficacité plus assurée, avec même le « mot du guet » qui porte bien la saveur des réminiscences militaires (p. 745). Mais le but poursuivi demeurera constamment ou d'attirer la complaisance du divin Cœur (défi de 1686), ou de multiplier, avec les témoignages d'amour, les marques d'honneur envers lui.

Conclusion. — Sorti du fond de l'ascétisme ancien, appuyé sur une vieille tendance de la nature humaine sur laquelle les coutumes médiévales auront brodé, le défi spirituel aura donc pris, à l'instigation de saint François de Sales, sa forme spécifique. Sa pratique s'est continuée, à la Visitation, conformément à l'institution primitive. L'usage qui a prévalu est celui d'un défi à l'entrée de l'avent et du carême, à l'entrée de l'année nouvelle, enfin à trois ou quatre grandes fêtes, dont celles des saints fondateurs; plus fréquemment au noviciat. Il n'y a pas à inférer de cette fréquence relative une importance plus grande qu'elle n'est sur la vie spirituelle des monastères salésiens. La place exacte du défi dans le seul *Directoire*, et selon les termes forts simples dont il en est fait mention, empêcherait d'y penser. Le défi n'est qu'un stimulant, un peu à la manière dont nos enfants de la Croisade eucharistique parleront, en terme modernisé, d' « offensives ».

Le défi suppose, à coup sûr et à un degré élevé, cette « cordialité » chère au saint fondateur, et cette simplicité requise également par lui, comme climat nécessaire de ces joutes. Il ne s'agit pas là d'une mise en commun de tout un travail d'âme comportant échecs et victoires de chacune et comparaison des unes aux autres. Aux défis généraux de l'avent et du carême, les sœurs sont invitées chaque semaine, au cours de « l'assemblée » qui les réunit l'après-midi, à un rendement de compte, jugé profitable spécialement en ces temps assignés au progrès spirituel. En dehors de là, pour les fêtes et, de façon absolue, pour les défis particuliers, le défi spirituel, oublieux quelque peu du côté chevaleresque de ses origines, n'est plus guère qu'un « mot d'ordre », une « consigne », une orientation laissée à la conscience de chacune. L'arbitre du tournoi, c'est Dieu seul. Le but suprême reste invariable. Il arriva à sainte Marguerite-Marie de le déclarer lorsqu'un jour (défi pour 1686, *loco cit.*, p. 734), agissant à la manière de sainte Jeanne de Chantal, elle abandonna à ses novices le choix de la pratique la meilleure pour objet du défi spirituel. Au nom du Sacré Cœur, elle s'écrie : « Il (la) laisse à l'ardeur de votre amour, car il veut connaître par là celle qui l'aimera le plus ».

En dehors des études consacrées à la doctrine et aux pratiques spirituelles des anciens Pères, il n'y a pas d'ouvrage ayant pour thème spécial le défi spirituel. Les auteurs qui ont traité de François de Sales, de Jeanne de Chantal ou de la Visitation, ne le signalent également que par occasion. Fr. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1924, n'y fait pas allusion, mais traite abondamment de l'examen particulier selon la méthode salésienne. Voir E. Le Couturier, *La Visitation*, Paris, 1935, pour une présentation bien informée des usages et de l'esprit visitandins.

Étienne Catta.

DÉFIANCE, DÉFIANCE DE SOI. Voir Confiance, Découragement.

DEFORIS (Jean-Pierre), bénédictin, 1733-1794. — Jean-Pierre Deforis est né à Montbrison le 16 janvier 1733; profès de Saint-Allyre de Clermont le 28 août 1753, il se rendit célèbre dans la congrégation de Saint-Maur par ses travaux d'érudition et de polémique. Il séjourna au monastère des Blancs-Manteaux de Paris et s'initia à la critique en collaborant à l'édition des *Conciles des Gaules* de P.-D. Labbat. Janséniste convaincu, il prit parti, à la fin de sa vie, pour les oratoriens du Mans, contre l'évêque Louis-André de Grimaldi et Verdier, supérieur général de l'oratoire; il composa contre ces derniers un pamphlet : *Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes..*, Paris, 1775. Il avait également combattu les idées religieuses de J.-J. Rousseau dans *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J.-J. Rousseau; seconde partie de La réfutation d'Émile ou De l'éducation*, Paris, 1763; et *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, suivi de la *Réponse à la Lettre de Rousseau à M. de Beaumont, archevêque de Paris* (pagination continue), Paris, 1764. Deforis est surtout connu comme éditeur de Bossuet; il succéda dans cette tâche à l'abbé Le Queux et se mit au travail dès 1769. Il publia dix-huit volumes de 1772 à 1788, année où les supérieurs majeurs, devant les protestations que soulevaient les préfaces et les notes, lui interdirent de continuer. Un dix-neuvième volume parut en 1790 : *Œuvres de Messire J. Bénigne Bossuet..*, Paris, 1772-1790, 19 vol. in-4°.

Lorsque ses confrères de Saint-Germain-des-Prés publièrent leur *Requête* pour l'adoucissement des observances, Deforis répliqua par *Importance et étendue des obligations de la vie monastique..*, Paris, 1768. Le même ouvrage a été réédité sous le titre *Mémoires pour les Ordres religieux..*, Paris, 1785. Il avait été traduit en allemand par S. Schaaf, Fulda, 1770. Lors de la Révolution Deforis fut fidèle à sa vocation. Désigné comme ayant contribué à la rédaction de la Constitution civile du clergé, il s'en défendit par une profession de foi publique si véhémente qu'elle le mena à l'échafaud le 25 juin 1794.

P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 763-765. — J.-B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1896, p. 262, 369. — *Revue Bossuet, passim*, surtout, t. 6, 1905, p. 72-78. — H. Wilhem et U. Berlière, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, t. 1, Paris, 1908, p. 150-152; t. 3, Maredsous, 1932, p. 34-35. —

B. Heurtebize, art. *Deforis*, DTC, t. 4, 1911, col. 230-231. — Y. Chaussy, art. *Deforis*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1951, col. 540.

Antoine des Mazis.

DÉGAGEMENT SPIRITUEL. Voir Dépouillement, Désappropriation.

DÉGOUT SPIRITUEL. — Nous nous proposons d'étudier l'une des plus graves épreuves de la vie spirituelle, celle du dégoût de Dieu et des choses de Dieu. Nous nous appliquerons 1. à *discerner ses espèces* diverses; 2. nous décrirons le *dégoût-épreuve* du juste en marche vers sa perfection; nous préciserons 3. le *but providentiel de cette épreuve* et ses deux principales formes ou phases; nous terminerons 4. par l'exposé des *remèdes* dont doit user l'âme éprouvée.

1. Les diverses espèces du dégoût spirituel. — Considéré en général, le dégoût spirituel est une répugnance que l'âme éprouve à l'égard de Dieu et de tout ce qui se rapporte à Dieu. Cette répulsion spirituelle est précisément appelée dégoût, parce qu'elle peut se comparer à la répugnance qu'un malade ressent devant la nourriture corporelle. De la même manière, en effet, l'âme se dégoûte de ses aliments spirituels, qui sont la prière et les autres exercices. Il s'agit donc bien de la manifestation d'une sorte de maladie spirituelle. C'est la nature de cette maladie qu'il importe de déceler : ce mal de l'âme est une vraie maladie spirituelle, soit celle du péché grave, soit celle de la tiédeur; ou bien il n'est qu'une tentation de la vie chrétienne. On voit que le dégoût révèle des maux de nature et de gravité variables. Le dégoût de l'âme pécheresse et celui de l'âme tiède sont, à des titres et degrés divers, des dégoûts coupables. Au contraire, le dégoût du juste tenté sur le chemin de la perfection n'est qu'une épreuve spirituelle, de soi méritoire.

1° Le dégoût coupable. — Le dégoût coupable naît dans une âme lorsque celle-ci agit *volontairement* d'une manière plus ou moins mauvaise ou paresseuse à l'égard de Dieu et des choses de Dieu. Librement la volonté se porte vers le créé pour chercher en lui son repos et son bonheur. Ou bien elle s'attache à ce créé en désobéissant à la loi de Dieu, au point de rejeter la divine béatitude qui lui est proposée, et elle commet le péché grave. Ou bien la volonté se fixe librement une borne à elle-même dans son effort vers la perfection et, négligeant de se donner tout entière à sa conquête, elle s'installe dans la tiédeur spirituelle.

1) Lorsque le dégoût de la volonté se manifeste par un acte, et conséquemment par un état, de répulsion formelle à l'égard de la loi même de Dieu en matière grave, ce dégoût s'oppose au *salut* lui-même. Il constitue ce vice de l'*acedia*, qui, dit saint Thomas, s'oppose de soi mortellement à la charité (2^a 2^{ae} q. 35, surtout a. 3; *De malo*, q. 11). Tel est le *dégoût-péché*.

2) Le *dégoût-tiédeur* consiste dans le manque d'effort volontaire d'un juste pour cultiver comme il le devrait sa grâce sanctifiante. Cette tiédeur est une paresse, au moins tolérée, parfois soigneusement sauvegardée, dans la poursuite de la *seule perfection*. Cette négligence, enseigne saint Thomas, qui naît d'une certaine *acedia* et qui l'entretient et l'aggrave, deviendrait une faute mortelle si elle en venait à engendrer le refus paresseux d'un acte nécessaire au salut, ou encore si elle aboutissait à un authentique mépris de la perfection. Tel que nous l'entendons, le dégoût est une tiédeur voulue de vie chrétienne qui ne s'oppose qu'à l'*ardeur* de la charité (2^a 2^{ae} q. 54). De l'avis unanime des auteurs spirituels une pareille inertie constitue un grave danger, car peu à peu elle conduit l'âme à un dégoût volontaire, qui finit par répugner à l'effort que requiert, non plus seulement la perfection, mais le salut proprement dit. La tiédeur achemine ainsi vers la chute grave celui qui s'y abandonne.

2° Le dégoût non-coupable, en tant qu'*épreuve* du juste en marche vers sa perfection, est tout autre que le dégoût coupable que nous venons d'analyser. Alors que ce dernier réside dans le goût désordonné de la créature, ou dans l'oisiveté acceptée à l'égard de la perfection chrétienne, le dégoût-épreuve est, tout au contraire, un *état vertueux* et de soi méritoire. Mais cet état est du *mode douloureux*, et il constitue l'une des plus lourdes peines qui puissent accabler le juste au cours de sa montée dans la charité. Essayons de dépeindre cette épreuve.

2. Le dégoût-épreuve. — **1° Description succincte.** — Quand un homme spirituel a combattu, depuis longtemps peut-être, pour attacher à Dieu sa *volonté entière*, alors que, dans son âme, il a réussi à anéantir presque totalement, ou du moins à atténuer fortement le goût pour les choses créées dont la « nature » se montre si friande, il arrive parfois que la tentation du dégoût spirituel fonde soudain sur lui. Tandis que sa *volonté profonde* n'aspire qu'à Dieu, le juste éprouvé ressent, de manière plus ou moins vive, mais toujours extrêmement pénible, une sorte de répugnance pour ce que, dans la « fine pointe » de son âme, il aime cependant uniquement. Sa *sensibilité* et sa *volonté inférieure* se sentent envahies par le dégoût de Dieu et des exercices de la quête de Dieu. Le juste, avant cette épreuve, avait déjà ressenti de nombreuses peines, celles des sécheresses, des vides et des impuissances; du moins ces expériences des premières purifications d'amour lui laissaient-elles ce goût précieux de Dieu, cet attrait réel pour les choses divines, qui soutenaient son cœur et allégeaient son ascension spirituelle. Maintenant ces attirances pour Dieu ont disparu d'un coup. Une répulsion leur a fait place, pareille à une nausée de l'âme devant les mets spirituels. Au chapitre 30e de sa *Vie par elle-même*, là où elle décrit ses peines, sainte Thérèse d'Avila mentionne ce dégoût envahissant et torturant qui succède à la sécheresse, « dégoût, dit-elle, de je ne sais quoi — un disgusto sin entender de que ». L'âme éprouvée, continue-t-elle, « ne trouve de plaisir à rien — ni nada contenta al alma » (trad. Grégoire de Saint-Joseph, éd. Vie Spirituelle, Paris, t. 2, 1928, p. 115). Si rien de créé ne peut plus, en effet, la contenter, elle ne ressent pour le divin que dégoût et répugnance. Alors, écrit sainte Catherine de Gênes dans le dernier chapitre de son *Traité du Purgatoire* : « je sens mon esprit étranger à toutes choses (même aux spirituelles) qui soient capables de lui offrir une nourriture ou de lui donner consolation. Je n'ai de désir ni pour les biens temporels, ni pour les biens spirituels, par la volonté, l'intelligence ou la mémoire » (éd. du Cerf, Paris, 1922, p. 38). Certes la sainte, en ces lignes, dépeint l'une des peines du purgatoire, mais, pour cette description, elle se sert, comme elle l'affirme, de l'expérience personnelle des purifications terrestres qu'elle vit depuis deux ans.

Cet état de dégoût spirituel est donc une grave épreuve que subissent les âmes déjà détachées que Dieu destine à une plus haute perfection. Demandons-

nous quelle place tient cette tentation de dégoût dans l'échelonnement des peines que le juste doit normalement traverser au cours de sa montée spirituelle.

2° Place du dégoût-épreuve parmi les purifications. — Si l'on cherche à retracer, en une sorte d'épure idéale, la ligne des peines successives qui accompagnent la voie de perfection, la brève description du dégoût spirituel que nous venons de donner doit nous permettre, semble-t-il, en caractérisant sa nuance propre, de le situer à son rang, dans l'échelonnement des tribulations purificatrices. A cette lumière le dégoût nous paraît tenir, dans l'étagement des souffrances qui constituent la désolation (voir DÉSOLATION), une situation *médiane*. Appliquons-nous à le mieux montrer, sans oublier toutefois l'interpénétration de fait et, si l'on peut dire, le va-et-vient des divers états douloureux que subit l'âme au cours de sa purification.

La forme *initiale*, et la plus bénigne, de la désolation spirituelle nous paraît être l'*aridité* (voir ARIDITÉ). Elle est en effet une épreuve moins sévère que le dégoût. Si pénibles que soient les sécheresses, les stupidités, l'hébétement, l'appauvrissement des idées en matière spirituelle, ces premières peines sont moins sensibles à l'âme juste que ne l'est celle du dégoût. Si l'aridité n'est qu'une pure absence de goût envers Dieu, le dégoût, lui, ajoute à ce sentiment d'absence une note, plus ou moins accentuée, de répulsion. Au delà des désolations de l'aridité, l'éprouvé ressent l'impression, qui lui est odieuse, que Dieu ne présente plus pour lui aucun attrait et lui cause même une sorte de nausée. Le dégoût spirituel paraît se situer au delà de la zone des sécheresses et des impuissances.

Mais, la tentation du dégoût étant traversée, l'âme éprouvée rentre dans une *phase plus aiguë* de la désolation, celle de la *déréliction*. Nous traiterons à DÉRÉLICTION de cette purification suprême, dans laquelle Dieu paraît délaisser, peut-être pour jamais, l'âme en quête de son amour. Nous voudrions insister ici sur la différence de nature entre le dégoût et la déréliction. Si, dans l'épreuve du dégoût, c'est Dieu qui paraît devenir un objet de répulsion pour le juste, au contraire dans la déréliction c'est le juste qui semble devenir l'objet du dégoût et de la réprobation divine. Alors que l'âme délaissée ressent pour Dieu un goût violent, exclusif, et que de tout l'élan de son être elle n'aspire qu'à lui et ne veut posséder que lui, c'est précisément sa cruelle souffrance de se sentir frustrée dans sa poursuite par le retrait apparent de Dieu. Que ce retrait soit seulement apparent, l'âme le *sait*, mais ne le *ressent* pas comme tel. Dans son épreuve elle se sent réellement, au contraire, comme suspendue entre ciel et terre, car si elle demeure sans goût pour le créé, elle n'a plus aucune possibilité d'assouvir le goût qu'elle a pour son Dieu, puisque celui-ci la repousse. Telle est la peine de la déréliction.

Si les précédentes analyses sont exactes, il en résulte que le dégoût spirituel forme la *seconde étape* des purifications du chemin de perfection. Pour préciser davantage, il semble que l'on peut situer l'aridité et le dégoût dans ce que saint Jean de la Croix appelle la « nuit du sens », tandis que la déréliction appartient plutôt à la « nuit de l'esprit ». Si la première de ces nuits est relativement fréquente chez les spirituels, la seconde au contraire est beaucoup plus rare. C'est dire que le dégoût spirituel est plus fréquent que la déréliction.

Avant de revenir sur les rapports de l'aridité et du dégoût, à l'intérieur même de la nuit du sens, il convient de souligner le caractère d' « épure » des descriptions qui précèdent. La montée spirituelle ne suit guère une ligne aussi idéale, et une telle rigueur logique ne se découvre pas souvent dans la succession des purifications de l'âme. La vie, surtout la vie spirituelle et surnaturelle, est autrement complexe et mobile. Des attaques du dégoût se glissent déjà parmi les sécheresses et le dégoût se mélange encore d'aridités et d'impuissances. De même, le dégoût se pénètre parfois de l'impression de délaissement, comme, en s'accentuant, il amorce déjà cette dernière épreuve. Aussi bien, les maîtres de la spiritualité mêlent-ils assez souvent, dans leurs descriptions, les états d'aridité, de dégoût et de délaissement, qui pourtant, semble-t-il, comportent leur distinction et leur finalité propre. C'est ce but poursuivi par Dieu dans l'épreuve du dégoût qu'il nous faut maintenant déterminer.

3. But de l'épreuve du dégoût. — Nous avons dit que l'aridité et le dégoût ressortissaient à la « nuit du sens »; l'aridité la commence, le dégoût l'approfondit et l'achève. C'est le dégoût qui « apprivoise » le sens à l'esprit, en attendant que la déréliction le « transfigure » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie, Paris, 1953, p. 319). La renaissance parfaite du chrétien ne peut s'accomplir qu'au terme de ce que Jean Tauler dénomme les deux « hivers » successifs de l'âme, celui du dégoût et celui de la déréliction (Sermon pour le jeudi avant les Rameaux, *Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1927, p. 280).

Ce premier « hiver », qui est aussi la première « nuit », a pour but de purifier le sens en le « sevrant » du goût du créé, comme dit saint Jean de la Croix, et en ruinant ainsi sa naturelle « gourmandise » pour ce qui le nourrit (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 6 et 9). Cette nuit *s'approfondit* d'abord et ensuite *s'achève* par le dégoût spirituel. On peut reconnaître en celui-ci deux formes principales, qui constituent comme les deux phases, initiale et finale, de la purification du sens.

Le dégoût *initial* apparaît au delà des sécheresses coutumières aux commençants, quand ils les ont victorieusement franchies. En vertu de la Providence normale de Dieu sur les justes qui s'entraînent vers leur perfection, cette épreuve intervient comme l'une des faces, la face sombre, du rythme de leur ascension dans la grâce. Une loi, formulée depuis les origines de l'ascétisme chrétien, règle la vie spirituelle, celle de la « vicissitude ». Elle a été décrite par saint Grégoire le Grand, en particulier dans ses *Moralia in Job* (VIII, 10, 19; X, 10, 17; XXIV, 6, 11; PL 75, 813, 931; 76, 292). Cette vicissitude consiste en ce que les échecs et les réussites, les ombres et les lumières, se succèdent, pour éprouver, purifier, assouplir l'âme sainte, sans qu'elle succombe à cette épreuve. Le dégoût, qui prend sa place parmi les ombres, succède donc à l'aridité pour réaliser un plus radical dépouillement de la sensibilité, c'est-à-dire *approfondir* la nuit du sens. Cette nuit du sens, ainsi approfondie, a toutefois besoin pour *s'achever* d'une emprise particulière de l'épreuve. Si l'âme s'est montrée généreuse dans la phase initiale du dégoût et que Dieu la destine à une plus haute sainteté, il intervient lui-même, par sa spéciale Providence, afin de parachever, par des dégoûts plus violents et plus prolongés, son travail purificateur. C'est la phase *finale* du dégoût. Par ces purifications dites *passives* le sens achève enfin de s'accommoder aux exigences de l'esprit pénétré par la grâce.

Pour être complet, il faut tenir le plus grand compte

de l'enseignement de saint Jean de la Croix. La nuit du sens, prétend-il, ne saurait vraiment se consommer que dans la nuit de l'esprit. Il faut, en effet, que ce dernier soit purifié jusque dans ses profondeurs pour que le sens soit à son tour « transfiguré » jusque dans ses moindres désirs et ainsi adapté au vouloir de Dieu (voir DÉSIRS). Seuls le second hiver dont parle Tauler et la seconde nuit de Jean de la Croix, celle de la déréliction, permettront à l'esprit totalement purifié d'assainir les racines mêmes de la vie sensible.

Ce bref exposé des deux phases du dégoût impose, semble-t-il, deux *remarques* importantes. La première est que le chrétien prudent devra se garder, sauf vocation spéciale dûment approuvée par un directeur compétent, d'appeler sur soi l'épreuve du dégoût spirituel. A Angélique Arnauld, saint François de Sales écrivait le 25 mai 1619 : « Pour moy, je pense que nous ne devons pas appeller les amertumes en nos cœurs comme fit Nostre Seigneur, car nous ne les pouvons pas gouverner comme luy : il suffit que nous les souffrions patiemment » (*Œuvres*, t. 18, Annecy, 1912, p. 379). En revanche, deuxième remarque, l'âme éprouvée par le dégoût doit s'appliquer, dit Caussade, à le bien supporter (*L'abandon à la Providence divine*, liv. 4, lettres 1 et 10, éd. H. Ramière, 6e éd., 1870, p. 6, 44). Loin de se laisser écraser par cette épreuve que Dieu permet, le juste doit s'efforcer de la traverser avec succès, pour parvenir par elle à un plus haut degré de perfection. L'enjeu est donc grave, la tâche malaisée; c'est pourquoi nous exposerons, d'après les maîtres de la vie spirituelle, quelques conseils propres à soulager et à guider l'âme tentée par le dégoût.

4. Remèdes. — 1° **Regarder Jésus.** — Si l'âme chrétienne doit, en chaque temps de sa vie intérieure, se modeler sur les états d'âme du Seigneur (*Phil.* 2, 5), l'âme tentée de dégoût devra d'abord s'appliquer à contempler Jésus dans sa mystérieuse agonie à Gethsémani. Saint Marc nous dit que l'une des peines de cette grande épreuve de la vie du Sauveur fut celle du dégoût : *coepit taedere* (14, 33). De se voir uni à son Maître dans sa peine intime, le disciple se sentira illuminé et fortifié dans son propre combat. Car moins que jamais il ne doit arrêter son effort vers la perfection.

2° **Combattre vigoureusement.** — Ayant puisé lumière et force dans son union à Jésus éprouvé, le juste s'appliquera à ne rien supprimer de ses exercices spirituels, malgré la répulsion qu'ils lui inspirent. Au contraire, comme Jésus « se trouvant en agonie, priait plus instamment » (*Luc* 22, 43), l'éprouvé cherchera, à coups de volonté, à prolonger sa prière et à multiplier ses offrandes et ses sacrifices. Durant la tentation du dégoût, enseigne Alvarez de Paz, il faut coûte que coûte continuer d'avancer vers Dieu, fût-ce en rampant : "« manibus et pedibus reptans » (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, lib. 2, p. 3, c. 7, p. 512). Est-ce à dire que l'âme en peine doive se refuser tout allègement? Outre l'impossibilité où sans doute elle se trouve d'en recueillir aucun dans l'homme, elle n'en doit pas chercher de ce côté. Peut-être du moins recevra-t-elle quelque secours du spectacle de l'œuvre innocente de Dieu. Tel est le conseil que donne sainte Thérèse d'Avila.

Lorsque vous vous sentez affligé, écrivait-elle en 1574 à Teutonio de Bragance, n'omettez pas d'aller de temps en temps à un endroit d'où vous contemplerez le ciel; promenez-vous un peu; vous ne quitterez pas l'oraison en agissant de la sorte; il faut bien soutenir notre faiblesse, afin de ne pas tomber dans le découragement. Tout cela c'est chercher Dieu, puisque c'est par amour pour lui que nous prenons de tels moyens. Il est donc nécessaire de conduire l'âme avec suavité (*Lettres*, trad. Grégoire de St-Joseph, t. 1, Paris, 1939, p. 240-241).

3° **Cultiver son espérance.** — L'âme doit enfin nourrir la certitude que Dieu ne veut par l'épreuve que favoriser son progrès. Une foi puissante, quoique terriblement obscure, et une vive espérance, quoique peu sentie, traversent en effet la nuit de l'âme en dégoût. Ces vertus s'appuient sur la bonté vivifiante de Dieu, qui ne permet la « vicissitude » douloureuse de l'âme aimée que pour se pouvoir communiquer davantage à elle. L'éprouvé se redira donc volontiers la parole de saint Philippe Néri : « La vie d'un homme spirituel est une consolation, puis une épreuve, puis une épreuve et puis une consolation, et puis une épreuve », en attendant le triomphe final (L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps*, Paris, 1928, p. 543). L'âme s'encourage ainsi dans ce dur combat « par où toutes les âmes qui sont à Dieu ont coutume de passer » (J.-P. de Caussade, *L'abandon..*, liv. 4, lettre 3, t. 2, p. 14). L'âme sent ainsi que de son dégoût même elle tire un amour pour Dieu qui est de la meilleure qualité. Saint François de Sales écrivait à Mme de la Fléchère : « Comment pouvons nous tesmoigner la vraye fidélité que nous devons à Nostre Seigneur, qu'entre les tribulations, es contradictions et au tems des répugnances? Cette vie est telle qu'il nous faut manger plus d'absynthe que de miel; mais Celuy pour lequel nous avons résolu de nourrir la sainte patience au travers de toutes oppositions, nous donnera la consolation de son Saint Esprit en saison » (28 décembre 1611, *Œuvres*, t. 15, p. 136). Cette « saison » dont parle le saint évêque sera celle d'un premier triomphe de la grâce jusque dans la vie sensible du chrétien. Cette vie sensible, au terme de l'épreuve finale du dégoût, qui achève la nuit du sens, se trouvera proportionnée à l'épreuve plus profonde de la nuit de l'esprit, qui la préparera au meilleur don divin. Ce don, qui accompagne la dernière purification, et qui bientôt la dissipera, est le total envahissement de l'homme par l'Esprit, toujours avide de se trouver de « vrais adorateurs » (*Jean* 4, 23-24).

S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, livre 1, ch. 6 et 9. — J. Alvarez de Paz, *Opera*, t. 5, *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Paris, 1876, lib. 2, pars 3, c. 5 svv. — L. Chardon, *La Croix de Jésus*, éd. F. Florand, Paris, 1937. — J.-P. de Caussade, *L'abandon à la Providence divine*, éd. H. Ramière, Paris, 1863 svv. — J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1953, p. 312-323.

Henri MARTIN.

DEGRÉS. Voir COMMENÇANTS, PARFAITS, PROGRÈS, PROGRESSANTS, VOIES, etc.

DEHARBE (JOSEPH), jésuite, 1800-1871. — Né à Strasbourg le 1er avril 1800, entré dans la compagnie de Jésus le 20 septembre 1817, prêtre en 1827, Joseph Deharbe enseigna quelque temps la rhétorique dans les collèges de son ordre en Suisse; puis, de 1840 jusqu'à sa mort à Maria-Laach (Rhénanie) le 8 novembre 1871, il fut employé en Suisse et surtout en Allemagne, où son influence a été considérable, à la prédication, notamment de retraites, et à la composition d'ouvrages doctrinaux destinés à assurer le dévelop-

pement du catholicisme. Envoyé avec le Père Devis fonder à Cöthen (principauté d'Anhalt) une mission, — la première fondée au 19e siècle par les jésuites en Allemagne —, il y institua, en 1842, sous le vocable du Cœur Immaculé de Marie, une association de prières et de zèle qui groupa bien vite 11.000 membres et se répandit au delà des frontières de la principauté. Il en précisa l'esprit et le but dans un petit manuel : *Unterricht über die Andacht zu dem allerheiligsten Herzen Jesu und Mariä und über deren Bruderschaften, nebst einigen bezüglichen Gebeten und Gesängen* (Cöthen, 1842, dont les 13.000 exemplaires furent vendus rapidement; autres éditions avec corrections et additions, la 4e, par J.-B. Devis, sous le titre *Gebetbuchlein für Verehrer Mariä..*, Cöthen, 1845). Son œuvre maîtresse reste le *Katholischer Katechismus*, Ratisbonne, 1847, dont Deharbe donna 4 éditions, plus ou moins complètes suivant l'âge ou le degré d'instruction de ceux à qui elles étaient destinées, et qui connut, à l'instar du *Catéchisme* de Canisius, que d'ailleurs il reprend, le plus grand succès, en particulier dans les pays où le catholicisme se heurtait au protestantisme; les évêques de Bavière l'adoptèrent pour leurs diocèses en 1853. Il fut maintes fois réédité, adapté, parfois avec des compléments, et traduit dans la plupart des langues européennes et même en maratte. Signalons aussi son traité *Die vollkommene Liebe Gottes..*, Ratisbonne, 1856, où est exposé et développé l'enseignement de saint Thomas sur la nature de la charité parfaite.

Dans le domaine strictement spirituel, Deharbe mérite plus qu'une mention pour son *Examen ad usum cleri*, Ratisbonne, 1844 (plusieurs rééditions avec corrections, la 7e, Ratisbonne, 1906, par A. Lehmkuhl, qui ajouta, en appendice, des méditations tirées des meilleurs auteurs; diverses traductions : allemande, Passau, 1853; française, Paris, 1854). L'ouvrage, destiné à faciliter aux membres du clergé allemand, à l'occasion de la retraite annuelle, une réforme de vie, leur présente, par mode de questionnaire, le détail de leurs devoirs envers Dieu, envers eux-mêmes et envers le prochain, y compris leurs obligations particulières de prêtre, voire de curé et de doyen. Sans doute, Deharbe, — il ne le cache pas dans la préface —, s'est inspiré de l'*Examen status conscientiae*, publié à Gand, en 1833, par J.-B. Boone (DS, t. 1, col. 1870); son œuvre n'en est pas moins originale, surtout par le grand nombre de citations de l'Écriture, de l'*Imitation*, des Pères et de documents ecclésiastiques, conciliaires ou synodaux, apportées à l'appui des diverses prescriptions dont le rappel prend ainsi l'allure d'une nécessité pour quiconque veut rester digne de sa vocation.

Sommervogel, t. 2, col. 1875-1884; t. 9, col. 182-184. — *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, 1931, col. 181. — Hurter, t. 5, col. 1501. — DTC, t. 4, col. 231-232. — CE, t. 4, p. 678. — EC, t. 4, col. 1332-1333. — O. Pfülf, *Die Anfänge der deutschen Provinz der neu erstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz* (1805-1847), Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 135 et 429-434. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 517.

Paul Bailly.

DEHON (Léon-Gustave; en religion Jean du Cœur de Jésus), fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur, 1843-1925. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Écrits spirituels.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Formation; sources; influence.*

1. Vie et fondation

Léon Dehon naquit le 14 mars 1843 à La Capelle (Aisne) d'une famille de propriétaires terriens très aisée. Après son doctorat en droit civil à la Sorbonne en 1864, il fit ses études ecclésiastiques à Rome de 1865 à 1871 au Séminaire français (doctorats en philosophie, théologie et droit canonique), où il est ordonné prêtre en 1868. Il est même sténographe au concile du Vatican. Vicaire à Saint-Quentin en 1871, il se jette dans l'apostolat social, les œuvres de presse et d'enseignement. Il est nommé chanoine honoraire de Soissons en 1876. En 1877, il ouvre l'institution Saint-Jean à Saint-Quentin, en même temps qu'il fonde la congrégation des *Oblats* (plus tard *Prêtres*) *du Sacré-Cœur*. A cette congrégation il joint en 1878 une association de réparation ouverte aux prêtres et aux laïcs, qui veut être à la fois une sorte de tiers-ordre et un centre de rayonnement du culte du Sacré-Cœur. Jusqu'en 1892 Dehon reste directeur du collège, tandis que, surtout après l'encyclique *Rerum novarum* (1891), son activité sociale s'intensifie, en collaboration étroite avec Léon Harmel. Dehon meurt à Bruxelles le 12 août 1925; il est enterré à Saint-Quentin. En 1952 a commencé le procès informatif pour sa béatification.

1° Origine de la fondation. — Chez Dehon le sacerdoce fut le sommet qui domina toute sa vie : sa vie spirituelle, son activité, et même son action politique et sociale, en furent constamment pénétrées. Vicaire, il cherche un centre favorable à sa vie contemplative dans un cercle, appelé l' « oratoire diocésain », qu'il fonde en 1874 avec quelques confrères. Il estime que le sacerdoce trouve son milieu idéal dans la vie religieuse. Aussi fixe-t-il un but essentiellement sacerdotal à sa congrégation : la pratique de l'esprit de sacrifice. Sa vie spirituelle personnelle est fortement marquée par le désir de la réparation. « Mon Dieu, je suis attristé de vous voir offensé et de ne pas pouvoir m'y opposer. Mon désir est d'accomplir en tout votre sainte volonté. Je m'empresserai de vous dédommager par tous les moyens possibles des outrages que vous recevez » (*Journal*, 16 décembre 1873). Dans ses *Souvenirs* il rapporte qu'ayant toujours voulu se faire religieux sans pouvoir jamais se décider, il résolut, après plusieurs retraites sous la direction des jésuites Modeste et Dorr, d'entrer dans une congrégation de prêtres réparateurs voués au culte du Sacré-Cœur. Il entreprit une correspondance avec le Père Giraud et la Mère Véronique Lioger. Dans sa première lettre à celle-ci (8 juin 1877) il lui demande si elle connaît la congrégation dont il rêve. Elle lui signale les Prêtres Victimes qu'elle vient de fonder. Le 22 juin il la questionne et lorsqu'arrive la réponse, le 17 juillet, Dehon a déjà fondé lui-même sa congrégation.

Tout mon attrait était pour le Sacré-Cœur et la réparation... Je ne trouvais rien qui soit bien en train... J'en vins à me demander si la Providence ne voulait pas m'amener à commencer quelque chose moi-même. Je m'en ouvris à notre bon évêque, Mgr Thibaudier. Il ... me fit cette proposition : Vous désirez grouper des prêtres; moi je désire un collège à Saint-Quentin. Vous pourriez commencer votre œuvre sous le couvert d'un collège (*Souvenirs*, brochure mémoriale, Rome, 1912, rééditée dans *Documenta* III).

Georges Goyau affirme : « Ce fut l'originalité de M. le chanoine Dehon... d'aspirer à créer un ordre d'hommes... pour mener une vie de réparation, d'amour et de sacrifice, en union avec le Cœur du Christ » (*Le Règne du Cœur de Jésus*, Louvain, 1923, p. 84).

2° Histoire. — Le 31 juillet 1877, Dehon commença son noviciat à l'Institution Saint-Jean. Le 28 juin 1878 il émit ses premiers vœux et jusqu'à sa mort il resta supérieur général. — Par suite d'erreurs en matière de spiritualité qui se manifestaient au sein de la congrégation, celle-ci fut supprimée en décembre 1883; grâce à l'intervention de l'évêque de Soissons cette mesure fut levée en mars 1884. L'approbation définitive date de 1923. La maison-mère en 1906 fut transférée à Bruxelles, puis à Rome. — Dès 1882-1883 Dehon fonde un pied-à-terre aux Pays-Bas; en 1888 il entreprend des œuvres à l'Équateur qui échouent (1896); en 1893, au Brésil du Nord, en 1897 au Congo belge, en 1903 au Brésil du Sud. En 1910, des provinces nationales sont formées. En 1954 la congrégation compte environ 2700 membres, 11 provinces formées et 7 en préparation, 10 territoires missionnaires.

3° But. — Le but spécial des Prêtres du Sacré-Cœur est ainsi défini dans les constitutions (2) :

« Ut sodales peculiarem devotionem erga SS. Cor Jesu profiteantur; ut hujus SSmi Cordis amori respondere et injurias quibus se affici doluit, dignis obsequiis compensare studeant ». Ils doivent pratiquer les « exercitia quae D. N. J. C. ipse S. Margaritae Mariae commendavit » (3-5), imiter « virtutes et perfectionem SSmi Cordis Jesu », et notamment embrasser tous les exercices de la vie spirituelle « in spiritu amoris et immolationis » (6).

Les constitutions (9) insistent sur cet esprit d'amour et d'immolation : « Vita amoris et immolationis, qua scilicet nos facultatesque nostras beneplacito divino dedicamus et consecramus, ea est qua Institutum proprie distinguitur; nulla enim meliore ratione vitam Christi Jesu, pro hominibus continuo immolatam, imitari possumus ».

Le fondateur écrit : « Notre esprit propre c'est *spiritus amoris et immolationis* (ou *victimae*, si vous voulez) » (lettre du 18 février 1913, citée dans *De spiritualitate*, p. 139).

A cet esprit d'amour et d'immolation réparatrice correspond la vie apostolique de la congrégation (7-8) : « Maximam... impendant operam ut animas Christo Domino lucrifaciant, in eisque summum amorem summamque devotionem erga Cor Jesu suscitent. Eo fine, juventuti praesertim clericali erudiendae, exercitiis spiritualibus dirigendis, sacris missionibus omnibusque sacri ministerii operibus quibus hominum praesertim humilis conditionis saluti consuli potest, magno cum zelo adlaborent ». Parmi les œuvres qui sont « les plus chères au Cœur de Jésus » on donnera la préférence « aux enfants, aux ouvriers, aux missions » (*Études sur le Sacré-Cœur*, t. 2, ch. 20). Dehon eût voulu lier ses religieux à cette vie d'immolation par un quatrième vœu public. Il dut se contenter d'un simple « acte d'oblation », dont les obligations « non cadunt sub aliquo voto, sed nobis viam desiderio Cordis Jesu maxime consonam patefaciunt » (*Constitutions*, 13). A titre privé, Dehon, et sans doute la plupart de ses premiers compagnons, émit un vœu d'immolation.

4° Vie spirituelle. — Le fondateur insiste fortement sur « la priorité de la contemplation » sur l'action : « L'Église... nous confie toujours de nouvelles missions. Cela suppose de notre part une préparation solide. Mais le but premier, le but intime pour nous est toujours la vie d'amour et de réparation au Sacré-Cœur. L'Église nous confirme dans cette voie par l'approbation de nos Constitutions » (*Lettre circulaire*, 1923).

La spiritualité de la congrégation comme celle de son fondateur est sacerdotale. La messe est le centre de la vie de tous les membres. Dehon veut qu'on insiste sur le caractère réparateur du sacrifice : les prêtres célébreront une messe de réparation sans honoraire « de temps en temps », — plus tard il précise : « une fois par mois »; les autres feront « souvent » des communions réparatrices.

L'esprit social de Dehon n'est pas sans influencer sa conception de la vie religieuse. Pour lui les meilleurs exercices spirituels sont *ceux de la communauté* (*Règlements divers*, p. 33); non seulement parce que les exercices « communautaires » conviennent mieux à la discipline monastique, mais surtout parce que la prière communautaire est « meilleure » que la prière individuelle. Aussi fera-t-on en commun les prières du matin et du soir, les prières d'union aux mystères de Jésus au cours de la journée, l'examen de conscience, l'heure sainte du jeudi, la récollection mensuelle, l'exercice de rénovation avant la fête du Sacré-Cœur et la retraite annuelle « autant que cela peut se faire » (*Anciennes constitutions*).

La dévotion au Sacré-Cœur est au centre de toute la vie. L'Œuvre (= la congrégation) des Prêtres du Sacré-Cœur consiste avant tout en « une méthode de vie intérieure », qualifiée comme « l'union avec le Cœur de Jésus » (*Études sur le Sacré-Cœur*, t. 2, ch. 20). Toute la vie spirituelle est comprise à la lumière du Cœur de Jésus, qui est « notre demeure, notre lumière et notre amour, notre autel et notre victime ». Par ces images Dehon décrit les degrés de la vie spirituelle. Le Cœur de Jésus est notre *demeure*, parce qu'il offre un refuge au pécheur, selon les paroles de Notre-Seigneur à Marguerite-Marie : « Voici la plaie de mon côté pour y faire ta demeure actuelle et perpétuelle; c'est là que tu pourras conserver la robe d'innocence dont j'ai revêtu ton âme ». « Cette union est préparée par nos efforts : purification, recueillement, pensée assidue à Notre-Seigneur » *(purgatio)*. Le Cœur de Jésus est notre *lumière* et notre *amour*, parce qu'il nous montre la voie et nous y attire : « Nous y trouvons la lumière pour guider nos pas; nous y lisons sa bonté pour exciter notre amour » *(illuminatio)*. Il est notre *autel*, parce que par lui nous offrons notre culte au Père céleste; il est notre *victime*, parce que grâce à notre union avec lui nous pouvons présenter ses mérites au Père, tandis que de même avec ce don divin nous nous offrons et Jésus nous offre au Père : « per ipsum, cum ipso et in ipso » *(unio)*. Dans ses *Avis et conseils* (p. 29-30) le fondateur explique : notre vie spirituelle exige séparation des créatures et victoire sur les passions; elle consiste dans l'amour, la réparation, l'abandon et l'union avec Jésus-Christ; elle s'acquiert par l'oraison, l'adoration réparatrice, la lecture spirituelle dans un climat de régularité et de silence *(De spiritualitate*, p. 104-105). L'exercice sur lequel Dehon insiste davantage est l'*adoration eucharistique*.

« Les missions lointaines, les missions populaires, l'éducation des enfants, les œuvres de relèvement pour les déshérités de ce monde, quel beau programme de zèle et de charité en union avec le Cœur de Jésus! Mais il faut toujours que nous réservions le temps de nos adorations quotidiennes. La garde royale va au combat, mais elle ne néglige pas le service personnel du Souverain » (*Études sur le Sacré-Cœur*, t. 2, p. 212-213).

Dans son *Journal* il note : « Quand nous aurons seulement une chapelle d'adoration bien organisée, l'Œuvre (= la congrégation) aura pris sa forme et possédera une source de vie et de grâce; alors je dirais volontiers mon *Nunc dimittis* » (1888).

De même en conclusion de son *Testament spirituel* : « Mon dernier mot sera encore pour vous recommander l'adoration

quotidienne, l'adoration officielle, au nom de la Sainte Église, pour consoler Notre-Seigneur et pour hâter le règne du Sacré-Cœur dans les âmes et dans les nations » (1914; *Documenta* II, p. 27).

Il faut tenir fermement à l'adoration réparatrice : « c'est notre audience royale de chaque jour. C'est notre vocation... Toutes les maisons doivent avoir leurs jours d'exposition du Saint-Sacrement, et tout le monde doit passer au moins sa demi-heure chaque jour auprès de Notre-Seigneur » (*Souvenirs*, XV).

« Ils doivent... malgré leur zèle pour les œuvres, se réserver chaque jour le temps prescrit pour leurs exercices spirituels et particulièrement pour l'adoration réparatrice » (*Directoire*, introduction).

5° Manuels spirituels. — En dehors des constitutions, les Prêtres du Sacré-Cœur disposent d'autres ouvrages de formation spirituelle. Le *Directoire spirituel* (1905, 1908, 1919) ne se lasse pas de parler de l'amour qui s'oublie et qui doit donner leur raison d'être à la vie de sacrifice et à la réparation. L'amour doit provoquer la croissance des vingt-quatre « vertus propres à notre vocation ». Le *Directoire* forme un traité d'ascétique à la fois spéculatif et pratique. — Jusqu'à quel point Dehon est-il l'auteur du *Directoire?* Les trois éditions portent son nom; mais d'autres y ont travaillé, André Prévot, par exemple. Il semble que Dehon y introduisit notamment les vues d'oraison de sœur Ignace, une âme contemplative de la congrégation des Servantes du Sacré-Cœur, ce qui explique la vénération dont il entourait cet ouvrage, qu'il n'a jamais tout à fait considéré comme sien.

« Ce n'est pas un livre purement humain; il est inspiré des vues d'oraison d'âmes favorisées des grâces divines » (*Lettre circulaire*, 1922). « Le *Directoire* a été inspiré par le Sacré-Cœur » (*Lettre circulaire*, 1923). Plus formellement encore dans le *Journal* : Jésus lui-même « dicta par des vues d'oraison l'esprit qui devait nous animer et qui est formulé dans notre *Directoire* ». Après le Père Modeste, écrit-il, il n'eut pas de directeur bien fixe. « Notre-Seigneur avait donné le *Directoire* par les vues d'oraison de sœur Ignace. Cela devait me suffire, si j'y avais été bien fidèle. J'ai souvent manqué à mon *Directoire* ; je m'en humilie et je demande mille fois pardon à Notre-Seigneur » (1922-1923).

Le *Thesaurus Precum* est un livre de prières très intimement lié aux constitutions et au *Directoire* (1891, 1902, 1909). En plus de prières communes, il en contient d'autres qui proviennent par exemple de saint Jean Eudes et des prières nouvelles, où se retrouve la spiritualité de Dehon; la question d'auteur n'est pas encore résolue. Les *Règlements divers* sont une sorte de petit code administratif, rédigé par le chapitre général de 1919, d'après les projets du fondateur, sur les us et coutumes de la congrégation. Les *Avis et Conseils* (Domois, 1929) forment un recueil posthume de petits traités spirituels, que Dehon adressait de temps en temps à ses religieux.

2. Écrits spirituels

Parmi les livres de spiritualité que Dehon édita pour le public signalons : 1. *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (sermon en brochure, Paris, 1885), tableau grandiose du sacerdoce de Jésus : son prélude dans l'ancien Testament, son exercice pendant la vie mortelle, sa continuation dans l'Église. 2. *La Retraite du Sacré-Cœur* (Tournai, 1896), ou 40 méditations sur les passages de l'Évangile qui révèlent spécialement l'amour de Notre-Seigneur. 3. *De la vie d'amour envers le Sacré-Cœur de Jésus* (Tournai, 1901, rééd. sous le titre *La vie d'amour*, Grenoble, 1951), ou élaboration de la *contemplatio ad amorem* de saint Ignace. 4. *Mois du Sacré-Cœur* (Paris, 1900), à l'usage des paroisses, sur la théologie du Sacré-Cœur. 5. *Mois de Marie* (Paris, 1900), paroissien et mariologie complète. 6. *Couronnes d'amour au Sacré-Cœur* (3 vol., Tournai, 1905), bases dogmatiques de la spiritualité du Père Dehon. 7. *Le Cœur sacerdotal de Jésus* (Tournai, 1907), méditations sur le « sacerdoce » du Verbe dans la Trinité, le sacerdoce du Verbe incarné dans sa vie mortelle, céleste et ecclésiale. 8. *L'année avec le Sacré-Cœur* (2 vol., Tournai, 1909), recueil de méditations. 9. *La vie intérieure* (t. 1, *ses principes, ses voies diverses et sa pratique*, Paris, 1919; t. 2. *...facilitée par des exercices spirituels tirés de la sainte Écriture et des meilleurs auteurs ascétiques*, Bruges, 1919), sorte de traité théorique sur « la vie d'amour »; la 1re partie défend l'orthodoxie du « pur amour »; la 2e indique le moyen d'y parvenir et la manière de le vivre. Cette 2e partie présente « une retraite spéciale de vie intérieure et d'union au Sacré-Cœur » en l'esprit de l'évangile de saint Jean. Dehon n'entend pas offrir « une retraite de conversion », mais une introduction à « la vie de grâce intense, vie spirituelle, vie intérieure, vie d'union, vie parfaite » (p. 12). Pour faciliter l'ascension à Dieu, il travaille à la purification de l'âme (ch. 9-15), traite longuement de l'union de l'âme au Christ par l'Esprit (ch. 16-35) et considère enfin la transformation mystique dans la contemplation (ch. 36-38). 10. La *Vie édifiante du R. P. Alphonse-Marie Rasset* (Bruges, 1920) offre, par les réflexions et la correspondance de l'un des premiers compagnons du fondateur, une esquisse de la vie d'immolation envers le Sacré-Cœur. 11. Les *Études sur le Sacré-Cœur* (2 vol., Bruges, 1922-1923) sont présentées comme une « contribution à la préparation d'une somme doctrinale du Sacré-Cœur de Jésus »; elles décrivent la révélation du Sacré-Cœur dans la nature (symbolisme), dans l'Écriture, dans la tradition et dans l'Église actuelle.

Puisque chez Dehon tout est imprégné du culte du Cœur de Jésus, on trouve maintes indications sur sa spiritualité dans ses livres sociaux : *Manuel social chrétien* (Paris, 1894, 1895), *Directions pontificales politiques et sociales* (Paris, 1897), *Catéchisme social* (Paris, 1898), *La rénovation sociale chrétienne* (Paris, 1900); dans ses écrits d'éducation : *L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien* (Paris, 1887), *Discours sur l'éducation du caractère* (Saint-Quentin, 1891); voire même dans ses récits de voyages, comme *Au delà des Pyrénées* (Tournai, 1900) et *Mille lieues dans l'Amérique du Sud* (Tournai, 1908). Dehon a écrit beaucoup d'articles pour des journaux et des périodiques, et il a fondé un mensuel *Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés* (Saint-Quentin, 1889-1903).

3. Doctrine spirituelle

1° Le « Journal » spirituel du fondateur couvre 60 cahiers manuscrits : 15 cahiers noirs grand format et 45 cahiers gris petit format. Les premiers sont intitulés : « Notes sur l'histoire de ma vie »; ce résumé, qui va jusqu'à 1886, a été fait à l'aide de notes antérieures et de la correspondance. Les cahiers gris racontent presque jour par jour le reste de sa vie. Ce manuscrit est conservé aux archives générales de la congrégation. « J'écris mes notes quotidiennes. Saint Ignace l'a fait pendant trente ans. Il les détruisit en grande partie avant de mourir, parce qu'il y avait consigné beaucoup de grâces extraordinaires qui étaient toutes à son honneur. Mes notes peuvent avoir quelque utilité pour

l'histoire de l'Œuvre. J'en ferai à la fin ce que la grâce m'inspirera » (*Journal*, 1915). Elles sont la source par excellence pour étudier la vie de Dehon et l'histoire de sa congrégation. Des *Extraits du Journal du Père J.-L. Dehon* ont été publiés, Bruxelles, 1943; on y a inséré deux retraites. On travaille à rassembler sa très vaste correspondance.

Ce texte du 60e cahier (1925), — dont on nous pardonnera la longueur —, laisse entrevoir ce que dut être en ses derniers mois la *vie d'oraison* du fondateur :

Je salue la *Sainte Trinité :* mon Père et Créateur; le Verbe de Dieu devenu mon Rédempteur; le Saint-Esprit devenu mon Guide et mon Consolateur. J'assiste à la *Grand'Messe perpétuelle* au ciel : Jésus s'offrant à son Père, l'Agneau immolé dès le commencement, le Cœur de Jésus, victime d'amour pour la gloire de Dieu et le salut des hommes.

Chaque Messe a son *Communicantes :* je m'unis aux sept anges privilégiés, à toute la milice céleste; aux vingt-quatre vieillards, aux patriarches et aux prophètes, aux quatre évangélistes et aux apôtres. Je m'unis aux amis de Jésus : amis de Bethléem et dévots de la Sainte-Enfance; aux amis de Béthanie, aux amis du Calvaire et dévots de la Passion; aux dévots de l'Eucharistie dont saint Jean est le modèle. Je m'unis aux martyrs, aux docteurs, aux pontifes, aux confesseurs, aux vierges. Je m'unis à tous les fondateurs, aux saints du Sacré-Cœur : Gertrude, Mechtilde, Marguerite-Marie, Claude de la Colombière, Jean Eudes, Jean du Sacré-Cœur (= d'Arbaumont), Coudrin, Garicoïts, Anne de Rémusat, Sophie Barat, Marie-Véronique, Marie du Sacré-Cœur (= la fondatrice des Servantes du Sacré-Cœur), nos Pères et nos Sœurs (= les religieuses de Mère Véronique et de Mère Marie), morts et vivants.

La Messe a ses *intentions :* je prie pour l'Église et ses grands besoins actuels...

Après cette union à la Grand'Messe du ciel, je *salue le Sauveur Jésus ;* dans les mystères de son enfance, avec ses amis de Bethléem..; dans les mystères de sa vie publique avec ses apôtres et les disciples; dans les mystères de sa passion et de sa mort, avec Marie, Jean et Madeleine. Je salue *Marie* avec S. Gabriel et S. Jean. Je la salue dans tous ses sanctuaires et dans ses pèlerinages. Je salue S. Joseph par Jésus et Marie, et je l'invite à venir m'aider à ma mort. Je salue les saints anges, mes patrons et tous mes saints au ciel où j'ai tant de parents et d'amis... Tel est le fond de mon oraison avec des variantes quotidiennes.

La vie surnaturelle de Dehon était très réaliste, fort simple et de foi profonde, comme le révèle cette note de 1917 : « Pour ma vie intérieure, je ne désire pas les grâces extraordinaires. J'aspire à un accroissement quotidien de la grâce substantielle par la prière, par le devoir, par l'eucharistie, par la pratique des vertus ». Il voulait qu'en lui, comme il le prêchait aux autres, la contemplation eût la priorité sur l'action. On compte par centaines les passages de son *Journal* où il se plaint de ne pas trouver « solitude et recueillement ». Son insuffisance et ses faiblesses, ses fautes, ses défauts et ses péchés l'humiliaient et il voulait *réparer*.

« Notre-Seigneur me broie au souvenir de mes fautes, note-t-il en 1909. Je voudrais me cacher à la Chartreuse ». « Que de fautes j'ai commises! écrit-il pour son 72e anniversaire. Je voudrais unir tout l'amour pénitent de sainte Madeleine à la tendre amitié de saint Jean pour Notre-Seigneur ». Et l'année suivante : « Mon impression est un véritable écrasement par le souvenir des fautes de ma vie ». En 1922 : « Le P. André (Prévot) s'est fait saint, et moi je suis resté dans l'ornière ! » En 1924 : « J'ai mérité mille fois d'être rejeté, abandonné, condamné. Seigneur Jésus, faites-moi réparer toutes les pertes de grâces que j'ai faites, et faites-moi arriver au degré d'union avec vous, que vous me destiniez. Pardonnez-moi les péchés d'autrui dont j'ai été cause et réparez dans les autres les pertes de grâces qu'ils ont faites par ma faute ».

Le 24 mars 1925, au dernier anniversaire de son baptême : « Notre-Seigneur me préparait alors de grandes grâces, mais j'en ai laissé perdre beaucoup. Est-ce pour cela qu'il me laisse vivre longtemps pour que je répare un peu? » Et il explique sa part dans la fondation de la congrégation : « Jésus a bien fait des miracles avec de la boue » (1889).

Ses péchés lui sont une raison de plus d'avoir confiance dans le Cœur de Jésus et de s'unir aux grands pénitents de tous les siècles : « Leurs réparations ont été surabondantes; en m'y unissant, j'obtiendrai plus facilement miséricorde. J'ai fait tant de sottises dans ma vie! » (1925). L'amour atteint à son comble dans le sacrifice. C'est donc dans le sacrifice que nous devinons le mieux l'amour qui animait Dehon. En 1887, il note dans son *Journal :*

« Je suis heureux des sacrifices que j'ai faits au Sacré-Cœur. Ma situation de famille et de fortune, mes études de droit, les grades de Rome, les voyages, le service du Concile, les relations, tout me facilitait l'accès aux plus hautes positions. J'ai tout sacrifié à l'amour du Sacré-Cœur. J'espère que mes petits sacrifices contribueront à son règne ». Peu de temps après il vendait à son frère « sa principale propriété pour payer quelques dettes de la congrégation... C'est encore un sacrifice pour cette chère Œuvre, à laquelle j'ai tout donné ».

La vie pénitente est une ascèse nécessaire. Sans elle « la charité n'a pas de base solide et ne dure pas. Les mortifications même légères sont une source de grâces toujours ouverte » (*Journal*, 1888). Dehon conseille d'accepter de bonne grâce les mortifications ordinaires inhérentes à notre état de vie; pour les croix extraordinaires, il préfère laisser Notre-Seigneur « tenir le manche du fouet ». Il « insiste moins sur les mortifications personnelles, tout en les regardant comme nécessaires », mais il « recommande davantage l'abandon patient aux épreuves que Notre-Seigneur enverra. Notre-Seigneur ne s'est pas crucifié. Il s'est laissé crucifier » (lettre du 18 février 1913, citée dans *De spiritualitate*, p. 139). Plus d'une fois Dehon se prend en exemple, donne de longues listes de ses épreuves ou nous fait part de ses peines, pour montrer que Jésus a pris au sérieux son « vœu de victime ».

Dans ces confidences les souffrances corporelles occupent une place particulière. Pour lui, comme pour sainte Gertrude, « la maladie supplée à la pénitence ». « Jésus a souvent usé de ce remède à mon égard. Je ne suis pas assez pénitent, mais je suis habituellement souffrant avec quelque accroc exceptionnel de temps en temps » (*Journal*, 1902). « Je vois bien qu'il faut pratiquer les macérations, les veilles et le jeûne pour arriver à la contemplation. Pour moi, ces mortifications me sont imposées par la Providence... Que me reste-t-il à faire? A bien profiter de tout cela, à bien le surnaturaliser et l'offrir au Sacré-Cœur » (1913). « La croix, l'humilité, la mortification sont les meilleures auxiliaires de la charité, du pur amour » (*Journal*, 1888).

C'était à ce pur amour, en définitive, que visait Dehon; l'amour qui s'oublie pour le Cœur de Jésus. Cet amour fut le mobile et le but de son activité extérieure et de sa vie intérieure. « Ces louanges et ces actes d'amour, écrit-il au crépuscule de sa vie, je vous les offre bien des fois chaque jour, le jour et la nuit. C'est ma vie. — Comme une épouse aimante, je veux penser toujours à vous; l'union avec vous est ma seule joie. — J'aspire au moment de vivre avec vous, auprès de vous, dans votre intimité, dans la lumière des cieux » (*Journal*, 1925).

2° Caractéristiques spirituelles des Prêtres du Sacré-Cœur. — De l'analyse des écrits de Dehon il

résulte que sa doctrine spirituelle est extrêmement *compréhensive*. D'une part il réduit toute la personnalité du Christ et toute la révélation, — voire même toute la nature comme symbole —, au Cœur de Jésus, c'est-à-dire à la personne du Christ enflammé d'amour pour le Père et les hommes. D'autre part il étend l'idée du Sacré-Cœur à toute la vie individuelle et sociale. Il s'approprie encore tous les éléments de dévotion au Sacré-Cœur : les vues de sainte Gertrude, de saint Jean Eudes, de sainte Marguerite-Marie, etc. Il saisit, en effet, que, dans et par le Christ, tout est dédié à la volonté du Père.

Le Cœur de Jésus est le *signe* de notre dévotion au Père : Jésus est l'instrument de l'amour de la Trinité pour nous et de notre amour pour Elle. Nous allons « avec Jésus au Père ». Ce Cœur est aussi l'*objet* de notre dévotion : nous honorons Jésus lui-même dans son amour théandrique. La dévotion au Sacré-Cœur demande l'*amour;* celui-ci nous pousse vers l'*abandon* et le *sacrifice*. L'immolation est le complément naturel de l'amour; tout amour pour Jésus spontanément revêt un caractère réparateur; Jésus Médiateur rapporte tout au Père. Dehon constate ce caractère de toute spiritualité : « Plusieurs Congrégations vouées à la réparation et à l'immolation répondent à ce but que nous entrevoyons et auquel nous nous conformons d'une manière si imparfaite et si insuffisante jusqu'ici. Dans tous les Ordres et Congrégations de notre temps, bien des âmes reçoivent cette grâce et y répondent, bien que ce ne soit pas le but spécial de leur Institut » (*La vie intérieure*, t. 2, p. 265).

Le sacrifice par excellence est le sacrifice eucharistique, qui s'identifie avec le sacrifice de la croix. A ce sacrifice notre vie quotidienne doit être rattachée par une *attitude sacrificielle*, ce qui exige des *actes sacrificiels* (immolation, victimat). Le but dernier de nos sacrifices est la *réparation* au Père (but de l'Église-corps mystique) et à Jésus (but de l'Église-épouse). La dévotion au Sacré-Cœur anime ainsi la vie *entière*. Tel doit être « le Règne du Cœur de Jésus ».

Notre vœu commun... c'est l'avènement du règne béni de ce divin Cœur. Il l'a dit : Je régnerai et mon règne sera comme une nouvelle rédemption. Qu'elle vienne cette rédemption après laquelle soupirent les vrais chrétiens! Qu'elle vienne renouveler le véritable esprit de l'Évangile, l'esprit de justice et de charité, l'esprit de désintéressement et de loyauté! Qu'il vienne l'esprit du Sacré-Cœur, pour refouler l'esprit de haine et de persécution des sectes maçonniques, l'esprit de cupidité et d'injustice des agioteurs et spéculateurs! Qu'il vienne l'esprit de charité pour unir les classes de la société dans la pratique de la justice et de l'affection mutuelle! Qu'il vienne sur la terre avec assez d'abondance pour ramener à l'Église romaine les communautés dissidentes du Nord et de l'Orient! (*Le Règne*, 1898, p. 1-2).

Cette spiritualité, tout animée de la pensée du sacrifice, est « sacerdotale » par excellence, sans cependant se distinguer essentiellement de la vie chrétienne ordinaire. La vie d'immolation n'est autre chose que la vie chrétienne pleinement épanouie. Les maîtres de cette spiritualité l'affirment nettement et Dehon l'appelle « le fond de toute la vie chrétienne ».

Membre de Jésus-Christ par le baptême, dit-il, le chrétien doit vivre de la vie du Christ, et la vie du Sauveur a été une immolation quotidienne pour la gloire de Dieu et le salut des âmes (préface datée du 31 mai 1901 à A. Prévot, *Vie de la servante de Dieu Marie Véronique du Cœur de Jésus*, 2e éd., Paris-Namur, 1913, p. 1-2).

A. Prévot achève cette biographie par ces mots : « (L'esprit et la vie de victime) sortent de la sève même du christianisme et en sont comme l'épanouissement » (p. 915).

Et de même G. Kanters ; « N'est-ce pas là la vie chrétienne dans son complet épanouissement? Exempte de tout rigorisme excessif, elle n'en exige pas moins une entière abnégation, une constante vigilance sur soi-même et de persévérants efforts pour combattre la nature » (*Le T. R. P. Léon Dehon*, Bruxelles-Paris, 1930, p. 62).

La vie d'immolation s'harmonise donc bien avec le caractère sacramentel du prêtre comme avec le « sacerdoce royal » des laïcs (1 *Pierre* 1, 5-9).

1) Nous avons vu ce que la doctrine du fondateur signifie pour ses religieux. Après l' « Oratoire diocésain », il fonde en 1878 l'association réparatrice pour prêtres et laïcs; en 1882-1883 il fait un autre essai, en collaboration avec Mgr Gay. Celui-ci cherchait à prendre contact avec tous les représentants du mouvement de réparation en France. Dehon lui propose de lancer un appel à tous les évêques de France. « Insuffisant par moi-même, j'ai préparé l'appel que Mgr Gay a bien voulu adresser à tous ses collègues de l'épiscopat en France. Il s'agissait d'unir tout le clergé dans la réparation et la prière au Sacré-Cœur » (*Souvenirs* XI). A la fin de septembre 1882 Mgr Gay lançait son appel pour opposer, à la crise de la chrétienté, non plus seulement le contrepoids des prières et des sacrifices privés, mais la prière collective de tout le clergé. Tout prêtre promettrait chaque matin une prière spéciale au Sacré-Cœur, lui consacrant toutes ses œuvres, surtout sacerdotales, s'engagerait à une visite quotidienne au Saint-Sacrement pour y réciter un acte de réparation en faveur de l'Église et de la France, enfin, de préférence le premier vendredi du mois, il devrait célébrer une messe de réparation, si possible sans honoraires (A. Ducamp, *Le Père Dehon et son Œuvre*, Paris-Bruges, 1936, p. 233-242). « Nous avons obtenu des adhésions, mais pas assez, un tiers à peine de l'épiscopat. Qui sait les grâces que nous aurions obtenues pour la société contemporaine, si la réparation avait été suffisante » (*Souvenirs* XI)? Il poursuivra cette action dans *Le Règne* et dans la section sacerdotale de son association : la « Consociatio sacerdotalis ». Ses livres spirituels abondent en exhortations adressées aux prêtres et *Le Cœur sacerdotal de Jésus* fut écrit à leur intention.

2) On pourrait attribuer à Dehon la création ou du moins une promotion énergique d'une spiritualité du laïcat. Non seulement ses écrits offrent des indications précieuses pour la *spiritualisation de la vie sociale*, mais indiquent encore les éléments d'une spiritualisation de la profession. Ainsi dans *L'Année avec le Sacré-Cœur*, t. 1, p. 170-172, la méditation sur la vie de travail.

« Nos facultés sont faites pour produire. L'intelligence, la volonté, les mains sont des images et des ressemblances de l'activité divine. Dieu est acte; il produit, conserve, administre. Dans l'inaction nous ne serions plus des enfants de Dieu et des images de Dieu ». Il contemple le Seigneur en face de clients « inintelligents et difficiles à satisfaire », qui l'éconduisent avec « des salaires trop maigres »; mais il exalte *la beauté et la noblesse du métier* de Jésus. « Ce beau travail à l'air donnait à Jésus la vigueur et la beauté physiques. Il ressemblait à Adam, qui était sorti parfait des mains du Créateur... Il a fait de belles charrues, qui fendaient la terre et préparaient le champ pour les semailles. Sa récréation était sans doute d'aller les voir fonctionner... O Jésus, je baise vos mains durcies par les outils ».

4. Sources et influence

La première orientation vers le Sacré-Cœur et la

vie sociale, Dehon la reçut au sein de sa famille. Étudiant à Paris, il s'intéresse à la sainte Écriture et recherche la direction spirituelle des sulpiciens. Ceux-ci, et plus encore, ses maîtres du Séminaire français, l'orientent vers le bérullisme, spécialement vers Libermann. A Rome aussi, son culte du Sacré-Cœur s'intensifie : c'est « la révélation du Sacré-Cœur » dans l'Église, spécialement dans le Souverain Pontife, « en quelque sorte le Christ voilé, comme dans l'Eucharistie » (*L'année avec le Sacré-Cœur*, t. 1, p. 686). A l'influence de ses professeurs de la Grégorienne, ajoutons celle du Père Modeste, son directeur spirituel de 1875 à 1891.

Saint Jean et saint Paul l'ont pétri plus que tous les autres auteurs; saint Jean comme maître de la contemplation, saint Paul comme source d'énergie; tous les deux par leur passion et leur amour. Ses sources principales pour la doctrine du Sacré-Cœur furent sainte Marguerite-Marie, sainte Gertrude, sainte Mechtilde, et particulièrement saint Jean Eudes. Il fut familier des œuvres de saint Augustin et de saint François de Sales; il apprit la doctrine du Saint-Esprit chez Lallemant et Libermann. Il dut beaucoup à l'école française; dans ses conseils pour la vie quotidienne il rappelle l'*Imitation*. Nombreux et différents sont les maîtres de Dehon; l'Esprit est l'architecte de son édifice spirituel.

La floraison littéraire provoquée par Dehon se manifeste en grande partie dans les périodiques qui, après *Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés* (Saint-Quentin, 1889-1903), ont vu le jour en plusieurs langues. Parmi les auteurs spirituels de la congrégation signalons G. Kanters † 1944 et A. Prévot † 1913 (voir leur notice); N. Gengler (1875-1947), *Petit traité des vœux de religion*, Louvain, 1930. — Fr. Güllekes (1881-1940), *In der Schule Jesu*, Paderborn, 1914; *Des Jünglings Freunde*, Paderborn, 1919; *Leben der hl. Monika*, Kevelaer, 1921; *Der Seelenadel der Gotteskindschaft*, 2e éd., Sittard, 1929; *Mit Jesus im Garten Getsemani*, 4e éd., Sittard, 1935. — V. Jeanroy (1851-1925), *Les figures du Sacré-Cœur dans la sainte Écriture*, Paris, 1895; *Mois du Sacré-Cœur*, 5e éd., Paris, 1900; *Sainte Gertrude et la Sainte Vierge*, Bruxelles, 1924.

1. *Textes de Dehon : Documenta*, Rome, à partir de 1947. — *Extraits du Journal du Père J.-L. Dehon*, Bruxelles, 1943. — *Ascesa radiosa (Extraits du Journal; Lettres)*, Bologne, 1943. — *Lettere Circolari*, Bologne, 1954.

2. *Travaux par des membres de la congrégation :* E. Agostini, *Il Cuore di Gesù*, Bologne, 1950. — G. Bertrand, *Vie du R. P. André Prévot*, Paris, 1920; *La spiritualité du Père Dehon*, Louvain, 1945. — A. Beuman, *Padre Dehon, un apostolo do nosso tempo*, Bahia, 1948. — A. Boschini, *Apostolo del Sacro Cuore*, Rome, 1953. — H. Dorresteijn, *De spiritualitate P. Leonis Dehon*, Rome, 1947 (2e éd. néerlandaise : *De Geest van Pater Dehon*, Breda, 1952); *Leven en Persoonlijkheid van Pater Dehon*, Maestricht, 1949. — A. Ducamp, *Le Père Dehon et son Œuvre*, Paris, 1936. — G. Grison, *Souvenirs de l'Équateur*, Rome, 1931. — J. Jacques, *Le Cœur de Jésus notre héritage*, Louvain, 1942. — G. Jacquin, *Le T. R. P. Léon Dehon, apôtre et écrivain d'action sociale*, Louvain, 1936. — V. Jeanroy, *Vingt-cinq ans de mission au Congo*, Bruxelles, 1923. — G. Kanters, *Le T. R. P. Dehon*, 2e éd., Bruges, 1932; *La Mère Fondatrice des Servantes du Cœur de Jésus*, Paris-Bruxelles, 1940. — W. Recker, *Pater Dehon und die École Française*, Sittard, 1944.

3. *Travaux par d'autres auteurs :* G. Guitton, *Léon Harmel*, t. 2, Paris, 1927, *passim*. — R. Prélot, *L'œuvre sociale du chanoine Dehon*, Paris, 1936.

Henri Dorresteijn.

DÉIFICATION. Voir Divinisation, Grace.

DE JONGHE (Baudouin; Junius Balduinus), franciscain, v. 1583-1634. — Baudouin De Jonghe naquit à Dordrecht vers 1583 de parents catholiques notables : Corneille, seigneur de Baardwÿk et Casparina Drenckwaert, dont le père, Baudouin, fut intendant général de la province de Hollande-Sud. Après la mort de ses parents, son oncle Jean Drenckwaert, trésorier général à Bruxelles, le prit chez lui et l'envoya en 1599 achever ses études à l'université de Louvain. Il étudia près de trois ans sous la conduite et dans la maison même du célèbre Juste Lipse, grand ami de l'oncle de Baudouin et à qui il dédia la troisième centurie de ses lettres. Beaucoup de ces lettres furent adressées à Jean Drenckwaert et aussi deux à Baudouin, qui donnent une idée de son enseignement. Se préparant déjà à la licence, Baudouin quitta tout à coup le monde et entra chez les franciscains. Sa vêture eut lieu le 29 octobre 1601. Il reçut les ordres et la prêtrise des mains de Mathias Hovius, archevêque de Malines. Il séjourna ensuite à Anvers en 1610 et 1613, fut gardien à Bois-le-Duc en 1613, à Louvain en 1617, à Bois-le-Duc de 1619 à 1622, puis il fut vicaire à Bruxelles en 1623 et il y mourut le 13 avril 1634.

On cite quarante-huit titres d'ouvrages en latin et deux en néerlandais, parus sous son nom ou sous le pseudonyme *Constantius Peregrinus*. Ses premières œuvres, publiées dès 1610, sont des sermons : *Conciones super Evangelia Dominicalia; Conciones super Evangelia Festorum*, riches en exposés dogmatiques et en conclusions de morale pratique. Sur les instances de sa famille et de ses amis il se mit à défendre la foi catholique contre les hérésies protestantes par des œuvres dogmatiques, apologétiques et même historiques : *Solida Christianae fidei demonstratio* (Anvers, 1601), résumé des controverses du cardinal Bellarmin; *Manuale Theologicum* (Mayence, 1615, 1172 p.); *Chronicon Morale* (Cologne, 1621-1622, 1247 p.); *Principes Hollandiae et Zelandiae* (Anvers, 1632).

Les deux œuvres néerlandaises sont aussi à tendances dogmatique et apologétique : *T'Huys der Wysheÿt, waer in gesproken wort vande kennisse Godts, de H. Schrifture, de nature Godts, de Predestinatie ende van de H. Dryvuldicheit*, Anvers, 1613, 666 p. (La maison de la Sagesse, dans laquelle on parle de la connaissance de Dieu, de la sainte Écriture, de la nature de Dieu, de la prédestination et de la sainte Trinité); *T'Paradijs der Wellusten, Sprekende van Godt den Schepper ende zijn Creaturen*, Anvers, 1617 (Le Paradis du bonheur, parlant de Dieu créateur et de ses créatures).

De beaucoup d'autres petits ouvrages on ne retrouve plus d'exemplaires. Voici ceux qui intéressent la spiritualité : 1. *Manus spiritualis confessariorum de confessione sacramentali*, Anvers, 1632; « in hac manu spirituali quinque digiti sunt necessarii : est potestas requisita, scientia, prudentia, bonitas, cura in servando confessionis sigillo »; 2. *Caput sponsae, sive speculum Praelatorum*, Douai, 1631; 3. *Canticum canticorum Salomonis quod hebraïce dicitur Sirhasirim. Ecclesiae Dei et animae sanctae applicatum*, Anvers, 1632; 4. *Tuba de judicio. De adventu Christi ad judicium aliisque judicium antecedentibus et consequentibus*, Anvers, 1632; 5. *Schola divini amoris. Ordine alphabetico variis regulis explicata*, Anvers, 1633; 6. un ensemble de cinq volumes : *Fasciculus myrrhae dilectus, Lilium inter*

spinas, *Pharetra quadruplex divini amoris*, *Speculum animae*, *Hortus conclusus*, a été vendu chez Tavernier, à Gand, il y a quelques années, sous le nom de Constantius Peregrinus.

A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, La Haye, t. 3, 1727, p. 83-84. — Justi Lipsii *Epistolarum selectarum centuria tertia miscellanea*, Anvers, 1614, p. 72, 80, 86-87, 89. — *Bijdragen-Haarlem*, t. 9, 1881, p. 89-95. — Dirks, p. 165-172. — *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek*, t. 7, 1927, col. 385. — *Haarlemsche Bijdragen*, t. 61 (tiré à part, p. 1-17).

Matthieu VERJANS.

DELACROIX (HENRI), philosophe, 1873-1937. — Henri Delacroix naquit à Paris en 1873. Élève d'Henri Bergson au lycée Henri-IV, puis de Brochard, Boutroux et Séailles en Sorbonne, il fut agrégé de philosophie à 21 ans. Après avoir passé deux ans dans les universités allemandes, il devint successivement professeur au lycée de Pau, maître de conférences à l'université de Montpellier, de Caen et à la Sorbonne (doyen de la faculté des lettres à partir de 1928). Il mourut à Paris le 3 décembre 1937. Delacroix consacra à peu près toute sa carrière scientifique à l'étude des problèmes psychologiques, surtout religieux et mystiques. Sa thèse de doctorat fit sensation (1899) : *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle* (Paris, 1900), qui étudie de préférence les béghards et maître Eckhart. Dès lors les articles et les travaux sur la mystique et les mystiques catholiques se succèdent dans différentes revues, notamment à la *Revue de métaphysique et de morale* (= RMM; il y deviendra le collaborateur du secrétaire de rédaction, Xavier Léon).

Dès 1900 il publiait (RMM, t. 8, p. 459-484) un article sur *Söeren Kirkegaard. Le christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir*. Suivront, en plus d'articles dans la *Revue germanique*, l'exposé présenté aux membres de la Société française de philosophie sur *Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse* (*Bulletin de la Société*, t. 6, janvier 1906); *Note sur christianisme et mysticisme* ou les origines de l'extase au sein du christianisme (RMM, t. 16, 1908, p. 771-782); *Le mysticisme et la religion* (*Scientia*, t. 21, 1917, p. 462-475; t. 22, 1918, p. 27-38); *La certitude mystique* (RMM, t. 28, 1921, p. 615-637); *Remarques sur « Une mystique moderne »* de Th. Flournoy (*Archives de psychologie*, t. 15, 1915, p. 338-353; t. 22, 1925, p. 545-584). Delacroix présida les débats de la Société française de philosophie à propos du livre de Jean Baruzi sur *Saint Jean de la Croix* (*Bulletin de la Société..*, t. 25, 1925, p. 33-43). Il réunit en volume quelques-uns de ses principaux articles, retouchés et refondus : *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Suso, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, Madame Guyon (Paris, 1908; 2e éd. identique, *Les grands mystiques chrétiens*, 1938); *La religion et la foi* (Paris, 1922), dont un résumé fut donné dans le tome 2 du *Traité de psychologie* de G. Dumas (1924).

Delacroix est à la fois un historien et un philosophe. A titre d'historien, il fut un excellent travailleur, appliquant en parfaite objectivité les meilleurs moyens d'investigation et les meilleurs procédés scientifiques. « Très sûr dans ses développements historiques » (A. Hamon, recension des *Études d'histoire*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. 6, 1908, p. 501-514), L. Brunschvicg se plaisait à louer l' « extraordinaire étendue des bases d'information » de l'auteur et son « scrupule sans défaillance dans la manière d'en tirer parti » (*Hommage*, p. 13).

Comme philosophe, Delacroix a abordé les problèmes de la foi chrétienne, de la mystique et des phénomènes mystiques, avec la psychologie de son temps : déterministe et phénoménologiste. C'est dire qu'avec W. James, il n'admettait aucune donnée étrangère à la conscience individuelle et considérait Dieu, la Révélation, l'intervention divine dans l'âme comme des postulats impensables : « ce Dieu n'est qu'un Dieu intérieur.., ce sont les forces subconscientes qui peuvent prendre figure divine, au sens religieux du mot, lorsqu'elles unissent et la fécondité créatrice et la richesse morale et la conformité d'une tradition religieuse extérieure » (*Études..*, p. 62). On pressent dans quelles impasses cette attitude engagea Delacroix et combien caduque est devenue une partie de son œuvre. La « réduction de l'inconnu au semblable déjà connu », comme le veut Delacroix (p. 62), est une solution ambiguë; le surnaturel n'est pas réductible à l'humain. L'explication totale des phénomènes mystiques par le subconscient ne satisfait pas plus que celle par l'hystérie, que Delacroix ne jugeait pas valable.

On a cru voir dans l'hypothèse de travail et la doctrine de Delacroix un « procédé simpliste » et un « manque de sincérité ». J. Pacheu a fait justice dès 1911 de « ces petites plaisanteries » (*L'expérience..*, p. 273-275). Delacroix a bien prétendu, au contraire, ne pas « trancher définitivement des problèmes qui en effet ne relèvent pas de la psychologie... Il est évident que les travaux actuels sur la subconscience ne sont pas définitifs » (extraits d'une lettre du 3 décembre 1910 à J. Pacheu, *ibidem*, p. 305-307). Il semble même admettre « l'insuffisance du déterminisme empirique à exprimer intégralement les phénomènes vraiment humains, religieux et autres » (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, p. 48). Il est juste aussi de reconnaître que l'éminent philosophe a tenu parole : il a étudié « le mysticisme de l'expérience » (*Études*, p. IV) avec une *exactitude*, une *fidélité* et une *sympathie* (p. XIX), qu'on retrouve plus tard chez Jean Baruzi et Henri Bergson; mais à la différence de ceux-ci, Delacroix croit pouvoir expliquer les phénomènes mystiques « du dehors », en excluant la grâce, qui leur donne *sens* et *vie*. Il n'en reste pas moins que par les travaux d'Henri Delacroix et de quelques-uns de ses collègues l'étude scientifique des problèmes religieux et mystiques a obtenu droit de cité. Ainsi des méthodes d'investigation plus rigoureuses ont été appliquées et une plus grande attention accordée à l'analyse psychologique des phénomènes surnaturels. « Dans l'ensemble, croyons-nous, la psychologie expérimentale a produit peu d'études aussi consciencieuses, peu de solutions aussi cohérentes » que celles de Delacroix (H. Pinard de la Boullaye, *Études d'histoire des religions*, p. 464), qui fut « peut-être, parmi les psychologues incroyants, l'observateur le plus consciencieux et le théoricien le plus subtil de la mystique catholique » (J. Maréchal, *loco cit.*, t. 1, p. 237).

Se reporter aux recensions des ouvrages de Delacroix dans les principales revues, en tenant compte de l'esprit de chaque publication.

J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911. — Léopold Lavaud, *Delacroix et la mystique catholique*, VSS, t. 8, 1923, p. 229-258, extrêmement sévère. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, Bru-

ges-Paris, 1924, *passim*. — H. Pinard de la Boullaye, *Études d'histoire des religions*, t. 1, Paris, 1929, 3e éd., p. 463-471. — A. Fonck, art. *Mystique*, DTC, t. 10, col. 2654-2658 (discussion de la position de Delacroix). — *Hommage à Henri Delacroix*, dans *Annales de l'université de Paris*, t. 13, 1938, discours de L. Brunschvicg et de Roussy, p. 3-24; bibliographie de H. Delacroix (90 titres), p. 20-24.

André Rayez.

DELAGE (Augustin-Guillaume; pseudonyme : Robert de Langeac), sulpicien, 1877-1947. — Né à Limoges, Augustin Delage fit brillamment ses études au petit séminaire d'Ajain (Creuse). Après sa philosophie et sa théologie au séminaire de Limoges, il prépara au séminaire des Carmes, à Paris, sa licence en lettres-philosophie. En 1909 il entra dans la compagnie de Saint-Sulpice et fut envoyé à Limoges où il enseigna successivement pendant vingt ans la théologie fondamentale et le dogme. Son action sur ses élèves fut remarquable par la clarté et la précision de sa pensée. Il se préoccupait de les faire vivre des vérités divines comme il en vivait lui-même. Sa direction, qui était très appréciée, s'inspirait des principes théologiques qu'il enseignait.

Delage souffrit toute sa vie de sa mauvaise santé. Des peines intérieures s'ajoutèrent aux souffrances physiques. Dieu sanctifia ainsi son âme et l'éleva aux états mystiques. Obligé à sortir rarement, Delage vivait dans sa chambre, préparant ses cours, recevant ses pénitents, priant et menant une vie contemplative intense. Comme il écrivait facilement, il mit par écrit les pensées qu'il méditait et décrivit ses états mystiques en commentant le *Cantique des cantiques*. L'auteur n'eut même pas le soupçon que ses pages pourraient être publiées. Cependant, malgré sa modestie et son extrême réserve, A. Delage communiqua quelques-uns de ces textes aux carmélites de Limoges, uniquement en vue de leur édification. Celles-ci ne se croyaient pas tenues à la même réserve. Elles forcèrent la main à l'auteur, et en 1931 fut publié, à Paris, sous le pseudonyme de Robert de Langeac, un volume de plus de 400 pages, préfacé par R. Garrigou-Lagrange : *Virgo fidelis, Le prix de la vie cachée, commentaire spirituel du Cantique des Cantiques, suivi de conseils aux âmes d'oraison*. Cet ouvrage en est à sa 18e édition. « Les conseils aux âmes d'oraison » (p. 308-392), particulièrement goûtés, conviennent surtout aux âmes mystiques; ils ont été édités à part.

Ce succès porta le Père François de Sainte-Marie à demander à l'auteur s'il possédait encore d'autres manuscrits qui pourraient être publiés. La réponse vint du carmel de Limoges qui avait recueilli une quantité considérable de lettres, de résumés de sermons et de notes prises en direction. De nouveaux feuillets sur le *Cantique des cantiques* avaient aussi été composés. De tout cet ensemble le Père François de Sainte-Marie a extrait *La vie cachée en Dieu* par Robert de Langeac, publiée en 1947, à Paris (actuellement traduit en allemand et en anglais). La préface révélait le nom de l'auteur qui venait de mourir le 19 juillet 1947, à Limoges pendant la retraite pastorale. En 1953 parut à Paris un nouveau volume : *Vous ...mes amis. Élévations précédées d'une notice biographique « Amicus sponsi » sur Robert de Langeac, pseudonyme de Augustin* la notice expose la vie mystique de *Delage..*; Delage et le texte même ajoute peu à ce qui avait été déjà publié. Enfin une deuxième série de *Conseils aux âmes d'oraison* paraît en 1954.

Delage définit l'union mystique, comme l'immense majorité des auteurs : la connaissance expérimentale, consciente de Dieu qui se produit au fond de l'âme. « On dirait que par moments... vous arrachez [l'âme] à tout et à elle-même, pour l'unir à vous sans intermédiaire. Son désir ardent se réalise et elle se sent alors comme tendrement embrassée au fond d'elle-même et par vous » (*Virgo fidelis*, p. 4-5; cf *La vie cachée en Dieu*, p. 101 svv). Cette notion est constamment rappelée et l'auteur en parle comme l'ayant expérimentée. En bon théologien qu'il était, Delage met à la base de la vie spirituelle une ascèse plutôt austère (voir en particulier *Vie cachée*, p. 19 svv). Il déclare que c'est Dieu qui élève les âmes, par un choix libre, à l'union mystique proprement dite. Tout chrétien fervent peut cependant la désirer et s'y préparer (*Vie cachée*, p. 68).

Archives du grand séminaire et du carmel de Limoges. — Notice nécrologique d'A. Delage, par P. Boisard, supérieur général de Saint-Sulpice, 22 novembre 1947. — A. Tillet, *Monsieur Delage, auteur spirituel*, dans *Bulletin du comité des études* (Compagnie de Saint-Sulpice), n° 4, 1954, p. 22-26.

Pierre Pourrat.

DÉLAISSEMENT. Voir Déréliction.

DELARBRE (Raphaël), plus connu sous le nom de Raphaël d'Aurillac, franciscain, 1843-1924. — Raphaël Delarbre est né le 13 avril 1843 à Aurillac; baptisé le vendredi saint, sous le signe de la Passion, il reçut le nom d'Auguste. Après des études chez les frères des Écoles chrétiennes, il entra, en 1861, à la suite de son frère aîné Louis, plus tard lazariste, au grand séminaire de Saint-Flour. En 1862, il demanda son admission au noviciat des franciscains d'Amiens, où il prit l'habit le 11 novembre. Il acheva ses études au scolasticat de Bourges où il reçut la prêtrise le 2 octobre 1867, après avoir émis ses vœux solennels, entre les mains du restaurateur des franciscains en France, J. Aréso † 1878, le 18 novembre 1866. Son grand désir était de se consacrer aux missions populaires comme saint Léonard de Port-Maurice. Providentiellement, Delarbre fut orienté vers l'administration, nommé secrétaire de la province, le 9 septembre 1867, directeur de la *Revue franciscaine*, en 1870, fut élu supérieur fondateur du couvent de Bordeaux, en mars 1872. Il fut élu provincial de Saint-Louis d'Aquitaine (1873-1881), entra alors au conseil supérieur de l'ordre à Rome, comme définiteur, puis procureur général (1889-1897). Il eut la joie de voir réaliser par la bulle *Felicitate quadam* (4 octobre 1897) l'union des branches de l'ordre, qu'il avait minutieusement préparée et ardemment souhaitée avec les supérieurs généraux Bernardin de Portogruaro et Louis de Parme. Pour favoriser l'union, Raphaël et son général offrirent leur démission qui fut acceptée.

Désormais Delarbre se consacre jusqu'à sa mort, survenue le 14 novembre 1924 à Bordeaux, chez les franciscaines missionnaires de Marie, à soutenir sa province, — il en redevient le chef de 1901 à 1908 —, à répondre aux nombreuses missions de confiance du Saint-Siège et de son ordre comme visiteur apostolique ou visiteur général, et surtout à s'occuper de l'œuvre de choix de toute sa vie : l'institut des franciscaines missionnaires de Marie dont providentiellement il sera le protecteur et le guide, en devenant, en 1882, le

directeur spirituel de la fondatrice, Marie de la Passion de Chappotin de Neuville.

Delarbre écrivit des brochures de piété, des méditations, des biographies, des retraites. Il cherchait uniquement à promouvoir la piété affective auprès de son auditoire habituel, religieux, religieuses ou âmes dévotes. En plus de nombreuses retraites et instructions composées pour les franciscaines missionnaires, signalons quelques-uns des ouvrages de Delarbre : *L'archange Raphaël. Sa mission et son culte*, Vanves, 1901; *Sainte Jeanne d'Arc*, Vanves, 1909; *L'eucharistie notre pain quotidien*, Vanves, 1911; *Méditations liturgiques et franciscaines* à l'usage des Frères Mineurs et de tous les enfants de saint François, 5 vol., Vanves, 1911-1933; *Jésus et Jésus crucifié. Méditations sur la Passion*, 3e éd., Vanves, 1935; *Courtes méditations sur les litanies de la Sainte Vierge pour le mois de Marie et le mois du Rosaire*, Quaracchi, 1914; trad. italienne en 1916; *Le Frère Mineur résolu. Retraite spirituelle offerte à tous les Frères Mineurs*, Quaracchi, 1910. Il traduisit *Le Trésor caché ou l'excellence du Saint Sacrifice de la Messe*, de S. Léonard de Port-Maurice, 2e éd., Vanves, 1902.

Dans toute l'acception du terme, le Père d'Aurillac fut un homme de Dieu. Il exerça une grande influence spirituelle sur sa province par ses circulaires, ses conférences, ses retraites, ses lettres, et sur de nombreuses communautés, notamment clarisses et franciscaines, surtout les franciscaines missionnaires de Marie. De sa direction spirituelle et de ses écrits se dégage l'impression que la vie intérieure de Delarbre était fondée sur une foi éclairée et ardente, une profonde vie d'union à Dieu, une confiance filiale à la Providence et une disponibilité de tous les instants, un amour de prédilection de son ordre, qu'il orientait nettement vers une pauvreté austère et une adaptation apostolique au service de l'Église.

L. Dané, *Le T. Révérend Père Raphaël Delarbre d'Aurillac, franciscain*, Vanves, 1936. — Toutes les biographies de Marie de la Passion † 1904, vg M.-B. Hygonet, Paris, 1922; Institut des franciscaines missionnaires, 2 vol., 2e éd., Vanves, 1929; G. Goyau, Paris, 1935.

Arsène Le Carou.

DELATTE (Paul-Marie-Olis), 3e abbé bénédictin de Solesmes, 1848-1937. — Paul Delatte est né à Jeumont (Nord) le 27 mars 1848. Prêtre du diocèse de Cambrai le 29 juin 1872, il est nommé en 1879, après quelques années de ministère paroissial, à la chaire de philosophie de l'université catholique de Lille. Attaché à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, il soutient sa thèse de doctorat en 1882 *De magisterio divino erga mentem humanam in ordine naturali*. Entré à Solesmes le 28 septembre 1883, il y fait profession le 21 mars 1885. Prieur en 1888, il est élu abbé et supérieur général de la congrégation de France le 9 novembre 1890. Au moment des lois de 1901 sur les congrégations religieuses, l'abbé de Solesmes s'exile avec sa communauté en Angleterre dans l'île de Wight, d'abord à Appuldurcombe-House, puis à Quarr-Abbey. Démissionnaire en 1921, dom Delatte rentra à Solesmes avec sa communauté et s'éteignit dans son abbaye de profession le 20 septembre 1937. Son gouvernement reste marqué d'un grand souci de doctrine spirituelle. Outre des commentaires d'Écriture sainte, son œuvre la plus importante et la plus connue est son *Commentaire sur la Règle de saint Benoît* (Paris, 1913). C. Butler a dit qu'il était le meilleur commentaire moderne de la Règle. Disciple de Guéranger, l'auteur, tout en traitant abondamment des problèmes d'histoire monastique, a pour premier dessein de souligner le caractère contemplatif de la spiritualité bénédictine. En conformité étroite avec les principes exposés par Cécile Bruyère (DS, t. 1, col. 1972-1974) dans *La vie spirituelle et l'oraison* (Tours, 1899, rééd. 1950), dom Delatte, qui avait été le guide spirituel de l'abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, est amené à étendre à toute vocation bénédictine l'appel à l'union à Dieu et donc à la vie mystique.

En dehors de son explication de la Règle, l'abbé de Solesmes eut particulièrement l'occasion d'exposer *ex professo* cette doctrine en commentant le chapitre huitième de l'épître aux Romains. Parlant de la Règle et tout en maintenant les distinctions classiques, l'auteur montre que cette conception large se réclame à juste titre de l'enseignement de l'Église et de l'antiquité monastique. Par la place qu'elle accorde à l'exercice des vertus théologales, à la prière et, de façon générale, à la louange divine, la Règle est un témoin toujours vivant de cette doctrine traditionnelle (DS, t. 2, col. 2124-2126).

L'abbé de Solesmes va plus loin. Ce n'est pas seulement par sa spiritualité que la Règle est, à ses yeux, école de contemplation. L'organisation même du monastère bénédictin est tout entière concertée pour guider les âmes vers ce but. Dom Delatte s'applique ainsi à fixer la véritable intention de chacun des éléments qui donnent au monastère bénédictin sa physionomie propre. L'accent est mis tout d'abord sur le caractère familial de la vie de la communauté, sur l'autorité de l'abbé et la perpétuité de sa charge, sur son rôle de directeur d'âmes. Rôle qui implique, de sa part, la dispensation d'un enseignement spirituel et, de la part des moines, l'exclusion de toute occupation, même de caractère apostolique, qui les ferait échapper à cette tutelle abbatiale. L'auteur insiste également sur le rôle de la prière, entendue principalement dans sa manifestation liturgique, collective et officielle. L'importance qu'elle mérite vient de ce qu'elle implique la forme la plus haute de la vertu de religion. Elle constitue, dans l'esprit de saint Benoît, avec la « lectio divina », l'occupation principale du moine. Ainsi se trouve précisée la place, de droit secondaire, des occupations manuelles ou intellectuelles dans la vie bénédictine.

A l'époque où elles ont été publiées, ces affirmations avaient encore un certain caractère de nouveauté qui explique les différents accueils qui leur ont été réservés. De façon générale, dans l'ordre de saint Benoît, le commentaire a été salué de beaucoup de louanges, particulièrement dans la congrégation anglaise (C. Butler, *Benedictine Monachism*, p. 182; trad. *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1934, p. 194). D'autres branches de la famille bénédictine, où les œuvres extérieures tiennent plus de place dans l'observance, se sont montrées plus réservées (U. Berlière, *Bulletin d'histoire bénédictine*, 1914, n° 1212). A l'intérieur de la congrégation de France elle-même, il faut signaler la position que, dans un contexte doctrinal moins qualifié, dom Paul Chauvin a développé sur l'*Action bénédictine* (conférence du 28 janvier 1923, dont le titre indique assez la tendance). On doit en dire autant, malgré l'autorité de leur auteur, au sujet des critiques formulées par Fr. Vincent (*Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923), si vigoureusement prises à parti

par H. Bremond (*Histoire du sentiment religieux*, t. 7, Paris, 1928, p. 30 svv).

Œuvres de P. Delatte intéressant la spiritualité. *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, par un moine bénédictin, Paris, 1909, 2 vol.; *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913, dernière éd., 1948; *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu*, Paris, 1921; dernière éd. 1947; *Les Épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres*, 4 vol., Esschen, Belgique, 1923; 2e éd., 2 vol., Paris, 1928-1929; *Homélies sur la Vierge*, Paris, 1951.

Notices biographiques. Pierre de Puniet, dans *Vie bénédictine*, décembre 1937. — Mgr Lesne, dans *Bulletin des facultés catholiques de Lille*, et dans *Vie bénédictine, idem.* — Paul Grammont, dans *Les cahiers de Sainte-Françoise-Romaine*, novembre 1937. — Un moine de Solesmes, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 551-552.

Antoine des Mazis.

DELBREL (Joseph), jésuite, 1856-1927. — Né à Agen le 19 juillet 1856, entré dans la compagnie de Jésus le 30 septembre 1878, Joseph Delbrel est envoyé, après son noviciat, étudier la philosophie et la théologie au scolasticat d'Uclès (Espagne). Prêtre en 1887, il enseigne le français à Madrid et l'histoire à Montpellier, fait son troisième an (1892-1893) à Castres sous la direction de Paul Ginhac, passe trois ans à Sarlat, professeur d'histoire et directeur de congrégation, un an à Pau et, à partir de 1897, est fixé à Toulouse où il meurt le 28 janvier 1927.

Il aurait pu se consacrer avec succès à l'histoire : son *Juan Bonifacio*, Paris, 1894, étudie les théories pédagogiques de ce jésuite, mort à Salamanque en 1606, dont il a découvert les écrits durant son séjour en Espagne; de même, il tirera des œuvres de Guillon des notices sur les *Séminaristes martyrs ou confesseurs de la foi pendant la Révolution française*, Toulouse, 1906. Pourtant, tandis qu'il participe à la mission générale de Limoges (1897), sa vie prend une autre orientation : avec l'abbé Ardant, qu'il rencontre et à qui se joindra bientôt son ancien élève de Montpellier, Emmanuel Coste, plus tard archevêque d'Aix, il s'entretient de la crise des vocations et des moyens d'y remédier efficacement. De là naît, en 1901, *Le recrutement sacerdotal*, non seulement une revue bimestrielle, dont tous trois seront les animateurs, mais, comme Delbrel l'écrira un jour, « une œuvre de presse.., un bureau de consultations et d'informations.., une entreprise d'assistance » (n° 79, 1924, p. 2). Encouragée par le Saint-Siège et les évêques de France, l'œuvre ne cessera de se développer; des congrès seront organisés à Paris (1925) et Marseille (1926); au moment de sa mort, Delbrel préparait le troisième (Rouen, 1927). Delbrel réunit plusieurs des très nombreux articles qu'il a écrits pour *Le recrutement sacerdotal* dans des volumes devenus classiques : *Esto fidelis*, pour les jeunes religieux, Paris, 1913; *Ai-je la vocation?* pour les séminaristes, Paris, 1918; *A-t-il la vocation?* pour les éducateurs, Toulouse, 1925, etc. Signalons surtout *Jésus éducateur des Apôtres*, Paris, 1916, véritable traité de formation sacerdotale à la lumière de l'Évangile et où, dans les derniers chapitres sur « la direction de Jésus », à travers l'âme du Maître, c'est vraiment son âme à lui qu'il dévoile, ferme, douce, aimante et franche. En effet, autant il était préoccupé d'éveiller, d'aider et de développer les vocations, autant il comprenait qu'il fallait sauvegarder l'entière liberté de celui qui se sentait appelé et ne pas forcer l'œuvre de la grâce : tout le secret de Delbrel et la raison de son succès se trouvent là.

Le recrutement sacerdotal, n° 98, mai 1927, articles de Mgr Coste, G. Ardant, Ch. Guillemant et A. Montillet; n° 69, nouvelle série, janvier 1950, article de P. Lieutier, p. 7-13. — P. Lieutier, art. *Delbrel*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1950, col. 555. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 502.

Paul Bailly.

DELEHAYE (Hippolyte), jésuite belge, 1859-1941. — Hippolyte Delehaye, né à Anvers le 19 août 1859, entré dans la compagnie de Jésus en 1876, parcourut les étapes successives de sa formation religieuse en Belgique, sauf une année passée au scolasticat d'Innsbruck. Appliqué par ses supérieurs à l'enseignement des mathématiques, il employa ses rares loisirs à des recherches historiques. Il y fit preuve d'une telle maîtrise que Charles De Smedt, président des bollandistes, s'intéressa à lui. En 1891, il était définitivement coopté parmi les successeurs de Bollandus. Jusqu'à sa mort, survenue le 1er avril 1941, il consacra entièrement ses remarquables talents et sa grande puissance de travail à l'œuvre monumentale des *Acta Sanctorum* et autres publications bollandiennes. La production scientifique qu'il a laissée est considérable et touche par de nombreux points au domaine de la spiritualité. *Les légendes hagiographiques* (Bruxelles, 1905, 1906, 1927) sont indispensables à qui veut lire avec un esprit averti la littérature si variée des *Vies* de saints. « Ce livre, a-t-on écrit, petit chef-d'œuvre de science et de clarté, fait admirablement connaître les méthodes et l'esprit, — non pas de tous les écrits que nous possédons sur les saints médiévaux —, mais de la littérature hagiographique légendaire de cette époque » (P. Rousselot et J. Huby, *Christus*, Paris, 1935, p. 1151). Son ouvrage sur *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles, 1912, 1933), malgré son aspect technique, contient des pages sobres mais denses sur la « dignité du martyre ». Mieux que d'éloquents panégyriques elles soulignent l'importance de ces témoins héroïques de la foi. Les deux remarquables articles de M. Viller (*Martyre et perfection*, *Le martyre et l'ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 3-25, 105-145) s'en inspirent en grande partie. Dans *Les légendes hagiographiques* (3e éd., p. 140-202) et dans *Les origines du culte des martyrs* (2e éd., p.404-417), H. Delehaye a retracé la genèse du culte des saints et montré le caractère fallacieux de quelques théories aventureuses. Un historien tel que C. Clemen a fait siennes les réserves formulées par notre savant confrère (*Hermann Usener als Religionshistoriker*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 11, 1935, p. 110-124). Le volume intitulé *Sanctus* (*Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927), qui s'ouvre par une étude sémantique des mots *sanctus*, *martyr*, *confessor*, se termine par un chapitre consacré au problème : « Qu'est-ce que la sainteté? » De graves questions sont abordées dans cet essai de synthèse où H. Delehaye a mis à profit sa longue familiarité avec les documents hagiographiques les plus variés.

L'histoire de la piété chrétienne, dans laquelle le culte des saints occupe une si grande place, restera longtemps tributaire des travaux de Delehaye, travaux de synthèse tels que ceux que nous avons cités, ou travaux d'érudition, tels que le *Synaxaire de Constantinople* (Bruxelles, 1902), le *Commentaire du Martyrologe hiéronymien* (Bruxelles, 1931), *Les saints stylites*

(Bruxelles, 1923), dont l'introduction caractérise en termes si nuancés cette forme étrange d'ascétisme chrétien, et l'*Étude sur le Légendier romain* (Bruxelles, 1936), sans oublier sa série de comptes rendus publiés dans le « Bulletin hagiographique » des *Analecta bollandiana*, qui lui permettait, dans un style parfois incisif, d'exercer une censure sévère mais juste des ouvrages hagiographiques. Doué d'une foi ferme et robuste, l'ancien président des bollandistes a tenu compte de tous les aspects de la dévotion populaire à l'égard des saints; il en a discerné les excès et les déviations, il a su en critiquer les témoignages avec lucidité, sans passion ni dénigrement systématique. De ce chef, il a rendu un réel service à la cause de la vie spirituelle qui ne se nourrit que de la vérité. Son souci de critique historique ne lui a pas masqué l'intérêt humain de la légende. Analysant l'iconographie de la Descente de croix de Rubens, où tout converge vers le thème des « porte-Christ », il a écrit : « Jamais le génie n'a réussi à exprimer plus magnifiquement le rôle de la légende et du culte des saints dans la piété chrétienne. La légende est une enveloppe qui cache un trésor de vérités plus hautes. Le culte des saints n'est rien, s'il n'a pour centre Celui pour lequel les saints ont vécu et souffert » (*Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934, p. 146).

D'un caractère réservé, peu porté à la confidence, H. Delehaye avait une pudeur un peu bourrue qui maintenait dans le secret ses sentiments intimes; mais n'a-t-il pas laissé deviner son amour des saints en leur consacrant cinquante années d'un travail opiniâtre et en s'efforçant de mieux dégager les origines et l'évolution du culte que l'Église leur accorde? Arrêté par les allemands en janvier 1918, il employa les loisirs forcés de ses mois de détention à rédiger une esquisse de la vie de *Saint Jean Berchmans* (Paris, 1921). L'existence simple, dépouillée de tout élément merveilleux, de ce jeune saint belge lui apparaissait comme une des plus nobles pages des annales de la sainteté.

P. Peeters, *Le R. P. Hippolyte Delehaye*, dans *Analecta bollandiana*, t. 60, 1942, p. I-LII. Cette notice, tracée de main de maître, contient la liste complète des travaux de H. Delehaye. Outre les notices nécrologiques citées par le P. Peeters (*op. cit.*, p. I, note 4), on peut consulter : A. Merlin, dans le *Journal des savants*, 1941, p. 82. — *Studi medievali*, N. S., t. 15, 1942, p. 230. — R. P. Blake, G. B. Phelan, E. K. Rand, *Hippolyte Delehaye*, dans *Speculum*, t. 17, 1942, p. 456-458. — C. Mohlberg, *Il P. Ippolito Delehaye S. I. : cinquant'anni di studi agiografici*, dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, t. 19, 1942-1943, p. 15-46. — *Il P. Ippolito Delehaye S. I.*, dans *Archivio della Deputazione romana di storia patria*, t. 69, 1946, p. 274-275.

Baudouin de Gaiffier.

DELELOË (Jeanne, en religion Jeanne de Saint-Matthieu), 1604-1660. — Née à Fauquembergues en Artois, Jeanne Deleloë entra à l'âge de 16 ans au couvent des bénédictines réformées, qui s'était établi depuis peu dans sa ville natale. Elle y fut favorisée dès le début de grâces particulières. Après plusieurs années cependant commença une longue période de troubles intérieurs et de tentations. Elle se crut trompée par le démon, eut à subir des tentations graves et passa par des aridités et ténèbres intérieures. Ces peines furent augmentées considérablement par une direction mal éclairée, tant de la part de sa supérieure que du confesseur du monastère, qui ne comprenant rien à son état déclara toutes ses grâces et faveurs illusoires. Par suite des guerres entre l'Espagne et la France les religieuses durent quitter Fauquembergues en 1635 et se réfugier en Flandre, où elles trouvèrent une maison à Poperinghe. Jeanne y fut élue prieure (1636). Malgré les soucis multiples, causés par la pauvreté du monastère et les malheurs des temps, elle y trouva peu à peu la paix de l'âme et fut amenée par des grâces multipliées à une union plus intime avec le Seigneur. Ce n'est qu'en 1643 que la prieure de Poperinghe rencontra en Martin Gouffart, bientôt abbé de Saint-Denis en Brocqueroye près de Mons, le directeur perspicace, ferme et prudent, dont elle avait besoin. Elle fit dès lors des progrès rapides et fut admise au mariage spirituel et à la grâce insigne de l'échange des cœurs.

C'est pour éclairer Gouffart et sur son ordre qu'elle écrivit sa *Vie* et ses *Communications*, sorte de journal des grâces particulières reçues entre 1645 et 1649. Nous possédons encore quelques lambeaux de sa correspondance et des notes sur elle de la main d'une de ses filles. Ces écrits sont d'un style fort simple, sans beaucoup d'images, mais ils portent en eux les marques de leur véracité par leur simplicité même. Malgré l'influence d'une spiritualité plus moderne, la mère Deleloë est bien de la famille bénédictine. Sa spontanéité, la relation entre les grâces reçues et la vie liturgique rappellent sainte Gertrude d'Helfta, dont elle a probablement subi l'influence. Elle est surtout bénédictine par l'influence que la Règle, en particulier le chapitre sur l'humilité, exerça sur sa vie intime. Le centre de toute sa vie spirituelle est le Sacré-Cœur de Jésus. Par le Cœur de Jésus elle reçut toutes ses grâces, par lui elle est unie au Christ et à la sainte Trinité, en lui elle trouve toutes ses délices. Jeanne Deleloë appartient à ces âmes privilégiées que Dieu employa pour préparer l'œuvre de sainte Marguerite-Marie Alacoque, qui ne reçut ses premières révélations que onze ans après la mort de la mère Deleloë.

Ce qui reste des écrits de Jeanne Deleloë a été en grande partie édité par Bruno Destrée, entremêlé de gloses, *Une mystique inconnue au XVII^e siècle, la Mère Jeanne de St-Matthieu Deleloë*, Paris-Bruges, 1904. B. Sodar en donna une édition critique complète, *La Mère Jeanne Deleloë. Vie, correspondance et communications spirituelles*, coll. Pax, Maredsous, 1925. — Sur sa doctrine spirituelle on peut consulter encore M.-H. Lavocat o p, VS, t. 12, 1925, p. 423-455 et 589-605, et H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, t. 6, Paris, 1922, p. 374-379.

Vincent Truijen.

DELERUE (Félix), rédemptoriste, 1870-1938. — Né à Leers, en France, le 13 janvier 1870, prêtre en 1893, Félix Delerue fut professeur aux scolasticats de Cortone et de Thury-en-Valois; il mourut à Saint-Étienne, le 29 décembre 1938. Outre une étude remarquée sur *Le système moral de saint Alphonse de Liguori* (Saint-Étienne, 1929) et plusieurs traductions françaises de divers traités spirituels du saint, il publia un recueil de considérations sur *Les paraboles de l'Évangile* (2 vol., Saint-Étienne, 1924) qui ne manque pas d'originalité et un opuscule *Mon programme : Aimer, servir, vivre en paix* (Saint-Étienne, 1919), qui fut bien accueilli du public. Il écrivit aussi, sous le titre *Statuta Mariae*, une *Retraite spirituelle sur les statuts primitifs* (1517) *de l'ordre de la Vierge Marie, dit de l'Annonciade* (Paris, 1931).

Son mérite principal est d'avoir pris l'initiative d'une

édition critique des œuvres ascétiques de saint Alphonse, soigneusement épurées des altérations subies à travers d'innombrables rééditions depuis la fin du 18e siècle. F. Delerue se mit à l'œuvre en 1927. Avec deux confrères il s'attacha à une vérification scrupuleuse des milliers de citations qui forment souvent la trame des traités spirituels du saint. Il contrôla et rectifia les nombreuses références indiquées parfois très sommairement dans l'œuvre originale. Il reconstitua patiemment des textes ou des traits que le saint, qui citait fréquemment de mémoire, s'était contenté de résumer, et où s'étaient glissées des variantes, estimées sans importance en raison du but poursuivi par l'auteur. L'édition critique devint ainsi non seulement une présentation scientifique de l'œuvre alphonsienne, mais encore un vrai répertoire de littérature ascétique. On peut regretter que F. Delerue n'ait pas fait précéder chacun de ces livres et opuscules d'une notice bibliographique et historique qui en aurait rendu l'intelligence plus facile et plus complète. Il se proposait de réunir l'ensemble de ces dissertations dans le dernier volume. Il ne put réaliser ce projet. A sa mort, six volumes seulement avaient paru : *S. Alfonso M. de Liguori. Opere ascetiche*, 1. *Pratica di amar Gesù Cristo e Opuscoli sull'amore divino*, Rome, 1933; 5. *Passione di Nostro Signore Gesù Cristo*, 1934; 15 et 16. *La Vera Sposa di Gesù Cristo*, 1935; 6 et 7. *Le Glorie di Maria*, 1935-1937.

Analecta congregationis Sanctissimi Redemptoris, Rome, 1939, p. 244-247. — O. Gregorio, *L'edizione critica delle Opere ascetiche di S. Alfonso M. de' Liguori*, Milan, 1936. — De Meulemeester, t. 2, p. 101-102; t. 3, p. 205-206, 286.

Maurice De Meulemeester.

DELFINO (Pierre), prieur général des camaldules, 1444-1525. — Pierre Delfino naquit à Venise en 1444 d'une famille illustre. A 18 ans il entre au monastère camaldule de Saint-Michel de Murano. En 1479, il est élu abbé, fonction qu'il abandonne l'année suivante pour assumer le gouvernement de l'ordre. En 1485, il est préconisé au siège épiscopal de Padoue; en 1489, on parle d'une promotion imminente au cardinalat; en 1513, il est invité à prendre part au concile du Latran, et inscrit comme membre de la commission pour la réforme; mais, cette même année, le chapitre général de Florence le décharge du gouvernement qu'il avait occupé 33 ans. Retiré à Saint-Michel de Murano, il y mourut le 15 janvier 1525.

Delfino fut un religieux exemplaire. Pour ne pas enfreindre une coutume monastique, il refusa de se rendre au chevet de sa mère mourante. On dit qu'il ne mangeait jamais de viande. Il observa inviolablement les jeûnes de règle; il continua de se lever la nuit, jusqu'à la limite de ses forces, pour la récitation de l'office; il fut fidèle à la récitation quotidienne des cinquante psaumes. Il eut un culte plus qu'ordinaire pour l'Écriture et les Pères, et ses écrits surabondent de citations puisées dans ces lectures. Par-dessus tout, le psautier lui était cher et il avait accoutumé de dire que « les psaumes sont comme le pain qui plaît toujours ». D'un naturel doux et bon, disposé au pardon et à la compassion, il refusait d'ajouter foi aux insinuations malveillantes. Avec zèle il se proposa de remettre en vigueur l'observance dans tout l'ordre, et il se donna grande peine pour revendiquer les droits de celui-ci combattus et accaparés par les commendataires. Son occupation la plus assidue fut le rachat des nombreuses abbayes passées en commende.

Longue fut la lutte qu'il mena pour libérer l'abbaye de Vangatizza et le monastère delle Carceri. A Saint-Apollinaire de Classe (Ravenne) il eut à surmonter bien des traverses pour éloigner l'abbé intrus Urbain Malumbra, comme à Sainte-Marie des Anges à Florence les deux prieurs indignes Léonard et Guido. Il fut inflexible devant Médicis qui exigeait la cession de ce dernier monastère aux cisterciens. S'opposant à un geste arbitraire du cardinal protecteur, il fit suspendre le chapitre général de 1504.

Il ne fut pas aussi heureux dans le gouvernement intérieur de l'ordre. Les historiens attribuent cet insuccès au manque de circonspection dans le choix de ses collaborateurs. Le mécontentement qui s'ensuivit et les transformations qui s'opéraient dans l'ordre provoquèrent son remplacement.

Sur son activité littéraire, ses rapports avec les humanistes, ses interventions dans la vie politique et religieuse, voir l'exposé de J. Schnitzer. La réforme de l'Église domina toujours chez Delfino la préoccupation de son ordre. Cependant, mou et opportuniste, il n'intervint jamais directement dans la lutte contre les débordements de l'époque. Prudent dans ses paroles et ses écrits, « ne ponere videar os in coelum », il était au fond du cœur désireux « que vînt un sauveur pour tirer l'Église du bourbier ». L. Pastor le range parmi « les personnes qui avaient alors des sentiments d'Église » (*Geschichte der Päpste*, t. 3, 9e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1926, p. 458). S'il fut d'abord favorable à Savonarole (vg lettres de 1492 et 1493), il ne tarda pas à devenir l'un de ses plus tenaces adversaires, comme en témoigne son *Dialogus in Hieronymum Ferrariensem* (édité par J. Schnitzer, p. 367-399).

L'histoire de ses aspirations pour le bien de la chrétienté et de son ordre se trouve en tous ses détails dans l'*Epistolarium*, volumineux recueil de lettres (1200) imprimé en 1524 à Venise en une édition de luxe soigneusement préparée par un disciple très affectionné, le prieur de Saint-Martin d'Odezzo, Jacques de Brescia. L'œuvre n'est cependant pas complète. D'autres lettres en grand nombre restaient inédites; Martène et Durand en publièrent 242 en 1724, d'après une copie faite par Mabillon, dans *Veterum scriptorum... collectio* (t. 3, Paris, col. 915-1212; avec l'oraison funèbre de Delfino prononcée par E. Prioli, col. 1215-1232). Toutefois il en est encore d'inédites. Celles qui ont été imprimées vont de 1462 à 1524. Nous sommes ainsi bien informés sur l'activité littéraire et religieuse de Delfino. Sa plus grande passion (qu'il voulait transmettre à ses jeunes religieux) était de transcrire et de corriger des manuscrits contenant les œuvres des Pères. C'est ainsi qu'il fit une édition critique des lettres de saint Bernard, écrivit un opuscule pour réfuter les erreurs d'un « anonyme » qui cherchait à répandre l'hérésie en Toscane, composa un recueil de sentences extraites des écrits des Pères du désert : *Orthodoxorum Patrum apophthegmata*. Delfino, tel que nous le présentent ses lettres, est une très belle figure de moine. S'il ne fut pas un réformateur à humeur batailleuse, il fut l'homme d'Église qui, dans la vie publique et dans la vie privée, donna à tous un modèle.

A. Fortunio, *Historia camaldulensis*, t. 2, Florence, 1575, p. 251-303. — Mittarelli-Costadoni, *Annales camaldulenses*, t. 7, Venise, 1764, p. 268-269; t. 8, p. 40-41. — J. Schnitzer, *Peter Delfin. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform*, Munich, 1926. — A. Giabbani, *Camaldolesi*, Camaldoli, 1944, p. 149-150. — A. des Mazis, art. *Camaldules*, DHGE. — DS, t. 2, col. 59. — A. Pagnani, *Storia dei Camaldolesi*, Sassoferrato, 1949, p. 168-170.

Anselme Giabbani.

DELGADO (Antoine), franciscain, gardien d'Ocaña (Tolède), commissaire général pour les Indes et neveu de Melchior Cano, a imprimé *Libro intitulado Victoria de si mismo*, Madrid, 1595, chez Thomas Junti. Trouvant que son oncle n'avait traduit qu'une faible partie de l'original (*había traducido una pequeña parte desta obra*), il se propose de reprendre et d'amplifier en trois volumes l'œuvre de Cano (DS, t. 2, col. 75-76), publiée en 1551 sous ce même titre. Il semble que seul le premier volume ait vu le jour.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, 1732, p. 102. — Pérez Pastor, *Biblioteca madrileña*, 16e s., Madrid, 1891, p. 240; *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, n. 429 et 435.

Fidèle de Ros.

DEL NENTE (Ignace), dominicain italien, † 1648. — Peu de détails sont connus sur la vie d'Ignace del Nente, dont le nom est lié à l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. Profès du couvent dominicain de Saint-Marc, à Florence, il en est prieur en 1622, lorsque le chapitre général de Milan, à la demande de sa province, l'institue maître en théologie, signe qu'il a été au moins pendant quelque temps adonné à l'enseignement (*Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, t. 11, Rome, 1902, p. 332; aussi p. 365). Le 15 juin 1630, au nom de la province romaine, il prend possession du couvent de Saint-Dominique de Sienne (Fontana, *De romana provincia ordinis fratrum praedicatorum*, Rome, 1670, p. 86). Sans doute exerça-t-il diverses autres charges, puisque, après sa mort, on le louera de n'avoir toujours accepté « honores et officia » que par obéissance et humilité. Très contemplatif, il aimait la solitude et allait souvent chercher le recueillement dans l'ermitage des servites, près de Florence. La sagesse et la prudence de ses conseils lui valaient une nombreuse clientèle, comme jadis à saint Antonin. Il fut ainsi le directeur de la grande-duchesse de Toscane, Christine de Lorraine. Après plusieurs années d'infirmités, il fit une sainte mort dans son couvent de Saint-Marc, en 1648. Son éloge fut inséré dans les actes du chapitre général de 1650 (*Monumenta..*, t. 12, 1902, p. 353-354).

La première publication de del Nente, dédiée au maître général de l'ordre, fut une biographie et une traduction des écrits du bienheureux Henri Suso : *Vita et opere spirituali del beato Enrico Susone, religioso... dell'ordine di San Domenico, raccolte dal padre maestro frat'Ignazio del Nente..*, Florence, 1642 (in-4°; Paris, Bibliothèque nationale H 4430). L'ouvrage fut réimprimé au moins deux fois (1663; 1675, Paris, B. N. H 4431). Parurent également à Florence la même année *La Tortore et il Pellicano. Affetti pietosi sopra i gemiti e le lacrime di Giesù Cristo Nostro Redentore et dell'Anima Penitente* (composé à Saint-Marc en 1634) et *Della Tranquillità dell'animo nel lume della Natura, della Fede, della Sapienza e del Divino Amore* (in-4°, 612 p.). A la Compagnie de la Purification de Marie et de saint Zanobi, dite Compagnie de Saint-Marc, del Nente dédia ses *Aspirazioni di santa morte. Opera spirituale parenetica overo esortatoria*, Florence, 1643, dont la 2e partie contient l'*Apparato alla solitudine del Purgatorio* et l'*Apparato alla solitudine della Gloria del Paradiso*. La même année paraît encore à Florence un recueil de méditations dont la septième section a pour objet le Sacré-Cœur : *Solitudini di sacri e pietosi affetti intorno a misterii di Nostro Signore Giesù Cristo, e Maria Vergine. Opera parenetica divisa in varii esercizii spirituali;* enfin signalons des méditations sur la Passion *Solitudini... intorno a Misterii sanguinosi e gloriosi di Giesù Cristo e di Maria* (ou *...Affetti al Calice del Redentore*), éditées à Florence, en 1645. S'étant intéressé, sur les instances de la grande-duchesse de Toscane, à la vie et à l'activité spirituelle de la fondatrice du monastère dominicain dit della Crocetta, del Nente en acheva la biographie en 1625, qui ne fut éditée qu'après sa mort : *Vita, e costumi, et intelligenze spirituali, della gran Serva di Dio, et Veneranda Madre Suor Domenica dal Paradiso*, Venise, 1664 (2e éd., 1675; 3e avec compléments, 2 vol., 1806). Quétif-Échard donnent en outre les cotes de quelques manuscrits de del Nente conservés au 17e siècle dans la bibliothèque du couvent de Saint-Marc; à Florence.

Plusieurs opuscules de del Nente ont été adaptés ou traduits. En 1774 furent imprimés à Rome (bien que Florence fut indiquée comme lieu de publication) des *Meditazioni sul divinissimo Cuor di Gesu*. Ces extraits furent réédités en divers endroits entre 1774 et 1781 (A. Bernareggi, dans *La Scuola Cattolica*, t. 54, 1926, p. 461). Un dialogue spirituel entre l'ange gardien et l'âme, tiré des *Novene di Meditazioni* (Florence, 1648), a été traduit par H. Watrigant dans sa « Collection des retraites spirituelles » : *Deux dialogues sur l'oraison, le premier composé par le Père Ignace del Nente, O. P., le second publié par le P. Gaspar de la Figuera, S. J.*, Paris, 1921. Les pages les plus explicites des *Solitudini* sur le Sacré-Cœur ont été traduites par J. Didiot : *Seul avec le Sacré-Cœur* (Paris-Tournai, 1890).

C'est en lisant les *Révélations* de sainte Gertrude que del Nente comprit quels fruits de vie intérieure les âmes pourraient retirer d'une méditation sur le Cœur de Jésus.

> Le Cœur du Christ, explique-t-il, est uni au Cœur du Verbe et de la divinité et pour cela adoré par toutes les créatures du ciel, de la terre et de l'enfer, qui doivent fléchir le genou devant lui. Qui donc le contemple, qui l'adore, qui l'offre au Père céleste et vit dans l'union de son divin amour, fait nécessairement une œuvre sublime, la plus agréable qu'il puisse présenter à Dieu, et il acquiert un mérite incompréhensible (*Seul avec le Sacré-Cœur*, p. 8-9).

C'est bien du cœur de chair qu'il s'agit au cours des élévations de del Nente, mais ce cœur n'est ici que le symbole de l'amour spirituel qui anime le Verbe incarné, et dont on analyse les manifestations pendant l'enfance du Sauveur, les douleurs de sa Passion, et ses apparitions glorieuses, selon le schème rendu familier à une âme dominicaine par la méditation des mystères du Rosaire. L'auteur invite ses lecteurs non seulement à considérer, mais encore à adorer, à offrir, à s'unir; ainsi ses pages présentent-elles les éléments d'une dévotion complète.

Les écrits de del Nente auraient-ils eu quelque influence en France? Cela semble assez peu probable. Du moins montrent-ils qu'en Italie aussi, la diffusion des révélations à Marguerite-Marie rencontra un terrain déjà préparé.

Quétif-Échard, t. 2, p. 557-558. — *Année dominicaine*, nouv. éd., juillet, Lyon, 1895, p. 55-57. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 3, Paris, 1928, p. 47-51. — *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans l'Ordre de Saint-Dominique*, Bar-le-Duc, 1929, p. 103-111. — A. Walz, *De veneratione divini Cordis Jesu in ordine praedicatorum*, Rome, 1937, p. 81-82, 112.

André Duval.

DEL PAS (Ange). Voir Ange del Paz, t. 1, col. 568.

DELPEUCH (Léon-François), oblat de Marie-Immaculée, 1827-1897. — Né le 11 avril 1827 à Bort, diocèse de Tulle, Léon-François Delpeuch entra au noviciat en 1850, prononça ses vœux perpétuels à Marseille le 8 septembre 1851 et y fut ordonné le 17 novembre 1851, étant entré en religion comme diacre. Il fut un ardent et zélé missionnaire, d'abord dans le Bordelais et les Landes; supérieur à Talence près Bordeaux (1863), puis à Arcachon (1869), il passa ensuite à Angers, Limoges, Tours (1876), où il fonda le comité diocésain en faveur de l'institut catholique d'Angers, et dirigea le sanctuaire de Saint-Martin, Pontmain (1879). En 1883, il fut nommé supérieur à Marseille et en 1893 il vint prendre place parmi les chapelains du Sacré-Cœur de Montmartre, où il mourut le 5 mai 1897. Ses œuvres intéressent surtout les sanctuaires qu'il a desservis : *Histoire de Notre-Dame de Talence ou de Rama*, Bordeaux, 1864; *Histoire de Notre-Dame d'Arcachon et du B. Thomas Illyricus son fondateur*, Bordeaux, 1872; *Histoire de Notre-Dame de Bonsecours en Vivarais*, Lille, 1893. Il a publié aussi un *Essai sur les missions en pays catholique*, Paris, 1876, qui avait paru en 1874 en articles dans la *Semaine religieuse* de Limoges; il y donne un aperçu de ses expériences et de ses méthodes de missionnaire.

Notice nécrologique, n° 308, dans *Missions O. M. I.*, 1928, p. 95-115. — M. Bernad, *Bibliographie des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, p. 30. — Nombreux rapports dans *Missions O. M. I.*, 1863-1893.

Albert Perbal.

DEL RIO (Martin-Antoine), jésuite, 1551-1608. — Né à Anvers, le 17 mai 1551, d'ancêtres espagnols, et apparenté à Montaigne, Martin Del Rio étudie la philosophie au collège de Clermont, à Paris, sous Maldonat. Très féru de belles-lettres, il apprend les langues anciennes et modernes, puis le droit à Douai et à Louvain, où il se lie d'amitié avec Juste Lipse, qu'il convertit; il est docteur en droit à Salamanque en 1574. Il est bientôt le plus fidèle conseiller de don Juan d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, et lui-même vice-chancelier de Brabant. Peu après la mort de son protecteur, il entre dans la compagnie de Jésus à Valladolid, mai 1580. Il sera successivement professeur de philosophie à Douai, de théologie morale à Liège et d'Écriture sainte à Louvain, enfin de théologie à Gratz, en Styrie. Il mourut à Louvain le 19 octobre 1608.

Outre des livres de littérature latine, de droit et de magie (*Disquisitiones magicae*, Louvain, 3 vol., 1599-1600, qui eurent un succès considérable, malgré leur crédulité; voir particulièrement les *Douze avis fort utiles et salutaires pour les confesseurs* dans *Les Controverses et recherches magiques*, trad. A. du Chesne, Paris, 1611; H. Zwetsloot, *Friedrich Spee und die Hexenprozesse*, Trèves, 1954), mentionnons spécialement deux ouvrages de mariologie *Florida mariana sive de laudibus...*, Anvers, 1598, souvent imprimé avec son *Opus marianum*, Lyon, 1607. Le premier est composé de treize panégyriques prononcés en Belgique de 1590 à 1597 devant les membres des congrégations mariales; le style en est classique, mais rude et osé; Del Rio fait appel constamment aux autorités profanes et chrétiennes. On notera l'expression, sans doute unique jusqu'à l'époque contemporaine *Christus psychiatrus* (*Florida*, p. 160). A signaler aussi les commentaires scripturaires : *In Canticum canticorum Salomonis commentarius litteralis et catena mystica*, Ingolstadt, Paris et Lyon, 1604; *In Threnos*, Lyon, 1608; *Pharus... In Genesim*, Lyon, 1608; *Adagialia sacra veteris et novi Testamenti*, Lyon, 1612. Le commentaire sur le Cantique (DS, t. 2, col. 105-106) est une vraie *catena*, empruntée de préférence à Rupert de Deutz, à Honorius d'Autun et surtout à Guillaume Little † 1208, d'après un manuscrit de la bibliothèque des jésuites de Louvain; on recueillerait de nombreuses pages de ce commentaire inédit dans Del Rio.

Del Rio est un humaniste. « A propos des auteurs anciens (*Syntagma tragoediae latinae*, Anvers, 1593-1594), il a cru pouvoir écrire pour les chrétiens de son temps une somme de leurs devoirs. Il sera pour nous un témoin précieux des mœurs et de la pensée chrétienne à la fin du 16e siècle » (Dréano, p. 77).

Sommervogel, t. 2, col. 1894-1904. — *Mémoires de M.-A. del Rio sur les troubles des Pays-Bas*, 1576-1578, texte latin et trad. franç. par A. Delvigne, dans Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de Belgique, 3 vol., 1869-1871; introduction importante sur del Rio. — Correspondance entre del Rio et Juste Lipse dans P. Burman, *Sylloges epistolarum*, Leyde, 1724, t. 1, p. 501-554. — N. de Suys ou H. Rosweyde, *M. A. del Rio vita*, Anvers, 1609. — *Biographie nationale*, t. 5, col. 476-491 (A. Le Roy). — M. Dréano, *Humanisme chrétien. La tragédie latine commentée pour les chrétiens du 16e siècle par M. A. del Rio*, Paris, 1936 (thèse). — Julien-Eymard d'Angers, *Le stoïcisme en France dans la première moitié du 17e siècle*, dans *Études franciscaines*, t. 3, 1952, p. 145-148.

André Rayez.

DELUIL-MARTINY (Marie). Voir Dévotions prohibées, Marie de Jésus.

DEMENTHON (Charles), 1860-1915. — Charles Dementhon, né à Lhuis, diocèse de Belley, le 7 février 1860, enseigna successivement, après son ordination (1883) et deux années de préparation aux facultés catholiques de Lyon, la rhétorique et la philosophie au petit séminaire de Meximieux (1885-1894), puis l'Écriture sainte, le droit canon et le dogme au grand séminaire de Brou, à Bourg (1894-1906). Chanoine titulaire, il dirigea la *Semaine religieuse* du diocèse jusqu'à sa mort (Lyon, 27 décembre 1915). Dementhon publia un *Directoire de l'enseignement religieux dans les maisons d'éducation* (Paris, 1893) qui connut plusieurs éditions et fut traduit en italien; un *Memento de vie sacerdotale ou directoire du jeune prêtre au temps présent* (Paris, 1902), qui, remanié, parvint rapidement à sa dixième édition. L'auteur y réunit et complète trois articles déjà parus dans la *Revue du clergé français;* il y trace d'une façon très concrète, fruit de son expérience et de ses conseils, le règlement de vie intellectuelle, morale, religieuse et apostolique du jeune prêtre. La bibliographie, qui se rencontre à chaque page, est d'une richesse étonnante et constitue la bibliothèque idéale du clergé de 1900. Le sulpicien G. André a refondu considérablement l'ouvrage sous un nouveau titre *Nouveaux examens de conscience et sujets de méditations à l'usage du clergé de nos jours d'après le Memento de vie sacerdotale de l'abbé Ch. Dementhon* (Paris, 1910); il a malheureusement supprimé, au lieu de l'adapter, la partie bibliographique. Dementhon voulut intéresser ses confrères à l'histoire religieuse locale; il publia plusieurs travaux sur le Bugey et surtout la biographie d'un de ses parents,

béatifié depuis, *L'abbé Jean-Baptiste Bottex, député du clergé de Bresse aux États généraux, massacré aux journées de septembre*, 1749-1792 (Paris, 1903).

Comptes rendus, souvent très élogieux, des ouvrages de Dementhon dans les revues, notamment l'*Ami du clergé* et les *Études*. — *Semaine religieuse du diocèse de Belley*, 7 janvier 1916.

André Rayez.

DÉMÉTRIADE (sainte), 5e siècle. — 1. *La vierge.* — 2. *Lettre de Pélage.* — 3. *Lettre de saint Jérôme.* — 4. *Avertissement de saint Augustin.*

Fille de Julienne et d'Olybrius, petite-fille de Proba Falconia et de Probus, Démétriade appartenait à l'illustre famille des Anicii. En 410, Proba, devenue veuve, avait passé la mer avec Julienne et Démétriade pour fuir l'Italie, ravagée par les barbares et s'installer en Afrique, où elle possédait encore de vastes propriétés. Les trois femmes, excellentes chrétiennes, n'avaient pas tardé à entrer en relations avec l'évêque de Carthage, Aurèle, et avec d'autres évêques africains, particulièrement avec Augustin d'Hippone et Alype de Thagaste. Comme fruit de ces relations, il nous reste, en dehors des écrits dont nous aurons à nous occuper, deux lettres de saint Augustin à Proba, l'une et l'autre datant de 411-412 : la lettre 130 sur la manière de prier (PL 33, 495-507) et la lettre 131 sur la manière de profiter des épreuves temporelles (507-508) témoignent du souci que se faisait dès lors la pieuse veuve au sujet de sa vie spirituelle et de son perfectionnement moral.

1. *Démétriade et la virginité.* — Vers 413, le monde chrétien apprit, non sans étonnement, que la jeune Démétriade renonçait à la perspective d'un brillant mariage, disait au monde un adieu définitif et recevait le voile des vierges des mains de l'évêque Aurèle. L'événement fit sensation dans toutes les communautés chrétiennes d'Occident, et plus loin encore. Saint Augustin, dès qu'il en eut connaissance, écrivit à Proba et à Julienne pour les féliciter de cette généreuse décision, à laquelle elles n'étaient pas restées étrangères (*Ep.* 150, PL 33, 645). Saint Jérôme, de son lointain exil de Bethléem, laissa éclater sa joie.

Toutes les églises d'Afrique en ont bondi de joie. La renommée en a gagné les villes, les bourgs, les villages et jusqu'aux douars des nomades. Les îles furent remplies de cette nouvelle et le bonheur s'étendit sans rencontrer d'obstacles sur ses pas... A cette nouvelle, l'Italie a quitté secrètement le deuil et les murs à demi effondrés de Rome ont presque repris leur ancien éclat (*Ep.* 130, 6, PL 22, 1110).

Cependant, comme Démétriade était encore jeune, sa mère et sa grand-mère, désirant qu'elle fût aidée et conseillée dans sa vocation par quelques-uns des maîtres les plus en vue de la vie chrétienne, s'adressèrent à saint Augustin, à saint Jérôme, au moine Pélage, au pape saint Innocent, à un autre encore, dont le nom n'est pas cité, mais en qui on a parfois cru reconnaître saint Léon le Grand. Saint Augustin, qui habitait Hippone, était le plus proche; il est permis de croire qu'il fut le premier atteint par l'invitation. Il commença toutefois par se récuser. Vers 400, il avait déjà écrit un livre *Sur la virginité*, pour combattre les erreurs de Jovinien, et il ne voyait pas la nécessité d'en rédiger un second. Il se contenta donc de recommander à Démétriade la lecture de son ouvrage.

2. *Lettre de Pélage.* — De Pélage et de saint Jérôme, nous ne savons pas qui fut le plus empressé à répondre, bien qu'il soit vraisemblable que ce fut Pélage. En 413-414, le moine breton était à l'apogée de sa réputation. Dans les milieux ascétiques de Rome qu'avait déconcertés le départ subit de saint Jérôme et de ses disciples de prédilection pour l'Orient, il restait le seul maître en vue. La consultation de Julienne constituait pour lui un honneur d'autant plus apprécié que, dès 412, quelques-unes de ses idées favorites avaient été non seulement attaquées publiquement, mais condamnées par un concile de Carthage. Sans doute, le nom de Pélage n'avait pas été prononcé dans cette première escarmouche et beaucoup de chrétiens n'avaient pas songé qu'il pût être visé. Toute l'attention s'était concentrée sur son disciple Celestius, plus jeune et moins prudent, et c'était celui-ci qui avait été frappé. Pélage s'était pourtant inquiété : raison décisive pour lui de ne pas faire attendre sa réponse à Julienne et de prendre les précautions requises pour ne pas se compromettre. La première consistait à dissimuler son nom. De fait, ce fut, semble-t-il, sous le voile de l'anonymat que l'ouvrage de Pélage fut d'abord divulgué; il a été conservé sous les noms illustres de saint Augustin (PL 32, 1099-1120) et de saint Jérôme (PL 30, 15-45).

A bien des égards, la réponse de Pélage constitue un petit chef-d'œuvre. Chef-d'œuvre de style d'abord. Habituellement, Pélage n'écrit ni ne compose très bien. Non pas qu'il exprime mal sa pensée et arrive difficilement à se faire comprendre, mais il reste étranger à tous les soucis de l'élégance et de la pureté de langage; il ne s'intéresse ni au choix des images, ni au mouvement des phrases. Il lui suffit d'être clair, et les applaudissements des personnes cultivées le laissent indifférent. Ici au contraire, « le style est devenu plus noble et plus varié; des images délicates et heureuses lui confèrent un agrément nouveau; on dirait qu'un souffle de poésie, venu peut-être de l'hellénisme, a assoupli la prose austère de Pélage. En tout cas, il a voulu répondre au reproche d'ignorance et d'inculture que ses ennemis lui décernent » (G. de Plinval, *Pélage..*, p. 245).

Chef-d'œuvre de pensée philosophique ensuite. Pélage tient essentiellement à préciser à sa correspondante que ses progrès dans la vie spirituelle ne dépendront que d'elle seule et de ses efforts. Elle a été créée libre par Dieu; elle a librement répondu à son appel et embrassé la virginité; elle reste libre de tenir ses résolutions et d'avancer vers la vie parfaite. Aussi aura-t-elle tout le mérite de ses bonnes œuvres, si difficiles qu'elles soient. Elle sera sans doute, un jour ou l'autre, éprouvée par la tentation; bienheureuse est-elle, puisqu'elle est capable de trouver dans sa volonté la force de résister. D'ailleurs, la nature humaine a été créée bonne, comme toutes les œuvres de Dieu; elle reste bonne en elle-même et il suffit de la suivre pour atteindre la perfection, dans la mesure où cela est possible. Comme Pélage ne manque pas de prudence et qu'il tient à demeurer fidèle aux enseignements de l'Église, il n'oublie pas que les chrétiens doivent toujours compter sur le secours de la grâce. Si les païens eux-mêmes, déclare-t-il, sont capables de véritables vertus, que ne peut-on dire des chrétiens qui ont, bien plutôt qu'eux, les secours de la grâce? Ce n'est qu'un trait jeté en passant, comme une précaution contre des attaques possibles. Le trait existe néanmoins et l'on n'a pas le droit de l'oublier.

3. *Lettre de saint Jérôme.* — Il est à peine besoin de dire que la réponse de saint Jérôme rend un autre

son que celle de Pélage. Le vieil ascète ne connaît pas personnellement Démétriade. Lorsqu'il est appelé à lui donner ses conseils, il y a trente ans qu'il a quitté Rome et l'Italie. Rares sont les amis d'Occident qui sont venus lui rendre visite en Palestine, et les lettres qu'il a échangées avec les absents, si elles ont entretenu les rapports noués autrefois, ne les ont pas resserrés. En 414, il a quelque soixante-sept ans, étant né vers 347; et comme il est naturellement disposé à se vieillir, il déclare qu'il a atteint un âge voisin de la mort (*Ep.* 130, 7, PL 22, 1113); ce qui lui permet de prendre une allure paternelle pour exhorter la jeune fille, dont la virginité lui est en quelque sorte confiée. La lettre 130, adressée à Démétriade, mérite à bien des égards d'être rapprochée de la lettre 22 écrite en 384 à Eustochium (PL 22, 394-425). De part et d'autre, c'est le même sujet, l'éloge de la virginité; et les deux destinataires sont également des jeunes filles de haute noblesse, qui se sont consacrées à Dieu. Mais la verve du saint s'est quelque peu émoussée. Elle se fait plus timide pour Démétriade, qu'il n'a jamais vue, qu'elle ne l'avait été pour Eustochium, sa disciple de prédilection. Aussi ne trouve-t-on pas dans la lettre à Démétriade les audaces qui étonnent un peu dans la lettre à Eustochium. On y trouve, par contre, la bienveillance et la sagesse qui conviennent à un homme âgé. D'ailleurs, les conseils de Jérôme sont toujours austères. Le vieux moraliste ne retranche rien de ses exigences pour sa nouvelle dirigée et il lui demande de garder toujours et partout une gravité de matrone. C'est à peine s'il lui permet de sourire et, comme il résiste difficilement à la tentation de citer un classique, il lui donne en exemple M. Crassus qui, selon Lucilius, n'avait ri qu'une seule fois dans sa vie. « Laissez le rire aux gens du siècle, dit-il. La gravité vous convient désormais » (M. Gonsette, *Les directeurs spirituels de Démétriade*, p. 794).

Ce qui caractérise la lettre de Jérôme, comparée à celle de Pélage, ce sont les quelques lignes consacrées à l'action de la grâce. Il n'y a que quelques lignes. Jérôme sait à qui il écrit et que les Anicii sont, les uns et les autres, les disciples de choix de Pélage. Il sait aussi qu'en dépit de leur bonne volonté, ils n'aiment pas à être trop brusquement contredits ou à recevoir des leçons d'orthodoxie. Aussi prend-il les précautions nécessaires pour leur faire entendre la vérité et se garde-t-il bien de citer un nom propre ou même de parler ouvertement d'une nouvelle hérésie. Il n'en exprime pas moins clairement ce qu'il veut souligner. « Qui dit grâce, écrit-il, ne dit pas récompense des œuvres, mais pure largesse de Dieu. Suivant la parole de l'Apôtre, elle ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde... Pourtant notre vouloir nous appartient, mais cela même qui est nôtre n'est pas vraiment nôtre, sans la miséricorde de Dieu » (*Ep.* 130, 12, 1117).

4. *Avertissement de saint Augustin.* — Démétriade comprit-elle la portée de ces conseils et de ces avertissements? On voudrait en être sûr. Mais ce n'est pas sans quelque inquiétude qu'on lit dans le *De bono viduitatis*, adressé à Julienne quelques années plus tard par saint Augustin :

> Il est nécessaire de prévenir et d'arrêter les vains discours de certains qui ont commencé à s'insinuer de l'oreille jusqu'à l'âme de nombreux auditeurs et qui, il faut le dire avec larmes, sont les ennemis de la grâce du Christ. Ils veulent nous persuader que même la prière faite au Seigneur pour ne pas entrer en tentation ne paraît pas nécessaire pour nous. Ils prétendent ainsi défendre le libre arbitre... J'ai voulu dire ici un mot à ce sujet, à cause de certains de nos frères très aimants et très aimés, qui sont mêlés à cette erreur, sans malice de leur part, mais qui y sont mêlés cependant; quand ils exhortent les gens à la justice et à la piété, ils pensent que leur exhortation n'aura pas de force, si tout ce qu'ils font avec l'homme, pour que l'homme agisse, ils ne le font pas dépendre du pouvoir de l'homme (17-18, PL 40, 443-444).

Saint Augustin ne nomme personne. Mais il est difficile d'échapper complètement à l'impression que ceux qu'il vise appartiennent à l'entourage de Julienne et que celle-ci est capable d'exercer sur eux une influence salutaire. Démétriade elle-même ne serait-elle pas de ceux qu'il faut avertir et corriger? Sa jeunesse un peu prompte, fortifiée par les enseignements de Pélage, n'a-t-elle pas besoin de leçons d'humilité et ne doit-elle pas apprendre à se confier en Dieu plutôt qu'en elle? Il ne nous est pas possible de répondre à cette question. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'après avoir écrit le traité *Sur la virginité*, l'évêque d'Hippone continua à s'intéresser à Julienne et à sa famille. Vers 417 peut-être, il eut l'occasion de lire une lettre anonyme adressée à Démétriade. Cette lettre n'était autre que celle de Pélage qui, circulant de proche en proche, avait fini par arriver à Hippone. Augustin en fut vraiment ému, et la lettre 188 (PL 33, 848-854), qu'il adresse à Julienne, est un cri d'alarme. Quel en est l'auteur réel? demande le saint évêque. Démétriade a-t-elle pu la lire? Quelle impression en a-t-elle gardée? Une fois de plus, ces questions restent pour nous sans réponse.

Il en est de même pour deux lettres qui achèvent notre dossier de Démétriade. La première est une simple lettre écrite par le pape Innocent à Julienne. L'auteur se contente d'affirmer la haute considération qu'il porte à Julienne et à sa chrétienne famille; mais, comme en passant, il trouve le moyen d'insister sur la gratuité de la grâce que Dieu donne à qui il veut et comme il veut (*Ep.* 15, PL 20, 518). La seconde lettre demeure enveloppée de mystère. Elle porte actuellement le nom de Démétriade, comme celui de sa destinatrice; mais nous ne sommes pas assurés que cette attribution doive être maintenue. D'autre part, elle n'a pas de nom d'auteur; ce sont les critiques modernes qui ont mis en avant celui de saint Léon ou celui de saint Prosper, l'un et l'autre étant également incertains. Ce nouvel opuscule, de contenu très riche, est connu sous le titre d'*Epistola ad Demetriadem virginem seu tractatus de humilitate;* on peut le lire, en attendant une édition meilleure, dans PL 55, 161-180.

Après avoir été mise en pleine lumière au moment de sa prise de voile et avoir un instant concentré sur elle les regards de quelques-uns des plus grands hommes de l'Église de son temps, Démétriade disparaît complètement de l'histoire. On sait, ou l'on croit savoir, que, passée la tourmente qui les avait conduites en Afrique, Démétriade et sa famille quittèrent Carthage pour rentrer à Rome. Le *Liber Pontificalis* nous apprend que sous le pontificat de saint Léon, Démétriade, servante du Christ, fit élever à Rome, sur la *Via latina*, au troisième mille, dans son domaine, une basilique dédiée à Saint-Étienne (éd. Duchesne, Paris, 1886, t. 1, p. 238). Les restes de cette basilique existent encore; l'on y a trouvé une inscription funéraire au nom de la jeune vierge, demeurée jusqu'à la mort fidèle à son vœu et à sa foi :

Cum mundum linquens Demetrias Amnia virgo
Clauderet extremum non moritura diem
Haec tibi papa Leo votorum extrema suorum
Tradidit ut sacrae surgeret aula domus.

F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris-Louvain, 1921. — G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943. — M. Gonsette, *Les directeurs spirituels de Démétriade*, NRT, t. 60, 1933, p. 783-801.

Gustave Bardy.

DEMEURES. — Le mot *Demeure* est un terme du langage spirituel devenu courant à partir de sainte Thérèse d'Avila. Il sert de titre à l'un de ses principaux écrits : *Le Château intérieur ou les Demeures* (la 1re éd. de Salamanque, 1588, porte *Libro llamado Castillo interior o Las Moradas...*). Sainte Thérèse y décrit l'âme sous l'aspect d'un château « qui est composé tout entier d'un seul diamant ou d'un cristal très pur et qui contient beaucoup d'appartements » ou demeures (1res *Demeures*, ch. 1). L'âme doit rentrer en elle-même par l'oraison; elle progresse à travers les demeures jusqu'au centre où Dieu réside. Les degrés de la vie d'oraison sont rattachés à sept demeures principales. Cependant sainte Thérèse rappelle à plusieurs reprises que ce n'est pas un chiffre exclusif; elle admet une grande diversité d'expériences mystiques :

« J'ai parlé de sept demeures seulement. Mais chacune d'elles en contient beaucoup d'autres : il s'en trouve en bas, en haut et sur les côtés, avec de splendides jardins, des fontaines et des choses tellement ravissantes que vous désirerez vous consumer dans la louange de ce grand Dieu qui a créé un pareil château à son image et à sa ressemblance » (7es *Dem.*, ch. 4). Pour l'analyse du livre, on se reportera à l'art. Balthasar de Sainte-Catherine de Sienne (t. 1, col. 1210-1217); l'interprétation de Balthasar est quelque peu systématique.

Diego de Yepes, dans une relation adressée à Luis de León, assigne comme origine de la comparaison du château et des demeures, une vision dont Thérèse bénéficia le jour de la Sainte-Trinité 1577, au moment où elle entreprenait d'écrire sur l'oraison (*Obras de Sta. Teresa*, éd. Silverio, t. 2, Burgos, 1915, p. 494-495). On ne peut mettre en doute ce témoignage. Néanmoins, si Dieu accorde des visions, c'est par le moyen d'images que le sujet a acquises auparavant par sa propre expérience. De fait, Thérèse parle déjà de château et de demeures dans le *Chemin de perfection*, qui est de 1562 (trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, éd. de la VS, 1928, p. 242-243). Les deux comparaisons du château et des demeures sont d'ailleurs tirées de l'Évangile et ont été traditionnellement utilisées. La première se réfère à *Luc* 10,38 sv. On a rendu *castellum* par *castillo*, bien qu'il ait le sens de *village*, *bourg*, et comme il s'agit de la scène de Marthe et Marie, les applications à la vie d'oraison étaient tout indiquées. La seconde renvoie à *Jean* 14,2 : « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures ».

Notons quelques témoins de cette tradition. *Origène*, dans son commentaire *sur les Nombres*, intitule la 27e homélie, *De mansionibus filiorum Israël* (PG 12, 780-801). Il cite le texte de Jean et explique qu'on entre dans ces demeures par le Fils, qui est la voie. Elles figurent soit les degrés de la foi et des vertus jusqu'à la perfection, soit l'illumination progressive de l'âme bienheureuse après la mort, jusqu'à la vraie lumière. — *Saint Jérôme* donne un commentaire analogue dans sa lettre 78 (PL 28, 698-724). — Selon *saint Ambroise* (*Expositio in ps. 118*, PL 15, 1250-1258) les demeures du peuple de Dieu dans le désert symbolisent les étapes du progrès de l'âme (Et tu sequere spiritaliter hanc legem viandi; ut exeas ex Aegypto.., 1252b) ou, mieux, de la marche de l'Église entière sous la conduite du Christ (Et istae mansiones sunt via regali incedentis Ecclesiae, 1257a). — *Saint Albert le Grand* emploie l'image du château. Peut-être songe-t-il aux disciples d'Emmaüs et à la tour de Babel : « Envoie-nous, dit-il à Dieu, deux disciples : la crainte bien tempérée et l'amour; qu'ils pénètrent dans le château de notre âme, dressé contre toi, avec l'orgueil de ses tours, la dureté de ses murailles et son obstination féroce » (*Sermon pour le 1er dim. de l'avent*, trad. A. Garreau, Paris, 1942, p. 201, cité par Robert Ricard, *Quelques remarques sur les « Moradas » de sainte Thérèse*, dans *Bulletin hispanique*, t. 47, 1945, p. 189). — Au 14e siècle, dans la poésie religieuse portugaise, *O castelo perigoso*, « la Vierge est comparée à un château dans lequel le Roi de gloire vient établir son séjour » (R. Ricard, *loco cit.*, p. 189). Les rhénans emploient aussi la même comparaison. On la trouve chez Eckhart; l'auteur de la vie de *Suso* la développe comme suit : « Un homme qui s'est renoncé, lorsqu'il se place dans sa forteresse intérieure, où il a fait rentrer ses sens, moins il trouve d'appui intérieurement, plus il éprouve de souffrances intérieures, plus il meurt rapidement et plus rapidement il arrive » (trad. Ancelet-Hustache, Paris, 1943, p. 242).

Plus intéressants à mentionner, les auteurs que sainte Thérèse a lus. En premier lieu, *Ludolphe de Saxe* qu'elle a médité dans la traduction castillane d'Ambrosio Montesino. Au ch. 61 de la 1re partie, il développe l'explication du « mystère de Marthe et Marie », qui peut s'interpréter « de l'état des religieuses, de sorte que le château de Marthe soit la religion... » — Le *Troisième abécédaire* de *François d'Osuna* (lettre D, 3) offre un chapitre intitulé « Comment il faut garder son cœur à la façon d'un château ». — *Bernardin de Laredo* dans la *Subida del Monte Sión* expose une comparaison plus développée (ch. 13). On y voit un seigneur qui confie la garde de son château à un alcade; lui-même se retire dans la plus haute tour, d'où il observe avec quel soin l'alcade exécute sa tâche. Laredo renvoie ensuite à *Luc* 10, 38.

Enfin il y aurait lieu d'établir un rapprochement entre le livre des *Demeures* et un opuscule habituellement publié parmi les œuvres de saint Bonaventure. C'est le *De septem itineribus aeternitatis* écrit en 1330 environ par *Rodolphe* (ou *Raoul*) *de Biberach*, franciscain souabe, mort en 1360 (cf André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, Paris, 1945, p. 662-663). D'après certains indices, on pourrait supposer que Thérèse l'a utilisé. Pour justifier l'hypothèse d'une lecture directe, il faudrait prouver l'existence d'une traduction castillane au début du 16e, soit de cet opuscule seul, soit des œuvres de saint Bonaventure. Jusqu'à ce jour, on n'en a pas connaissance. Par contre, Thérèse a été mise en contact, par saint Pierre d'Alcantara, avec le milieu franciscain; peut-être a-t-elle reçu des suggestions qui provenaient de Rodolphe. Quoi qu'il en soit, le texte propose un itinéraire analogue à celui du *Château*. Il s'agit de parvenir à la demeure éternelle et secrète qui est en Jésus-Christ. Thérèse dira semblablement : l'âme est « un monde intérieur » et à l'intérieur « il s'y trouve une demeure pour Dieu » (*dentro de esta alma hay morada para Dios*,

7es *Dem.*, ch. 1, éd. Silverio, t. 4, p. 181). On y accède non à travers sept demeures mais par sept chemins. Cependant cet intérieur comporte une diversité de demeures; et dans les premières pages les termes de *mansio et manerium*, équivalents de *demeure*, reviennent fréquemment : « Videndum est qualiter in illo intrinseco Christi variae mansiones vel maneria distinguantur ». Chaque âme est reçue dans une demeure différente, celle qui lui convient.

Unde notandum quod quidam ex ingredientibus intrinsecum secretum Domini Jesu, recipiuntur in domum sanctae compunctionis, ut Maria Magdalena in domo Simonis (*Luc* 7). In palatium continuae meditationis, ut David qui dicit : « Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper » (*Ps.* 18). In mensam dulcis refectionis ut Petrus qui dicit : « Si tamen gustastis quoniam dulcis est Deus » (1 *Pierre* 2). In cubiculum solitariae contemplationis ut Johannes quiescens in pectore Domini (*Jean* 13). In amplexu amorosae unionis ut Sponsa dicit (*Cant.* 2) : « Laeva ejus sub capite meo et dextera illius amplexabitur me » (*Egregium opus subtilitate et devoto exercitio precellens* paruorum opusculorum Doctoris Seraphici Sancti Bonaventure, 2a pars, f° 134 A', Strasbourg, 1495).

Citons encore quelques rapprochements soit d'images, soit de doctrine. Dans l'un et l'autre texte, on découvre les demeures en rentrant au-dedans de soi-même. Le franciscain signale avant Thérèse la diversité des fontaines et des jardins dans ce monde intérieur. C'est Jésus qui est la voie (liv. 1, ch. 1. — De même dans les 2es *Dem.* vers la fin : « Le Seigneur lui-même nous dit : Personne ne montera à mon Père sinon par moi; je ne sais s'il a dit textuellement ces paroles; je crois que oui »). Dans l'un et l'autre on use du symbole de la colombe. Tous deux fournissent une doctrine sur les paroles entendues dans l'oraison. Enfin le *Château intérieur* marque un progrès sur les écrits antérieurs de sainte Thérèse, en ce qu'il explique un dernier degré de la vie d'oraison, féconde en œuvres (7es *Dem.*, ch. 4). Or c'est l'enseignement des *Sept chemins*, liv. 7, ch. 7. Ces indices suggèrent l'hypothèse d'une certaine dépendance; mais les moyens manquent de la confirmer.

Ajoutons que l'image du château a pu être inspirée par les romans de chevalerie, familiers à Thérèse dans sa jeunesse. Peut-être encore le paysage d'Avila est-il pour quelque chose dans ces comparaisons. Jean Baruzi le pensait; c'était aussi l'avis de Miguel de Unamuno : « En arrivant à Avila, on comprend comment et d'où vint à l'esprit de sainte Thérèse son image du château intérieur, des demeures et du diamant. Car Avila est un diamant de pierre granitique dorée par les soleils des siècles et par des siècles de soleil... » (*Andanzas y visiones españoles. Frente a Avila*, Colección Austral, Madrid, 1940, p. 229).

Raphaël-Louis Oechslin.

DÉMIA (Charles), fondateur des « petites écoles » pour enfants pauvres, 1637-1689. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Charles Démia naquit à Bourg-en-Bresse le 3 octobre 1637 (acte de baptême d'après les archives communales de Bourg dans F. Rynois, p. 19-20). Il fit ses études au collège des jésuites de Bourg où il eut le Père de la Chaize pour professeur. Il étudia la philosophie à Lyon, au collège de la Trinité. En 1660, il passa au séminaire des Bons-Enfants à Paris et à Saint-Nicolas du Chardonnet, puis entra au séminaire Saint-Sulpice, où, sous la conduite de Tronson, il se prépara au sacerdoce. Il s'y imprégna de la doctrine bérullienne. Il y trouva aussi un fort mouvement d'opinion en faveur de la création ou de la restauration des écoles pour les enfants du peuple, mouvement lancé principalement par Adrien Bourdoise. Former de bons maîtres et de bonnes maîtresses pour instruire et éduquer les enfants des pauvres sera la grande œuvre de Démia.

Ordonné prêtre en 1663, il fut, bientôt après, nommé par Camille de Neufville, archevêque de Lyon, visiteur extraordinaire des paroisses de la Bresse, du Bugey et des Dombes, et ensuite promoteur diocésain. Mais il songeait surtout à créer des écoles pour les enfants pauvres. A cette fin, il adressa, en 1666, sous forme de lettres, des *Remontrances* (représentations) *faites à Messieurs les Prévots des Marchands, Échevins et Principaux habitants de la ville de Lyon touchant la Nécessité et l'Utilité des Écoles chrétiennes pour l'instruction des Enfants pauvres.* Ces *Remontrances*, réitérées en 1668, n'obtinrent des autorités que médiocre résultat. Mais l'opinion était alertée. Avec l'aide de quelques anciens membres de la compagnie du Saint-Sacrement, dont Antoine de Neufville, vicaire général, Démia put créer plusieurs écoles. La première fut ouverte le 9 janvier 1667. Le 2 décembre 1672, il fut investi par l'archevêque de la direction générale des écoles du diocèse. Le 1er février 1675, une ordonnance archiépiscopale prescrivait à ceux et à celles qui voudraient instruire les enfants de se présenter en personne à Démia, véritable « intendant » de toutes les écoles du diocèse. Les petites écoles étaient fondées. Pour les diriger, Démia créa le *Bureau des écoles* approuvé par lettres patentes du roi, mai 1680.

L'œuvre organisée, restait à lui fournir de bons maîtres. Dès 1672, Démia avait fondé la communauté de Saint-Charles pour former des maîtres d'école. Ces maîtres devaient être des ecclésiastiques; le curé ou le vicaire doivent diriger l'école. A leur défaut seulement, un laïque particulièrement sûr. C'est ainsi que Démia fut un formateur de prêtres instituteurs. Il créa aussi une communauté féminine pour l'instruction des filles. Cette communauté existe encore : congrégation des sœurs de Saint-Charles de Lyon. Démia aurait voulu que des écoles fussent ouvertes dans tous les diocèses de France. En 1685, il demanda à l'Assemblée du clergé de s'occuper de ce projet. Les *Remontrances* furent connues de Jean-Baptiste de la Salle qui devait ouvrir, à Reims en 1679, sa première école.

2. *Écrits.* — 1. Les *Remontrances*, « admirable plaidoyer, d'une logique serrée et irréfutable, en faveur de l'éducation populaire », dit Gabriel Compayré, dans l'ouvrage cité plus bas. 2. *Reglemens pour les Écoles de la ville et Diocèse de Lyon dressez par Messire Charles Démia, Prêtre, Promoteur général substitué de l'Archevêché et Directeur général desdites Écoles*, Lyon, s d (1688). Les *Reglemens* expliquent avec précision le fonctionnement du Bureau des écoles, les qualités des maîtres et des maîtresses, la méthode d'enseigner et les prières qui se font dans les écoles. En pédagogie Démia était un maître. Les *Remontrances* se retrouvent en tête de la deuxième partie des *Reglemens*. 3. *Trésor clérical ou conduites pour acquérir et conserver la sainteté ecclésiastique, recueilli des autheurs les plus considérables de ce temps qui ont traité de ces matières*, Lyon, 1682.

Démia n'avait pas l'intention de donner au public le *Trésor*, destiné seulement à une communauté de jeunes clercs se préparant à être de « bons précepteurs des Écoles et de dignes vicaires et coadjuteurs des curés de la campagne ». On l'obligea à le publier. Cette pre-

mière édition était bien imparfaite. Démia en prépara une seconde « revue, corrigée et augmentée de beaucoup », publiée après sa mort à Lyon en 1694. Elle contient la pensée définitive de l'auteur. Démia déclare qu'il s'est servi pour composer son livre des écrits de Godeau (*Traité des séminaires*, Paris, 1660), évêque de Vence, et de ceux de Beuvelet (DS, t. 1, col. 1587). Il s'est aussi inspiré des exemples d'Abelly, évêque de Rodez, de Vincent de Paul, fondateur de la Mission, de Féret, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet et d'Hurtevent, premier supérieur du grand séminaire de Lyon. La doctrine enseignée par Démia sur le sacerdoce, la sainteté du prêtre et l'excellence de ses fonctions est celle des réformateurs français du 17e siècle.

Sous forme de catéchisme, le *Trésor* s'adresse aux prétendants aux ordres, à ceux qui y sont engagés et à ceux qui ont charge d'âmes. Il est divisé en six parties. La première (p. 1-50, éd. de 1694) explique les *Conduites*, c'est-à-dire les règles que doivent suivre les prétendants aux ordres. Démia expose « les règles de la cléricature » d'après l'Écriture, les Pères et les conciles. Il traite des ordres en général, de la tonsure, du port de la soutane, de la vocation et de l'esprit ecclésiastique. — La 2e partie (p. 51-120) contient les *Conduites* pour la sanctification des actions de chaque jour, que doivent suivre ceux qui ont reçu les ordres; le chapitre 3 signale les livres « pour l'étude et la lecture spirituelle » et donne une « méthode pour lire la sainte Bible dans une, ou deux, ou trois années ». — La 3e partie (p.121-252) enseigne les *Conduites* pour les plus importantes fonctions des ecclésiastiques. La célébration de la messe et la récitation de l'office y tiennent une grande place. — La 4e partie (p. 253-314) a pour objet les « *Conduites* à l'égard des personnes avec lesquelles un ecclésiastique peut avoir affaire et des emplois où il peut se rencontrer ». — La 5e (p. 315-519) traite des *Conduites* pour ceux qui ont charge d'âmes. Démia ne manque pas d'insister sur le soin de la jeunesse et le gouvernement des écoles, grave devoir d'un curé. — Enfin, dans la dernière partie (p. 520-675) sont recommandés les « moyens généraux pour acquérir et conserver la sainteté ecclésiastique »; parmi eux, l'oraison mentale et l'examen particulier sont d'une grande importance. Le *Trésor*, on le voit, est un code complet de sainteté sacerdotale. Il fut souvent réédité.

Perrin Belin, *Vie de M. Charles Démia*, fin 18e siècle, inédite. — É.-M. Faillon p s s s'en est servi pour composer sa *Vie de M. Démia, instituteur des Sœurs de Saint-Charles, suivie de l'esprit de cet Institut et d'une histoire abrégée de son premier Patron, saint Charles Borromée*, Lyon, 1829. — Gabriel Compayré, inspecteur général de l'Instruction publique, *Charles Démia et les origines de l'enseignement primaire*, Paris, s d (1880). — *Notes historiques sur le Séminaire Saint-Irénée*, Lyon, 1882, p. 41-47, 97. — A. Chagny, *La jeunesse de Charles Démia*, dans *Revue du Lyonnais*, t. 13, 1924, p. 161-184. — Fr. Martial, *Démia e i « Seminari di Maestri Scuola »*, dans *Rivista lasalliana*, décembre 1935. — F. Rynois, *Un grand homme trop peu connu, Charles Démia*, Lyon, 1937. — G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. 1, *L'œuvre pédagogique et religieuse de saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1937, p. 60-81. — *Souvenir des fêtes du troisième centenaire de la naissance de Charles Démia* (1637-1937), Lyon, 1938. — Mgr F. Lavallée, *La spiritualité des Sœurs de Saint-Charles d'après leur fondateur Charles Démia*, Lyon, 1947.

Pierre POURRAT.

DÉMON. — I. *Le démon dans l'Écriture.* — II. *Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène.* — III. *Dans la plus ancienne littérature monastique.* — IV. *En Occident.* — V. *Synthèse doctrinale et spirituelle.*

I. LE DÉMON DANS L'ÉCRITURE

Laissant à la théologie dogmatique et à l'apologétique le soin de prouver l'existence du démon, nous voudrions essayer de découvrir ce que l'Écriture nous apprend sur son rôle dans l'histoire du salut, qu'il s'agisse du dessein salvifique de Dieu sur le monde ou de l'histoire de chacun d'entre nous. 1. *Le démon dans l'ancien Testament.* — 2. *Le démon dans le nouveau Testament.* — 3. *Conclusion.*

1. **Le démon dans l'ancien Testament.** — 1° *Généralités.* — Tout lecteur de l'ancien Testament, surtout s'il connaît la littérature religieuse des peuples voisins d'Israël, sera surpris de la place extraordinairement limitée que l'ancien Testament accorde à ce personnage mystérieux que nous appelons communément le démon ou le diable : encore que l'ancien Testament fasse allusion çà et là, très rarement, à une figure offrant certains traits de ressemblance avec le diable, il ne parle pratiquement du personnage, — et encore sous le symbole du serpent —, que dans le récit du 3e chapitre de la Genèse, sur lequel on sait que la Bible garde le plus complet silence jusqu'aux siècles qui ont précédé immédiatement l'ère chrétienne (*Eccli.* 25, 23 et surtout *Sag.* 2, 24 où le serpent est identifié au diable).

En effet, ce que les peuples voisins attribuent volontiers aux démons, la Bible le rapporte directement à Yahvé : maladies, fléaux, mort. C'est lui par exemple qui rend lépreuse Marie, la sœur de Moïse (*Deut.* 24, 9), inflige aux violateurs de la loi les punitions méritées (*Nombres* 11, 1 svv), envoie contre le peuple les serpents brûlants (21, 6), se réserve le châtiment des fautes (*Ex.* 20, 5-6) ou livre Israël à ses ennemis (*Juges* 2, 14; 3, 8, etc). Ignorant nos distinctions entre vouloir et permettre, l'hagiographe n'hésite même pas à représenter Dieu comme un « tentateur », non seulement au sens où il « tente » Abraham (*Gen.* 22, 1) pour éprouver son amour (22, 16), mais au sens où il « endurcit » Pharaon (*Ex.* 4, 21, etc; cf *Rom.* 9, 18, sans nier pour autant la culpabilité humaine, car c'est aussi bien Pharaon qui « endurcit son cœur », *Ex.* 7, 13, 22, etc). De même l'esprit qui en 1 *Sam.* 16, 14 « fond sur Saül » n'est aucunement représenté comme un démon; c'est un « esprit mauvais envoyé par Yahvé » (16, 14), voire un « mauvais esprit de Dieu » (16, 15). Un « esprit mauvais » analogue est également envoyé par Yahvé entre Abimélek et les seigneurs de Sichem pour les inciter à la révolte contre le roi d'Israël (*Juges* 9, 23) et c'est « la colère de Yahvé » qui en 2 *Sam.* 24, 1 incite David à ce dénombrement d'Israël et de Juda dont il s'accusera comme d'un « grand péché » et d'une « grande folie » (24, 10).

Ce dernier passage est d'autant plus significatif que le rédacteur très postérieur de 1 *Par.* 21, 1 n'attribue plus cette « tentation » à Yahvé ni à sa « colère », mais à Satan en personne (nom propre, sans article), qui joue ainsi le rôle de simple instrument de Yahvé, analogue à l'ange dont il se sert pour « ravager Jérusalem » (1 *Sam.* 24, 16, exactement comme 1 *Par.* 21, 15); un de ces anges exécuteurs des volontés divines que la Bible connaît bien : anges envoyés pour détruire Sodome (*Gen.* 19, 13), « destructeurs » chargés de frapper les premiers-nés des égyptiens (*Ex.* 12, 23), que la Sagesse assimilera à la « Parole toute puissante » qui « dans le silence de la nuit s'élance du ciel portant

comme un glaive aigu l'irrévocable décret de Dieu » (*Sag.* 18, 14-16), ange de Yahvé abattant 185.000 assyriens (2 *Rois* 19, 35, comme dans 2 *Par.* 32, 21), « exécuteurs de la cité sainte » contemplés par Ézéchiel (*Éz.* 9, 1) ou « ange du Seigneur » frappant à mort les deux vieillards calomniateurs de Suzanne (*Dan.* 13, 55 et 59).

Sous le nom de « l'Adversaire », « le Satan », le même personnage apparaît aussi dans le prologue en prose du livre de Job (ch. 1 et 2), mais il ne s'y rapproche pas davantage de la figure traditionnelle du diable, malgré la traduction des Septante ὁ διάβολος, comme dans 1 *Par.* 21, 1. En effet, il ne s'agit pas d'un démon, mais d'un des « anges » de la cour de Yahvé, comme les autres « fils de Dieu », parmi lesquels il semble remplir au tribunal céleste la fonction d'accusateur public, chargé de faire respecter sur terre la justice et les droits de Dieu. Apparemment il n'agit que dans l'intérêt de Dieu et naturellement avec son autorisation. Les épreuves qui s'abattent coup sur coup sur Job viennent directement de Dieu (1, 11; 2, 5); le Satan n'est que son instrument docile et dans le poème proprement dit on ne parlera plus de lui, mais seulement de Dieu (par exemple 6, 9; 7, 19; 9, 19; 14, 19-20; 16, 12; 19, 6-22, etc). Cependant, derrière cet apparent service de Dieu, on entrevoit une volonté hostile sinon à Dieu, du moins à l'homme; le Satan en veut non seulement à ses biens ou à sa chair, mais à son âme, à sa justice à laquelle il ne croit pas; le récit ne dit pas qu'il ait inspiré la femme de Job induisant son mari à maudire Dieu, mais on sent bien que secrètement il s'attend à ce que Job succombe, qu'il le désire, qu'il s'en réjouirait. L' « accusateur » devient presque un « tentateur ».

Même cadre et même rôle attribué au Satan dans la vision où Zacharie contemple le jugement d'Israël représenté par son grand prêtre Josué : debout à la droite de l'ange de Yahvé se tient le Satan « pour l'accuser ». Mais Dieu rejette sa plainte : on ôte à Josué ses habits de deuil pour le revêtir d' « habits de fête » et des insignes de son sacerdoce (*Zach.* 3, 1-5). Le commandement proféré par l'Ange de Yahvé à l'adresse du Satan est presque un cri de victoire (3, 2) et il le sera tout à fait dans le contexte de l'épître de Jude : *Imperet tibi Dominus* (*Jude* 9). Il est en tout cas le prélude nécessaire de la libération temporelle et spirituelle d'Israël (*Zach.* 3, 6-10). L' « accusateur » se mue en adversaire de Dieu et de ses desseins de salut.

La similitude du cadre invite à rapprocher ces deux scènes du vieux récit du 1er livre des *Rois* 22, 19-22 relatant la vision du prophète Michée (antérieur d'un siècle et demi au prophète écrivain du même nom) : l' « esprit de mensonge » y tient la place du Satan, mais il n'est plus qu'un simple agent de Yahvé répondant à son appel et exécutant ses ordres. Ainsi la comparaison de 1 *Rois* 22, 19-22 avec *Job* 1-2 et *Zach.* 3, 1-5 n'est-elle peut-être pas moins instructive que celle entre 2 *Sam.* 24, 1 et 1 *Par.* 21, 1. Elle montre avec quel soin la Révélation a voulu sauvegarder la transcendance du Dieu unique et éviter tout ce qui aurait pu incliner Israël vers un dualisme auquel il n'était que trop porté. Celui-là même que les religions des peuples voisins tendent à représenter comme un rival du dieu suprême, la Bible en fait un pur instrument de Yahvé, et si, deux ou trois fois, à partir des livres de Job et de Zacharie, elle s'aventure à lui donner un nom, c'est pour lui confier un rôle quasi officiel au tribunal divin : celui de l'accusateur public.

Pour la même raison, semble-t-il, quand la Bible évoquera certains démons des croyances populaires de l'Orient : *siyyim*, *se'irim* *'iyyim*, *'oḥim*, où les Septante verront des δαιμόνια, elle s'abstiendra d'en faire des êtres fabuleux, les assimilant à de simples animaux sauvages, caractéristiques des régions désertiques, parmi lesquels chaque fois elle les range (*Isaïe* 13, 21-22; 34, 14; *Jér.* 50, 39 svv). Même la *lilith*, authentique démon assyrien, pourrait bien n'être qu'une sorte de chouette pour l'auteur d'*Isaïe* 34, 14. Si le livre de Tobie mentionne sporadiquement et de façon très anthropomorphique le « démon malfaisant Asmodée » qui, chassé par l'odeur du poisson est enchaîné et lié par l'ange Raphaël dans les régions de la Haute-Égypte (3, 8 et 8, 3; cf 6, 8), on notera que le jeune Tobie comme Raphaël lui-même assimilent entièrement la « délivrance » de Sara (cf 6, 8) à la « guérison » du vieux Tobie (12,3 et 14).

Quant à l'Azazel mentionné dans le Lévitique à propos du rituel de la Grande Expiation (*Lév.* 16, 8, 10, 26), la version syriaque, il est vrai, semble l'identifier au chef des démons de la littérature juive apocryphe (vg Hénoch); mais les Septante, comme la Vulgate, n'y ont vu qu'un animal chargé d'emporter au désert les péchés d'Israël, un bouc nommé, en vertu de sa fonction, « émissaire », et plusieurs modernes hésitent à se prononcer sur sa véritable identité (on remarquera par exemple la réserve de W. Eichrodt, *Theologie..*, t. 2, p. 120-121; cf F. Zeman, *De daemonibus..*, p. 10-12). En tout cas, il s'agit là certainement d'un bloc erratique dans le rituel juif, vestige sans doute d'un rite très ancien, conservé en raison de sa valeur suggestive mais purifié de tout relent de paganisme : non seulement le bouc « envoyé à Azazel » n'est ni immolé ni offert à Azazel, mais le rite n'a même pas pour but de s'en protéger. Azazel ne joue ici aucun rôle.

2° *Dans la Genèse.* — Et cependant si le lecteur de la Bible n'entend guère parler du démon durant tout le cours de l'histoire d'Israël, il sait qu'il a joué un rôle décisif aux toutes premières origines de l'humanité : le récit de la Genèse, sans prononcer son nom, sans nous instruire sur sa nature, sans nous expliquer son origine, suffit à démasquer le personnage et à nous renseigner sur tout ce qu'il nous importe de connaître pour notre comportement pratique. En fait, le nouveau Testament lui-même ne nous apprendra à peu près rien qui ne soit déjà contenu en germe dans ce récit que tous les exégètes s'accordent à compter parmi les plus anciens.

L'auteur a soin d'abord de prévenir tout danger de dualisme : le serpent est une créature de Dieu, « l'un des animaux des champs que Dieu avait faits » (3, 1; cf 3, 14), à qui il en coûtera cher d'avoir osé s'opposer à Dieu (3, 14). Mais c'est aussi une créature à part, douée d'une science et d'une habileté qui dépassent de beaucoup celles de l'homme : il sait des choses qu'ignorent Adam et Ève (3, 4) et surtout comment s'y prendre pour en triompher et ruiner ainsi l'œuvre de Dieu (3, 2-5). Agit-il seulement par envie pour le bonheur de l'humanité dans le dessein pervers de lui ravir le privilège divin de l'immortalité, comme le suggère *Sag.* 2, 24? Ce pourrait être aussi par haine de Dieu même qu'il voudrait atteindre au moins dans son œuvre, détruisant l'harmonie établie entre le Créateur et sa créature.

Outre son dessein, la Bible démasque aussi son jeu :

il se présente d'abord en ami, soucieux des seuls intérêts de l'homme; ses premières paroles n'éveillent aucune défiance dans l'esprit d'Ève qui répond en toute ingénuité. Mais, le dialogue une fois engagé, on en prévoit déjà l'issue. Le serpent s'enhardit : il ne croit pas au sérieux de la défense ni de la menace : simple tactique de Dieu pour sauvegarder ses prérogatives; bien naïf qui s'imagine que Dieu s'est proposé l'intérêt de l'homme; c'est au contraire en transgressant la défense qu'il deviendra « comme des dieux », « connaissant le bien et le mal », c'est-à-dire sans doute « capable de décider soi-même ce qui est bien et mal et d'agir en conséquence » (*La Genèse*, trad. R. de Vaux, Bible de Jérusalem, Paris, 1951, p. 45). Le serpent triomphe au moment où l'homme se prend à douter du caractère inconditionnel des ordres de Dieu et de la pureté de ses intentions d'amour. Victoire d'ailleurs éphémère : le premier, il est puni; seul, il est maudit (3, 14); et l'on entrevoit, comble d'humiliation, que l'humanité, dont il a cru si aisément triompher, à son tour finira par triompher de lui (3, 15).

Cette victoire de l'humanité sur Satan fera précisément l'objet de la Révélation du nouveau Testament.

2. **Nouveau Testament.** — 1° *Généralités.* — Sans doute la démonologie du nouveau Testament, comme d'ailleurs son angélologie, emprunte pour une grande part ses « représentations » à la littérature juive non canonique, où l'on sait la place que tiennent anges et démons (cf J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, notamment t. 1, p. 239-246; DBS, t. 4, col. 1164-1166). Mais comme le faisait déjà l'ancien Testament en face des religions voisines, il faut reconnaître que le nouveau Testament oppose à cette exubérance une rare sobriété : ainsi nulle spéculation sur les noms des démons, leur hiérarchie, leur habitat, leur nature ou même leur péché. Les deux traditions qui avaient cours dans le judaïsme sur le péché des anges, soit chassés du ciel pour s'être révoltés contre Dieu (pour avoir voulu s'égaler à Dieu selon *Hénoch slave* 29, ou pour avoir refusé de rendre hommage à Adam selon la *Vie d'Adam et d'Ève*, ch. 13-16, cf J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 236 et 216), soit descendus sur terre pour s'unir aux filles des hommes (vg Hénoch ch. 6, 7, 15, etc, en relation avec l'interprétation de *Gen.* 6, 1-4), semblent avoir laissé l'une et l'autre quelque trace dans le nouveau Testament : la première dans *Apoc.* 12 et peut-être *Luc* 10, 18, la seconde probablement dans *Jude* 6. Mais ce ne sont que de simples allusions en passant et, là comme en plusieurs autres cas, selon une remarque fort opportune de F. Prat à propos de la démonologie de saint Paul, « il est difficile de décider dans quelle mesure l'Apôtre emploie sans l'apprécier le langage reçu » (*La théologie de saint Paul*, t. 2, p. 73), c'est-à-dire de distinguer ce que l'auteur affirme en le prenant à son propre compte et ce qu'il se contente d'utiliser comme support et mode de cette affirmation.

Ainsi, sous des noms variés, le nouveau Testament entend certainement parler d'un même personnage expressément identifié au serpent de la Genèse : « le grand Dragon, l'antique Serpent, celui qu'on appelle Diable et Satan » (*Apoc.* 12, 9; cf *Jean* 8, 44; 1 *Jean* 3, 8; 2 *Cor.* 11, 3); de même les récits des synoptiques parlent indifféremment, par exemple dans la parabole du semeur, de Satan (Marc), du Mauvais (Matthieu), ou du diable (Luc); ailleurs il s'agit de « l'ennemi » (parabole de l'ivraie), du « tentateur » (*Mt.* 4, 3), de Béelzéboul, prince des démons (non explicitement attribué aux juifs : *Marc* 3, 22; *Mt.* 9, 34; 10, 25; 12, 24-27; *Luc* 11, 15-19). Aux appellations communes de Satan, diable, Mauvais (2 *Thess.* 3, 3; *Éph.* 6, 16), tentateur (1 *Thess.* 3, 5), saint Paul ajoute un nom propre, Béliar, l'habituelle désignation du diable chez les juifs (2 *Cor.* 6, 15). Enfin, comme dans Job et Zacharie, Satan a conservé la fonction d'accusateur des élus au tribunal de Dieu (*Apoc.* 12, 10 ὁ κατήγορος; 1 *Pierre* 5, 8 ὁ ἀντίδικος).

En outre le nouveau Testament, encore que seuls Jean et Paul lui donnent expressément ce titre, considère Satan comme le « prince de ce monde » (*Jean* 12, 31; 14, 30; 16, 11), le « dieu de ce siècle » (2 *Cor.* 4, 4), opposant d'ailleurs par là moins Satan et Dieu que le règne de Satan et celui de Dieu, ainsi que le laissait déjà prévoir *Gen.* 3, 15 et que le supposait la notion juive des deux « mondes » ou des deux « ères ». Au règne de Satan, coïncidant avec l'ère d'avant le Messie (cf *Actes* 26, 18; *Gal.* 1, 4, etc), Jésus vient substituer le règne de Dieu (*Mt.* 3, 2, etc; *Jean* 3, 3-5; *Rom.* 14, 17, etc), qui est aussi le sien propre (*Mt.* 13, 41, etc; *Jean* 18, 36; *Col.* 1, 13; *Éph.* 5, 5). « C'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu s'est manifesté » (1 *Jean* 3, 8).

2° *Le démon et Jésus.* — Dès le seuil de l'Évangile, aussitôt après l'investiture messianique du baptême, le premier acte de la vie publique du Christ est un affrontement avec Satan : « Jésus fut conduit par l'Esprit au désert pour être tenté par le diable » (*Mt.* 4, 1 et parallèles). Le récit de la tentation du Christ revêt dans la tradition synoptique une importance exceptionnelle. Quelles qu'en soient les modalités qui demeurent obscures, le sens de l'épisode et le rôle qu'y joue Satan nous importent seuls ici et l'un et l'autre sont clairs. Au Christ qui va commencer sa carrière messianique une « option cruciale » est proposée : il doit choisir entre les voies de Dieu, « sottise pour les païens et scandale pour les juifs » (1 *Cor.* 1, 23), et d'autres voies, apparemment seules raisonnables, que lui propose Satan. En effet, pour se faire proclamer Messie par une foule enthousiaste, quelque prodige éclatant suffirait, du genre de ceux que promettront bientôt ces « magiciens » dont parle Flavius Josèphe, entraînant le peuple au désert et annonçant qu'à leur commandement les eaux du Jourdain allaient s'ouvrir et les murs de Jérusalem s'écrouler (*Antiquités juives*, liv. XX, ch. 5, 1 et ch. 8, 6). Ce serait de fait répondre exactement à l'attente des juifs en quête d' « un signe du ciel » (*Mt.* 12, 38 svv; 16, 1 svv et par.; cf *Jean* 6, 30 svv) et les contraindre à reconnaître en Jésus ce « fils d'homme » mystérieux qui devait venir « sur les nuées du ciel » (*Daniel* 7, 13; cf *Mt.* 26, 64, etc) et qu'on ne saurait, partant, identifier avec l'enfant de Nazareth (cf *Jean* 6, 42; 7, 27). Dès la « tentation » Jésus « prend parti contre un messianisme de prestige par étalage de pouvoirs surnaturels » (J. Huby, Saint Paul, *Première épître aux Corinthiens*, coll. Verbum salutis, Paris, 1946, p. 58, n. 2) : il multipliera les miracles, assurément, mais au profit des autres, non de lui-même (cf *Actes* 10, 38), et jamais au point de violenter les consciences; le signe décisif qu'il proposera, ce sera le « signe de Jonas » (*Mt.* 12, 38 svv; 16, 1 svv et par.), celui de sa propre mort, preuve d'amour par excellence, et de sa résurrection, preuve suprême de toute puissance, mais dont nul ne sera témoin direct, et, en guise de banquet des temps messianiques, c'est lui-même qu'il

offrira, son corps et son sang, comme unique « pain de vie » (*Jean* 6, 30-58).

La tactique du démon n'est pas moins manifeste. Comme au Paradis, il se présente en ami, en conseiller, et ses conseils ne révèlent d'abord aucune intention maligne : rien de plus légitime que de donner à son corps la nourriture dont il a besoin; quant à se jeter du haut du pinacle du temple, ce serait un acte héroïque de confiance en la Providence et, de surcroît, singulièrement apte à emporter la conviction des foules. Seulement pour établir le règne de Dieu, on ne saurait choisir d'autres moyens que ceux de Dieu : on se soumet d'abord à sa « Parole », dût-elle conduire « jusqu'à la mort et la mort de la croix » (*Phil.* 2, 8). Aussi la seule réponse du Christ est-elle un double rappel de la Parole de Dieu : deux citations évoquant l'une et l'autre les « tentations » du peuple d'Israël durant le séjour de quarante ans au désert (*Deut.* 8, 2-3 et 6, 16; cf *Ex.* 16, 4 et 17, 2). La fermeté du Christ oblige Satan à se démasquer : « Si tu tombes à mes pieds et m'adores... » Démasqué, il est perdu : entre Satan et Dieu, le « Fils de Dieu » ne peut hésiter et Jésus répond par une troisième citation empruntée au même chapitre du Deutéronome (6, 13), formulant le premier commandement de la religion d'Israël : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et à lui seul tu rendras un culte! » Illusion que de prétendre établir le règne de Dieu autrement que par « la voie de l'abandon à Dieu, dans l'humilité et l'obéissance absolue à ses volontés » (P. Benoit, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Bible de Jérusalem, Paris, 1950, p. 48*c*).

Vécue comme par anticipation dans la scène de la « tentation », cette lutte entre le démon et Jésus va se dérouler au cours de toute la vie publique du Christ jusqu'à la croix et la glorification. Jésus va « proclamer le règne de Dieu » non seulement par sa prédication, mais tout autant par la guérison des malades et la délivrance des possédés. La catéchèse primitive ne distingue guère encore les deux catégories de prodiges. Résumant devant la famille de Corneille toute la vie de Jésus, saint Pierre dira simplement : « Vous savez comment Dieu a oint d'Esprit Saint et de force Jésus de Nazareth, qui a passé en faisant le bien et guérissant tous ceux qui étaient asservis par le diable » (*Actes* 10, 38). C'est que dans la mentalité juive la maladie corporelle était « l'effet et le signe d'un asservissement aux puissances du mal » (J. Bonsirven); la femme courbée de *Luc* 13, 11-17, pour laquelle Jésus ne semble avoir pratiqué aucun exorcisme proprement dit, était cependant « liée par Satan depuis 18 ans » (13, 16). Sans prétendre que toute maladie soit l'effet d'un péché personnel, affirmant même exactement le contraire, il perçoit néanmoins « de nombreux liens de similitude et de dépendance entre le mal physique et le spirituel » (J. Bonsirven, *Théologie du nouveau Testament*, p. 74; voir notamment *Luc* 13, 2-5; *Jean* 5, 14 et 9, 2-3). Les miracles de guérison ne signifient donc pas seulement que leur auteur est le Messie attendu (*Mt.* 11, 4-5 et *Luc* 7, 21-22), ou qu'il a le pouvoir de remettre les péchés (*Marc* 2, 10 et par.), ou même que Jésus est l'unique « sauveur » (*Actes* 4, 9 et 12; on notera l'emploi du même mot « sauver », « sauveur », comme dans un grand nombre de récits de « guérisons »); ils inaugurent déjà ce « salut » en libérant l'homme de la tyrannie du diable; « ils sont le royaume de Dieu en actes » (L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1929, p. 366). A plus forte raison en est-il de même de la délivrance des possédés à laquelle les synoptiques font si fréquemment allusion et dont ils racontent en détail quatre exemples (*Marc* 1, 23 svv; 5, 1 svv; 7, 24 svv; 9, 17 svv et par.). L'expulsion des démons est par elle-même une preuve que le règne de Dieu est arrivé (*Marc* 3, 22-30 et par.); les disciples reçoivent le même pouvoir comme signe de leur mission (*Marc* 6, 7 svv et par.; 16, 17) et à leur retour Jésus contemple la chute de Satan (*Luc* 10, 17-20).

Mais c'est par sa mort que Jésus devait « réduire à l'impuissance celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable » (*Héb.* 2, 14). Saint Luc a consciemment rapproché l'heure de la tentation et celle de la Passion (4, 13 et 22, 53) : heure où Satan redouble d'activité, inspirant Judas (*Luc* 22, 3; *Jean* 13, 2, 27; cf 6, 70), s'en prenant aux apôtres restés fidèles (*Luc* 22, 31). Saint Paul exprime sans doute la pensée commune en attribuant la mort du Christ essentiellement à l'action des démons, « princes de ce siècle » (1 *Cor.* 2, 8 : ainsi en tout cas la plus ancienne tradition chrétienne a-t-elle compris le verset; cf *Ascension d'Isaïe*, ch. 9-10). A nouveau, le Christ triomphe de la « tentation » par un acte de soumission héroïque à la volonté de son Père (*Marc* 14, 35-36 et par.); et s'il devient le jouet de ses ennemis, ce n'est point qu'il cède à Satan qui « ne peut rien contre lui » (*Jean* 14, 30); il n'agit que par amour et obéissance envers son Père (14, 31; cf *Phil.* 2, 8; *Rom.* 5, 19; *Hébr.* 5, 8). Aussi est-ce l'heure où « le prince de ce monde est jeté dehors » (ou mieux peut-être « jeté bas », selon la leçon adoptée par D. Mollat, comme dans *Apoc.* 12, 9-13) : l'empire du monde qu'il osait jadis offrir à Jésus (*Luc* 4, 6) appartient désormais au Christ mort et glorifié (*Mt.* 28, 18; cf *Phil.* 2, 9).

3° *Le démon et les disciples de Jésus.* — A cette victoire du Christ le chrétien doit à son tour participer par un acte de sa liberté : autant dire que la vie chrétienne sera conçue, à la façon de celle du Christ, comme une lutte avec le démon, se poursuivant jusqu'à la Parousie, « quand le Christ ayant réduit à l'impuissance toute Principauté et toute Puissance et la Mort elle-même, remettra le royaume à Dieu son Père afin qu'il soit tout en tous » (1 *Cor.* 15, 24-28).

Comme le Christ, le chrétien trouvera donc l' « Adversaire » sur sa route. Au delà des obstacles matériels ou humains, le nouveau Testament nous apprend à discerner une puissance qui se sert assurément des hommes, de même qu'elle s'est servie de Judas et des magistrats juifs et romains pour crucifier le Christ, mais agit derrière et à travers eux : c'est Satan qui empêche saint Paul d'aller à Thessalonique (1 *Thess.* 2, 18) et l'écharde enfoncée dans la chair de l'Apôtre est un « messager de Satan » (2 *Cor.* 12, 7); si le chrétien doit « revêtir l'armure de Dieu », c'est qu'il doit lutter non contre des forces simplement humaines, « la chair et le sang », mais « contre les Principautés, contre les Dominations, contre les Souverains de ce monde de ténèbres, contre les Esprits du mal répandus dans les airs » (*Éph.* 6, 12). Doctrine nullement spéciale à saint Paul : Jésus avait déjà montré l' « ennemi », le diable, semant l'ivraie dans le champ du père de famille (*Mt.* 13, 39) ou bien enlevant du cœur des hommes la semence de la Parole de Dieu (*Mt.* 13, 19 et par.) et Luc ajoute, révélant l'intention perverse du diable : « pour empêcher qu'ils ne croient et soient sauvés » (*Luc* 8, 12). Saint Pierre, de son côté, se le représente comme un lion affamé qui rôde sans cesse

autour des fidèles cherchant qui dévorer (1 *Pierre* 5, 8).

Comme au Paradis terrestre, le démon est le « tentateur » s'efforçant d'induire les hommes au péché (1 *Jean* 3, 8; 1 *Cor.* 7, 5) et de les opposer ainsi à Dieu même (*Actes* 5, 3-4; cf 1 *Thess.* 3, 5). Ici l'action de Satan, toute intérieure, s'exerce au cœur de l'homme et tend à se confondre avec celle de nos propres tendances mauvaises : d'où la difficulté de discerner l'une de l'autre; mais de même que le nouveau Testament ne parle guère d'esprit sans évoquer tout au moins la personne du Saint-Esprit, il semble qu'il ne parle guère du péché sans supposer l'action du diable, père du péché. La chose ne paraît pas douteuse notamment lorsque saint Paul personnifie le Péché, entendant par là non pas la simple concupiscence charnelle, mais cette tendance foncière par laquelle l'homme, au lieu de s'ordonner à Dieu, ordonne tout à soi-même et que saint Augustin nommait l'amour de soi, bâtisseur de la Cité du mal. C'est ce « péché » qui introduit la mort dans le monde (*Rom.* 5, 12; cf *Sag.* 2, 24 où il s'agit du diable) et qui se sert du précepte pour « séduire » l'homme, exactement comme le serpent de la Genèse (*Rom.* 7, 7). Conclure de ces passages que Satan est pour l'Apôtre une pure personnification des forces du mal serait contredire l'ensemble de la doctrine biblique et paulinienne.

En fait, pour le nouveau Testament, comme d'ailleurs pour le judaïsme contemporain, le péché provient à la fois du diable et de l'homme qui s'est laissé séduire par le diable : cédant au péché, l'homme passe au pouvoir du diable (*Éph.* 4, 27), devient « fils du diable » et en accomplit les œuvres (*Jean* 8, 41 et 44; 1 *Jean* 3, 8 et peut-être *Mt.* 13, 38). Par là s'explique la notion johannique du « monde » en tant qu'elle désigne « l'ensemble des hommes qui se refusent à Dieu » et dont Satan est le chef (dès le prologue 1, 10; puis 7, 7; 15, 18-19; 17, 9, 16, etc; 1 *Jean* 3, 1, 13 et surtout 5, 19-20 où le monde tout entier au pouvoir du « Mauvais » s'oppose aux chrétiens qui sont dans le « Véritable »). La notion n'est d'ailleurs pas inconnue des synoptiques (vg *Mt.* 18, 7) ni à fortiori de saint Paul (1 *Cor.* 2, 12; 11, 32; 2 *Cor.* 7, 10, notamment sous la forme plus juive de « ce monde-ci », « ce siècle-ci », vg *Gal.* 1, 4 etc).

Tel est précisément le tragique de la destinée du chrétien qu'il doive nécessairement choisir entre Dieu et le démon, entre le Christ et Béliar (2 *Cor.* 6, 14 svv), le « Mauvais » et le « Véritable » (1 *Jean* 5, 19-20). « Il est sous la mouvance de ces deux maîtres et, au dernier jugement, c'est avec l'un ou l'autre qu'il sera pour toujours (*Mt.* 25, 34-41) » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 96).

Quant à la tactique de Satan avec les chrétiens, elle ne diffère point de celle qu'il a en vain essayée contre le Christ mais qui lui a si bien réussi au Paradis terrestre. « Dès l'origine il est menteur et père du mensonge » (*Jean* 8, 44); « esprit trompeur » (1 *Tim.* 4, 1 sv), « il se camoufle en ange de lumière » (2 *Cor.* 11, 14); saint Paul parle de ses pièges (1 *Tim.* 3, 7; 6, 9; 2 *Tim.* 2, 26), de ses manœuvres (*Éph.* 6, 11), de ses duperies (2 *Cor.* 2, 11). C'est la nuit que l'ennemi sème l'ivraie (*Mt.* 13, 25). « Prince des ténèbres », il fuit la lumière du jour (2 *Cor.* 6, 14; *Éph.* 6, 12; cf 1 *Thess.* 5, 5; *Rom.* 13, 12; de même *Jean* 3, 19; 8, 12; 12, 35-36, etc). Au reste la lutte se poursuivra jusqu'à la fin du monde, voire redoublera d'intensité avec l'approche de la Parousie (*Mt.* 24, 23-24; *Luc* 18, 8; 2 *Thess.* 2, 9; 1 *Tim.* 4, 1 svv; 1 *Jean* 2, 18; *Apoc.* 20, 3, 7-10).

Mais si redoutable que soit son pouvoir sur les fidèles, le démon n'en demeure pas moins un ennemi déjà vaincu; à lui seul, assurément, le chrétien ne peut que succomber; mais par le Christ, il participe déjà à sa victoire. Aussi Jésus invitait-il ses apôtres à la prière (*Mt.* 26, 41 et par.), les soutenant d'ailleurs par sa propre prière (*Luc* 22, 32; cf *Héb.* 7, 25), et nous fait-il demander dans l'oraison dominicale d'être préservé du « Mauvais » (*Mt.* 6, 13 : interprétation des grecs qui semble plus probable en raison de la mention de la « tentation » et de passages comme *Mt.* 13, 19, 38; *Éph.* 6, 16; 1 *Jean* 2, 13-14; 5, 18). Il ne permettra pas que nous soyons tentés au delà de nos forces (2 *Thess.* 3, 3; 1 *Cor.* 10, 13). La victoire définitive apparaît à l'horizon (*Rom.* 16, 20); en un certain sens, le chrétien l'a déjà remportée, parce qu'il est sûr du Seigneur (1 *Jean* 2, 13) : aussi saint Paul réveille-t-il sans cesse la foi de ses correspondants en « la fidélité du Seigneur » (2 *Thess.* 3, 3; 1 *Cor.* 1, 9; 10, 13), comme saint Pierre (1 *Pierre* 5, 9); il les exhorte à « tenir toujours en main le bouclier de la foi grâce auquel ils pourront éteindre tous les traits enflammés du Mauvais » (*Éph.* 6, 16). Bref, celui-là seul est vaincu qui consent à l'être (*Jac.* 4, 7; cf *Éph.* 4, 27). Saint Paul est tellement assuré de la protection divine sur les chrétiens qu'il peut envisager de « livrer un coupable à Satan » comme une peine médicinale destinée à contraindre le pécheur au repentir et à lui procurer ainsi le salut (1 *Cor.* 5, 5; 1 *Tim.* 1, 20).

3. **Conclusion : Apocalypse, ch. 12.** — Au terme du nouveau Testament, le chapitre 12 de l'Apocalypse, « point culminant de la Révélation » (E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, coll. Études bibliques, Paris, 1921, p. 155), reprenant et complétant le récit de la Genèse, résume en une synthèse d'une extraordinaire richesse toute la doctrine de la Bible sur le démon et son rôle dans l'histoire du salut. Avant de décrire le combat qui va mettre aux prises l'Église et la Bête, symbole de l'antéchrist en qui s'incarne le mystère du mal, l'auteur nous apprend que cette lutte gigantesque n'est en réalité que la dernière phase et comme le déroulement dans le temps d'un autre combat qui donne au drame humain ses véritables dimensions; et tout à la fois il nous en révèle d'avance l'issue victorieuse, un peu comme avant d'aborder le récit de la Passion, saint Jean avait voulu rappeler l'assurance triomphale du Christ : « Ayez confiance. J'ai vaincu le monde » (*Jean* 16, 33).

La vision comporte trois phases décrites en tableaux successifs se recouvrant partiellement l'un l'autre. Une première phase se passe sur la terre; la lutte s'y concentre entre Satan et le Christ : un grand Dragon, aux sept têtes couronnées de sept diadèmes, s'apprête à dévorer un enfant mâle, apparemment sans défense, que va mettre au monde dans les douleurs de l'enfantement une femme mystérieuse, vêtue de soleil et couronnée de douze étoiles; mais au moment où le monstre croit tenir sa proie, celle-ci lui échappe, « emportée auprès de Dieu et de son trône »; allusion manifeste à la mort, résurrection et ascension du Christ, trois moments d'un mystère unique que le quatrième évangile désigne lui aussi d'une expression unique : la « glorification » du Christ. La seconde phase, parallèle dans le temps à la première ou même antérieure, en donne l'explication : nous apprenons que le Dragon, explicitement identifié avec « l'antique serpent, celui qu'on appelle Diable et Satan » (12, 9) et avec l'Accusateur

de Job et de Zacharie (12, 10), est un révolté et un vaincu : « un combat dans le ciel » l'a opposé à Michel et à ses anges qui l'ont « jeté bas » sur la terre. L'auteur ne précise pas le motif de cette révolte; mais le contexte suggère que l'enfant mâle, objet de la haine du Dragon, n'y est pas étranger et l'on songe à la tradition juive consignée dans la *Vie d'Adam et d'Ève*, ch. 13-16 : lors de la création d'Adam, tandis que Michel et ses anges acceptent de « rendre hommage à l'image de Dieu », Satan refuse d' « honorer un inférieur » et se voit « dépouillé de sa gloire et banni sur la terre », « rempli contre l'homme d'inimitié, d'envie et d'amertume » (J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, p. 216). Le Christ ne serait-il pas pour saint Jean cette parfaite image de Dieu, ébauchée en Adam, à laquelle Satan a refusé ses hommages?

En tout cas, vaincu par Michel, vaincu par le Christ, il se met à poursuivre la femme et, ne pouvant l'atteindre elle-même, « à faire la guerre au reste de sa descendance » (12, 17) : troisième phase qui s'achève, comme les deux premières, par la défaite finale du diable « jeté dans l'abîme et enchaîné pour mille ans » (20, 3) et finalement « précipité dans l'étang de feu et de souffre, où sont aussi la Bête et le Faux Prophète, torturés jour et nuit dans les éternités d'éternités » (20, 10). Si la Femme mystérieuse de ce chapitre ne désigne pas seulement l'Église, mais la propre mère du Messie, la Vierge Marie en personne, nouvelle Ève, achevant au calvaire l'enfantement douloureux du Christ et des chrétiens, — c'est par sa croix et sa résurrection que le Christ est établi Fils de Dieu dans toute sa puissance (*Rom.* 1, 4) —, on conçoit quelle place unique occupe la sainte Vierge dans ce conflit engagé entre le chrétien et Satan (cf F.-M. Braun, *La mère des fidèles*, Tournai, 1953, ch. 5, p. 134-176).

Quoi qu'il en soit, c'est sur la victoire définitive de Dieu et de son Christ que se clôt la Révélation de la Bible sur le démon.

Voir les pages consacrées à la question dans les encyclopédies, vg DB, *Démon, Diable*; — les théologies bibliques de l'ancien et du nouveau Testament : vg W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2e éd., Leipzig, 1948; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., 16e éd., Paris, 1929; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, 2 vol., Paris, 1935; *Les enseignements de Jésus-Christ*, 8e éd., Paris, 1950; *L'Évangile de Paul*, coll. Théologie 12, Paris, 1948; *Théologie du Nouveau Testament*, coll. Théologie 22, Paris, 1951; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, 1950, voir l'index au mot *Satan*; J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1950, ch. 5, p. 130-140; — dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel, t. 2, Stuttgart, p. 1-21 (W. Foerster) et 69-81 (G. von Rad et Foerster); — dans *Satan*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1948 : articles de A. Lefèvre, *Ange ou bête?*, p. 13-27 ; A. Frank-Duquesne, *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne*, p. 179-311; F.-M. Catherinet, *Les démoniaques dans l'Évangile*, p. 315-327; — dans *Dieu Vivant*, n. 6, 1946, L. Bouyer, *Le problème du mal dans le christianisme antique*, p. 15-42.

J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913. — G. Kurze, *Der Engels-und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1915. — H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsbourg, 1930. — R. R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, Zurich, 1948 (bibliographie critique p. 9-30). — Bent Noack, *Satanás und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Copenhague, 1948. — E. Fascher, *Jesus und der Satan*, Halle, 1949. — W. G. Heidt, *Angelology of the Old Testament*, Washington, 1949. — F. Zeman, *De daemonibus in Scriptis prophetarum Veteris Testamenti in luce daemonologiae Orientis Antiqui*, Rome, 1950 (extrait de *Verbum Domini*, t. 27 et 28, 1949 et 1950).

Stanislas LYONNET.

II. DANS LA LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE JUSQU'A ORIGÈNE

La conception du salut comme une libération de l'humanité captive des puissances mauvaises accomplie par la victoire du Christ a été héritée par la littérature chrétienne ancienne du nouveau Testament. Elle se retrouve à tous les plans de l'histoire du salut. Le Christ a dépouillé sur la croix les dominations et les puissances. Par sa descente aux enfers, il a atteint le mal dans sa racine et détruit le pouvoir de la mort. Le baptême marque la rupture avec Satan et ses pompes et la participation à la libération opérée par le Christ. La vie spirituelle achève la libération accomplie substantiellement au baptême. La mort enfin est la suprême victoire contre le démon qui s'efforce jusqu'au bout de retenir l'âme en sa possession.

De cette conception d'ensemble, seul ce qui concerne la place du démon dans la vie spirituelle nous intéresse. Nous ne nous occuperons pas de toutes les questions concernant l'origine des mauvais anges, leur nature, leur rôle dans le péché originel, leur action dans le monde avant le Christ. Nous n'aurons pas à traiter non plus de l'aspect proprement christologique, la victoire du Christ sur le prince de ce monde, qui relève de l'étude de la rédemption. De même en est-il des problèmes eschatologiques, du rôle du démon au moment de la mort et de sa défaite définitive à la parousie. Notre propos concerne proprement le rôle du démon pour empêcher les hommes d'adhérer au Christ et pour les en détourner après qu'ils se sont tournés vers lui. Cet aspect de la question a été élaboré par les premiers auteurs chrétiens à partir du nouveau Testament. Néanmoins ils ont été confrontés à des conceptions qui étaient celles de leur temps et à l'égard desquelles ils ont dû définir leur position. D'une part la philosophie grecque, de Platon à Plutarque, connaît une doctrine du δαίμων, considéré comme une puissance bienfaisante, à laquelle sont offerts sacrifices et prières : ceci posait la question de l'appréciation à porter sur cette démonologie. D'autre part les doctrines iraniennes présentaient la dualité du bien et du mal comme constitutive du monde et de l'homme. Ces doctrines avaient influé sur certains courants juifs, comme l'essénisme. Ceci amenait à envisager la question de l'origine du mal en général et de la tentation en particulier.

L'ensemble de ces données a déterminé l'ordre que nous suivrons dans cette étude. D'abord nous considérerons la question des relations des démons et des religions païennes, telle que l'ont posée les apologistes; ce qui nous amènera à parler de l'interprétation de la démonologie philosophique. Puis nous aborderons le problème de la tentation, tel que l'ont posé les premiers moralistes chrétiens. Nous toucherons par là aux origines iraniennes et judaïques de la psychologie du péché. Enfin, avec les grands théologiens de la fin du 2e siècle et du début du 3e, Irénée, Clément, Tertullien et Origène, nous verrons une synthèse de la doctrine du démon s'élaborer, qui situe la question de la tentation dans une vision d'ensemble de l'économie du salut comme victoire sur les puissances mauvaises.

1. *Démons et idoles.* — 2. *Les deux esprits.* — 3. *Démons*

et vices. — 4. Démon, baptême et martyre chez Tertullien. — 5. Le combat spirituel chez Origène.

1. Démons et idoles

1° Démonologie platonicienne et néo-platonicienne. — La première formulation philosophique d'une doctrine des démons est à chercher dans l'œuvre de *Platon*. Deux passages surtout sont importants. Dans le *Banquet*, Platon définit le monde du démoniaque (δαιμόνιον) comme intermédiaire entre celui des dieux et celui des mortels, entre lesquels il établit un lien. Leur fonction résulte de ce rôle médial. Ils transmettent aux dieux les prières et les sacrifices des hommes et aux hommes les ordonnances et les bienfaits des dieux (202d). Et Platon ajoute : « C'est d'eux que procèdent toute la mantique et la science des prêtres, les sacrifices, les initiations, les incantations, la divination, la magie » (202e-203a). Les traits essentiels de cette démonologie subsisteront par la suite : nature intermédiaire des démons, participation à la fois à l'immortalité et à la mortalité, rôle de médiateur entre les dieux et les hommes, relation avec les différentes formes du culte païen.

Le trait le plus caractéristique, de notre point de vue, est que les démons sont considérés comme bons. Il semblerait ainsi qu'on puisse les assimiler davantage aux anges du judéo-christianisme qu'aux esprits mauvais. Et c'est bien ce que fera Philon; il reprend presque à la lettre le passage du *Banquet* (*De somniis* I, 142; éd. Cohn et Wendland, *Philonis opera*, t. 3, Berlin, 1898, p. 235). Par ailleurs les démons de Platon sont en relation avec les oracles, la magie, les incantations, toutes choses que la Bible considère comme diaboliques. On voit dès lors en présence de quelle difficulté d'interprétation vont se trouver les écrivains judéo-chrétiens. Le caractère bon des démons est plus encore marqué dans le second passage essentiel de Platon, celui de l'*Epinomis* décrivant la hiérarchie des vivants en relation avec celle des éléments; Platon situe les démons au niveau de l'air. Leur rôle est ici encore d'intermédiaire. Ils ont une merveilleuse tendresse pour les hommes de bien. On doit les prier pour obtenir des messages favorables (984e-985b).

Cet enseignement, qui chez Platon restait secondaire, sera développé dans l'ancienne Académie. Une place importante revient à *Xénocrate*, qui a donné un caractère plus systématique à la démonologie de Platon et l'a complétée. Deux points sont particulièrement importants. D'une part il assimile les démons aux âmes, avant ou après leur incarnation dans un corps. Ceci se retrouvera chez Philon. Surtout il distingue de bons et de mauvais démons, plus nettement que ne faisait Platon. Tout ce qui dans le culte présente un aspect inhumain, comme les sacrifices sanglants, ou tout ce qui, dans les mythes, est cruel ou impur, est attribué aux mauvais démons. On trouvera un souci analogue chez les exégètes juifs de l'ancien Testament à partir du 2e siècle. Il reste qu'un culte est dû aux mauvais démons pour détourner leur colère (voir R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892, p. 79-123, 166-168).

Le point intéressant pour nous est l'extraordinaire développement que ces données, empruntées à l'ancienne philosophie, — et, dans une mesure difficile à déterminer, au stoïcisme de Posidonius —, vont prendre dans le moyen et le néo-platonisme. La démonologie va représenter une des formes les plus vivaces du paganisme en face du christianisme naissant. Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée, Celse, Porphyre, Jamblique seront les tenants de cette démonologie que connaîtront les premiers docteurs chrétiens et à l'égard de laquelle ils auront à prendre position.

Plutarque a principalement traité des démons dans le *De Iside et Osiride* et le *De defectu oraculorum*. Il y reprend les thèmes de Platon et de Xénocrate, mais avec de nombreux développements. On notera d'abord que les démons sont pour lui des âmes à un stade intermédiaire. Elles peuvent devenir des dieux ou retomber à l'état d'hommes. Leur demeure est l'air, intermédiaire entre le ciel et la terre. Les démons participent aux passions humaines. Ils sont susceptibles d'être bons ou mauvais. Les mauvais démons provoquent les pestes et les guerres. Il faut leur offrir des sacrifices pour les apaiser. C'est à eux qu'il faut rapporter les traits cruels ou immoraux attribués aux dieux par les mythes. On retrouve ici la préoccupation apologétique qui dégage les dieux de la responsabilité du mal moral et physique. Quant aux bons démons, ils assistent les hommes, en leur communiquant de bonnes inspirations. C'est en particulier d'eux que viennent les oracles. Ils président aux cultes païens, aux initiations mystériques (sur la doctrine de Plutarque, voir G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942; F. Andrès, *Die Engellehre der griechischen Apologeten*, Paderborn, 1914, p. 133-146).

On constatait chez Plutarque une tendance, peut-être d'origine iranienne, à développer ce qui concerne les mauvais démons. Avec *Maxime de Tyr* au contraire le caractère bénéfique des démons reste dans la pure tradition platonicienne, en même temps que leur lien avec la religiosité païenne, qui sera un trait du paganisme finissant, s'accuse. Les démons sont les conseillers des hommes. Ce sont eux qu'Homère nous décrit, de façon anthropomorphique, sous les noms d'Athéna, d'Héra, d'Apollon (*Dissertationes*, éd. F. Duebner, Paris, 1840, XIV, 6). Mettre leur existence en question, c'est nier les oracles, les songes, les inspirations. Ils sont envoyés par les dieux pour assister les hommes « serviteurs des premiers, préposés (ἐπιστάται) aux seconds. Étant apparentés aux uns et aux autres, ils constituent un lien (δεσμός) entre la faiblesse humaine et la beauté divine » (XIV, 8). « Ils guérissent les malades, conseillent les hésitants, annoncent (ἄγγελοι) les choses cachées, accompagnent les voyageurs ». Chaque homme a le sien (XIV, 8). Quant à leur nature, elle participe à la fois de l'immortalité des dieux et des passions humaines (XV, 2-3). Ce sont des âmes libérées des corps, mais que les dieux maintiennent dans le monde d'en-bas pour assister ou punir les hommes (XV, 6-7).

2° Démonologie chrétienne. — 1) *Écriture et apocryphes.* — L'étude que nous venons de faire nous a montré que, lorsque les chrétiens voient dans le paganisme un culte rendu aux démons, ils sont d'accord avec les païens eux-mêmes. Mais le problème est de savoir à quels démons s'adresse ce culte. Platon, Xénocrate, Chrysippe, Plutarque distinguent bien bons et mauvais démons (voir P. Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'Antiquité*, dans *Revue de philologie*, 1935, p. 189-202). Mais les mauvais démons eux-mêmes sont pour eux des êtres plus méchants que vraiment pervers et à qui il convient d'offrir des sacrifices pour les apaiser. D'ailleurs ceci ne représente

qu'une partie des pratiques rituelles. L'ensemble de celles-ci, sacrifices, oracles, initiations, est un hommage rendu aux bons démons. Or c'est ce point précis qui va marquer la différence essentielle avec les chrétiens. Ceux-ci distinguent aussi de bons et de mauvais anges. Mais les bons anges n'ont rien à voir avec les pratiques païennes. Celles-ci sont tout entières adressées aux mauvais démons qui trompent les païens en se faisant adorer d'eux et en assurant ainsi sur eux leur domination.

Cette conception du paganisme comme culte du démon est antérieure au christianisme. Elle apparaît dans la traduction des Septante (*Ps.* 76, 5; *Deut.* 32, 17). On ne la trouve ni dans la Sagesse, ni dans Philon, ni dans Josèphe. Ceux-ci condamnent dans le paganisme l'adoration de statues, d'éléments ou d'animaux, non de démons. Par contre elle se retrouve dans le judaïsme palestinien. Le texte capital, — et qui sera inlassablement cité par les Pères de l'Église —, est celui du *Livre d'Hénoch* 6-9 (trad. J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 29-31). D'une part on y trouve la conception juive de l'origine des mauvais anges. Ceux-ci sont des anges créés bons qui se sont épris des filles des hommes (selon *Genèse* 6, 1-6). Ils sont châtiés en étant enfermés dans l'abîme jusqu'au jugement. Mais de leur union avec les femmes sont nés les géants. Les démons sont les âmes de ces géants. Ce sont eux qui causent aux hommes tous les maux qui les affligent et qui cherchent à les détourner de Dieu. Par ailleurs les anges déchus n'ont pas seulement péché par luxure. Ils ont aussi enseigné aux hommes les pratiques magiques (*Hénoch* 8, 3). Ils les ont fait errer « pour qu'ils sacrifient aux démons comme à des dieux » (19, 1; Bonsirven, p. 39; voir 99, 7; tout ceci est développé dans le judéo-christianisme hétérodoxe : voir *Homélies clémentines* VIII, 12-24, PG 2, 232-241; IX, 13-19, 249-256; etc). Le nouveau Testament connaît cette assimilation des rites païens au culte des mauvais anges (1 *Cor.* 10, 20; *Apoc.* 9, 20).

On voit combien cette conception diffère de celle du platonisme. D'une part nous rencontrons la notion de puissances mauvaises, supérieures aux démons, et qui sont hostiles à Dieu. Quoi qu'il en soit des origines de cette conception, elle tient un rôle essentiel dans les apocalypses et dans le nouveau Testament. On voit en particulier se dégager la figure d'un chef des démons, Beliar, Satan ou Mastema, qui dispute à Dieu les âmes des hommes. Ceci est parfaitement étranger à la tradition platonicienne. Ce conflit spirituel dominera la pensée des Pères de l'Église. Par ailleurs le paganisme tout entier est rattaché à un monde démoniaque mauvais, qu'il s'agisse des puissances supérieures ou des démons inférieurs, entre lesquels la distinction n'est pas toujours facile.

2) *Les apologistes.* — Cette conception est reprise par les apologistes (voir F. Andrès, *Die Engellehre..*, p. 1-95; F. J. Dölger, *Teufels Grossmutter*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Münster, 1932, p. 153-176). Nous la trouvons chez *Justin*. Un texte de la *Seconde apologie* en constitue le parfait résumé :

> Dieu a confié le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel aux anges qu'il a mis à leur tête. [voir déjà Papias, fg. 6, PG 5, 1260; Preuschen, p. 96]. Mais les anges, violant cet ordre, ont cherché le commerce des femmes et ont engendré des enfants que nous appelons démons. Dans la suite, ils se sont asservi le genre humain, soit par la magie, soit par la crainte, et les tourments qu'ils faisaient subir, soit en se faisant offrir des sacrifices, de l'encens et des libations, toutes choses dont ils sont avides, depuis qu'ils sont devenus esclaves des passions; et ils ont semé parmi les hommes le meurtre, la guerre, l'adultère, l'intempérance et tous les maux. Les poètes et les mythologues ne savaient pas que c'étaient les anges et les démons nés d'eux qui avaient commis toutes ces horreurs qu'ils racontaient, ces fautes contre nature, ces adultères, ces crimes contre les cités et les nations; ils les attribuèrent à Dieu même et aux fils engendrés de lui, à ses prétendus frères, Poseidon et Pluton et à leurs enfants. Ils donnèrent à chacun d'eux le nom que chacun des anges avait choisi pour lui ou ses enfants (V, 2-6, PG 6, 452-453; trad. L. Pautigny, coll. Textes et documents, Paris, 1904, p. 159-161).

On voit que le nœud de l'argumentation de Justin est de prouver aux païens que les divinités auxquelles ils rendent un culte sont en réalité mauvaises. Ce sont eux qui déjà ont fait condamner Socrate, « qui essaya de détourner les hommes du culte des démons » (1re *Apologie*, V, 3, PG 6,336). Ce sont eux qui aujourd'hui font tout pour détourner les hommes du Christ : « Prenez garde que les démons que nous accusons ne vous trompent et ne vous détournent de nous lire. Ils font tout pour faire de vous leurs esclaves, tantôt par les visions des songes, tantôt par les prestiges de la magie » (XIV, 1, 348). Pour tromper les hommes, ils parodient les dogmes et les rites chrétiens : Bellérophon, Persée, Asclépios sont des imitations mensongères du Christ (LIV, 7-8, 410); les bains rituels imitent le baptême (LXII, 1-2, 421), les mystères de Mithra l'eucharistie (LXVI, 1-4, 428-429). Tout ceci est mensonge démoniaque.

Ces vues de Justin seront particulièrement développées par son disciple *Tatien*, l'auteur qui a sans doute le plus souligné le caractère démoniaque du paganisme. Pour Tatien, — il rejette explicitement l'opinion qui voit en eux des âmes séparées du corps (*Oratio adversus graecos* 16, PG 6, 841) —, les démons sont des anges déchus, comme pour Justin. Mais il ne rattache pas leur chute à *Gen.* 6, 1. Le chef des démons était le premier-né et le plus intelligent des anges. Dans son orgueil il a voulu se faire adorer des hommes. Aussi Dieu l'a rejeté. Il est devenu démon et ceux qui l'ont imité ont formé l'armée des démons (*Oratio* 7, 821). Ainsi la chute des anges paraît en relation avec la création de l'homme (voir aussi Justin, *Dialogue avec Tryphon* 124,3, PG 6,765). Cette tradition vient aussi de l'apocalyptique (*Apocalypse de Baruch* LVI, 7; Bonsirven, p. 310; *Vie d'Adam* XV, 1-2; *Ascension de Moïse*, dans Origène, *De principiis* III, 2,1; éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 244). On voit également que dès l'origine la démonologie est en relation avec l'idolâtrie. Celle-ci est essentiellement culte des démons : « Les démons qui débordent de méchanceté ont trompé à force d'erreurs et de prestiges les âmes abandonnées à elles-mêmes » (Tatien, *Oratio* 14, PG 6,836).

Tatien énumère quelques-uns de ces prestiges. Ce sont les visions : « Les démons se montrent aux hommes pour les persuader de leur puissance, pour leur nuire ou pour se faire adorer » (16). Ce sont les guérisons. Les démons provoquent des maladies « en se glissant dans les membres des hommes, puis par des songes font croire à leur puissance, ordonnent aux malades de paraître en public, s'envolent alors du corps, mettant un terme à la maladie qu'ils ont eux-mêmes causée » (18, PG 6,848), et donnent à croire que c'est leur puissance qui guérit (voir une autre explication dans *Homélies clémentines* IX, 14, 16, 17, PG 2,252-253 : les démons connaissent réellement les remèdes). De

même encore la magie, qu'il s'agisse de formules écrites, d'herbes et de racines, de reliques. Toutes ces choses n'ont aucune valeur par elles-mêmes. Les démons s'en servent pour tromper les malades, les amoureux, ceux qui veulent se venger (*Oratio* 17). De même enfin la divination, qu'il s'agisse de la Pythie de Delphes ou du chêne de Dodone (19; voir *Homélies clémentines* IX, 16-17). Par tous ces moyens les démons s'asservissent les hommes qui croient trouver en eux des auxiliaires de leurs passions et sont ainsi dupés.

Tous les exemples que donnent Tatien ont leur réplique chez les païens qui sont ses contemporains, Maxime de Tyr et Aelius Aristide. Maxime de Tyr rapporte des récits d'apparitions. Lui-même a vu les Dioscures (*Dissertationes* XV, 7). Il rapporte aux démons les songes et les oracles. On sait par ailleurs les récits de guérison merveilleuse rapportés par Aelius Aristide à Asclépios (A. Boulanger, *Aelius Aristide*, Paris, 1923, p. 199-208). Enfin, pour ce qui est de la magie, on connaît par les papyri magiques la place qu'elle tient dans le paganisme du 2e siècle (A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, coll. Études bibliques, t. 1, Paris, 1944, p. 183-186). Tatien fait explicitement allusion aux écrits pseudo-démocritéens et au mage Ostanès (*Oratio* 17, PG 6,841; voir J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés*, t. 1, Paris, 1938, p. 167-174). Avec ces doctrines plus inquiétantes, nous sommes en présence d'éléments nouveaux, d'origine égyptienne ou chaldéenne, dont l'irruption est caractéristique de la fin du 2e siècle (F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929, p. 168-178, 292-296). C'est tout cet ensemble, constitutif du paganisme de son temps, où Tatien voit une illusion diabolique.

Dans cet ensemble, il faut mettre à part, à cause de l'importance que Tatien lui attache et parce qu'il est en cela l'écho de son temps (voir A.-J. Festugière, *La révélation..*, t. 1, p. 89-106; F. Cumont, *Les religions..*, p. 151-167), la question de l'astrologie. La position de Tatien est intéressante à préciser. Il ne conteste pas le fait d'une influence exercée par le zodiaque et les planètes sur les fortunes et les infortunes des hommes (*Oratio* 8 et 11). Ceci relève d'une conception philosophique de la συμπάθεια, qui fait partie de la pensée du temps et n'implique aucune connotation religieuse. Mais par ailleurs l'astrologie gréco-romaine avait assimilé les constellations et les planètes aux divinités païennes. Or celles-ci, pour Tatien, sont des démons (10, 828). Ce sont eux qui ont enseigné l'astrologie aux hommes qui, emportés par leurs passions et pensant que le succès en dépend des astres, et par conséquent des démons qui y président, leur rendent un culte et deviennent leurs esclaves (8-9). Mais le chrétien, qui ne s'attache pas aux biens qui passent et qui seuls dépendent des astres, « est supérieur à la fatalité et a appris à connaître, au lieu des planètes, ces démons errants, le Dieu unique et véritable » (9, PG 6,825). Cette collusion entre les planètes et les démons sera poussée jusqu'à ses dernières conséquences, et dans le sens d'un dualisme décidé, par le gnosticisme (F.-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne*, coll. Études de philosophie médiévale, Paris, 1947, p. 174-175).

C'est ce que nous trouvons chez *Théodote*, d'après Clément d'Alexandrie. Le destin est le résultat de l'action des démons (*Excerpta ex scriptis Theodoti* 69,1, PG 9,692; éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 129; éd. et trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1948, p. 192-193). Mais ceux-ci gouvernent par les astres. Chaque astre domine sur les êtres engendrés lors de son ascendance. « Ainsi les puissances invisibles, véhiculées par les astres, régissent les générations » (70, 1; Stählin, p. 129; Sagnard, p. 194-195). Ceci concerne spécialement les douze signes du zodiaque et les sept planètes (71, 1, *ibidem*). Les unes en effet combattent pour nous, les autres sont semblables à des brigands. Ceux-ci qui, « par l'intermédiaire du corps, empiètent sur l'âme », sont plus forts que les puissances de la droite. C'est pourquoi le Seigneur est venu libérer de la fatalité et soumettre à la Providence ceux qui croient en lui (74,2; Stählin, p. 130; Sagnard, p. 196-199). Mais la fatalité existe pour tous les autres (75,1, *ibidem*).

On remarquera les étonnantes analogies de ce texte et de celui de Tatien. Le destin est essentiellement l'expression de l'action des démons. Ceux-ci sont comparés à des brigands (*Oratio* 19, PG 6, 849). Ils agissent à la fois par le zodiaque et par les planètes. Ils influencent l'âme par l'intermédiaire du corps. Le baptême libère de leur emprise. Mais Théodote diffère de Tatien, en ce que pour lui la gnose opère aussi cet effet. Ceci rejoint l'hermétisme (XVI, 15; *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock et A.-J. Festugière, t. 2, Paris, 1945, p. 236). Après le baptême, en effet, les puissances s'attaquent encore à l'âme (*Excerpta* 841; Stählin, p. 132; Sagnard, p. 208-209). Ainsi le Christ, après son baptême, se trouve-t-il parmi les bêtes sauvages (85, 1, *ibidem*). Seule la gnose produit la parfaite libération.

La doctrine de Justin et de Tatien est reprise sous une forme nouvelle par *Athénagore*. Ayant montré que les éléments et les statues adorés par les païens sont sans puissance, il se demande d'où vient « qu'il se produise des activités au nom des idoles », ce à quoi il ne songe pas à contredire (*Legatio pro christianis* 23, PG 6,941; éd. et trad. G. Bardy, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943). Ces activités sont à attribuer aux démons. Athénagore rappelle d'abord que les philosophes ont cru à leur existence, mais sans préciser leur nature. Il cite en ce sens Thalès et Platon (23). Il explique ensuite que les anges ont été créés bons. Ils avaient été préposés par Dieu à l'administration du monde matériel mais « ils s'enorgueillirent de leur pouvoir » (24, PG 6,948). Il distingue parmi eux « le prince de la matière », qui est le « Satan » de Justin et le « premier-né » de Tatien, « les anges qui sont tombés dans le désir des jeunes filles » et enfin les démons, qui sont les âmes des géants, nés de l'union des anges et des filles des hommes (24-25, 945-949; ceci est un effort pour concilier *Gen.* 3,1-4 et *Gen.* 6,1-3). Tombés du ciel, ils se trouvent autour de l'air et de la terre, « où ils suscitent des attaques désordonnées, intérieures et extérieures ». Ceci est l'origine de la croyance à l'εἱμαρμένη, que les païens confondent à tort avec la Providence (voir A.-J. Festugière, *Sur une traduction d'Athénagore*, dans *Revue des études grecques*, 1943, p. 370-375, qui souligne la relation de cette doctrine et de celle des écrits hermétistes).

Ce sont ces divers démons qui sont à l'origine de l'idolâtrie : « Ceux qui poussent les hommes autour des idoles, ce sont les démons, eux qui adhèrent au sang des victimes et qui les lèchent en tournant autour d'elles » (26). On remarquera qu'Athénagore insiste sur les sacrifices, que Tatien ne mentionnait pas. Il ajoute : « Quant aux dieux qui plaisent à la foule

et dont les noms sont donnés aux statues, ils ont été des hommes. Et l'action de chacun d'eux est due, à ce qu'on croit, aux démons qui usurpent leurs noms » (26). Ceci combine la conception evhéméristе et la conception démoniaque de l'idolâtrie, comme Tatien paraît déjà l'avoir fait (*Oratio* 21, PG 6, 852-853). Enfin, dans un curieux passage, qui tente une interprétation psychologique des mythes, Athénagore montre en eux une sublimation de l'inconscient. Mais les démons font croire aux hommes que « ces imaginations viennent des idoles et des statues » (27, PG 6, 953; voir *Homélies clémentines* IX, 15, PG 2, 252-253).

A la fin du siècle, c'est encore la même interprétation de la démonologie antique que nous rencontrons dans *Clément d'Alexandrie*. Ces δαίμονες, auxquels les grecs rendent un culte, sont en réalité des anges déchus (*Pédagogue* III, 3-15). Loin d'être des gardiens bienveillants, ils sont sensuels et méchants. Dans leur gloutonnerie (γαστριμαργία) ils sont avides de sacrifices dont la fumée les attire (*Protreptique* II, 41,3; éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 31; éd. et trad. C. Mondésert, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1949, p. 98-99). Ennemis des hommes, ils les provoquent à s'entretuer. Ils se réjouissent ainsi de ces libations féroces (III, 42,1; Stählin, p. 32; Mondésert, p. 100). On remarquera les deux points sur lesquels Clément met l'accent. D'une part les démons sont avides de sang. Nous avons déjà rencontré ce trait chez Justin, chez Tatien, dans les *Homélies clémentines*. Par ailleurs ils sont cruels, acharnés à la perte des hommes. Ce culte des démons était étranger aux premiers hommes. Il n'est apparu que peu à peu (III, 44, 1; Stählin, p. 33; Mondésert, p. 103). Nous retrouverons ceci chez Eusèbe de Césarée.

3) *Celse*. — Ainsi les apologistes du second siècle se sont-ils efforcés de montrer que le culte rendu aux δαίμονες par les païens s'adresse en réalité aux mauvais anges. C'est contre cette interprétation qu'à la fin du siècle Celse va s'élever, en justifiant la position païenne. Il rappelle d'abord aux chrétiens qu'ils admettent bien l'existence des bons anges. De quel droit ne pas en reconnaître l'équivalent dans les démons et les dieux subalternes (*Discours vrai* 104 et 114; trad. française dans L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925)? Si les démons administrent le monde matériel et en dispensent les bienfaits aux hommes, pourquoi refuser de leur rendre un culte (103)? Celse reprend alors, dans la ligne de Plutarque et de Maxime, les actions dues aux démons : « Qu'est-il besoin de rappeler tous les oracles rendus par les prophètes et les prophétesses? Combien de paroles merveilleuses parties du fond du sanctuaire? Que de choses les immolations et les sacrifices n'ont-ils pas révélées à ceux qui y ont eu recours? Combien de personnes sont encore favorisées d'apparitions qui les éclairent? Que de paralytiques guéris » (106)?

Celse rappelle en particulier que ce sont les démons qui protègent les cités. Or ils se vengent de ceux qui ne les honorent pas (106). On voit poindre l'argument qui verra dans l'impiété des chrétiens la cause de l'abandon de l'empire par ses dieux protecteurs, et qu'Augustin réfutera dans la *Cité de Dieu*. Celse reconnaît que le culte des démons peut dégénérer en superstition :

> Il faut prendre garde, en se livrant à ces pratiques, de s'en éprendre à l'excès. Sur ce point, il convient peut-être d'ajouter foi aux sages qui nous disent que la plupart des démons se complaisent aux choses périssables, sont avides de sang et du fumet des sacrifices, sans être capables de rien de meilleur que de guérir les corps, de prédire l'avenir aux hommes et aux cités. Il faut honorer ces êtres, parce que cela est utile. Mais le mieux est encore de croire que les démons ne manquent de rien (112).

Apparaît ici chez Celse une critique des formes inférieures du culte, magie, oracle ou sacrifices, adressées aux démons inférieurs, et à quoi s'oppose le culte en esprit dû aux dieux. Ceci rejoint la distinction des bons et des mauvais démons rencontrée chez Plutarque et annonce Porphyre. Il reste que le culte rendu à ces démons inférieurs est utile. Il ne s'agit pas d'ailleurs de mauvais anges, ennemis de Dieu, au sens chrétien du mot. Nous avons dit que cette conception est étrangère au paganisme grec. Elle n'apparaît, nous le verrons, qu'avec le dualisme oriental. Ces démons sont seulement des anges inférieurs. C'est, ajoute Celse, une pauvre conception du Dieu suprême que de penser qu'il peut prendre ombrage des hommages rendus à ses serviteurs. Ici s'esquisse la conception hiérarchique du dieu suprême et des démons subordonnés que va constituer dans le paganisme finissant, chez Julien en particulier, l'alliance de la religion philosophique et des cultes populaires et qui est la réponse à l'effort tenté, de Justin à Augustin, pour les dissocier (voir J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 121-125, 222-235).

2. Les deux Esprits

L'étude des plus anciens exposés de morale chrétienne, qui se trouvent dans la *Didachè* et le pseudo-Barnabé, nous montre qu'ils sont construits selon un schème dualiste. Il y a deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres. Ce schème se retrouve par la suite dans le *Pasteur* d'Hermas, le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, les écrits d'Origène. On ne le trouve pas, du moins de cette façon explicite, dans le nouveau Testament. Par ailleurs la *Didachè* est un écrit judéo-chrétien. Aussi depuis longtemps les critiques ont-ils vu dans cette conception un héritage du judaïsme. De fait le *Testament des XII patriarches* le présente. Mais il n'y tient qu'une place limitée. Les découvertes de Qumrân ont éclairci cette énigme. En effet le *Manuel de discipline* contient tout un traité des deux Esprits qui est le prototype de ce que nous trouvons dans l'ancien christianisme. C'est cette filière que nous pouvons aujourd'hui reconstituer (voir J.-P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de discipline »*, dans *Revue biblique*, t. 59, 1952, p. 219-238; t. 60, 1953, p. 41-82; A. Dupont-Sommer, *L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de discipline*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 142, 1952, p. 7-35).

La question est non plus celle de l'idolâtrie, mais celle de la tentation. Quelle est l'origine de la sollicitation au mal dans le cœur de l'homme? La doctrine des deux Esprits est une réponse à ce problème. Mais cette réponse présente une ambiguïté que nous rencontrons dans toute la suite de son développement. En effet cette sollicitation est parfois présentée comme procédant de l'homme lui-même, des dispositions de son cœur. Et la question se pose alors de l'origine de ces dispositions. Est-ce Dieu même qui les a créées ou viennent-elles d'une autre cause? Ailleurs cette sollicitation est présentée comme provoquée par un esprit personnel, le démon. C'est principalement ce point qui nous intéresse. Il constitue une nouvelle approche de la démonologie chrétienne ancienne, toute différente dans ses sources et dans sa perspective de ce que nous avons

vu jusqu'ici. Toutefois les deux aspects de la tentation, psychologique ou démoniaque, sont inséparables. Nous les étudierons donc ensemble.

1° Manuel de discipline. — Le texte fondamental est celui du *Manuel de discipline*.

Texte hébreu dans *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, t. 2, fasc. 2, New Haven, 1951; trad. française : J. S. Van der Ploeg dans la *Bibliotheca orientalis*, t. 8, 1951, p. 113-126; H. E. del Medico, *Deux manuscrits..*, p. 31-105; G. Lambert, NRT, t. 73, 1951, p. 957-975; G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 135-157; A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, p. 161-168; je suis cette dernière traduction.

Précisons-en les thèses principales. Il y a deux Esprits, l'un bon, le prince des lumières, et l'autre mauvais, l'ange des ténèbres (III, 20-21), qui président chacun à une armée d'anges inférieurs. Ces deux Esprits ont été établis par Dieu : « C'est lui qui a créé les deux Esprits de lumière et de ténèbres et sur ces deux Esprits il a fondé toute son œuvre » (III, 25). Les « voies » de ces deux Esprits sont opposées (IV, 2). Du prince des lumières viennent toutes bonnes inspirations (IV, 2-8). « Mais c'est à l'Esprit de perversité qu'appartiennent la cupidité et le relâchement au service de la justice, l'impiété et le mensonge, l'orgueil et l'élévation du cœur, la fausseté et la tromperie, la cruauté et l'abondante scélératesse.., les œuvres abominables commises dans l'esprit de luxure » (IV, 9-10).

Les armées des deux Esprits ont été constituées par Dieu en parts égales (IV, 15-17). Elles luttent l'une contre l'autre jusqu'à la fin des temps où Dieu exterminera les mauvais anges (IV, 25). « Il a réparti ces deux Esprits entre les fils d'homme afin que ceux-ci connussent le bien et connussent le mal » (IV, 26). Toutefois ceci ne signifie pas que les uns ont reçu l'Esprit de lumière et les autres l'Esprit de perversité. Tous les hommes reçoivent l'un et l'autre Esprit. Et les fils de justice sont aussi exposés à la tentation : « C'est à cause de l'ange des ténèbres que s'égarent tous les fils de justice et tout leur péché, toutes leurs iniquités... sont l'effet de son empire » (III, 21-22). Mais cette répartition n'est pas en parts égales. Selon que l'un ou l'autre domine, les hommes marchent dans la voie du bien ou dans celle du mal (IV, 16). Comme l'écrit A. Dupont-Sommer : « Chaque âme humaine est comme un mélange des deux esprits, mais les doses de l'un et de l'autre en chacun sont inégales. C'est ce qui crée la diversité des esprits. Chaque homme connaît le Bien et le Mal; nul n'échappe à la tentation » (*Nouveaux aperçus..*, p. 168).

On voit les éléments essentiels de cette doctrine puissante, sur laquelle auront à réagir les auteurs ultérieurs. Les principes essentiels sont, du point de vue de la démonologie, l'affirmation de l'existence d'un prince des ténèbres et de ses anges, l'attribution à ceux-ci de la suggestion de tous les péchés, la désignation de cette orientation vers le mal comme une « voie ». Le point difficile est l'affirmation que cet ordre de choses vient de Dieu. C'est lui qui a créé le prince des ténèbres, c'est lui qui répartit les Esprits dans les âmes des hommes. Ceci semble attribuer à Dieu l'origine du péché et impliquer aussi une sorte de déterminisme qui est bien dans la ligne essénienne. L'origine de cette doctrine pose une question. Elle comprend des éléments bibliques. Mais sa structure implique d'autres éléments. A. Dupont-Sommer y voit une influence directe des Gâthâ (*L'instruction sur les deux Esprits..*, p. 5 svv) et de leur dualisme, non ontologique, mais subordonné. On peut la considérer aussi comme un effort d'explication du problème de la liberté, c'est-à-dire du choix entre le bien et le mal, exprimé sous une forme concrète, qui est bien sémite. Mais, même ainsi, une influence iranienne est vraisemblable.

2° Les apocryphes. — La doctrine des deux Esprits se trouve ailleurs dans le judaïsme du temps du Christ. Et d'abord dans le *Testament des XII patriarches*, dont l'appartenance à l'essénisme paraît établie, depuis qu'on en a retrouvé des fragments à Qumrân. Tantôt ces Esprits sont présentés comme des inclinations (διαβούλιον) : « Dieu a donné deux voies (ὁδοί) aux fils de l'homme et deux inclinations et deux manières d'agir et deux fins » (*Testament d'Aser* 1,3-4; Bonsirven, p. 148). Le mot διαβούλιον est l'équivalent de l'hébreu *yeser* (cf *Eccli.* 15, 14). Cette doctrine des deux yesers, que nous voyons apparaître, tiendra une place importante dans le judaïsme rabbinique (G. Foot Moore, *Judaïsm*, t. 1, Cambridge, Mass., 1927, p. 479-492; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1928, t. 4, p. 466 svv; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1935, p. 18-23). Elle paraît certainement avoir été utilisée par saint Paul : « Nous pouvons assurer que, dans *Rom.* 7, écrit W. D. Davies (*Paul and rabbinic Judaïsm*, Londres, 1948, p. 27), Paul reflète, et peut-être a présent à l'esprit, la doctrine rabbinique des deux inclinations ». Mais les *Testaments* rattachent par ailleurs ces inclinations mauvaises aux esprits du mal : « Deux esprits s'occupent de l'homme, l'esprit de vérité et l'esprit de mensonge » (*Testament de Juda* 20, 1; Bonsiven, p. 133).

Les *Testaments* présentent des applications morales de la doctrine des deux Esprits. Un siècle et demi plus tard, le 4e *Esdras* en discute les thèses théologiques (trad. Bonsirven, p. 260-290). Il représente le sommet de la réflexion du judaïsme sur le mystère de la tentation et du péché. L'ouvrage se place dans la perspective rabbinique du yeser, de la disposition mauvaise, et non dans la perspective essénienne de la suggestion diabolique. Le lieu de ce yeser est le cœur. Il était dans le cœur d'Adam dès le commencement. Il n'est pas péché par lui-même, mais propension au péché. C'est pourquoi on peut attribuer à Dieu sa présence dans l'homme. Telle est la doctrine même du *Manuel*, sauf le rattachement du yeser au prince des ténèbres. Le consentement qu'Adam lui a donné a établi sa domination qui, de lui, s'est transmise à ses descendants. Le péché est dès lors absolument inévitable.

Ceci pose à l'auteur un problème tragique. Car tout péché mérite châtiment. Dès lors l'humanité entière paraît vouée à la damnation. A cela il tente plusieurs réponses. La première est que la domination du yeser n'enlève pas à l'homme sa liberté. Il peut se convertir. La seconde est que Dieu est miséricordieux, — ce qui ne résout pas les difficultés. Pour que l'homme se convertisse, il faut que Dieu lui donne sa grâce. Si les hommes ne se convertissent pas, c'est que cette grâce n'est pas assez puissante. Pourquoi Dieu ne la donne-t-il pas davantage? Ceci est la critique de la thèse du *Manuel*, qui présentait l'inégale répartition des Esprits. C'est déjà tout le problème de la grâce et de la liberté qui est posé. L'auteur va d'ailleurs jusqu'au bout. Ce n'est pas seulement l'inégale répartition des deux Esprits, mais la présence même du mau-

vais yeser dans le cœur, qui pose le problème : « Pourquoi ne nous a-t-il point été donné un cœur qui comprenne seulement le bien? »

Ainsi l'auteur ne prend-il pas son parti de la thèse du *Manuel de discipline* sur l'attribution à Dieu des deux yesers. L'origine de la propension du mal ne peut être attribuée à Dieu. L'infiltration du dualisme iranien qu'attestait l'essénisme est éliminée. Il faudra trouver à l'origine du péché une autre cause. Mais on peut se demander si l'anxiété du 4e *Esdras* ne va pas plus loin encore. Nous avons dit que la doctrine des deux yesers pouvait être interprétée comme une expression de la doctrine de la liberté. S'il en est ainsi, c'est l'existence même de la liberté, en tant que possibilité de péché, qui fait problème. Et dès lors le sujet du livre n'est pas seulement la critique d'une conception dualiste qui attribue à Dieu l'origine du mal, c'est le vertige devant le mystère même de la liberté.

Le 4e *Esdras* nous montre le développement de la doctrine des deux Esprits à l'intérieur du judaïsme palestinien. Nous remarquons d'une part la crise qu'elle rencontre et de l'autre l'absence de l'élément démoniaque. Avant d'envisager son héritage dans le christianisme primitif, il nous faut d'abord voir son destin dans les milieux où elle a rencontré l'hellénisme. Car elle s'est trouvée ainsi s'enrichir de données nouvelles, dont certaines se retrouvent dans le christianisme. Les principaux ouvrages que nous aurons à rencontrer ici sont, avec Philon, les écrits pseudo-clémentins, les ouvrages hermétistes, les fragments gnostiques. Dans tout ce secteur la doctrine juive s'est trouvée fusionner avec des données empruntées soit au stoïcisme et au platonisme, soit à la démonologie égyptienne.

3° **Philon et Plutarque.** — Philon, nous l'avons déjà noté, fait très peu de place aux mauvais anges. Les passages où il paraît faire allusion aux deux yesers (*De praemiis et poenis* 11, 63, par exemple, éd. Cohn, t. 5, Berlin, 1906, p. 350) sont davantage dans la tradition rabbinique des dispositions contraires déposées dès le début dans l'âme, que dans la tradition essénienne des deux anges (voir H. A. Wolfson, *Philo*, t. 2, Cambridge, Mass., 1948, p. 288-289). Un seul passage fait exception que E. R. Goodenough a signalé (*By Light Light*, New Haven, 1935, p. 205), mais dont l'examen attentif n'a jamais été fait. Il se trouve dans les *Quaestiones in Exodum* conservées en arménien. Il est nécessaire de le traduire, au moins en partie :

« Dans toutes les âmes, au moment même de leur naissance, pénètrent à la fois deux puissances, l'une bienfaisante et l'autre malfaisante. Si la première obtient le dessus, l'autre est rendue impuissante à accomplir ses fins. Mais si c'est la seconde, rien ou presque rien ne peut être obtenu par l'autre » (I, 23).

La suite est plus remarquable : « C'est par ces puissances aussi que le monde entier a été fait... Le soleil, la lune et les positions des étoiles et la hiérarchie des puissances (planétaires?), bref le ciel entier procède d'elles. La destinée est meilleure quand la puissance bienfaisante l'emporte sur l'autre. Aussi ceux qui ont obtenu une nature de cette sorte deviennent immortels. La race véritable comprend un mélange de l'une et de l'autre. Quand le mélange mauvais l'emporte, on vit dans les peines, les guerres, les maladies, qu'il s'agisse de l'univers ou de l'homme. Ce mélange est commun au méchant et au sage, mais non de la même manière. Car l'âme de l'impie tient davantage de la puissance mauvaise et informe, qui malheureusement a été établie dans les régions terrestres; mais le juste tient davantage de la puissance bienfaisante et aussi par suite il possède en lui bonheur et félicité, circulant avec le ciel selon sa parenté avec lui. La puissance qui est cause de perte, quand elle s'efforce d'entrer dans l'âme, est repoussée par les grâces divines. Mais ceux que les grâces divines ont abandonnés sont dans un état d'abandon. En d'autres termes les images assiégeant l'âme selon les divers mouvements involontaires ébranlent l'esprit » (I,23).

Ce texte étrange rappelle à bien des égards le *Manuel de discipline:* interprétation de la propension au bien et au mal comme action de deux puissances contraires, introduction de ces deux Esprits dans l'âme, dès sa naissance, répartition inégale de ces deux Esprits dans les justes et dans les méchants, conflit des deux Esprits dans tout homme. Mais il vient s'y adjoindre une doctrine d'ordre cosmologique. Le microcosme n'est que l'image du macrocosme. Le monde entier est fait du mélange des deux puissances. La puissance bienfaisante est assimilée au ciel, l'autre à la terre. C'est la puissance mauvaise qui provoque les guerres, les pestes, tous les malheurs. Ceci se retrouve dans les écrits hermétistes (XVI, 14; *Corpus hermeticum*, éd. Nock-Festugière, t. 2, p. 236), chez Athénagore (*Legatio* 26, PG 6, 952).

Ce dualisme cosmologique est étranger à la tradition juive. Par contre il caractérise la pensée hellénistique à l'époque de Philon. C'est lui que présente en particulier Plutarque dans le *De Iside et Osiride:* « Ce n'est pas une raison unique qui domine l'univers, mais les biens et les maux y sont le plus souvent mêlés et rien de ce qui se produit dans la nature n'est exempt de mélange... Tout nous advient de deux principes opposés » (45; Paris, Didot, 1840, t. 1, p. 451).

Il est intéressant de voir les sources que Plutarque assigne à cette doctrine : « Les uns pensent qu'il existe deux dieux dont l'un est l'artisan du bien et l'autre du mal. Certains réservent le nom de Dieu au principe le meilleur et appellent l'autre démon. C'est la doctrine du mage Zoroastre » (46, p. 452). Mais il mentionne aussi les *Lois* (896d) de Platon : « Dans les *Lois*, Platon affirme que le monde est mis en mouvement par deux âmes, l'une est créatrice du bien et l'autre produit des effets opposés » (48, p. 453).

On remarquera que pour Plutarque ce mélange caractérise « le monde terrestre et sublunaire, sujet à la variabilité » (46, p. 452). Cette idée est conforme à l'enseignement des *Lois* qui oppose la régularité du cours des astres, demeure des dieux, aux agitations de la sphère terrestre, résidence des démons. Nous avons rencontré cette opposition dans le passage de Philon. Elle passera dans la tradition chrétienne. Déjà saint Paul parlait des anges de l'air pour désigner les démons. F. Cumont a montré que ceci était hellénistique. Toutefois le lien des mauvais anges et de la périgée ne tiendra pas chez les chrétiens à la nature des choses, mais à la chute de « l'ange de la terre ». C'est ce qui explique un passage d'Athénagore que nous avions laissé de côté et qui apparaît comme la discussion de la thèse de Plutarque et de Philon.

Nous admettons d'autres puissances (que les personnes trinitaires), qui sont autour de la matière et mêlées à elle : l'une d'abord, celle qui lutte contre Dieu, non pas que Dieu ait son contraire, comme la haine s'oppose à l'amitié selon Empédocle (voir Plutarque, *De Iside et Osiride* 48, p. 453) et la nuit au jour, ainsi qu'il apparaît à tous... Mais à la bonté de Dieu s'oppose l'esprit qui est autour de la matière, créé par Dieu, comme l'ont été les autres anges et à qui il avait confié l'administration de la matière et des formes de la matière... Ce prince de la matière se montre négligent et coupable dans l'administration des choses qui lui avaient été confiées... Il gouverne et administre de façon contraire à la bonté de Dieu...

Lui et les autres anges, préposés au premier firmament, sont tombés et se trouvent autour de l'air et de la terre (24-25; PG 6, 945b-949c).

Ainsi Athénagore accepte la conception platonicienne de l'opposition entre le monde céleste régi par les anges et le monde terrestre où agissent les démons (voir H. Rahner, *Erdgeist und Himmelgeist*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 13, 1945, p. 237-275). Mais le lien de la matière et des démons est le résultat de la chute de celui-ci, qui était préposé à la matière. Cette doctrine de l'ange déchu de la terre se retrouvera dans toute une tradition. Elle apparaît dans la *Démonstration* d'Irénée, où la chute du « chiliarque administrateur » est présentée comme l'effet de sa jalousie à l'égard de l'homme (11-16; PO, t. 12, 1913, p. 762-764). Méthode d'Olympe la mentionne en se référant explicitement à Athénagore (*De resurrectione* I, 37; éd. G.N. Bonwetsch, GCS, 1917, p. 278). Grégoire de Nysse l'exposera à son tour, en la présentant comme une antique tradition (*Grande catéchèse* 6, 5; PG 45, 29bc). Elle constitue un exemple typique de l'adaptation chrétienne d'une doctrine hellénique.

Voir *supra* pour les amorces de cette doctrine chez Papias, Justin et Tatien. On remarquera que pour la tradition juive, les anges mauvais restent dans le premier firmament et sont distincts des démons de l'air (voir *Ascension d'Isaïe* X, 29-30; *Éph.* 6, 12; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*, Tubingue, 1951, 209-221).

On observera qu'à côté de ce dualisme d'origine platonicienne, qui oppose le monde céleste et le monde sublunaire, il y en a un autre, d'origine chaldéenne, qui oppose les influences astrales favorables et défavorables. C'est l'aspect astrologique de la doctrine des deux Esprits. Plutarque la connaît : « Les chaldéens appellent les dieux du nom des planètes qui les ont engendrés : ils en désignent deux comme bienfaisants, deux comme malfaisants et ils disent des trois autres qu'ils sont intermédiaires » (*De Iside et Osiride* 48, p. 453). Ce dualisme interfère avec l'autre dans le passage de Philon que nous avons cité (*Quaestiones in Exodum* I, 23). Il se retrouve dans le gnosticisme, comme en témoigne le texte de Théodote donné plus haut et qui décrit les conflits des puissances véhiculées par les astres (*Excerpta* 70, 1; Stählin, p. 129; Sagnard, p. 194-195). Tatien le connaît également (*Oratio* 9, PG 6, 825). Nous aurons à constater dans tous les domaines ces correspondances de la démonologie et de l'astrologie.

4° Homélies pseudo-clémentines. — C'est également un développement de la doctrine juive des deux Esprits, mais dans une ligne toute différente, que nous rencontrons dans les écrits pseudo-clémentins, qui sont l'expression du judéo-christianisme hétérodoxe du second siècle, ainsi que l'a montré Hans Joachim Schoeps (*Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, p. 37-45; la démonologie ébionite est exposée par le même auteur dans *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 38-82). La doctrine est exposée dans l'*Homélie* XX :

Dieu ayant délimité deux royaumes a constitué aussi deux périodes. Il a décidé de donner au Mauvais le monde présent et il a décidé de donner au Bon le monde à venir... L'homme est formé du mélange de deux éléments : l'élément femelle et l'élément mâle. Voilà pourquoi aussi deux voies lui ont été proposées, celle de la Loi et celle de l'iniquité... Chacun des deux rois cherche à évincer l'autre. Chaque homme a le pouvoir d'obéir à celui de ces rois qu'il veut... Ces deux princes sont les mains promptes de Dieu, désirant prendre les devants pour accomplir sa volonté (XX, 2-3, PG 2, 448-449).

Les contacts de cette doctrine et de celle du *Manuel de discipline* sont frappants (voir H. J. Schoeps, *Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 1951, p. 322-336). Les deux princes sont institués par Dieu dès l'origine. Ils luttent tout au long de l'histoire pour gagner les hommes. Ceux-ci présentent en eux un mélange de bonnes et de mauvaises dispositions. C'est la doctrine des deux yesers, comme l'a bien noté Schoeps, avec leur double aspect cosmique et psychologique (*Aus frühchristlicher Zeit*, p. 48-49). Aussi deux « voies » s'offrent à l'homme. On remarquera la doctrine apocalyptique des deux éons et l'opposition gnostique mâle-femelle. L'auteur se heurte au même problème que le 4e *Esdras*. Comment attribuer à Dieu l'origine du mauvais prince? Il y répond par une théorie singulière, à laquelle Schoeps n'a pas trouvé de précédent (*Aus frühchristlicher Zeit*, p. 42; voir toutefois M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. 2, Göttingen, 1949, p. 211-212). Dieu a créé les quatre éléments. C'est de leur mélange que sont produites les volontés bonnes et les volontés mauvaises (*Homélie* XIX, 12, PG 2, 432-433; XX, 3, 449). Ainsi le mauvais prince est le produit d'un monde nécessairement mêlé. Il est d'ailleurs méchant, plus que pervers. C'est l'exécuteur des châtiments divins. « Il peut, à la fin du monde, trouver une autre combinaison et devenir bon » (XX, 3).

Deux traits peuvent être notés dans cette doctrine. D'une part nous sommes en présence d'une fusion du thème juif des deux Esprits et d'une doctrine hellénistique. Mais celle-ci n'est plus l'opposition dualiste du monde céleste et du monde terrestre. C'est celle du mélange des éléments, tel que nous le trouvons dans la tradition philosophique platonicienne et stoïcienne. Il y a une réduction du problème du mal à celui des contraires, qui aboutit à une évacuation du mal. Celui-ci n'est plus qu'un accident qui est destiné à se résoudre. Et ceci amène à l'autre remarque. Pierre, dans les *Homélies clémentines*, développe cette doctrine contre le dualisme gnostique de Simon, qui constitue l'exagération inverse. Dans le débat autour du problème du mal au second siècle, l'ébionisme présente la position optimiste extrême.

Mais si les judéo-chrétiens hétérodoxes ont hérité du *Manuel de discipline* la doctrine des deux rois, ils n'ont pas été les seuls. Nous l'avons dit au début de ce paragraphe, elle se retrouve aussi dans le judéo-christianisme orthodoxe. Le texte capital est celui des *Duae viae*. On sait que ce texte, qui semble avoir été la base de la catéchèse morale du second siècle, se trouve sous trois formes différentes : l'une, indépendante, connue par une version latine publiée par Schlecht; la seconde qui est incorporée à la *Didachè*; la troisième qui termine le pseudo-Barnabé. La relation de ces trois versions est discutée. Nous n'avons pas à la trancher. De toutes manières il est évident qu'il s'agit de l'adaptation chrétienne d'une catéchèse juive. Or la comparaison littéraire des *Duae viae* et du traité des deux Esprits dans le *Manuel de discipline* conduit à penser que c'est ce dernier qui est à la base de l'ouvrage chrétien.

Le texte commence par l'affirmation de l'existence des deux voies. Ensuite la version de Schlecht et le pseudo-Barnabé les rapportent aux deux anges : « Il y a deux voies dans le monde auxquelles sont préposés

deux anges, l'un de justice et l'autre d'iniquité. La distance est grande entre ces deux voies » (*Doctrina XII Apostolorum et de duabus viis*, éd. J. Schlecht, Fribourg, 1900). Et le pseudo-Barnabé : « Il existe deux voies d'enseignement et d'action : celle de la lumière et celle des ténèbres; mais il y a une grande différence entre elles. A l'une sont préposés les anges de Dieu, conducteurs de lumière, à l'autre les anges de Satan » (18, 1, PG 2, 776-777; sur le lien du démon et des ténèbres voir F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, coll. Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Münster, 1919, p. 15-33; L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 285, n. 7). La *Didachè* ne mentionne pas les anges. Le traité décrit ensuite les vices et les vertus qui constituent les deux voies. Il se termine, dans le pseudo-Barnabé, par un exposé des châtiments et des récompenses éternelles (21, 1-3, PG 2, 780-781). C'est la structure même du traité dans le *Manuel de discipline*.

5° **Le Pasteur d'Hermas.** — Ainsi les *Duae viae* paraissent bien donner l'écho de la catéchèse juive. Il reste qu'elles n'en constituent qu'un résumé. L'ouvrage où la doctrine des deux Esprits est vraiment développée dans le monde chrétien est le *Pasteur* d'Hermas. C'est là que pour la première fois la doctrine du discernement des esprits apparaît. C'est en ce sens un ouvrage capital dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Origène se référera explicitement à lui. Les origines en sont discutées. J.-P. Audet a essayé de montrer que l'ouvrage était écrit par un judéo-chrétien orthodoxe, encore pénétré de la foi juive et dont la christologie et la pneumatologie sont très incertaines (*Affinités littéraires..*, p. 41-82). L'hypothèse est intéressante, mais non décisive. Il n'en reste pas moins certain que c'est au judaïsme qu'Hermas emprunte sa démonologie et que la question de ses contacts avec l'essénisme peut très bien se poser.

Au début du *Précepte* VI, l'auteur expose la doctrine des deux voies : « La justice suit une voie droite, tandis que l'injustice suit une voie tortueuse » (1, 2). A ces deux voies président deux anges :

> Il y a deux anges avec l'homme : l'ange de la justice et l'ange du mal. — Seigneur, m'écriai-je, comment ferai-je pour distinguer l'action de chacun d'eux, puisqu'ils habitent l'un et l'autre en moi? — Écoute-moi. L'ange de la justice est délicat, réservé, doux, paisible. Quand il entre dans ton cœur, il te parle aussitôt de justice, de sainteté, de chasteté, de tempérance, de toute œuvre juste. Lorsque ces saintes pensées s'élèvent dans ton cœur, sache que l'ange de la justice est avec toi. Ce sont là ses œuvres... Considère maintenant les œuvres de l'ange du mal. Avant tout, il est irascible, plein d'aigreur et de démence; ses œuvres sont mauvaises et pervertissent les serviteurs de Dieu... Quand tu te sentiras envahir par la colère ou l'aigreur, sache qu'il est en toi... Telles sont les manières d'agir des deux anges. Comprends-les bien. Crois à l'ange de la justice, mais éloigne-toi de l'ange du mal (2, 1-7; trad. A. Lelong, coll. Textes et documents, Paris, 1912).

On voit l'immense progrès. Toutes les spéculations hasardeuses que nous avions rencontrées sont balayées. Par ailleurs la doctrine primitive du *Manuel de discipline* s'est approfondie. Elle devient psychologie spirituelle. Les marques de l'action des deux Esprits sont déjà précisées telles que la tradition continue de les noter. La *Vie d'Antoine*, les *Exercices* de saint Ignace souligneront que la marque du bon esprit est la paix, celle du mauvais esprit l'inquiétude. Hermas l'avait déjà dit. Quant aux œuvres des deux anges, elles sont celles que nous décrivait le *Manuel*, mais plus précises. Hermas énumère en particulier celles du mauvais ange : « Désirs d'activité désordonnée, folles dépenses pour le luxe dans les mets, plaisirs superflus de toute espèce, excès d'orgueil et d'ostentation » (*Précepte* VI, 2, 5; aussi XI, 7-17).

La doctrine des deux Esprits présente chez Hermas d'autres aspects intéressants. D'abord l'incompatibilité qui existe entre eux :

> Si tu es patient, l'Esprit saint qui habite en toi brillera dans sa pureté, n'étant obscurci par l'ombre d'aucun esprit mauvais; se trouvant au large, il vivra avec joie et avec allégresse dans la maison qu'il habite... Mais survient-il un accès de colère, aussitôt l'Esprit saint, qui est délicat, se trouve à l'étroit et il cherche à sortir de cette demeure. Il est étouffé par l'Esprit mauvais... Car le Seigneur habite dans la patience et le diable dans la colère. La cohabitation des deux esprits est donc une cause de malheur et de ruine (*Précepte* V, 1, 2-4).

On remarquera que c'est l'Esprit saint qui est opposé à l'Esprit mauvais. On discute pour savoir s'il s'agit de la troisième personne de la Trinité ou d'un synonyme de l'ange de justice. J.-P. Audet est catégorique : « Il n'y a pas un seul trait de la théologie du *Pasteur* qui permette de voir dans l'Esprit saint une personne divine » (*Affinités..*, p. 63). L'ambiguïté du vocabulaire d'Hermas ne permet peut-être pas d'être aussi affirmatif.

Un dernier trait peut être remarqué. C'est l'insistance mise sur la faiblesse de l'Esprit mauvais. C'est un Esprit « vain, sans force, insensé ». Aussi est-il facilement mis en fuite par le bon Esprit : « Un homme rempli de l'esprit terrestre pénètre-t-il dans une assemblée de justes, remplis de l'esprit de Dieu, dès que ceux-ci se mettent en prière, il se trouve vide; l'esprit terrestre et vain n'a aucun pouvoir. Il vient du diable » (*Précepte* XI, 14-17). On trouve ici le thème de la puissance de la prière pour chasser les démons. Mais on y voit aussi ébauché celui de la puissance protectrice de l'ange bon. Enfin l'idée que le démon est sans force réelle sera un thème cher à la tradition spirituelle. Il apparaît dans la *Vie d'Antoine*.

Cette doctrine fera désormais partie de l'enseignement chrétien ordinaire. Clément d'Alexandrie la pose à la base de son enseignement moral, sous la forme de la *Didachè*, c'est-à-dire sans la mention des anges : « Je te guide dans la voie du salut; détourne-toi des voies de l'erreur » (*Pédagogue* III, 12, 87, éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 283). Surtout elle prendra une importance considérable dans la spiritualité avec Origène. Par lui elle passera à Athanase, qui en fera le thème fondamental de sa *Vie d'Antoine*. Évagre développera la doctrine du discernement des esprits. Nous sommes à l'origine d'un des aspects les plus importants de la démonologie en ce qui concerne l'histoire de la spiritualité.

3. Démons et vices

Les cénobites de Qumrân ont donc légué aux ermites de Scété la doctrine des deux Esprits. Ce n'est pas leur seul don. Il est chez eux, pour autant du moins qu'on puisse leur attribuer de façon certaine le *Testament des XII patriarches*, une autre doctrine qui était destinée à une immense fortune dans le monachisme chrétien, — et dans la spiritualité chrétienne tout court —, celle des démons des vices. Il est à plusieurs reprises question dans cet ouvrage du démon qui préside à telle ou telle catégorie de fautes : « Un des esprits de Bélial me fit lever et me dit : Prends cette épée et tue

Joseph. C'était l'esprit de colère qui cherchait à me persuader de mettre à mort Joseph » (*Testament de Dan* 1, 7). Un peu auparavant dans le même passage, il était question de l'esprit de jalousie (1, 6). Le *Testament de Siméon* parle du démon de l'envie (3, 1; 4, 7). Celui de *Juda* de l'esprit de luxure (16, 1).

1° Apocryphes et Homélies pseudo-clémentines. — Mais il y a plus. Le *Testament de Ruben* met en relation les sept vices principaux avec sept démons : « Le premier, l'esprit de fornication, a son siège dans la nature et dans les sens; le second, l'esprit d'avidité, dans le ventre; le troisième, l'esprit de rixe, dans le foie et la bile; le quatrième est l'esprit de flatterie et d'intrigue; le cinquième, l'esprit d'orgueil; le sixième, l'esprit de mensonge; le septième, l'esprit d'injustice » (3, 3-6, Bonsirven, p. 118). Tels sont « les sept esprits de mensonge » (2, 1). Ce texte a une importance considérable pour l'histoire de la spiritualité. Il sera en effet explicitement cité par Origène (*In Josue* XV, 6; éd. W. A. Baehrens, GCS, 1921, p. 392). É. Bettencourt en a montré l'influence sur ce dernier (*Doctrina ascetica Origenis*, p. 133-143). On remarquera plusieurs points qui se retrouveront par la suite : le catalogue des vices et leur nombre septénaire; la relation d'un démon à chacun de ces vices; l'habitation de ces démons dans le corps.

Il est difficile d'abord de ne pas voir l'écho de ces conceptions dans plusieurs passages du nouveau Testament. La doctrine des sept démons y apparaît à deux reprises. D'une part il est dit dans *Luc* 8, 2 que le Christ avait chassé sept démons (δαιμόνια) de la pécheresse de Magdala. Comme il s'agit d'une pécheresse, il s'agit de toute évidence des démons des vices. Plus notable encore est le texte de *Mt.* 12, 45, où il est question de l'esprit impur qui, sorti d'un homme, trouve en revenant la maison libre, nettoyée, rangée et ornée. « Alors il s'en va prendre avec lui sept autres esprits (πνεύματα) et étant entrés dans cet homme ils y fixent leur demeure ». Une ressemblance aussi précise avec les *Testaments* permet de se demander s'il ne s'agit pas d'une influence proprement essénienne.

En ce qui concerne plus particulièrement l'habitation des démons dans le corps, nous trouvons des développements curieux dans l'ébionisme, dont les relations avec l'essénisme apparaissent par ailleurs vraisemblables. « Les démons brûlent d'entrer dans les corps, parce que, bien qu'esprits, ils désirent manger, boire, s'accoupler. Ils s'introduisent donc dans les corps des hommes afin de se donner les organes dont ils ont besoin pour arriver à leurs fins » (*Homélies clémentines* IX, 10, PG 2, 248; voir H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 56-58). Une fois que les hommes leur ont permis de s'introduire en eux, « après y être restés cachés, ils se mélangent aussi à l'âme » (IX, 9). Embusqués dans celle-ci, ils lui suggèrent de mauvaises pensées, « que les hommes, ignorant qui les inspire, prennent pour des impulsions (λογισμοί) » (IX, 12, 249; le mot λογισμός, d'origine stoïcienne, désignera les démons des vices chez Origène et chez Évagre). Profitant alors de ces mouvements de colère, d'amour ou d'autre passion, « ils mettent à mal le corps par l'épée, le lacet ou le précipice » (IX, 13, 252). On notera aussi le lien des démons et des humeurs corporelles (*Recognitiones clementinae* 4, 18, PG 1, 1321; *Testament de Ruben* 3, 4-5). On voit comment les passions sont considérées comme de véritables possessions diaboliques. Ces vues sont à l'arrière-plan de la conception des « démoniaques » dans le nouveau Testament et le christianisme antique.

Les *Homélies clémentines* ajoutent que ces démons sont chassés par le jeûne (IX, 10) et par la foi (IX, 11, PG 2, 249). Mais ils le sont aussi par l'invocation du nom du Christ (IX, 22, 257). Ceci est en relation avec la pratique des exorcismes (voir F. X. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1909, p. 25-33). Déjà Jésus chassait les démons. Enfin ils le sont éminemment par le baptême : « Baignez-vous dans l'eau d'une source ou de la mer avec l'invocation trois fois bienheureuse, et alors vous pouvez chasser les démons qui se cachent en vous » (IX, 19, 256; voir H. J. Schoeps, *Aus Frühchristlicher Zeit*, p. 64-66).

Cet aspect du baptême comme exorcisme apparaît chez les Pères du second siècle (A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 38-39; 213-214). On le trouve en particulier chez le pseudo-Barnabé : « Avant que nous eussions foi en Dieu, l'intérieur de nos âmes était rempli du culte des idoles, une demeure (οἶκος) de démons, puisque nous faisions ce qui est contraire à Dieu... C'est en recevant la rémission des péchés que Dieu habite réellement en nous » (XVI, 7-8, PG 2, 775). Cet aspect du baptême sera développé par Origène et Cyprien.

Nous aurons à dire l'influence de ces doctrines juives sur Hermas. Mais d'abord nous avons à étudier les contacts qu'elles ont pu avoir avec des doctrines parallèles du monde hellénistique. Ceci nous amènera, après le moyen-platonisme et le judéo-christianisme, à aborder la démonologie du stoïcisme, de l'hermétisme et du gnosticisme. Que la doctrine du *Testament de Ruben* ait été mise en relation avec la théorie stoïcienne des sept sens, ceci est établi par le texte lui-même. En effet, avant le passage que nous avons cité, il s'en trouve un autre, que l'on est d'accord pour considérer comme une interpolation : « Sept esprits sont donnés par l'homme afin que par eux ils accomplissent toutes ses œuvres » (2, 2). Ces sept esprits sont alors énumérés. Ce sont les cinq sens, auxquels s'ajoutent le sens de la parole et l'instinct sexuel (2, 3-9; Bonsirven, p. 117). L'auteur y ajoute le sommeil comme un huitième esprit.

2° Doctrine stoïcienne et gnostique. — Tous les auteurs sont d'accord pour reconnaître ici la doctrine stoïcienne de l'âme (voir Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, Leipzig, 1903, p. 227). A la distinction platonicienne du νοῦς et des deux passions principales, le θυμός et l'ἐπιθυμία, le stoïcisme a opposé une conception moniste de l'âme constituée par l'ἡγεμονικόν, d'où procèdent les forces vitales. Ces forces vitales sont au nombre de sept et sont désignées par le terme de πνεύματα. Ce qui favorisait le passage de cette psychologie à la démonologie essénienne c'est que l'ἡγεμονικόν, comme d'ailleurs le νοῦς platonicien, est parfois considéré comme un δαίμων, comme un démon personnel (voir G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, p. 153-176), et que d'autre part le terme de πνεύματα présente lui aussi une ambiguïté. Il peut désigner aussi bien une simple force vitale qu'un esprit personnel. Cette identification ne paraît pas avoir été faite par les stoïciens eux-mêmes, quoi qu'en dise É. Bettencourt (*loco cit.*, p. 139). Mais on voit, par le *Testament de Ruben* lui-même, combien le passage était facile de la conception psychologique à la conception personnelle des πνεύματα. Ce passage, nous le trouvons explicitement dans le gnosticisme. Clément d'Alexandrie résume ainsi la doctrine de Basilide :

Les disciples de Basilide ont coutume de désigner les passions par le mot d'appendices (προσαρτήματα). Ils disent que ces passions ont une subsistance propre, comme des sortes d'esprits (πνεύματα), adhérant à l'âme raisonnable par suite d'un trouble et d'une confusion antérieure, et que d'autres natures, inférieures et étrangères à ces esprits, s'ajoutent à eux, natures de loup, de singe, de lion, de cerf, dont les propriétés agissant sur l'imagination assimilent les passions de l'âme aux animaux. Ainsi l'homme selon Basilide contient dans un seul corps une armée de tant d'esprits différents (*Stromates* II, 20, 112-113; PG 8, 1056bc; éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 174).

Nous reviendrons sur la conception des passions comme une armée de bêtes, qui est platonicienne (Platon, *République* 989a). Pour le reste, le vocabulaire est stoïcien. Ceci est vrai en particulier de l'expression singulière προσαρτήματα, qui se retrouve chez Marc Aurèle (*Pensées* XII, 3-4; éd. A.-I. Trannoy, Paris, coll. Belles-Lettres, 1925, p. 136) à propos des passions, ainsi que l'a bien vu M. Pohlenz (*Die Stoa*, t. 2, p. 168). Le texte de Basilide toutefois n'est pas décisif sur le caractère démoniaque des πνεύματα. Mais Clément cite à la suite un passage de Valentin, qui est, lui, explicite :

Un seul est bon, celui dont la manifestation par le Fils est la révélation. Par lui seul le cœur peut devenir pur, tout esprit (πνεῦμα) mauvais en étant chassé. En effet les nombreux esprits qui habitent en lui l'empêchent d'être pur, chacun d'eux accomplissant ses œuvres en l'outrageant par des désirs inconvenants. Ainsi me paraît-il qu'il arrive au cœur quelque chose de semblable à une auberge. Celle-ci est en effet abîmée, percée, souvent remplie d'ordures par les hommes qui y demeurent impudemment et qui ne prennent aucun soin du lieu, comme ne leur appartenant pas. Ainsi en est-il du cœur, tant qu'il reste impur et n'est l'objet d'aucun soin, servant d'habitacle (οἰκητήριον) à de nombreux démons (δαίμονες) (*Stromates* II, 20, 114; PG 8, 1057bc; Stählin, p. 175; voir aussi Héracléon, *The Fragments* 20, éd. A. E. Brooke, coll. Texts and Studies, t. 1, Cambridge, 1891, p. 77; Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* VI, 34, éd. P. Wendland, GCS 3, 1916, p. 163, où se retrouve le mot οἰκητήριον).

Il est notable qu'après avoir cité les textes de Basilide et de Valentin, Clément les discute. Il oppose d'abord à Valentin son propre fils et disciple Isidore, qui remarque que la théorie des προσαρτήματα détruit la liberté (II, 20, 113, p. 174). Il continue en montrant que les chrétiens admettent bien que « les puissances (ἐνεργείαι) du diable et les esprits impurs jettent leur semence (ἐπισπείρειν) dans l'âme » (116, p. 176; le mot ἐπισπείρειν vient de *Mt.* 13, 25 : le démon sème la zizanie). Et il cite en ce sens le texte du pseudo-Barnabé que nous avons mentionné. Mais « ce qui est chassé de l'âme, ce ne sont pas les démons, mais les péchés, qu'avant de croire nous accomplissons à la ressemblance de ceux-ci » (117, p. 176).

Clément reconnaît toutefois ailleurs l'existence des démons des vices habitant dans le corps : « A ceux qui s'adonnent aux repas somptueux pour satisfaire leurs passions préside un démon très gourmand que je ne rougirais pas d'appeler démon du ventre, le plus méchant et le plus funeste des démons, qui est apparenté à celui qui est appelé ventriloque. Il vaut mieux être heureux (εὐδαίμων) que d'avoir un démon pour hôte (σύνοικος) » (*Pédagogue* II, 1, 15; éd. O. Stählin, GCS, p. 165). Mais ce qu'il rejette, c'est l'identification des passions avec des esprits personnels (ἐξ οὐσίας πνεύματα), car alors « l'homme passionné serait une légion de démons » (*Eclogae* 46, 1, PG 9, 720; éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 149).

Le débat qui s'institue va se poursuivre au cours de l'histoire de la spiritualité ancienne. En particulier la doctrine ébionite et gnostique d'une union substantielle des démons à l'âme se retrouvera dans le messalianisme (F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg-en-Brisgau, 1937, p. 72-77). Elle sera combattue par Diadoque de Photicé. Gennade écrira : « Nous croyons que les démons ne s'introduisent pas substantiellement dans l'âme par leurs opérations (ἐνεργείαι), mais s'unissent à elle en faisant pression du dehors » (*De ecclesiasticis dogmatibus* 83, PL 58, 999; voir M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. 2, p. 211).

Nous avons constaté dans les textes gnostiques, à côté du développement des démons des vices, l'assimilation des passions aux animaux. Nous avons dit l'origine platonicienne du thème. Il aura une immense fortune dans la patristique et persistera dans la morale populaire. Il a été étudié dans ses origines par Eisler (*Orphish-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, p. 86-88). Mais dans le texte de Basilide, ces animaux ne sont pas identifiés à des démons. Cette identification apparaît chez d'autres gnostiques. Ainsi Celse décrit la doctrine des ophites :

Certains remontent aux démons principaux, disant que le premier a la forme d'un lion, le second d'un taureau, le troisième d'un dragon aux formes horribles, le quatrième d'un aigle, le cinquième d'une ourse, le sixième d'un chien, le septième d'un âne. Ils prétendent qu'il y a des hommes qui se convertissent en démons du même genre, les uns en lion, d'autres en taureaux, en dragons, en aigles, en ourses, en chiens (*Contra Celsum* VI, 33; éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 102-103. On remarquera que nous retrouvons ici les sept démons des vices; la *Vie d'Antoine* montrera les démons apparaissant sous formes d'animaux).

3° **Écrits hermétistes.** — La relation des démons et des vices se retrouve en milieu païen, à la même époque, dans les écrits hermétistes (éd. Nock-Festugière). Le *Traité* XIII parle des « bourreaux » que l'homme possède en lui-même : « L'ignorance est la première des punitions, la seconde est la tristesse, la troisième l'incontinence, la quatrième la concupiscence, la cinquième l'injustice, la sixième la cupidité, la septième la tromperie, la huitième l'envie, la neuvième la fraude, la dixième la colère, la onzième la précipitation, la douzième la méchanceté » (XIII, 7, t. 2, p. 203). Le caractère démoniaque de ces « punitions » est attesté par plusieurs faits. D'abord le *Traité* leur oppose ensuite les puissances de Dieu qui les chassent (III, 8-9, p. 203-204). Il y a donc parallélisme entre les unes et les autres. En second lieu le texte nous montre les « punitions », chassées par les puissances, « s'envoler, vaincues, avec grand bruit d'ailes (ῥοίζῳ) » (XIII, 9, p. 204). Enfin dans le *Traité* X, les « punitions » sont explicitement attribuées à des démons qui, « s'étant introduits dans l'âme des pécheurs, la flagellent de fouets sous les coups desquels l'âme impie se précipite dans les meurtres, les outrages, les calomnies » (X, 21, t. 1, p. 123).

Deux points sont notables dans ce texte. Le premier est que les vices sont présentés comme des punitions et les démons comme des bourreaux. Nous nous retrouvons en présence de la conception païenne des δαίμονες dont nous avons parlé dans notre premier paragraphe, et qui sont non les anges déchus du judaïsme, mais les exécuteurs des châtiments divins (voir Eisler, *loco cit.*, p. 81). Mais le plus notable est qu'il s'agit non plus de sept, mais de douze vices. Or, selon Franz Cumont, annotant notre passage, ceci est une allusion au zodiaque : « La liste des vices du *Corpus hermeticum* XIII doit avoir été constituée par ceux qui pensaient que

l'âme descendait ici-bas et remontait au ciel à travers les douze signes du zodiaque, dont chacun à sa descente lui donnait une passion » (*Corpus Hermeticum*, éd. Nock-Festugière, t. 2, p. 212). Cette relation des démons des vices aux astres se retrouve ailleurs dans les écrits hermétistes :

Les démons cherchent à remodeler nos âmes et à les exciter, installés dans nos muscles et nos moëlles, dans nos veines et nos artères, dans le cerveau lui-même, et pénétrant jusqu'à nos propres entrailles. Car, une fois que chacun de nous est venu à naître et a été animé, il est pris en charge par les démons qui sont de service au moment même de sa naissance, c'est-à-dire par les démons qui ont été placés sous les ordres de chacun des astres... Ces derniers donc, après avoir pénétré à travers le corps dans les deux parties de l'âme, tourmentent l'âme, chacun dans le sens de sa propre activité (XVI, 14-15, p. 236).

On voit comment les thèmes que nous avons rencontrés de l'habitation des démons dans l'homme, de la façon dont ils le poussent à accomplir les vices qui leur correspondent, s'unissent ici à l'astrologie (on observera que pour Clément un ange préside à la naissance, *Eclogae* 50, 2, PG 9, 684; Stählin, p. 151).

4° Hermas. — Avec le *Pasteur* d'Hermas, nous nous retrouvons dans le christianisme orthodoxe. Nous avons déjà dit, à propos de la doctrine des deux Esprits, la dépendance d'Hermas par rapport au judaïsme. Il est vraisemblable que c'est là aussi qu'il a puisé sa conception des démons des vices. Toutefois elle présente des relations avec les courants que nous venons d'examiner. Comme dans le *Testament des XII patriarches*, les vices sont présentés par Hermas comme des démons (voir M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, p. 518-519).

Ainsi « la médisance est un démon (δαιμόνιον) turbulent... Tiens-toi loin de lui » (*Précepte* II, 3); de même : « la présomption et la vaine suffisance sont un puissant démon, δαιμόνιον », (*Similitude* IX, 22, 3). Également « la colère est un esprit (πνεῦμα) très méchant » (*Précepte* V, 2, 8). La convoitise « est sauvage et s'apprivoise difficilement... Elle est fille du diable » (*Précepte* XII, 2; 2, 2). « Le doute (διψυχία) est un esprit (πνεῦμα) terrestre qui vient du diable » (*Précepte* IX, 11). « La tristesse (λύπη) est le plus malfaisant de tous les esprits » (*Précepte* X, 2).

On observera les termes qui désignent les vices. Le mot δαιμόνιον désigne le démon dans les Septante (*Deut.* 32, 17). Chez Josèphe on voit les passions considérées comme des δαιμόνια : « Des sortes de passions (πάθη) et de démons possédaient Saül, lui infligeant des suffocations et des étouffements » (*Antiquitates judaicae* VI, 8, 2). Il s'agit d'une véritable possession par les démons. Le mot est fréquent en ce sens dans le nouveau Testament (*Mt.* 7, 22; 9, 33, etc). Le caractère personnel du δαιμόνιον paraît donc clair. Quant aux πνεύματα, nous avons vu l'ambiguïté que le mot présentait, à la limite de la psychologie stoïcienne et de la démonologie juive. Mais le caractère nettement juif et peu philosophique du *Pasteur*, donne à penser qu'ici encore le mot doit désigner les démons. Ainsi les vices sont-ils nettement des esprits mauvais personnels.

Les passages que nous avons cités énumèrent un certain nombre de vices, mais n'en donnent pas de listes complètes. Nous en avons une dans la *Similitude* IX. Hermas y oppose douze vierges qui sont les vertus et douze femmes vêtues de noir qui sont les vices : « Ce sont l'incrédulité, l'intempérance, la désobéissance, l'imposture, la tristesse, la méchanceté, la débauche, la colère, la fausseté, la folie, la médisance, la haine » (*Similitude* IX, 15, 3). Or nous avons remarqué dans les écrits hermétiques une semblable liste de douze vices, qui correspond en partie à la nôtre. Il est bien difficile de ne pas rapprocher les deux listes. Ainsi, sur ce point Hermas ne suit pas la tradition des *Testaments*, qui parlait de sept vices. On remarquera toutefois qu'ailleurs il a une liste de sept vertus (*Vision* III, 8, 3-5). Ici les douze démons mauvais semblent bien les démons du zodiaque.

Enfin on remarquera que pour Hermas, comme pour tous les auteurs que nous avons cités, les démons des vices s'introduisent dans l'âme et y font leur habitation, tant qu'ils ne sont pas chassés par l'Esprit Saint. A propos des démons de la colère, il écrit : « Quand ces esprits viennent se loger dans un seul et même vase où réside déjà le Saint-Esprit, ce vase ne peut plus contenir celui-ci et déborde... Après son départ, l'homme en qui il résidait, désormais vide de l'esprit de justice et rempli des esprits du mal, n'a plus dans sa conduite aucune stabilité, tiraillé qu'il est en tous sens par les esprits mauvais » (*Précepte* V, 2, 5-7). Nous retrouvons la notion de l'âme comme habitacle des démons, que nous avions rencontrée chez le pseudo-Barnabé et ailleurs et qui constitue une conception réaliste de l'action des démons, considérée comme une véritable possession (M. Dibelius, *loco cit.*, p. 519).

Nous pouvons préciser les conclusions qui se dégagent de cette étude. De la *Didachè* à Athénagore, c'est-à-dire durant les trois premiers quarts du second siècle, nous voyons se constituer une doctrine du rôle des démons dans la vie humaine. Cette doctrine apparaît déjà constituée dans ses éléments essentiels dans le judaïsme et en particulier chez les ésséniens. Elle est reprise dans le nouveau Testament où elle est rattachée à une conception nouvelle de la sotériologie. Elle se continue dans les écrits des premiers Pères, avec une dépendance directe des écrivains juifs. Elle se poursuit dans l'hermétisme et le gnosticisme avec des éléments empruntés à la philosophie grecque, à la magie et à l'astrologie orientales. Mais ce syncrétisme affecte peu la grande Église. C'est du judaïsme que celle-ci hérite directement d'une démonologie que les grands théologiens du début du troisième siècle, Tertullien et Origène, vont incorporer définitivement à l'héritage chrétien.

4. Démon, baptême et martyre chez Tertullien

Nous avons vu au second siècle s'élaborer toute une doctrine du démon dans ses relations avec la vie chrétienne. Au troisième siècle deux puissants génies donneront au combat contre le démon une part dominante dans leur système et exerceront sur ce point une influence décisive sur la théologie ultérieure : Tertullien et Origène. Mais l'orientation de leur pensée sera différente. Tertullien, se situant dans la perspective du conflit du paganisme contre l'Église, apparaîtra surtout comme le continuateur des apologètes dont nous avons parlé dans notre premier paragraphe. Origène, plus tourné vers la vie spirituelle, prolongera au contraire les moralistes qui avaient commencé à étudier l'action des esprits dans l'âme. La double ligne que nous avons suivie jusqu'ici se continuera donc au troisième siècle.

1° Action des démons dans la cité païenne. — Tertullien est directement l'héritier des apologistes quand, dans l'*Apologétique*, il rattache aux démons les divers aspects du paganisme. Il rappelle d'abord com-

ment la croyance en l'existence des démons se trouve chez les philosophes et aussi dans les croyances populaires (*Apol.* 22, 1-4, PL 1, 404-406; CSEL, p. 60-61), mais que les philosophes, ignorant l'enseignement chrétien, les ont considérés comme bons, alors que tous sont mauvais (*De anima* 1, 5, PL 2, 648; CSEL, p. 299). Il ne s'attarde pas dans le *De anima* à expliquer leur origine. Ailleurs par contre il le fait en se référant au *Livre d'Hénoch* (*De idololatria* 9, PL 2, 671-672; CSEL, p. 38; *De cultu feminarum* I, 2 et 3, PL 2, 1305-1307; *De anima* 2, 3, 649; CSEL, p. 301). On notera en particulier que Tertullien distingue les anges déchus et les démons, qui sont les âmes des géants issus de l'union des anges et des femmes. Mais à la différence du *Livre d'Hénoch*, — et suivant en cela les apologistes —, il considère que les uns et les autres demeurent dans l'air qui environne la terre (voir J. H. Waszink, *Pompa diaboli*, dans *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 19). Pratiquement il ne différencie pas leur action.

Tomaison et pagination renvoient à CSEL : Tertulliani *Opera. De spectaculis, De idololatria, Scorpiace, De baptismo, De pudicitia, De anima*, éd. A. Reifferscheid et G. Wissowa, t. 20, 1890; *Apologeticum*, éd. H. Hoppe, t. 69, 1939.

C'est principalement à l'activité des démons et des mauvais anges que Tertullien s'attache (voir R. Berge, *Exegetische Bemerkungen zür Dämonenauffassung des Minucius Felix*, p. 67-76; J. Lortz, *Tertullian als Apologet*, t. 2, Münster, 1927, p. 30-54). Elle consiste à perdre l'homme (*Apologétique* 22, 4, PL 1, 405-406; CSEL, p. 61). Elle s'exerce sur le monde matériel : par le poison de leur souffle ils détruisent les fruits des arbres ou ils provoquent des maladies en viciant l'air; ils agissent aussi sur l'âme humaine qu'ils remplissent « de fureurs et de folies affreuses, de passions terribles, d'illusions de tous genres » (22, 6, 406; CSEL, p. 61). Mais la pire de toutes consiste « à recommander vos dieux aux esprits trompés, afin de se procurer la nourriture qui leur est propre, à savoir la fumée et le sang des victimes offertes aux statues et aux images ». Nous retrouvons les thèmes des *Homélies clémentines*, de Justin, de Tatien.

Tertullien énumère alors quelques-uns des faux prestiges des démons. C'est le même plan que celui des *Homélies clémentines*, mais les explications sont différentes. Ils peuvent annoncer à l'avance les phénomènes météorologiques parce que, « voisins des astres et habitant près des nuages, ils les connaissent à l'avance » (22, 11, 409; CSEL, p. 63). Pour les guérisons, Tertullien suit strictement Tatien : les démons provoquent les maladies pour faire croire qu'ils accordent un bienfait en les guérissant par leur simple retrait. Plus curieuse est l'explication des oracles : ils écoutent les lectures des prophètes faites à l'Église et ils en tirent des pronostics (22, 10, 408; CSEL, p. 62). Tertullien ne nie pas d'ailleurs qu'ils ne puissent opérer certains prodiges, comme de faire apparaître des fantômes ou d'envoyer des songes (23, 1, 410-411; CSEL, p. 63; cf 21, 30, CSEL, p. 60; *De anima* 57, 2, PL 2, 748; CSEL, p. 391, où la nécromancie est présentée comme une illusion démoniaque. Voir J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947, p. 574-586. On sait les débats auxquels cette question donnera lieu entre Origène, Eustathe d'Antioche, Grégoire de Nysse, etc). Ce sont ces démons que les païens prennent pour des dieux (23, 2, 412; CSEL, p. 63-64). On trouve chez Minucius Félix un développement strictement parallèle, mais avec des détails différents :

Les esprits impurs, les démons.., se cachent dans les statues et les images consacrées et par leur souffle s'acquièrent une autorité, comme si c'était celle de la divinité qui fût présente, tantôt en inspirant les devins, tantôt en séjournant dans les sanctuaires, tantôt en animant les entrailles des victimes, en dirigeant le vol des oiseaux, en réglant les sorts, en fabriquant les oracles... [On trouve une énumération semblable chez Apulée, *Apologie* 7. L'africain Minucius se réfère à l'africain Apulée, comme Tatien à Maxime de Tyr. Sur la démonologie d'Apulée, voir Paul Vallette, *L'apologie d'Apulée*, 263-270].

Ainsi éloignent-ils du ciel et détournent-ils du vrai Dieu. Ils troublent la vie, ils agitent le sommeil, ils s'insinuent même secrètement dans les corps comme des esprits subtils pour feindre des maladies.., ils désarticulent les corps, pour contraindre à leur rendre un culte, en sorte que, une fois engraissés par la fumée des autels et les chairs des victimes, ayant laissé ceux qu'ils opprimaient, ils paraissent les avoir guéris. C'est d'eux que aussi bien les furieux que l'on voit courir sur les lieux publics que les devins eux-mêmes dans les temples tirent leur folie et leurs gesticulations (*Octavius* 27, 1-4, PL 3, 323-325; éd. C. Halm, CSEL 2, 1867, p. 39-40; voir le même texte dans le *Quod idola dii non sint* de Cyprien, 6-7, PL 4, 573-575; éd. G. Hartel, CSEL 3, 1868, p. 23-25).

Il n'y a pas de différence entre les soi-disant dieux des païens et les démons. De cette identité Minucius, à la suite de Tertullien (*Apologétique* 23, 4-6, PL 1, 414; CSEL, p. 64-65), donne comme preuve, qu'exorcisés par les chrétiens, les uns et les autres confessent être des démons (*Octavius* 27, 5-8, PL 3, 325-327; éd. C. Halm, CSEL, p. 40; voir R. Berge, *Exegetische Bemerkungen zür Dämonenauffassung des Minucius Felix*, p. 2-76; J. Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*, t. 2, Paris, 1938, p. 287-292).

Jusqu'ici nous sommes dans la ligne des apologistes. Mais, dans cette description de l'action des démons, Tertullien met l'accent sur deux points. D'abord il associe étroitement l'immoralité à l'idolâtrie comme provenant de la même source démoniaque. S'il rattache aux anges déchus du *Livre d'Hénoch* la divulgation de l'astrologie (*De idololatria* 9, PL 1, 671-673; CSEL, p. 38-39), il en est de même de la coquetterie :

Lorsque les anges eurent révélé certains arts pour la plupart inconnus à un monde ignorant (en effet ils avaient dévoilé le travail des métaux et communiqué la science des herbes et divulgué la puissance des incantations et livré toutes les vaines sciences, jusqu'à l'interprétation des étoiles), après cela ils ont communiqué aux femmes spécialement l'art de la beauté féminine : l'éclat des pierres précieuses, dont on fait des colliers variés, les bracelets d'or qui serrent les bras, les teintures dont on colore les tissus et le kohl qui met en valeur le contour des yeux (*De cultu feminarum* I, 2, PL 1, 1305-1306; aussi II, 10, 1327-1329).

Ils ont fait cela pour se venger des femmes qui étaient cause de leur péché, en les entraînant à leur tour à pécher.

Par ailleurs, — et nous arrivons à ce qui est le caractère propre de Tertullien —, c'est toute la vie publique de la cité païenne qui est pénétrée par les démons. Tel est le thème du *De spectaculis*. Certes tout ce qui est dans le monde est l'œuvre de Dieu, mais tout a été détourné de son usage par « la puissance de l'ange jaloux » (2, 12, PL 1, 633; CSEL, p. 4) : « Les places, le forum, les bains, les théâtres, les maisons elles-mêmes ne sont pas sans idoles : Satan et ses anges ont rempli le monde entier » (8, 9, PL 640; CSEL, p. 10). Les jeux sont « accompagnés, entrecoupés, suivis de sacrifices et d'actes cultuels » (7, 3, PL 639; CSEL, p. 8). C'est ce que Tertullien désigne du nom de « pompa » (7, 2). « L'assemblée des démons » y préside (7, 3)

Les lieux où ils se tiennent sont consacrés aux démons et aux anges « par des statues et des autels » (8, 2-3). Les chevaux, consacrés à Castor et Pollux, « sont passés du service de Dieu aux fonctions des démons » (9, 1-2, PL 641; CSEL, p. 10-11).

De même en est-il du théâtre. Celui-ci est « proprement la maison de Vénus et de Bacchus. Or il s'agit là des deux démons étroitement associés de l'ivrognerie et de la gourmandise » (10, 6-7, PL 643; CSEL, p. 12). On remarquera que les anges des vices sont identifiés par Tertullien aux divinités païennes. Apollon et les Muses auxquels sont consacrés les arts ne sont que les noms de morts : « Mais nous savons que sous ces noms, ce sont les esprits mauvais qui agissent dans les statues, qui jouissent, qui se font prendre pour des dieux » (10,10).

Bien plus, les arts ont été inventés par les démons : « Prévoyant dès l'origine que les spectacles seraient pour eux, entre d'autres souillures de l'idolâtrie, une de celles par lesquelles ils détourneraient les hommes de Dieu et les contraindraient à les honorer, ils ont inspiré les inventions de ces formes d'art » (10). Enfin les jeux sont rendus en l'honneur des morts. « Or les démons sont présents aussi dans les idoles des morts... Et nous dirons la même chose des cérémonies célébrées en leur honneur, de ces pourpres, de ces faisceaux, de ces baguettes, de ces couronnes : rien de tout cela n'a lieu sans incitation des démons, rien de tout cela n'est *sine pompa diaboli* » (12, 5-6, PL 645; CSEL, p. 14-15). On voit que c'est l'État lui-même, dans ses manifestations publiques, qui est considéré comme contaminé par le démon.

Les spectacles ne sont pas seulement diaboliques parce qu'ils sont idolâtriques, mais parce qu'ils excitent les passions et que ceci aussi vient du démon. Nous avons vu le lien étroit établi par Tertullien entre les deux domaines. Dans un passage qui rappelle le *Pasteur*, il oppose les deux Esprits : « Dieu a prescrit à l'Esprit saint, qui, par la bonté de sa nature, est tendre et délicat, d'agir dans la tranquillité et la douceur, dans le repos et la paix et non d'agiter par la fureur, la bile, la colère, la douleur » (15, 2, PL 647; CSEL, p. 16). Or les spectacles suscitent des passions violentes, la cruauté, la sensualité, la partialité. Comment donc pourraient-ils procéder du bon esprit? Certes « le monde est à Dieu, mais la mondanité est au diable » (15, 8). « Toutes ces choses ont été instituées par le diable et sont la *pompa diaboli* » (24, 2, PL 656; CSEL, p. 24). « Celui qui communie au diable en assistant aux spectacles se sépare du Seigneur. Nul ne peut servir deux maîtres. Qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres » (26, 4, PL 657-658; CSEL, p. 26)?

2° Lutte contre Satan dans la cité chrétienne. — Si l'on compare cette vision de Tertullien avec celle des apologistes qui l'ont précédé, on voit la différence. Alors que, pour ceux-ci, l'idolâtrie était surtout considérée dans ses formes privées, magie, astrologie, etc, pour Tertullien, elle est vue comme animant la cité païenne tout entière. C'est avant tout le culte public qu'il considère. Et la cité est imprégnée de ce culte. Le conflit entre les démons et les chrétiens va donc se situer davantage sur le plan des actions publiques que sur celui de la vie personnelle. L'action des démons va s'exprimer dans la résistance de la cité païenne à l'Église, dans la persécution. Et par suite, c'est le martyre qui va apparaître comme l'expression culminante de la lutte contre Satan. Il est possible qu'il y ait eu, chez Tertullien, comme l'a remarqué H. Grégoire, une attitude de demi-provocation, influencée par le montanisme (*Les persécutions dans l'Empire romain*, coll. Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres, t. 46, fasc. 1, 1951, p. 33-34). Il reste que c'est une perspective en partie nouvelle qui s'ouvre et qui marquera plusieurs aspects de la vie chrétienne.

1) Et d'abord *le baptême.* — Un des rites qui le constituent, et qui a dû apparaître en milieu païen à une date ancienne, est « la renonciation » (ἀπόταξις) à Satan. On en trouve des allusions au second siècle.

Hermas écrit : « Il est bon de s'attacher à l'ange de la justice et de renoncer (ἀποταξάσθαι) à l'ange du mal » (*Précepte* VI, 9). Et Justin : « Les païens renoncèrent (ἀπετάξαντο) aux idoles et se consacrèrent au Dieu inengendré » (*Apologie* I, 49, 5). La *Tradition apostolique* d'Hippolyte, dans la version éthiopienne, en donne la forme liturgique la plus ancienne que nous possédions : « Je renonce à toi, Satan, à tes anges et à tes œuvres immondes » (21).

Mais chez Tertullien apparaît une forme nouvelle : « Quand, descendus dans l'eau, nous confessons notre foi conformément aux paroles de la Loi divine, nous certifions de notre propre bouche que nous avons renoncé au diable, à sa *pompe* et à ses anges. Mais où le diable, ses pompes et ses anges se reconnaissent-ils davantage que dans l'idolâtrie » (*De spectaculis* 4, 1-2, PL 1, 635; CSEL, p. 6)? Nous retrouvons cette forme dans le *De idololatria :* « Quant à toi, si tu as abjuré la *pompe* du diable, quoique tu en touches, sache que c'est idolâtrie » (18, PL 689; CSEL, p. 53).

Ce qui caractérise Tertullien, c'est l'apparition du mot *pompa diaboli.* Il n'en existe pas d'attestation avant lui. Nous avons vu par ailleurs qu'il lui était cher. Le sens de l'expression a été discuté. Salomon Reinach (*Cultes, mythes et religions*, t. 1, Paris, 1905, p. 347-362) et Hugo Rahner (*Pompa diaboli*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 55, 1931, p. 239-273) y ont vu les démons qui forment le cortège de Satan. Mais les études attentives de Pierre de Labriolle (*Pompa diaboli*, dans *Archivum latinitatis medii aevi*, t. 2, 1926, p. 170-181) et de J. H. Waszink (*Pompa diaboli*, dans *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 13-41) ont montré qu'il fallait chercher ailleurs. Dans les textes de Tertullien, la *pompa diaboli* désigne le culte des idoles qui accompagne les différentes manifestations de la vie de la cité païenne. Ceci vaut des cérémonies purement cultuelles : « Même histoire pour l'anniversaire de l'idole : toute la pompe du diable est mise en branle » (*De idololatria* 10, PL 1, 674; CSEL, p. 40). Mais ceci vaut, nous l'avons vu, pour les spectacles, qui sont aussi accompagnés d'une *pompa diaboli.* C'est vrai également des honneurs publics. Nous en avons donné un exemple. En voici un autre : « La gloire (c'est-à-dire la pourpre et les honneurs publics), le Christ l'a rejetée; s'il l'a rejetée, c'est qu'il l'a condamnée; s'il l'a condamnée, c'est qu'il l'a considérée comme faisant partie de la pompe du diable » (*ibidem*, 18, PL 689; CSEL, p. 52). Ainsi la renonciation aux *pompes de Satan* accuse la rupture non seulement avec le démon et avec le péché, mais avec le monde païen, ses spectacles et ses honneurs :

« De combien de manières nous avons prouvé que rien de ce qui touche aux spectacles ne plaît à Dieu. Mais ce qui déplaît à Dieu peut-il plaire aux serviteurs de Dieu? Si tout y est institué par le diable, la voilà la *pompe du diable*, contre laquelle nous avons prêté serment, quand nous avons reçu le sceau de la foi » (*De spectaculis* 24, 2, PL 656; CSEL, p. 24).

Et : « C'est aussi aux spectacles que se rapporte le témoignage de notre renonciation au baptême, qui ont été soumis

au pouvoir du diable, de sa pompe et de ses anges par l'idolâtrie » (*ibidem*, 4, 3, PL 635; CSEL, p. 6).

Il en est de même des honneurs publics : « Le chrétien les a abjurés une fois pour toutes, en prononçant le serment baptismal. Voilà ce que c'était que les pompes du diable et de ses anges : dignités du siècle, honneurs, solennités et, au fond de tout cela, l'idolâtrie » (*De corona militis* 13, PL 2, 97; voir aussi pour le luxe, *De cultu feminarum* I, 2, PL 1, 1307 : « Il vient des anges auxquels nous avons renoncé au baptême »).

Tertullien a mis vigoureusement en relief, dans le baptême, la renonciation à l'idolâtrie considérée comme culte des démons. Mais il montre aussi dans le baptême lui-même la destruction de la puissance que le démon avait sur l'homme : « Si le Fils de Dieu est apparu, c'est pour détruire les œuvres du diable. Il les a détruites, en effet, en délivrant l'âme par le baptême et en révoquant la signature de la mort » (*De pudicitia* 19,19, PL 2, 1019; CSEL, p. 264). La venue du Verbe dans le monde a donc eu pour objet de détruire le pouvoir que le démon avait sur l'homme. La Passion « a racheté l'homme de la puissance des anges jusqu'alors maîtres du monde; elle l'a arrraché aux esprits mauvais » (*De fuga* 12, PL 2, 115). Le baptême fait participer chaque homme à cette victoire du Christ. Cette théologie du baptême comme délivrance de Satan n'est pas inconnue au second siècle. On la trouve en particulier chez les gnostiques (voir Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex scriptis Theodoti* 76-77, PG 9, 693; Stählin, 131; Sagnard, p. 198-201). Tertullien la met en évidence.

De cette libération Tertullien voit une figure dans la traversée de la Mer Rouge : « C'est d'abord le peuple libéré d'Égypte qui, en traversant l'eau, échappa à la puissance du roi égyptien : l'eau anéantit le roi lui-même et toutes ses troupes. Quelle figure plus éclairante du sacrement de baptême? Les païens sont libérés du monde et ils le sont par l'eau; ils délaissent le diable, leur ancien tyran, englouti dans les eaux » (*De baptismo* 9, 1, PL 1, 1209; CSEL, p. 208). La relation de la traversée de la Mer Rouge et du baptême est antérieure à Tertullien (voir J. Daniélou, *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi, Paris, 1951, p. 119-135). Elle est dans saint Paul (1 *Cor.* 10, 2) et fait partie de la catéchèse. Tertullien est le premier à l'avoir rattachée à la victoire sur Satan. Ceci se retrouvera sous son influence chez saint Cyprien (*Lettres* 69, 15; éd. G. Hartel, CSEL 3, 1871, p. 764) et chez Didyme (*De Trinitate* II, 14, PG 39, 696-697). Origène présentera un développement parallèle (*In Exodum* V, 5; éd. W. A. Baehrens, GCS, t. 6, 1920, p. 189-191). Ce thème connaîtra au 4e siècle une fortune considérable. Tertullien aura contribué à la préparer.

2) *Le martyre.* — Vaincu au baptême, le démon ne s'en acharne pas moins contre les chrétiens. Ceci s'exprime d'abord par les tentations dont il les harcèle :

Notre ennemi irréconciliable ne fait jamais trêve à sa malice. Et c'est quand il sent l'homme pleinement libéré qu'il sévit le plus fort. Il faut bien qu'il s'afflige et qu'il gémisse, quand il voit tant d'œuvres de mort détruites dans l'homme. Il s'afflige à la pensée que le pécheur, devenu serviteur du Christ, le jugera, lui et ses anges. Aussi il l'épie, il l'attaque, il l'assiège, cherchant le moyen de frapper ses regards par la concupiscence charnelle, de prendre son âme dans le filet des délices mondaines, de renverser sa foi par la crainte des pouvoirs terrestres ou de le détourner de la droite voie par des doctrines de mensonge (Tertullien, *De poenitentia* VII, 7, 9, PL 1, 1241).

C'est là une doctrine de la tentation que nous avons rencontrée partout au second siècle et qui n'a rien d'original chez Tertullien. Mais, — et ceci est bien dans la ligne de sa pensée —, il y a d'autres attaques par lesquelles le démon essaie de détruire le christianisme, celles qui viennent du dehors, par les persécutions qu'il fomente. L'attribution des persécutions au démon se trouve chez les apologistes, en particulier chez Justin. Ce sont les démons « qui suggèrent contre les chrétiens des accusations mensongères, en appelant à leur aide les passions qui sont en chacun » (1e *Apologie* 10, 6). Ils poussent à les haïr et à les mettre à mort (57, 2). Ils ont sous leur main des magistrats injustes qui sont leurs serviteurs, comme des chefs possédés par eux (δαιμονιῶντες) (2e *Apologie* 1, 2). Ces attaques d'ailleurs pour Justin ont déjà porté contre les hommes de bien avant le Christ. Parmi ceux contre qui les démons ont suscité des persécutions, il nomme Socrate (*ibidem*, 7, 3), Héraclite et Musonius (8, 1), les lecteurs d'Hystaspe et de la Sibylle (1e *Apologie* 44, 12). S'ils ont inspiré de la haine contre ceux qui possédaient partiellement le Verbe, « combien plus contre ceux qui le possèdent en plénitude » (2e *Apologie* 8, 3; voir aussi le *Martyre de Polycarpe* 17). Cette vue est reprise et développée par Tertullien :

« L'auteur des persécutions, c'est cet esprit, de nature démoniaque et angélique, qui nous fait la guerre, embusqué dans vos esprits qu'il a stylés et dressés à rendre ces jugements pervers et à servir avec cette iniquité » (*Apologétique* 27, 4, PL 1, 433; CSEL, p. 75; voir Minucius Félix, *Octavius* 27, 8; PL 3, 326; éd. C. Halm, CSEL, p. 40).

Certes ils sont déjà vaincus et soumis aux chrétiens. Mais « semblables à ceux qui résistent ou se révoltent dans les ergastules et les prisons, ils s'élancent pour nous combattre, nous qui les avons en notre puissance, sachant bien qu'ils sont perdus déjà; alors nous sommes bien forcés de leur tenir tête et c'est en persévérant dans ce qu'ils attaquent que nous repoussons leurs assauts; et jamais notre triomphe sur eux n'est plus complet que quand nous sommes condamnés pour notre obstination dans la foi » (*Apologétique* 27, 7, PL 434; CSEL, p. 76).

Cette dernière phrase nous conduit à un nouvel aspect de la pensée de Tertullien, qui est capital dans l'histoire de la spiritualité, celui du martyre comme victoire sur le démon. Ici encore Tertullien n'est pas le premier chez qui le thème apparaît. Il est dans Hermas : « Ceux qui ont été couronnés sont ceux qui ont lutté contre le diable et l'ont vaincu. Ce sont ceux qui ont souffert la mort pour la loi » (*Similitude* VIII, 3, 6; voir aussi S. Ignace, *Ad Romanos* 5, 3; *Martyre de Polycarpe* 3, 1; *Actes des martyrs de Lyon*, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 1,5-6, 16, 27, PG 20, 409, 416, 425). Mais c'est Tertullien qui en fait le centre de sa théologie du martyre, comme il en avait fait le centre de sa théologie du baptême. D'autres souligneront des aspects différents de la mystique du martyre. Ils y verront la transformation de l'âme en Dieu, le parfait témoignage de l'amour, le don de la vie pour les âmes. Ceci met d'autant en valeur l'originalité de Tertullien.

Dès son entrée en prison, le martyr a pénétré dans la maison de Satan : « Mais, vous, vous êtes entrés dans la prison pour le fouler aux pieds dans sa maison même. Déjà réunis au dehors vous l'aviez piétiné. Qu'il ne dise donc pas : Ils sont chez moi. Je les tenterai par des divisions ou des dissensions entre eux. Qu'il fuie votre regard et que replié et rampant il se cache dans ses abîmes, comme une vipère chassée par les incantations et la fumée » (*Ad Martyres* 1, PL 1, 621).

Par le martyre Dieu veut associer l'homme à la victoire sur Satan remportée par le Christ : « Si Dieu nous a proposé le

martyre comme un combat, par lequel nous nous mesurerions avec l'adversaire, afin que celui par qui l'homme a été vaincu librement, il en triomphe maintenant par sa constance, c'est là de sa part libéralité plus que sévérité. Il a voulu que l'homme arraché à la gueule du diable par la foi le piétinât par le courage » (*Scorpiace* 6, PL 2, 133; CSEL, p. 156).

Mais l'idéal du martyre comme victoire sur Satan chez Tertullien, il faut le chercher dans la *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, qui est à la fois un témoignage sur l'âme des simples chrétiennes de ce temps et sur la mystique tertullianiste du martyre.

Dans la première vision, Perpétue voit « une échelle d'airain d'une grandeur extraordinaire, touchant le ciel, et étroite au point qu'on ne pouvait y monter qu'un à la fois... Et il y avait sur l'échelle un dragon couché, d'une grandeur extraordinaire, qui dressait des embûches à ceux qui montaient et les effrayait pour les en empêcher » (PL 3, 25-26). Elle voit Saturus, son compagnon, qui monte le premier et lui dit : « Perpétue, je t'attends, mais veille à ce que le serpent ne te morde pas ». Je lui dis : « Il ne me mordra pas, au nom du Seigneur Jésus ». Et à ces mots, comme me craignant, il écarta la tête et je montais... Et je vis un immense jardin et au milieu un homme à cheveux blancs qui se tenait en costume de pasteur » (PL 3, 26-28).

Ce texte rassemble tout un ensemble précieux de données sur le martyre comme victoire sur Satan. Satan est présenté comme barrant la voie qui monte au ciel. Nous nous rappellerons que les mauvais anges occupent la région de l'air. Antoine, dans une vision, verra dans cet espace le démon comme un géant qui empêche les âmes de monter (S. Athanase, *Vita S. Antonii* 65, PG 26, 933-936). Par ailleurs l'opposition du Pasteur et du Dragon qui engagent autour de l'âme un combat est un antique thème chrétien (*Jean* 10, 28; *Actes de Pierre* 8, éd. L. Vouaux, p. 286-287; voir J. Quasten, *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie*, dans *Miscellanea G. Mercati*, coll. Studi e Testi, t. 1, Città del Vaticano, 1946, p. 385-396). Enfin on remarquera le parallélisme du baptême et du martyre : dans l'un et l'autre cas le démon essaie de barrer la route et l'homme est libéré par l'intervention du Christ. Le parallélisme est tel que, dans l'art figuratif du christianisme primitif, il sera souvent difficile de distinguer si on a affaire à un thème baptismal ou à un thème funéraire (voir J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 51, 256-257).

La troisième vision de Perpétue est plus caractéristique encore pour le sens du martyre. Perpétue, conduite au milieu de l'arène, s'étonne de ne pas voir les bêtes auxquelles elle doit être livrée. « Celui qui sortit contre moi fut un égyptien, à l'apparence terrifiante, avec ses aides, pour combattre contre moi. De leur côté des jeunes gens très beaux, mes aides et mes soutiens, viennent à moi » (10, 6-7, PL 3, 40). La lutte s'engage. Perpétue est d'abord soulevée en l'air par l'égyptien, mais elle lui saisit la tête, elle le jette la face contre terre et le piétine. « Je me réveillais alors et je compris que ce n'était pas contre les bêtes, mais contre le diable que je devais combattre » (10, 14, PL 3, 41).

La dernière phrase est particulièrement significative (voir F. J. Dölger, *Der Kampf mit des Aegypter in der Perpetua-Vision. Das martyrium als Kampf mit dem Teufel*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Münster, p. 177-188). Au delà du conflit avec les réalités visibles, les bêtes, le martyre est un combat avec les puissances invisibles, dont les premières ne sont que les instruments et les symboles. L'équivalence des bêtes et des mauvais anges est à noter. Mais surtout l'idée dominante est toujours celle que nous avons rencontrée chez Tertullien. Le monde païen et les institutions où il s'exprime sont l'instrument de Satan et de ses anges dans leur lutte contre le christianisme. Cette vue était déjà celle de l'*Apocalypse* johannique. Chez Tertullien elle ressort avec une vigueur remarquable. Peut-être d'ailleurs y a-t-il ici, à travers le montaniste, une influence sur Tertullien des milieux asiates, marqués par l'influence de Jean. Elle se retrouvera chez Cyprien (*Lettres* 39, 2, éd. G. Hartel, p. 582; voir E. L. Hummel, *The concept of Martyrdom according to Cyprian of Carthage*, p. 73-74) et chez Origène (*Exhortatio ad martyrium* 36, PG 11, 609-612; P. Koetschau, GCS, p. 33-34).

5. Le combat spirituel chez Origène

L'œuvre d'Origène constitue un moment décisif dans l'histoire de la spiritualité de façon générale, mais très particulièrement dans le sujet qui nous occupe. É. Bettencourt a pu écrire un livre sur la spiritualité d'Origène centré entièrement sur ce thème (*Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*). Ceci est un trait nouveau par rapport à l'école d'Alexandrie (bien vu par W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, 1952, p. 624-625). Chez Philon et Clément, en effet, la démonologie joue un rôle secondaire. Chez Origène par contre on retrouve la plupart des thèmes antérieurs : conceptions du paganisme comme culte des démons, doctrine des deux anges et des démons des vices, conception du martyre comme victoire sur Satan. Par ailleurs il incorpore des éléments empruntés au judaïsme (anges des nations) et à l'hellénisme (communauté de nature des anges et des âmes). Et enfin il organise ces données dans une systématisation originale.

1° Origine des démons. — La question de l'origine des démons se rattache chez Origène à sa doctrine générale de la hiérarchie des créatures spirituelles. Celles-ci ont été créées à l'origine toutes égales. La hiérarchie des êtres spirituels correspond à des degrés divers dans leur infidélité. De cette hiérarchie les démons représentent le plus bas degré.

« Avant les siècles, tous les esprits étaient purs, démons, âmes et anges, servant Dieu et accomplissant ses commandements. Le diable, qui était l'un d'eux, voulut s'opposer à Dieu et Dieu le rejeta. Toutes les autres puissances tombèrent avec lui. Les unes ayant beaucoup péché devinrent des démons : les autres, qui avaient moins péché furent les anges. Restaient les âmes, qui n'avaient pas assez péché pour devenir des démons ni n'étaient assez légères pour être des anges » (*De principiis* I, 8, 1, p. 96).

Tomaison et pagination renvoient à GCS : Origenes *Werke*. *Exhortatio ad martyrium*, éd. P. Koetschau, t. 1, 1899; *Contra Celsum*, éd. P. Koetschau, t. 1 et 2, 1899; *In Jeremiam*, éd. E. Klostermann, t. 3, 1901; *In Joannem*, éd. E. Preuschen, t. 4, 1903; *De principiis*, éd. P. Koetschau, t. 5, 1913; *In Genesim*, *In Exodum*, *In Leviticum*, éd. W. A. Baehrens, t. 6, 1920; *In Numeros*, *In Judicos*, *In Josue*, éd. W. A. Baehrens, t. 7, 1921; *In Cantica canticorum*, *In Ezechielem*, éd. W. A. Baehrens, t. 8, 1925; *In Lucam fragmenta*, éd. M. Rauer, t. 9, 1930; *In Matthaeum*, éd. E. Klostermann, t. 10, 1935.

Sont traduites dans la coll. Sources chrétiennes : *Homélies sur la Genèse*, par L. Doutreleau, 1943; *Homélies sur l'Exode*, par P. Fortier, 1947; *Homélies sur les Nombres*, par A. Méhat, 1951.

On remarquera que, dans cette perspective, les âmes se trouvent placées entre les anges et les démons. Les premiers leur portent secours, les autres leur tendent des embûches (I, 6, 2, p. 81; III, 3, 4, p. 260). On voit la forme que se trouve prendre alors la doctrine des deux Esprits. Elle fait partie de la structure même du monde déchu. L'homme est situé entre le monde des anges et celui des démons. Le combat spirituel, tel que la vie spirituelle le présentera, est l'expression dans la vie de chaque homme d'une réalité cosmique. Le développement de la démonologie est lié à celui de l'angélologie, dont il est un aspect. A tous les plans apparaîtra ce conflit des anges bons et des anges mauvais dont l'homme est l'enjeu. Nous n'avons pas à souligner le rôle des bons anges. Il était important de noter que celui des démons n'en est que la contrepartie.

Ce dualisme se rencontre d'abord au niveau du monde matériel. Origène ne conteste aucunement que les biens naturels ne soient administrés par les anges : « Nous aussi nous disons que ce n'est pas sans la présidence d'invisibles administrateurs que l'eau jaillit dans les sources, que l'air est gardé incorrompu. Mais nous n'appelons pas démons (δαίμονες) ces êtres invisibles » (*Contra Celsum* VIII, 31, t. 2, p. 246-247). L'erreur des païens n'est pas de vénérer les anges, mais d'adresser leur culte aux anges mauvais. Or ceux-ci, loin d'être les instruments des bienfaits de la Providence, ne cherchent au contraire qu'à nuire aux hommes. Ils sont la cause des famines, des pestes, des maladies (*ibidem*, I, 31, t. 1, p. 82). Origène est dans la tradition des *Homélies clémentines* et de Tatien.

On se trouve en présence d'un problème analogue en ce qui concerne la société. La diversité des nations constitue pour Origène une économie secondaire, conséquence du péché de Babel; elle n'est pas en soi mauvaise (*ibidem*, V, 30, t. 2, p. 31-32). Dieu les a confiées chacune à un ange. Origène est l'écho de traditions juives et païennes (voir J. Daniélou, *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 38, 1951, p. 132-137). Si les nations ont leur bon ange, elles ont aussi leur ange mauvais (*In Lucam* 12, p. 87). Ces deux anges existent simultanément et non successivement, comme le pense É. Bettencourt (*Doctrina...*, p. 26). Avant la venue du Christ dans le monde, les anges bons sont impuissants et ce sont leurs mauvais anges qui dominent les nations, et les opposent les unes aux autres, en suscitant les guerres (voir E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, p. 80 svv). Celse a raison de penser que chaque peuple doit honorer son ange. Ici encore son erreur est qu'en réalité c'est à leur mauvais ange que s'adresse le culte des nations païennes.

Ainsi, qu'il s'agisse de la nature ou de l'histoire, le paganisme est constitué par le culte que les démons se font rendre par les hommes en leur faisant croire qu'ils sont leurs bienfaiteurs. Cette tromperie s'exerce particulièrement dans les différentes sciences occultes, astrologie, divination, magie (*Contra Celsum* VII, 69, t. 2, p. 218). Origène ne fait que reprendre la tradition commune. Il est d'accord avec Celse pour admettre de façon générale la réalité des faits extraordinaires rapportés par les grecs (voir A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Giessen, 1926, p. 104-113). Mais il refuse d'y voir l'action des astres, des animaux ou des statues. Il rejette en particulier l'idée d'une influence des astres sur la destinée de l'homme (*In Genesim* I, 1-14, p. 1-19) ou sur les maladies (*In Matthaeum* XIII, 6, p. 193-196). Ce sont les démons qui dissimulent leur action sous ces apparences. Tel est en particulier le cas de la divination.

> Les démons, « en tant qu'ils sont dégagés de tout corps terrestre, ont une certaine pénétration des choses futures ». Aussi « cherchant à détourner les hommes du vrai Dieu, ils s'insinuent dans les animaux les plus rapaces, les plus cruels et les plus perfides, et les poussent à faire tout ce qu'ils veulent et quand ils le veulent. Ils excitent l'imagination de ces animaux à des vols et à des mouvements variés, afin que les hommes, captivés par la divination qui se trouve dans les animaux sans raison, ne se tournent pas vers le Dieu qui gouverne toutes choses ni ne s'appliquent à la religion authentique, mais tombent dans l'examen de la terre, des oiseaux, des serpents, des renards et des loups. On remarque en effet chez ceux qui sont versés dans ces choses que c'est par des animaux de ce genre que se font les pronostics les plus poussés, comme si les démons étaient impuissants à agir dans les animaux plus doux autant que dans ceux qui sont plus apparentés au vice » (*Contra Celsum* IV, 92, p. 365).

Le point le plus intéressant est la relation établie par Origène entre les démons et certains animaux. Il précise dans la suite du texte :

> Si quelque chose m'a frappé chez Moïse, c'est avant tout que, considérant les diverses espèces animales, soit qu'il ait reçu de Dieu la connaissance de celles-ci et de leur parenté avec les démons, soit qu'il s'y soit élevé par sa propre science, il ait déclaré impurs précisément les animaux qui servent à la divination chez les égyptiens... C'est pourquoi je croirais volontiers que chaque espèce de démons a une affinité avec chaque espèce d'animaux (*ibidem*, IV, 93, p. 366).

Origène rapproche deux thèmes distincts. D'une part nous avons vu les liens que les gnostiques établissaient entre les démons et les animaux. Par ailleurs une ancienne tradition juive, qui se trouve déjà dans la *Lettre d'Aristée* (128, éd. R. Tramontano, *La lettera di Aristea a Filocrate*, Naples, 1931, p. 130) et qu'avait reprise le pseudo-Barnabé (*Epistola catholica* 10, PG 2, 754), voit dans les animaux impurs de la Bible des symboles des démons. Ainsi achève de se constituer chez Origène une doctrine des animaux et des démons fondée à la fois sur des relations réelles et sur des analogies symboliques.

2° Action des démons sur les baptisés. — Ce pouvoir que les démons se sont acquis sur les peuples par l'idolâtrie est détruit par la venue du Christ. Toutefois ici encore il faut situer la démonologie d'Origène dans la perspective de l'ensemble de son angélologie. Ce à quoi la venue du Christ met un terme, c'est à la préfecture confiée par Dieu sur les nations aux anges. Et, en ce sens, ceci concerne aussi bien les bons anges que les mauvais. Désormais la division des nations est un ordre de choses périmé : tous les peuples ne font plus qu'un dans l'Église, qui est la réalité présente, sous l'unique seigneurie du Christ (J. Daniélou, *Origène*, p. 228-231; E. Peterson, *Le problème du nationalisme dans le christianisme des premiers siècles*, dans *Dieu vivant*, n. 22, 1952, p. 94-95). A cette dépossession les anges réagissent de façon diverse. Les bons anges l'acceptent joyeusement et s'empressent de servir le Christ. Parmi les mauvais anges, Origène admet que certains puissent se convertir (*In Joannem* XIII, 59, p. 291). Ceci était une idée gnostique à quoi Tertullien fait allusion (*De carne Christi* 8, PL 2, 769-770). Mais le plus grand nombre se dresse contre le Christ : « La colère s'empara des anges qui tenaient

les peuples sous leur domination » (*In Genesim* IX, 3, p. 91). Ils s'efforcent de lui tendre des pièges, avant d'être vaincus sur la croix (*In Josue* VIII, 3, p. 338; J. Daniélou, *Origène*, p. 268-269).

Toutefois, s'ils sont vaincus en substance et si ceux qui appartiennent au Christ sont libérés de leur tyrannie, il reste que les démons continuent d'exercer leur action jusqu'à la parousie et de s'efforcer de maintenir leur domination. Origène nous montre les princes démoniaques de chaque nation essayant de retenir ainsi leurs anciens ressortissants en déléguant près d'eux des satellites. Et triomphe celui qui peut dire : « O prince, cet homme qui était ton ressortissant, je te l'ai gardé tel qu'il était. Aucun autre prince n'a pu l'attirer à lui, pas même celui qui se vantait d'être venu arracher les hommes à l'héritage des perses, des grecs et de toutes les nations et les soumettre à l'héritage de Dieu » (*In Lucam* 35, p. 209). Ainsi l'histoire présente du monde va-t-elle apparaître à Origène comme un conflit où le Christ, aidé des bons anges, s'efforce d'arracher aux démons les hommes qui leur étaient soumis.

A côté des anges de la nature et des anges des nations, il y a les anges des personnes. Origène reprend à son compte cette doctrine que nous avons déjà rencontrée :

« Tous les hommes sont assistés de deux anges, le mauvais qui pousse au mal, le bon qui pousse au bien » (*ibidem*, p. 207; aussi 12, p. 86). Il se réfère d'ailleurs explicitement à Hermas et à Barnabé : « Le livre du *Pasteur* enseigne que deux anges accompagnent chaque homme : si de bonnes pensées viennent à son cœur, il dit qu'elles viennent du bon ange; si elles sont contraires, il dit que c'est la suggestion de l'ange mauvais. Et Barnabé déclare les mêmes choses dans son Épître » (*De principiis* III, 2, 4, p. 251).

A la suite d'Hermas, Origène montre comment les deux anges produisent des effets contraires :

« Il est manifeste et on peut montrer par de nombreux indices que l'âme humaine, tant qu'elle est dans le corps, peut recevoir des opérations diverses, correspondant à la diversité des esprits bons et mauvais. Les esprits mauvais corrompent l'âme sensitive et intellectuelle par des pensées variées et des suggestions coupables. Au contraire on reçoit l'opération du bon esprit, quand on est mû et poussé au bien et inspiré de choses célestes et divines » (*ibidem*, III, 3, 4, p. 260). On remarquera qu'Origène connaît un autre mode d'action du démon sur l'âme que la tentation, c'est la possession, « lorsqu'il possède entièrement l'âme, en sorte qu'il rend incapables ceux qu'il possède de comprendre ou de raisonner, comme c'est le cas des énergumènes » (*ibidem*).

Ainsi existe-t-il un « discernement » des esprits (discretio = διάκρισις) *(ibidem)*. La marque du bon esprit est l'absence de trouble et la liberté du jugement. A la question que nous avons rencontrée dans le *Manuel de discipline* de l'influence plus grande chez les uns d'un esprit, chez les autres de l'autre, Origène répond, en fonction de sa théologie dans ce qu'elle a de plus contestable, que ceci relève de la vie de l'âme avant sa naissance (*ibidem*, III, 3, 5, p. 261-262).

Tant qu'un homme n'est pas baptisé, qu'il appartient au paganisme, son démon est tout puissant sur lui et son ange ne peut presque rien (*In Lucam* 35). Lorsqu'il décide de se convertir, le démon, voyant qu'il lui échappe, cherche à le retenir. Ainsi faisaient les égyptiens, lors de la sortie d'Égypte, lorsqu'ils poursuivaient les juifs : « Les égyptiens te poursuivent et veulent te ramener à leur service, je veux dire les dominateurs de ce monde et les esprits mauvais (*Éph.* 6, 12) que tu as servis jadis. Ils s'efforcent de te poursuivre. Mais tu descends dans l'eau et tu leur échappes » (*In Exodum* V, 5, p. 190). Le baptême fait passer l'homme de la puissance de son démon à celle de son ange : « Tu étais hier sous le démon, tu es aujourd'hui sous un ange » (*In Ezechielem* I, 7, p. 331). Origène, comme Tertullien, montre dans le baptême une rupture avec l'idolâtrie considérée comme culte de Satan :

« Que chaque fidèle se rappelle, lorsqu'il est venu aux eaux du baptême, lorsqu'il a reçu le premier sceau de la foi et s'est approché de la source du salut, les paroles qu'il a prononcées alors, qu'il se rappelle sa renonciation au diable; il a promis de ne point user de ses pompes et de ses œuvres, et de ne se soumettre à aucune de ses servitudes et de ses voluptés... Le fidèle ne prendra plus une goutte de la science du diable, de l'astrologie, de la magie, d'aucun enseignement contraire en quoi que ce soit à la piété envers Dieu. Car il a ses sources à lui, il boit aux sources d'Israël, il boit aux sources du salut » (*In Numeros* XII, 4, p. 105-106). Remarquer comment astrologie et magie sont considérées comme sciences démoniaques.

Toutefois le démon vaincu ne lâche pas prise et cherche à ramener l'âme sous son obédience :

« Jésus est venu et t'a arraché à la puissance perverse pour t'offrir à Dieu le Père. Mais chacun de nous a son adversaire qui cherche à le ramener à son prince » (*In Lucam* 35, p. 210). Ainsi la vie chrétienne reste-t-elle un combat : « Les mauvais anges se dressent contre nous et nous suscitent luttes et combats. L'apôtre du Christ a raison de dire : Nous n'avons pas à combattre seulement contre la chair et le sang, mais contre les princes, les puissances et les dominateurs de ce monde. A moins que, fermes dans la foi, nous leur résistions, ils nous ramèneront en captivité » (*In Genesim* IX, 3, p. 91).

Cette lutte des démons joue sur un double plan. D'une part les anges des nations dressent les pouvoirs politiques qui sont leurs instruments contre l'Église par les persécutions; de l'autre leurs satellites, les démons des individus, cherchent à détourner les âmes de Dieu par les tentations. Sur le premier point, Origène est l'écho de la tradition antérieure :

« Il était bon au genre humain de recevoir Jésus comme Fils de Dieu; mais cela n'arrangeait pas la gourmandise des démons amis du corps et de ceux qui les prennent pour des dieux. C'est pourquoi les démons qui sont sur la terre et ceux qui les adorent cherchèrent à empêcher l'expansion de l'enseignement de Jésus. Ils voyaient en effet que, si les enseignements de Jésus l'emportaient, les libations et les parfums, dont ils jouissaient gloutonnement, leur seraient enlevés » (*Contra Celsum* III, 29, t. 1, p. 226). Aussi cherchent-ils à anéantir le christianisme en lui suscitant des persécuteurs : « La vérité est que les âmes de ceux qui accusent les chrétiens, les livrent et se glorifient de les combattre, sont remplies par les démons » (*ibidem*, VIII, 43, t. 2, p. 258; voir *In Numeros* XII, 3, p. 103).

Mais les démons se rendent compte, — ce point est très caractéristique d'Origène —, qu'en faisant des martyrs, ils ne font que contribuer au triomphe du christianisme. Voilà pourquoi ils ont ralenti les persécutions (VIII, 44, p. 258-259).

On voit qu'ici nous retrouvons chez Origène la conception de Tertullien sur le martyre comme victoire sur le démon. L'idée revient souvent chez lui : « (Le martyr) dépouille avec le Christ les principautés et les puissances et triomphe avec lui en prenant part à ses souffrances et aux victoires qui en résultent » (*Exhortatio ad martyrium* 42, p. 39); ou encore : « Chacun de ceux qui sont crucifiés avec le Christ dépouille les principautés et les puissances et les livre en spectacle, triomphant d'elles par la croix, ou plutôt

le Christ opère cela en elles » (*In Matthaeum* XII, 25, p. 126-127). Le martyr s'élève au-dessus des puissances de l'air (*In Judices* VII, 2, p. 508). Le point sur lequel Origène insiste est que ceci n'est pas seulement une victoire pour le martyr, mais contribue à la libération des âmes. La victoire des martyrs émousse la puissance des démons. Aussi « la mort des bienheureux martyrs, par une mystérieuse puissance, est utile à beaucoup » (*In Joannem* VI, 54, p. 163).

3° **La tentation.** — Les démons essaient vainement d'arrêter par les persécutions l'expansion du christianisme. Mais ils disposent d'une autre arme, et qui est plus dangereuse : c'est la tentation par laquelle ils s'efforcent d'ébranler les chrétiens, de l'intérieur. De même qu'après avoir traversé la Mer Rouge, le peuple d'Israël eut à lutter dans le désert contre Amalec, de même, après le baptême, le chrétien doit-il mener le combat contre le démon qui essaie de s'opposer à sa progression :

« L'Amalec invisible s'oppose en route à ceux qui veulent monter d'Égypte, échapper aux ténèbres de ce monde et pénétrer dans la terre promise. Il nous attaque. Et, s'il nous trouve las et fatigués, regardant en arrière, et traînant à l'extrémité de la colonne, il nous coupe et nous tue. Aussi faut-il toujours tendre en avant » (*In Numeros* XIX, 1, p. 180). On remarquera les développements donnés par Origène à la symbolique de la sortie d'Égypte.

Dans l'étude qu'Origène donne de la tentation, plusieurs éléments sont intéressants à noter. En premier lieu, il distingue ce qui vient de la corruption de l'homme et ce qui relève de l'action du démon : « Certains, parmi les simples, disent que si le diable n'existait pas, il n'y aurait pas de péché. Nous, en examinant les choses de plus près, nous pensons qu'il n'en est pas ainsi, en voyant ce qui résulte de l'ordre naturel des choses. Pas plus que le diable n'est cause de la faim et de la soif, il ne l'est du désir sexuel. C'est pourquoi je pense qu'il y a des péchés que nous commettons sans l'intervention des puissances mauvaises » (*De principiis* III, 2, 1, p. 246). L'essentiel paraît être pour Origène d'affirmer que les instincts ne sont pas dans l'homme l'œuvre du démon. Il reste que pour lui leur usage mauvais vient de sa sollicitation (*In Jeremiam* III, 1, p. 20). Toute tentation présente donc à la fois un aspect psychologique et un aspect démoniaque.

Origène reprend ici la théorie du yeser hâ-râ, qu'il traduit par πονηρὸς διαλογισμός (chez Évagre λογισμός, et non διαλογισμός, aura une signification péjorative comme tel; voir É. Bettencourt, *loco cit.*, p. 78; H. von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 101 svv). Celui-ci peut désigner soit la disposition mauvaise dans l'âme, soit les démons qui la suggèrent : « Il faut entendre les dispositions (cogitationes = yeser, διαλογισμός) humaines corporellement de ce qui procède du cœur de l'homme, invisiblement de ceux qui suggèrent aux hommes des dispositions mauvaises et perverses » (*In Cantica canticorum* 3, p. 211). De façon générale la tentation est l'œuvre des démons agissant par les διαλογισμοί : « J'estime que les renards doivent être entendus des puissances adverses détruisant la fleur des vertus dans l'âme par les dispositions mauvaises (cogitationes pravae) » (*ibidem*, 4, p. 235). L'adhésion au διαλογισμός ouvre le cœur au démon : « Il est sûr qu'au moment du péché un esprit mauvais est présent dans le cœur de chacun et y fait son travail. Nous lui donnons accès et le recevons en nous par les mauvaises dispositions » (*In Numeros* VI, 3, p. 32-33); à cette action du démon s'oppose celle du bon ange (*De principiis* III, 2, 4, p. 250-251).

Plus particulièrement, chaque vice procède d'un démon particulier. Origène renvoie ici explicitement au *Testament des XII patriarches* : « Dans un petit livre, qu'on appelle le *Testament des XII patriarches*, et qui d'ailleurs ne se trouve pas dans le canon, nous rencontrons cette idée qu'à chaque péché correspond un ange de Satan » (*In Josuam* XV, 6, p. 392). Origène développe cette doctrine : « Auprès de presque tous les hommes, il y a des esprits qui suscitent en eux les divers genres de péchés. Par exemple il y a un esprit de fornication et un esprit de colère; un autre qui est l'esprit d'avarice, un autre celui d'orgueil » (*ibidem*, XV, 5, p. 389; voir aussi *In Ezechielem* VI, 11, p. 390). En réalité, il y a un prince de chacun de ces vices qui délègue ses satellites auprès de chaque homme : « Il ne faut pas croire qu'un seul et même esprit de fornication séduit celui par exemple qui fornique en Angleterre et celui qui fornique aux Indes ou ailleurs, mais je pense plutôt qu'il y a un esprit unique qui est le prince de la fornication et qu'innombrables sont ceux qui le servent dans cette fonction » (*In Josuam* XV, 5, p. 389-390). Ici apparaît la vision propre d'Origène : il y a des nations de vices, avec leurs princes, qui correspondent dans le combat intérieur aux nations païennes qui persécutaient Israël.

A mesure que l'âme avance dans la vie spirituelle en triomphant des tentations, elle affaiblit la puissance des démons. Mais il ne faudrait pas pour autant croire que les tentations cessent. Elles accompagnent toute l'ascension spirituelle. Il est de l'essence de celle-ci d'être un combat : « Eh quoi! Quelque progrès que fasse l'âme, les tentations ne lui sont pas supprimées? Il est donc évident qu'elles lui sont appliquées comme une garde ». Ainsi l'ange de Satan soufflетait-il Paul (*In Numeros* XXVII, 12, p. 274). Mais ces tentations prennent des formes nouvelles : « Le vieux et rusé menteur feint d'être vaincu dans l'espoir de nous rendre plus négligent » (*In Exodum* IV, 9, p. 189). Ceci annonce le thème des illusions démoniaques auxquelles la *Vita Antonii* donnera tout son développement : « Il y a une tentation pour ceux qui tendent à la perfection, même dans les paroles des prophètes et des apôtres ». Dans les suprêmes combats de la sainteté, l'âme affronte Satan face à face et en triomphe. C'est par ces combats qu'elle se sanctifie et aussi qu'elle coopère au salut des autres (*In Numeros* XXVII, 12, p. 278). Il arrive aussi que l'âme soit vaincue par le démon. Elle devient alors son esclave. Par le péché en effet le démon acquiert un droit sur elle :

« Tous nous sommes créatures de Dieu, mais nous devenons esclaves du diable lorsqu'il nous achète par nos péchés. L'homicide est l'argent du démon. Tu as commis un homicide. Tu as touché l'argent du diable. L'adultère est l'argent du démon... Tu as commis un adultère. Tu as touché l'argent du diable... C'est par cet argent que celui-ci achète ceux qu'il achète et en fait ses esclaves » (*In Exodum* VI, 9, p. 200-201).

Plus encore l'âme prend en elle l'image du démon : « Ceux qui accueillent les puissances adverses reçoivent leur inspiration et deviennent participantes de leur sagesse et de leur science. Elles sont remplies des opérations de ceux auxquels d'abord elles se sont soumises » (*De principiis* III, 3, 3, p. 259-260; voir *In Ezechielem* XIII, 2, p. 445).

Or par le baptême, l'âme était devenue l'épouse du Verbe. Par le péché elle devient adultère et se livre

au démon : « Si l'esprit de colère, l'esprit d'envie, l'esprit d'impureté est entré dans ton âme, que tu l'as accueilli, que tu as pris plaisir à ce qu'il te suggère selon son esprit, tu as forniqué avec lui » (*In Leviticum* XII, 7, p. 466). Les démons triomphent quand ils réussissent ainsi à détourner de Dieu les âmes qui lui appartiennent : « Ces amants sanguinaires ravissent les vertus à la pauvre âme, piétinent triomphalement ses richesses et disent : Je lui ai enlevé une chasteté de dix ans, je lui ai volé une justice de cinq ans. Elle nous a livré tous ses biens à nous ses amants » (*In Ezechielem* VIII, 3, p. 404-405). Par là se constitue, en face du corps de l'Église, dont le Christ est la tête, un corps de péché dont le diable est le chef (*In Romanos* V, 9, PG 14, 1046; sur tout ceci, voir É. Bettencourt, *loco cit.*, p. 89-111). Reste que, pour Origène, ces deux mondes ne sont pas sur le même plan. De même que la cité de Satan n'a pas toujours existé, elle ne durera pas éternellement.

On voit l'importance d'Origène dans l'histoire de la démonologie. D'une part il est un témoin de la tradition, dont il rassemble la plupart des éléments qu'il organise dans une puissante vision du combat spirituel dominant toute l'histoire. On n'a pas assez remarqué combien en ceci Origène s'opposait à l'intellectualisme alexandrin et combien cette conception « dramatique » de la rédemption le situe dans la continuité de la tradition biblique et ecclésiale. Mais du point de vue qui nous occupe, là n'est pas encore l'essentiel. Le plus grand apport d'Origène à la théologie spirituelle dans ce domaine est le développement, fondé sur son expérience intérieure, de la place de la tentation, — et par conséquent du démon —, à toutes les étapes de l'ascension de l'âme. Par là il prélude vraiment à la doctrine spirituelle des Pères du désert, dont héritera ensuite la tradition commune de l'Église.

F. Andrès, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie*, coll. Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, t. 12, Paderborn, 1914. — R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892. — G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942.

A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953. — W. D. Davies, *Paul and rabbinic Judaism*, Londres, 1948. — H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubingue, 1950.

R. Eisler, *Orphish-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Berlin, 1925. — M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, coll. Die apostolischen Väter, Tubingue, 1923.

R. Berge [= Silbernagel o f m], *Exegetische Bemerkungen zür Dämonenauffassung des Minucius Felix*, Kevelaer, 1929. — J. H. Waszink, *Pompa diaboli*, dans *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 13-41. — F. J. Dölger, *Der Kampf mit der Aegypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, 3, p. 177-188.

É. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, coll. Studia anselmiana 16, Rome, 1945. — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948.

Jean Daniélou.

III. DANS LA PLUS ANCIENNE LITTÉRATURE MONASTIQUE

1. *Vies des moines du 4e siècle.* — 2. *Évagre le Pontique.* — 3. *Autres relations sur les moines.*

1. Les Vies des moines du 4e siècle

La vie ascétique au désert, dans les sources monastiques primitives, est principalement envisagée comme une lutte avec les démons et avec leur chef, Satan, le Diable ou l'Ennemi par excellence. Ce trait apparaît avec netteté dans les *Vies* des solitaires du désert et, tout spécialement, dans celle qui leur servit de prototype, la *Vie d'Antoine* par saint Athanase (autour de 357); on le retrouve dans les *Vies* composées par saint Jérôme, celles de *saint Paul le premier ermite* (entre 374 et 379), du *moine Malc* et surtout de *saint Hilarion* (ces deux dernières écrites en 390-391). Le combat contre les démons tient aussi une place importante, bien que l'aspect positif de l'ascèse y soit plus accusé, dans les *Vies de Pacôme*, ensemble littéraire formé de couches diverses et dont les plus anciens documents sahidiques sont probablement antérieurs à 380.

Pour la *Vita Antonii* les références renvoient à PG 26 (col. 837-977), avec indication du chapitre et de la colonne. Ce document fondamental, pour lequel nous ne disposons malheureusement pas encore d'un texte critique satisfaisant, fournira la matière principale de cette première partie.

Pour les *Vies* écrites par Jérôme les références renvoient à PL 23 (col. 17-60), avec indication du chapitre et de la colonne.

Les références aux *Vies de Pacôme* renvoient, pour plus de commodité, à la traduction française des *Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, par L. Th. Lefort (Louvain, 1943), avec indication du document, le cas échéant du paragraphe, et de la page; on retrouvera aisément, avec les indications fournies par Lefort en chaque passage, les références au texte, aux autres documents coptes et aux documents grecs correspondants (S = codex sahidique 1, 2, etc; Bo = codex bohaïrique).

1° Le démon attaque surtout les anachorètes. — Dans son combat pour s'assurer le salut et parvenir à la perfection, c'est contre les démons surtout que le moine doit lutter : « Nous avons des ennemis terribles et pleins d'astuce, les démons pervers, et c'est contre eux que nous avons à lutter, comme le dit l'Apôtre : ce n'est pas contre le sang et la chair, mais contre les principautés, etc » (*Antoine* 21, 873c). « Quand, en effet, les démons voient des chrétiens, et tout particulièrement les moines, prendre de la peine et progresser, aussitôt ils les attaquent et les tentent en posant des obstacles pour leur barrer le chemin » (23, 877a). Parmi les moines ceux qui mènent la vie solitaire ont à supporter les plus rudes attaques. Les vies des anachorètes sont beaucoup plus riches en « diableries » que les relations sur la vie des cénobites. Il est remarquable que les grands assauts que le moine affronte sont en rapport étroit avec ses démarches vers la solitude.

Les trois principaux combats qu'Antoine doit livrer contre les démons, au cours de sa vie ascétique, correspondent à trois étapes décisives vers la vie solitaire : lorsqu'il se retire dans un tombeau à proximité de son village (8, 853c-856b); lorsqu'il s'écarte dans le désert voisin, au delà du fleuve, et s'installe dans un vieux fort (12-13, 861b-864b); enfin lorsqu'il gagne le grand désert aux confins de la Mer Rouge (51-52, 917a-920a).

C'est au moment où Hilarion, s'étant dépouillé de tous ses biens, s'est retiré dans un effroyable désert de la région de Gaza, entre la mer et les marais, que le diable aussitôt s'en prend à lui (*Hilarion* 4, 31ab).

Au cours de la vie de Pacôme, c'est dans la période où le législateur des cénobites connaît la vie solitaire, c'est-à-dire après qu'il s'est séparé de son maître Palamon et avant qu'il n'ait des disciples auprès de lui, que, d'après une des relations sahidiques, il doit soutenir la lutte ouverte avec les démons (*Pacôme* S 3, 57).

Le démon est l'ennemi juré de la solitude; il semble prendre un malin plaisir à révéler à ceux qui la cherchent la retraite des solitaires, car la dénoncer, c'est

la détruire (*Hilarion* 42, 51a; *Paul* 7, 23a, mais Jérôme n'ose assurer que l'hippocentaure qui indiqua à Antoine la retraite de Paul était bien le diable!). Cela s'explique par une conception particulière du désert; plutôt qu'un refuge loin de la corruption du siècle et un lieu privilégié où Dieu parlerait plus directement au cœur de l'homme, le désert, selon ces anciens documents, est un champ clos où le solitaire se mesure avec le démon. Comme dans la vie terrestre de Jésus qui, elle aussi, est rapportée comme une lutte avec le « Prince de ce monde » et une victoire sur lui, c'est au désert que, pour le moine, se fait avec le diable l'affrontement décisif. Plus que la proximité de Dieu, le moine y éprouve la présence des démons. Devant Antoine la route qui conduit au désert est semée de sortilèges, qui sont autant d'obstacles par lesquels le diable cherche à lui en interdire l'accès (*Antoine* 11 et 12, 860b-861b). Car le désert est son domaine : « Pars de chez nous », crient les démons à Antoine au milieu d'un vacarme proprement infernal, « qu'y a-t-il entre toi et le désert » (13, 861c)?

Antoine explique comment cela est arrivé (22, 876ab). Du temps du paganisme les démons étaient partout les maîtres; mais à la venue du Christ ils ont dû céder la place : Satan se plaint à Antoine de ce qu'avec l'extension du christianisme, il n'a plus de ville, plus d'endroit où se mettre (41, 904a); du moins avait-il encore pour lui les lieux arides et dépeuplés; mais le désert lui-même se remplit de moines. Ce que redoute le diable, c'est précisément que bientôt Antoine n'ait « rempli d'ascèse le désert lui-même » (8, 856a). S'il lutte contre Antoine avec tant de violence, c'est pour le chasser du désert (53, 920a) et se réserver un domaine à lui. Il arrive même qu'il y ait de la part de ce champion qu'est l'ascète une certaine bravade : Hilarion, qui, par la volonté de son biographe, semble souvent renchérir sur les prouesses de son émule et maître, Antoine, est tout heureux de se savoir dans une solitude peuplée de beaucoup de démons : il aura beaucoup à combattre (*Hilarion* 43, 51c).

2° **Tactique du démon.** — 1) *Les « mauvaises pensées »*. — Quelle est la tactique des démons dans cette lutte? Leur arme habituelle, ce sont les « mauvaises pensées » (*Antoine* 23, 877a). D'ordinaire le diable agit d'une façon occulte et sournoise. La ruse préside toujours à son action et il intervient volontiers de manière détournée; l'abbé du jeune Malc prétend même que le diable n'apparaît jamais à visage découvert (*aperta fronte*, *Malc* 3, 55a), ainsi du moins à l'égard des chrétiens « mondains » ou des moines au début de leur vie ascétique, quand ils mènent encore la vie commune. Ces tentations par les « pensées » sont les tentations habituelles du débutant. Quand Antoine s'est mis à l'école des ascètes, le diable aussitôt cherche à le faire renoncer à ses projets en lui rappelant les biens abandonnés, le soin qu'il doit prendre de sa sœur, ses affections familiales, tous les plaisirs du monde et, d'autre part, l'austérité et la difficulté de la vertu (*Antoine* 5, 848a). On le voit, certaines de ces pensées sont bonnes en apparence, et ce sont les plus redoutables; ainsi au jeune Malc, qui depuis des années s'exerce dans l'ascèse, le démon suggère d'aller vivre auprès de sa mère devenue veuve; après la mort de celle-ci il vendrait ses biens, en donnerait une partie aux pauvres, une autre à un monastère, en se réservant le reste pour son entretien; pieux programme en apparence, où se glissent la pensée d'avarice et surtout la tentation de quitter le désert (*Malc* 3, 55ab). Évidemment, le diable ne manque pas de lancer des tentations plus brutales, plus propres encore à ébranler de jeunes ascètes, particulièrement les pensées de luxure (*Antoine* 5, 848a; *Hilarion* 5, 31b). Le moine surmonte ces tentations par la prière, par un redoublement d'ascèse et surtout, comme Pacôme (S 3, 64), en s'appliquant à garder son cœur des mauvaises pensées (telle est l'origine de la « garde du cœur »). Le démon vaincu avoue sa défaite, en se démasquant (*Antoine* 6, 849ac).

2) *Visions et hallucinations*. — Ce n'est là qu'une première phase de la lutte. Le diable n'a pas épuisé tous ses moyens (τέχναι, *Antoine* 11, 860c), toutes ses ruses (δόλοι, *insidiae*, *Hilarion* 7, 32a; *Malc* 6, 56b). Voyant qu'ils ne pouvaient rien sur Pacôme par les pensées, les démons l'attaquèrent ouvertement; par cette notation le biographe copte (S 3, 64) indique très nettement un changement de tactique, qui correspond à un moment très précis dans la carrière de l'ascète. Quand celui-ci a déjoué les attaques sournoises par les « pensées », le démon cherche à l'ébranler en lui apparaissant (τῷ φαίνεσθαι, dit le grec dans le passage correspondant, *Vita prima* 18, *Sancti Pachomii Vitae graecae*, éd. F. Halkin, coll. Subsidia hagiographica 19, Bruxelles, 1932, p. 12) sous des formes trompeuses : ce sont les φαντασίαι, visions ou hallucinations, tentations les plus connues des anachorètes. On sait la place que tient dans la *Vie d'Antoine* le récit de ces hallucinations. Jérôme, qui veut que son héros ne le cède pas non plus sur ce point, assure qu'il faudrait un volume entier pour raconter tous les pièges que, par le truchement des visions, le diable tendait à Hilarion (*Hilarion* 7, 32a). Ces visions sont des cauchemars de la nuit, des hallucinations de la veille, que le moine peut cesser de voir en fermant les yeux. Elles diffèrent selon l'impression à produire ou la partie de l'âme à atteindre. Un grand nombre visent l'ἐπιθυμία, comme le font les pensées de luxure ou de gourmandise; mais elles cherchent à l'ébranler d'une façon infiniment plus violente, en proposant à l'imagination un objet qui a toutes les apparences de la réalité. Les unes tendent à exciter la γαστριμαργία : quand Hilarion était exténué par les jeûnes, les démons dressaient devant lui des tables chargées de mets somptueux (*Hilarion* 7, 32a). Plus souvent ces visions ont pour but d'exciter la πορνεία.

Quand Hilarion était couché, le diable faisait apparaître des femmes nues *(ibidem)*; quand Pacôme s'apprêtait à manger, les démons venaient se mettre à table avec lui sous la forme aussi de femmes nues (*Pacôme* Bo 21, 93); Antoine a bien connu ce démon qui, la nuit, se montrait sous la forme d'une femme (*Antoine* 5, 848b), et il mettait ses disciples en garde contre ces ruses trop connues (23, 877a). Pacôme racontait à ses moines la lamentable histoire de ce moine orgueilleux qui se laissa tromper par le diable, qui vint le voir sous la forme d'une femme et l'entraîna au péché de la chair (*Pacôme* Bo 14, 88-89).

D'autres visions, très nombreuses aussi, sont forgées par le diable, pour inspirer à l'ascète la peur, voire la terreur : quand Pacôme pliait les genoux pour prier, le diable creusait souvent devant lui une sorte de trou (*Pacôme* Bo 21, 93). Pour terrifier l'ascète et le pousser à abandonner les lieux, le diable inventait toutes sortes de *ludibria*, se métamorphosait en toute espèce de bêtes : serpents, scorpions, lions, ours, léopards, taureaux, loups, hyènes, etc, revêtait des corps de taille

gigantesque ou même se transformait en une troupe de soldats (*Antoine* 9, 857ab; 23, 877a).

Un jour que Pacôme était assis et travaillait, le démon se dressa soudain devant lui sous la forme d'un coq qui se mit à crier sous son nez (*Pacôme* Bo 21, 93). Hilarion, une certaine nuit, entendit comme des vagissements de nouveau-né, des bêlements de moutons, des mugissements de bœufs, des lamentations de femmes, des rugissements de lions, puis le bruit confus d'une armée, des voix étranges et il en fut épouvanté (*Hilarion* 6, 31c). A ces hallucinations auditives (il ne voyait encore rien) succèdent des visions : soudain, dans la lumière incertaine de la lune, il aperçoit, se précipitant sur lui, un chariot traîné par des chevaux ardents (6, 31d). D'autres fois, pendant sa prière, il voyait un loup ou un renard qui, en hurlant, sautait sur lui. Une autre fois même il assista à un combat de gladiateurs et l'un d'eux tomba mort à ses pieds (7, 32a).

Fréquemment, pour épouvanter l'ascète et le faire fuir, les démons s'unissent pour produire un vacarme infernal dans la cellule, pour secouer violemment la cabane jusqu'à faire croire qu'elle va s'écrouler (*Antoine* 39, 900c; *Pacôme* Bo 21, 93). Le véritable ascète, comme Antoine, reste impassible, car il sait que ce sont là menaces vaines : les démons, assure-t-on, ne peuvent faire plus que de menacer (*Antoine* 27, 884b). Il semble cependant que parfois les démons puissent infliger des coups qui ont des effets bien réels. Antoine, un matin, est trouvé à demi mort dans le tombeau qui lui servait de cellule; le diable et ses démons l'avaient roué de coups et ce n'est que la nuit suivante, à l'église où on l'avait porté pour l'enterrer, qu'il revint à lui (*Antoine* 8, 856a). A ses moines Antoine avoue que souvent les démons l'avaient roué de coups et qu'il les leur rendait (40, 901ab). La moindre défaillance du moine donne prise au diable. Profitant, une nuit, d'une distraction d'Hilarion, pendant sa prière, le diable sauta sur son dos à califourchon, lui talonna les côtes, lui frappa la nuque avec un fouet, et il lui criait : « Allons! pourquoi t'endors-tu? » Éclatant de rire, il lui demandait s'il défaillait et désirait une poignée d'orge (*Hilarion* 8, 32ab). La moquerie est en effet la réaction naturelle du démon quand, par malheur, il arrive, ne serait-ce que quelques secondes, à surprendre la vigilance ou à faire faiblir le courage.

S'il ne réussit pas à ébranler l'ascète par cette voie, le diable cherche du moins à attirer l'attention sur lui, pour que le moine se relâche dans sa prière et donne prise au démon. Heureux est-il s'il arrive, à force de simagrées, à faire rire.

Souvent Antoine a vu les démons se livrer à toutes sortes de démonstrations grotesques : faire du bruit, danser, rire aux éclats, siffler (*Antoine* 26, 884a; 35, 893c; 39, 900c-901a). Un jour les démons apportèrent sous les yeux de Pacôme un objet semblable à une feuille d'arbre et y attachèrent une grosse corde, qu'ils tirèrent tous ensemble, en feignant de gros efforts, comme s'ils traînaient une lourde pierre : tout cela pour capter l'attention de Pacôme et déchaîner ses rires (*Pacôme* Bo 21 93).

3) « *Anges de lumière* ». — Les démons savent aussi jouer dans le sérieux. Ils prennent l'aspect de pieux personnages, voire d'anges, et, s'introduisant auprès de l'ascète, cherchent à le surprendre. Un jour, comme Antoine jeûnait, le rusé, sous les traits d'un moine, vint à lui, portant des pains fictifs et l'invita à manger : « Mange et mets un terme à tes nombreux travaux : tu es homme, toi aussi, et tu vas t'affaiblir » (*Antoine* 40, 901ab); sages conseils de modération, en apparence, fausse invitation à l'humilité, dont le but évident est de faire renoncer à l'ascèse. D'autres fois, de façon plus diabolique encore, le démon feint d'encourager le moine à l'ascèse, le pousse à des jeûnes et à des prières excessifs, — il le réveille à tout instant, la nuit, pour prier (*Antoine* 25, 881a; 27, 884b) —, afin d'épuiser ses forces et de le décourager. S'ils échouent, les démons jouent l'admiration et cherchent à prendre le moine par la vanité. Antoine avoue que souvent des démons le proclamèrent bienheureux (*Antoine* 39, 900b), et il met en garde ses disciples contre cette ruse diabolique (35, 893b). Pacôme prétendait avoir vu les démons se mettre devant lui sur deux rangs, comme pour faire escorte à un grand personnage (*Pacôme* Bo 21, 93). Pour trouver audience auprès de l'ascète et lui inspirer confiance, les démons savent tenir de pieux propos, chanter des psaumes ou même citer l'Écriture (*Antoine* 25, 881a); ils vont jusqu'à dire des choses vraies, pour mieux faire accepter leurs mensonges (26, 881bc).

Un de leurs grands moyens pour établir leur autorité, c'est de faire des prédictions. Les démons ont souvent annoncé à l'avance, spécialement au cours de visions nocturnes (35, 893b; cf 23, 877a), des événements qui se sont effectivement réalisés; ils ont maintes fois prédit à Antoine la crue du Nil (39, 900b). Il y avait là de quoi impressionner l'ascète le mieux affermi. Aussi rechercha-t-on une explication à ces prédictions diaboliques. Assurément le diable ne pouvait avoir le don de prophétie, réservé aux cœurs purs (34, 893ab). En réalité, assurait-on (33, 892bc), les démons ne voient pas à l'avance les événements, mais ils peuvent deviner l'avenir par le présent, comme le ferait un homme intelligent; ainsi s'ils s'acharnent contre Pacôme enfant, ce n'est pas parce qu'ils savent à l'avance quel ascète il sera, mais simplement parce qu'ils peuvent le conjecturer en voyant les vertus de l'enfant (*Pacôme* S 8, 42-43). Cette façon empirique de procéder explique que parfois ils se trompent.

Ils usent volontiers d'un autre moyen. Voient-ils quelqu'un se mettre en route pour aller visiter un frère? Profitant de ce qu'ils ont un corps plus léger que celui des hommes, ils prennent les devants et « prédisent » au frère, plusieurs jours à l'avance, la visite qu'il va avoir; mais malheur à eux si le voyageur change d'idée en cours de route (*Antoine* 31, 889c 892a)! Ainsi font-ils pour prédire la crue du fleuve : ils voient les eaux s'amasser aux sources du Nil et aussitôt, en grande hâte, ils viennent annoncer que l'inondation est proche (32, 892a). C'est avec de pareils subterfuges qu'ils cherchent à faire croire qu'ils ont des pouvoirs extraordinaires, bien qu'ils soient, en fait, impuissants.

Pour la même raison ils revêtent parfois des formes imposantes (23, 877b; 40, 901a); ou, mieux, à l'instar de leur chef Satan se transformant en ange de lumière (2 *Cor.* 11, 14), ils prennent la forme d'anges, voire celle du Seigneur lui-même, au cours de visions lumineuses, et ils prétendent conseiller et éclairer l'ascète (*Antoine* 35, 893b; 39, 900bc; *Pacôme* S 2, 8). Mais leur lumière n'est qu'empruntée, — empruntée à ce feu éternel qui leur est préparé (*Antoine* 24, 880c)!

3° **Lutte contre le démon.** — 1) *Ascèse.* — Les moyens dont dispose l'ascète pour déjouer les *ludibria* des démons sont divers. Avant tout il y a la prière et la confiance en Dieu (*Antoine* 5, 848b; 23, 877ab). Les démons, en effet, ne peuvent combattre contre nous qu'avec la permission de Dieu; ce principe est rappelé à satiété, particulièrement dans la *Vie d'Antoine*, qui se réfère, sur ce point, à l'histoire de Job (29, 888ab).

Mais l'ascèse ne laisse pas d'être efficace. Comme un athlète l'ascète doit fortifier ses membres pour la lutte; ainsi faisait Antoine en prévision de nouveaux combats (7, 852b; 30, 888c-889a). Pour chasser les visions, les visions terrifiantes en particulier, le grand moyen est de ne pas avoir peur : ce sont de pures fictions qui s'évanouissent d'elles-mêmes. Une bonne protection contre elles est le signe de la croix, que les démons redoutent plus que tout (23, 877b; 13, 864a; *Hilarion* 6, 31c), ou l'invocation du nom du Christ qui a la propriété de brûler les démons (*Antoine* 41, 904b; *Hilarion* 6, 31d). Il faut surtout se sentir fort, avec l'aide de Dieu, et être persuadé de leur impuissance; il convient de se moquer d'eux et de leurs vantardises (*Pacôme* Bo 21, 93), ne pas craindre de répondre à leurs railleries par des railleries, leur dire le mépris qu'on a pour eux (*Antoine* 39, 900b). Pour mieux marquer ce mépris, une pratique très répandue est de souffler sur eux : ainsi font souvent Antoine (40, 901a) et Pacôme (S 2, 8). Il faut ne pas faire attention à eux, ne pas les écouter (*Antoine* 25, 881a), tenir les yeux fermés, comme Pacôme (Bo 21, 93), devant les visions de la veille.

2) *Discernement des esprits.* — Pour illusoires que soient leurs œuvres et vaines leurs prétentions, la tactique des démons n'en est pas moins redoutable; aussi faut-il la bien connaître et, dans une certaine mesure, connaître les démons eux-mêmes. L'instruction spirituelle donnée par Antoine à ses disciples consiste surtout à leur enseigner les mille ruses des démons et les moyens de s'en garder. Le maître d'ascèse est celui pour qui ces jeux de l'enfer n'ont plus de secret. Cette connaissance procède avant tout de l'expérience du maître (*Antoine* 22, 876b); empirique par ses sources, elle est aussi pratique dans ses fins. Il appartient à de plus grands que nous, dit Antoine (21, 876a), de disserter sur la nature des démons et sur les différences qui existent entre eux; ce qui importe surtout, c'est de connaître leurs ruses et les moyens de les déjouer. L'ascète accompli est celui qui a acquis cette connaissance pratique des démons et qui, ayant reçu de Dieu le « discernement des esprits », sait reconnaître les démons se transformant en anges de lumière. La *Vie d'Antoine* donne un critère qui deviendra classique : les apparitions démoniaques se distinguent des authentiques apparitions angéliques par le fait qu'elles sont accompagnées de vacarme et, dans l'âme, de trouble et de peur, tandis que les dernières emplissent le voyant de paix, de joie et d'amour (35-37, 893b-897b). Pacôme savait, tout comme Antoine, discerner les esprits mauvais et distinguer leur action de celle des bons esprits (S 2, 7 et 8). Il arrive même parfois que l'ascète connaisse les ruses des démons non seulement par expérience et science, mais par vision directe; Pacôme entendait souvent les démons parler entre eux des manœuvres qu'ils méditaient (*Pacôme* Bo 67, 128).

Parce qu'il connaît les démons et leur faiblesse foncière, et qu'il sait leurs ruses, l'ascète accompli peut les vaincre, non seulement en soi, mais chez les autres; d'où cet autre charisme du parfait ascète, le don de chasser les démons. Les vies des anachorètes font une large place, dans leur dernière partie surtout, aux récits d'exorcismes (*Antoine* 62-64, 932b-933b; 71, 944a; *Hilarion* 16-23, 35b-40c; *Pacôme* Bo 43-44, 112-113). C'est en démasquant hardiment le diable et en dénonçant ses ruses que l'ascète le chasse. Au début, l'entrée dans la vie ascétique apparaissait comme un départ en campagne contre les démons; au terme, l'ascète vainqueur est avant tout celui qui a autorité sur les démons. Aussi n'est-il rien que ceux-ci redoutent plus que sa présence; à sa voix ils sortent lamentablement des corps qu'ils possèdent et proclament leur défaite. Sur la « possession » les *Vies de Pacôme* surtout donnent des détails curieux. Il y a deux « esprits » en l'homme : l'un de Dieu, l'autre du diable, et l'esprit vers lequel l'homme incline habite en lui (S 8, 43). La lutte avec le démon et le trouble caractérisent le moment où le démon entre dans l'homme; une fois entré il se tient tranquille, comme le soldat qui a forcé une maison (Bo 102, 172). Cette possession est un phénomène physique. Au cours d'un exorcisme Pacôme tâte les membres du possédé pour trouver où se cache le démon et, le suivant à la trace depuis les doigts, par où il est entré, il finit par le découvrir dans le cou, d'où il le chasse (Bo 110, 188-189).

Conclusion. — Cette connaissance des démons, fruit de l'expérience ascétique et privilège de l'ascète accompli, bien qu'elle se veuille surtout pratique, implique nécessairement des éléments spéculatifs; groupons-les pour finir. Dans un chapitre (22, 876ab) Antoine esquisse toute une démonologie. Les démons, comme tout ce que Dieu fit, ont été créés bons, mais ils sont tombés de la sagesse céleste; après avoir longtemps égaré les païens (dont les dieux n'étaient autres que les démons), ils sont devenus impuissants depuis la venue du Christ; ils portent envie aux chrétiens et, par leurs artifices, cherchent à les empêcher de monter au ciel, d'où ils sont eux-mêmes tombés. Les uns sont plus méchants que d'autres et chacun a sa spécialité; il y a en particulier un démon de la fornication (*Antoine* 6, 849c; cf *Hilarion* 28, 42d, rapport entre les différents vices et les différents démons?). Ils ont un « chef », Satan, qui intervient personnellement quand l'ascète s'est montré intraitable aux vulgaires démons (*Antoine* 23, 878b). Ils vivent dans l'air qui nous entoure (21, 876a), et ils ont des corps légers (31, 889b). Ils sont normalement invisibles; les amis d'Antoine qui accourent, lorsqu'ils l'entendent combattre, ne voient personne et en concluent que ces assaillants sont des démons (13, 861c-864a). Mais ils peuvent prendre des formes visibles (σχήματα) pour faire le mal (9, 856c-857a); c'est ce qui arrive, comme nous l'avons vu, dans les φαντασίαι. Ces formes rappellent parfois ce que les démons sont réellement : le démon apparaît à Antoine sous les traits d'un enfant noir, signe de sa faiblesse et de sa noirceur spirituelle (6, 849a). D'ordinaire les démons s'efforcent de prendre des formes plus avantageuses, propres à donner le change sur leurs vrais pouvoirs. De toute façon ces formes sont inconsistantes. Si on leur résiste, elles se dissipent en fumée, comme le vacarme qui les accompagne parfois se résout en cette voix plaintive et ténue que prennent les démons vaincus (26, 884a). Un jour que le démon lui était apparu, Pacôme lui souffla à la figure et lui saisit la main; la figure s'obscurcit et la main s'évanouit peu à peu à la manière d'une fumée (*Pacôme* S 2, 8). Ces éléments épars ne constituent pas une véritable théorie. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la systématisation spéculative, au désert, fut l'œuvre d'Évagre le Pontique.

2. Évagre le Pontique

C'est surtout dans les *Six centuries* ou *Gnostica*

que se trouvent traitées chez Évagre † 399 les questions proprement spéculatives se rapportant à l'origine et à la nature des démons. Dans ses autres ouvrages les démons font l'objet d'un enseignement plus pratique. Évagre fait souvent appel à l'expérience des autres, spécialement à celle des grands ascètes du désert (par exemple Macaire), et aussi à la sienne. D'après Pallade (*Histoire lausiaque* 38, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904, p. 122), il connut d' « innombrables » expériences démoniaques et il obtint à la fin de sa vie le don du discernement des esprits (*ibidem*, p. 120). Cette expérience, présentée sous une forme systématique, s'exprime principalement dans l'*Antirrhéticos*, dont le titre même est un programme : ce qu'il faut « répondre » aux démons, ainsi que dans le *Practicos;* la place qu'occupent les démons dans cette centurie ascétique (67 mentions sur 100 sentences) montre bien qu'Évagre, comme les auteurs des *Vies* des moines, se représente la vie ascétique comme un long combat contre les démons.

Les *Six centuries* sont citées non pas d'après la version syriaque éditée par W. Frankenberg (*Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912), mais d'après celle qui est conservée sur le manuscrit British Museum Add. 17167 et qui seule doit être considérée comme faisant connaître le texte authentique (cf A. et C. Guillaumont, *Le texte véritable des « Gnostica » d'Évagre le Pontique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 142, 1952, p. 156-205); chaque sentence est désignée par le numéro de la centurie suivi de son numéro d'ordre dans cette centurie. — Pour l'*Antirrhéticos* et les *Lettres* nos références correspondent à la numérotation de Frankenberg (= Fr.; p. 472-544 et 554-634). — Pour le *Practicos* le texte suivi est celui de Migne (PG 40, col. 1220-1252), à quoi il faut ajouter le traité des *Huit mauvaises pensées* (1272-1276), qui constitue en réalité les ch. 6-14 du *Practicos* (cf J. Muyldermans, *Le Muséon*, t. 42, 1929, p. 74-89); les références donnent la numérotation de Migne (bien qu'elle soit fautive) et l'indication de la colonne. — Parmi les ouvrages dont l'attribution traditionnelle est indécise (Évagre ou Nil?) nous n'utilisons que le traité *De la prière*, dont l'authenticité évagrienne a été établie par I. Hausherr (RAM, t. 15, 1934, p. 34-93 et 113-170) et le traité *Des diverses mauvaises pensées* qui nous paraît véritablement évagrien. Les références à ces deux traités sont faites à PG 79, col. 1165-1200 et 1200-1233; à ce dernier texte il convient d'ajouter les chapitres complémentaires édités par J. Muyldermans (*A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain, 1932, p. 47-55), dont une partie se retrouve dans le *Practicos* de PG 40, ch. 65-71. — Pour les autres ouvrages, plus rarement cités, les indications bibliographiques sont données dans le texte.

1° Nature des démons. — 1) *Origine angélique.* — Les démons tiennent une place importante dans les conceptions métaphysiques d'Évagre; pour lui les « natures raisonnables » se répartissent actuellement en trois catégories : les anges, les hommes et les démons; les démons, comme aussi les hommes, ont été à l'origine dans l'état angélique et, au cours de leur chute, ils sont passés par un état intermédiaire, l'état psychique (*Cent.* V, 11). C'est « par excès de colère » qu'ils sont déchus du service de Dieu (III, 34). La colère est pour Évagre si caractéristique de l'état démoniaque qu'elle ouvre une seconde voie au recrutement des démons : certains hommes par excès de colère deviendront démons (*Cent.* V, 9 et 11; *Lettre* 56, Fr. 604); c'est au « septième jour », premier temps de l'eschatologie évagrienne, qui en comporte deux, que se situe cette transformation d'hommes en démons; alors, dans ce « monde à venir », les démons, comme les hommes, subiront un jugement (*Cent.* I, 13; IV, 57), après lequel les hommes deviendront anges ou démons (VI, 57). Mais ce septième jour aura une durée limitée. Au « huitième jour » « toutes les nations, même celles qui veulent la guerre, adoreront le Seigneur » (VI, 27) ou, en d'autres termes, « tous ses ennemis (du Christ) connaîtront la pratique et la contemplation » (VI, 5); or accéder à la connaissance (cf aussi III, 51), c'est, en langage évagrien, revenir à l'état premier de perfection; le mal alors n'existera plus (I, 40).

A tout état, en particulier à l'état démoniaque, correspond pour Évagre un « monde », réalité ontologique plutôt que spatiale : une catégorie d'êtres constitue un « monde ». Il y a donc un « monde » des démons et ce monde nous est inaccessible. « Les anges et les démons s'approchent de notre monde, mais nous ne nous approchons pas de leurs mondes; en effet nous ne pouvons pas rapprocher davantage les anges de Dieu et non plus nous ne pensons pas à souiller les démons davantage » (III, 78); les démons peuvent exercer une action sur nous, mais non pas nous sur eux.

2) *Le corps des démons.* — Étant dans un monde qui leur est propre, les démons ont un corps spécifique. L'élément qui domine dans leur corps est l'air, tandis que celui qui prévaut chez les anges est le feu, et chez les hommes la terre (*Cent.* I, 68); l'air est leur séjour habituel (*Antirrh.* IV, 47, Fr. 508; *Miroir des moines* 62, éd. H. Gressmann, TU 39, 1913, p. 158) et leur véritable élément; pour respirer ils n'ont pas besoin de poumons comme les hommes : ayant des corps d'air, « ils tirent l'air de tous côtés » (*Cent.* IV, 37); pour se déplacer ils volent et, quand ils veulent s'approcher de nous, ils le font naturellement par notre nez (I, 68). Comme ils sont pauvres en feu, ils sont froids, aussi froids que la glace (*Cent.* VI, 25; *Div. mauv. pensées*, ch. compl. 33 = *Pract.* I, 66, 1240c). Leurs corps ne grandissent ni ne diminuent (*Cent.* V, 78). Ils ont couleur et forme (I, 22). Mais ils échappent à nos sens, parce que leur « qualité » n'est pas pareille à celle des corps qui tombent sous nos sens *(ibidem)*. Sans doute certains ascètes ont pu, par l'effet d'un charisme, les voir, surtout sentir leur odeur de pourriture (*Cent.* V, 78; *Pract.* I, 27, 1229a), entendre même leur voix ténue (*Antirrh.* VIII, 17, Fr. 538) ou sifflante, comme il convient à des corps d'air (*Antirrh.* IV, 13, Fr. 504; *Lettre* 28, Fr. 572), voire leurs grincements de dents (*Pract.* I, 22, 1228b). Mais les démons sont normalement imperceptibles aux sens de l'homme, tandis qu'ils voient, eux, les hommes. Cependant, quand ils le veulent, ils peuvent se faire voir des hommes, « se transformant en la ressemblance de notre corps (syr. *pagra* = σῶμα) sans montrer leur corps (syr. *gouchma* = ὄργανον?) » (*Cent.* I, 22). Cette transformation n'est qu'apparence, car seules « les puissances saintes peuvent se transformer en la nature d'un corps » dont elles prennent les qualités, tandis que les démons ne savent « qu'imiter les couleurs, les formes, la grandeur » (V, 18). Ainsi les corps que les démons revêtent à nos yeux ne sont pas leurs vrais corps (invisibles normalement pour nous), ce ne sont même pas de vrais corps, mais de pures illusions; ainsi en est-il de toutes les « formes » (σχήματα) sous lesquelles ils apparaissent : anges se manifestant dans la lumière (*Antirrh.* VIII, 24, Fr. 540), indiens qui nous épient dans l'air (IV, 34, Fr. 506), guerrier armé d'une épée (IV, 23, Fr. 506), jolie femme à la démarche voluptueuse (II, 15 et 32, Fr. 486 et 488), bêtes de toutes sortes qui la nuit viennent faire des

cabrioles sur notre dos et sur nos flancs (IV, 18, Fr. 504). Également illusoires sont les bruits, les chants qu'ils font entendre (*De la prière* 97, 1188d; *Miroir des vierges* 48, éd. Gressmann, p. 150; *Pract.* I, 43, 1232c; *Antirrh.* IV, 58, Fr. 510), les éclairs, les apparitions d'astres fulgurants, toutes les manifestations de feu par lesquelles ils cherchent à terrifier l'ascète (*Antirrh.* IV, 14, 49, 53, 58, 62, Fr. 504, 508, 510; *Diverses mauvaises pensées* 23, 1225c); leur feu ne tarde pas à se résoudre en fumée (*Antirrh.* IV, 48, Fr. 508).

3) *Psychologie des démons.* — a) *Leur malice.* — De l'origine angélique des démons découle, du point de vue de leur psychologie, une conséquence importante : « les démons ne sont pas mauvais dans leur essence » (*Cent.* IV, 59); c'est à cause de leur malice qu'on les maudit et non pas à cause de leur nature (V, 47). Comme nous l'avons vu, ce qui les a fait déchoir, c'est « l'excès de colère » (III, 34); la partie de l'âme qui en eux domine est l'irascible, le θύμος, tandis que chez les anges c'est le νοῦς et chez les hommes l'ἐπιθυμία (*Cent.* I, 68; cf *Pract.* I, 45, 1232d). « Serviteurs de la colère et de la haine » (*Pract.* I, 48, 1233a), ils sont donc caractérisés par l'agressivité, comme le soulignent les nombreuses métaphores empruntées par Évagre au langage militaire pour décrire leur action : ils épient, ils attaquent, ils tombent sur, ils encerclent, etc. La malice est inégale en eux; certains sont pires que les autres (*Pract.* II, 59, 1248d; *Div. mauv. pensées*, ch. compl. 34 = *Pract.* I, 67, 1241a), mais « tous s'entendent pour la perte de l'âme » (*Pract.* II, 45, 1245a), pour « souiller l'image de Dieu » qu'est l'âme humaine (*Pract.* I, 61, 1236b) et la dominer, ici-bas et après la mort (démons psychopompes : *Lettre* 28, Fr. 584; *Cent.* IV, 33; *Miroir des moines* 23, éd. Gressmann, p. 155). Tout ce qui s'oppose à leur entreprise, toute vertu les attriste (*Pract.* II, 43, 1244d), mais, plus que tout, la vertu éclairée, le discernement (*Pract.* I, 31, 1229c). Aussi s'en prennent-ils surtout et avec le plus d'âpreté au gnostique (*Cent.* III, 90; IV, 47; *Lettre* 1, Fr. 566). Ils sont particulièrement agressifs à l' « heure de la prière », car « le démon est terriblement jaloux de l'homme qui prie » (*De la prière* 46, 1176d; cf 97, 1188d; 148, 1200a, etc; *Pract.* I, 14 et 16, 1225ab, etc).

b) *Leur ignorance.* — Cette hostilité des démons contre le gnostique vient surtout de ce qu'ils sont jaloux d'un bien qu'ils ont perdu, la science. Malice et ignorance en effet sont pour Évagre deux notions connexes (*Miroir des moines* 24, éd. Gressmann, p. 155); tout comme la malice, l'ignorance est donc l'apanage des démons, « docteurs d'une fausse gnose » (*Antirrh.* VIII, 56, Fr. 544). Leur partage est « la contemplation visible et épaisse », qu'ils enseignent aux hommes méchants, tandis que le partage des anges et des saints est « la contemplation intelligible et spirituelle » (*Cent.* VI, 2). Jamais ils ne se nourrissent de « la contemplation des êtres », à laquelle accèdent les hommes (III, 4) et non plus, à plus forte raison, de la contemplation de la Trinité. S'ils récitent « les paroles de la crainte de Dieu », l'Écriture, c'est sans connaître vraiment celle-ci, pareils en cela aux grues qui volent en forme de lettres sans connaître les lettres (VI, 37); aussi faut-il se garder d'écouter le démon de l'orgueil qui prétend vainement nous expliquer l'Écriture (*Antirrh.* VIII, 26, Fr. 540).

Les démons sont incapables de voir les anges (*Antirrh.* IV, 27, Fr. 506; *Cent.* VI, 69), mais ils voient les hommes (*Cent. ibidem*). Cependant cette connaissance des hommes reste extérieure; ils ont besoin de signes, de paroles prononcées, de mouvements du corps pour connaître les passions de l'âme, pour savoir, en particulier, si nous avons accueilli en nous leurs suggestions : Dieu seul connaît ce qui est caché dans les cœurs (*Pract.* II, 47, 1245; *Div. mauv. pens.* 27, 1232bcd). Il faut dire d'ailleurs qu'ils excellent dans ce déchiffrement, dans cet art d'interpréter les signes : ils observent les vertus négligées (*Pract.* II, 44, 1244d-1245a), disposent des pièges d'après les observations faites, tiennent compte des circonstances favorables à leurs plans, poussant par exemple quelqu'un qui n'en a pas la force à jeûner (*Pract.* I, 28, 1229a; 40, 1232b). Aussi Évagre, qui leur refuse la science, se dit « étonné de leur habileté » (*Lettre* 51, Fr. 598) et ne tarit pas sur leur art, τέχνη (*Pract.* I, 31, 1229c), et sur leurs ruses (*Div. mauv. pensées* 16, 1217c; *Lettre* 1, Fr. 566). C'est en vertu de cet art et grâce à leur habileté, et non par l'effet d'une science véritable (ils ne peuvent avoir le don des langues qui est un don de l'Esprit), que les démons arrivent à connaître les langues des hommes; ils les acquièrent par l'étude et « de l'extérieur »; comme leur domaine couvre le monde entier des hommes, ils finissent par connaître toutes les langues, même les langues anciennes, et ils peuvent ainsi parler hébreu avec les hébreux, grec avec les grecs, etc (*Cent.* IV, 35).

2° **Classification.** — 1) *Les huit démons.* — Si Évagre spécule volontiers sur l'origine et la nature des démons, problèmes qui sont hors de l'expérience humaine, il considère tout autant les démons par le retentissement de leur action sur le plan psychique. Il y a en lui un psychologue très profond, un moraliste affiné, qui a été fort loin dans l'analyse du cœur humain. Sa démonologie est à double face : spéculative et aussi pratique. Sur ce dernier point il est tout à fait fidèle à la tradition du désert et il l'a considérablement enrichie. Aussi est-ce d'après la psychologie humaine et les divers stades de la vie spirituelle qu'Évagre établit une classification des démons. Il y a ceux qui président aux passions du corps et ceux qui président aux passions de l'âme (*Pract.* I, 25, 1228c); ailleurs il distingue ceux qui luttent contre le νοῦς, ceux qui luttent contre le θύμος et ceux qui luttent contre l'ἐπιθυμία (*Cent.* I, 53). En considération des progrès de l'ascète, il y a ceux qui s'opposent à la πρακτική, ceux qui s'opposent à la φυσική et ceux qui s'opposent à la θεολογική (I, 10), ou bien les adversaires de la πρακτική et ceux de la θεωρία, ce terme comprenant les deux derniers stades du schéma précédent (*Pract.* I, 56, 1233d). Les « démons qui s'opposent à la πρακτική » (*Div. mauv. pensées* 1, 1200d) sont eux-mêmes au nombre de huit, chacun correspondant à l'une des huit « pensées mauvaises » ou vices capitaux. Ce classement est fondamental chez Évagre, au point qu'il commande la composition de l'*Antirrhéticos* tout entier et préside à toute la première partie du *Practicos*.

Ces huit démons sont, dans l'ordre même où Évagre les présente : le démon de la gourmandise (*Antirrh.* I; *Pract. Huit pensées* 2, 1272ab), de la fornication (*Antirrh.* II; *Pract. Huit pensées* 3, 1272b), de l'avarice (*Antirrh.* III; *Pract. Huit pensées* 4, 1272c), de la tristesse (*Antirrh.* IV; *Pract. Huit pensées* 5, 1272c-1273a), de la colère (*Antirrh.* V; *Pract. Huit pensées* 6, 1273a), de l'acédie (*Antirrh.* VI; *Pract. Huit pensées* 7, 1273bc), de la vaine gloire (*Antirrh.* VII; *Pract. Huit pensées* 8, 1273d-1276a), de l'orgueil (*Antirrh.* VIII; *Pract. Huit pensées* 9, 1276a). Assez rarement (jamais dans le *Practicos*), Évagre substitue, dans ces expressions, au mot δαίμων le mot

πνεῦμα et fait mention de « l'esprit d'acédie » (*Antirrh.* VI, 56, Fr. 530; *Miroir des moines* 55, éd. Gressmann, p. 157), ou de « l'esprit de fornication » (*Div. mauv. pensées* 1, 1201a; 9, 1212a, etc; *Miroir des moines* 7 et 102, éd. Gressmann, p. 153 et 162), ou de « l'esprit de tristesse » (*Div. mauv. pensées* 9, 1212a; *Miroir des moines* 56, éd. Gressmann, p. 157).

2) « *Personnalité* » *des démons.* — Cette spécialisation des démons confère à chacun une personnalité et l'ascète exercé les reconnaît à leur comportement; les uns apparaissent plus rarement, mais sont plus « pesants », d'autres sont « assidus », mais plus « légers » (*Pract.* II, 43, 1244c); certains, notamment celui de la fornication, sont très rapides, au point de « dépasser presque le mouvement de l'intellect » (I, 32, 1229c). Ces « différences », fondées sur l'observation psychologique, ont néanmoins pour Évagre un caractère objectif et réel; il importe que l'ascète sache les discerner (II, 43, 1244c) et reconnaître « quels sont ceux qui font ceci ou cela » (I, 31, 1229c). Il faut aussi connaître leur succession, « quel démon suit tel démon, et quel démon n'accompagne pas tel autre démon » *(ibidem).* « Les démons en effet ne nous tentent pas tous à la fois »; il y a là pour Évagre une impossibilité psychologique (*Div. mauv. pensées*, ch. compl. 23) et même une incompatibilité : le démon de la vaine gloire, par exemple, est « l'adversaire » de celui de la fornication, et « il est impossible qu'ils s'attaquent à l'âme en même temps » (*Pract.* II, 58, 1248c). Ils se succèdent donc, et cela dans un ordre rigoureux, les nouveaux venus étant toujours pires que les précédents (*Div. mauv. pensées* 1, 1200d-1201ab; *Div. mauv. pensées*, ch. compl. 34 = *Pract.* 67, 1241ab; *Pract.* II, 59, 1248d) : ainsi le démon de la vaine gloire survient après la défaite des autres, mettant à profit cette défaite (*Pract.* II, 31, 1244c), quitte à les rappeler ensuite et à leur « ouvrir les portes » de l'âme (*Div. mauv. pensées* 15, 1216d). Le démon de l'acédie, dont la venue est préparée par les démons de la colère et de la fornication (*Pract.* I, 14, 1225a), n'a pas de successeur (*Pract. Huit pensées* 7, 1273c); il assiège le solitaire tout le jour, mais quand il est vaincu, survient une paix inaltérable (*ibidem*; *Antirrh.* VI, 21, Fr. 524).

3° **Moyens d'action des démons.** — 1) *Les huit logismoi.* — C'est encore sur l'observation psychologique que se fonde la doctrine d'Évagre concernant les moyens d'action des démons sur l'homme et l'étendue de leurs pouvoirs. Il est à remarquer que l'analyse d'Évagre se rapporte presque exclusivement à l'anachorète; s'il parle du séculier ou du cénobite, c'est pour les opposer au solitaire : « les démons, dit-il, luttent contre les séculiers au moyen des choses » (*Pract.* II, 48, 1245b), contre les cénobites « en enrôlant des frères négligents » (*Pract.* I, 5, 1224a; *De la prière* 139, 1196d); luttant contre les anachorètes « ils combattent nus » (*Pract. ibidem*), et cette lutte « en pensée » (κατὰ διάνοιαν, II, 48, 1245c) ou « guerre immatérielle » (I, 23, 1228c) est la plus rude (I, 5, 1224a; 23, 1228c; II, 48, 1245c); elle se fait « par les pensées » (διὰ τῶν λογισμῶν, II, 48, 1245b).

Chez Évagre ce mot λογισμός est habituellement péjoratif, sans l'être cependant toujours; il y a pour lui de « bons λογισμοί » (*Pract.* I, 22, 1228b; *Div. mauv. pensées* 7, 1208cd), qu'ils soient « angéliques » (*Div. mauv. pensées* 7, 1209ab) ou même « humains » (*ibidem*; *Pract.* II, 58, 1248c). D'où la nécessité de recourir parfois à un adjectif pour préciser la nuance péjorative : λογισμοί « impurs » (*Div. mauv. pensées* 22, 1224d; 24, 1228b), « mauvais » (*Miroir des moines* 38, 45, 58, 59, 73, 82, éd. Gressmann, p. 156, 158, 159, 160) ou « démoniaques » (*Div. mauv. pensées* 2, 1201b; 7, 1209b, etc). Cependant, comme il s'agit presque toujours de ces derniers, le mot λογισμός est employé seul dans la plupart des cas avec le sens de λογισμὸς δαιμονιώδης. Mais Évagre ne confond pas pour autant le λογισμός avec le démon qui l'inspire; le λογισμός n'est pas le démon, mais l'arme dont se sert le démon pour la tentation (*Pract.* I, 30, 1229b; 46, 1233a; II, 48, 1245b); aussi est-ce en observant les λογισμοί que l'on apprend à connaître les démons, leur diversité (II, 43, 1244c) et leur art (τέχνη, *Pract.* I, 31, 1229c). Si parfois Évagre paraît employer indifféremment les deux mots λογισμός et δαίμων (cf l'ensemble *Pract. Huit pensées* et en particulier ch. 5, 1272c), il s'agit plutôt d'une simplification dans l'expression que d'une identification des notions.

C'est par les λογισμοί que les démons suggèrent (ὑποβάλλειν *Pract. Huit pensées* 2, 1272a; 4, 1272c; *Pract.* I, 13, 1224d) à l'anachorète que sa vieillesse sera longue, que la maladie surviendra, qu'il se trouvera dans le besoin (pensée d'avarice : *Pract. Huit pensées* 4, 1272c), ou qu'il tombera malade à force de jeûner (pensée de gourmandise : 2, 1272a), qu'en habitant une autre région et en exerçant un autre métier il gagnera plus facilement sa vie (pensée d'acédie : 7, 1273c), ou encore que c'est par lui-même et sans le secours de Dieu qu'il fait le bien (pensée d'orgueil : 9, 1276a). Il y a ainsi huit λογισμοί génériques (γενικώτατοι, 1, 1272a) envoyés chacun par l'un des huit démons (*Antirrh. Prol.*, Fr. 474; sur l'origine de ce nombre huit cf I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, fasc. 3, p. 164-175, et plus spéc. 166-168). Ces suggestions sont parfois d'autant plus dangereuses qu'elles ont l'apparence de bonnes pensées (*Antirrh.* II, 25, Fr. 488) ou qu'elles prennent leur départ d'un texte saint (*Pract. Huit pensées* 7, 1273c; *Antirrh.* II, 50, p. 490).

2) *Action sur l'esprit.* — L'existence de suggestions diaboliques est donc nettement et bien des fois affirmée par Évagre; mais le fait est-il expliqué par lui? Comment les démons agissent-ils sur l'esprit de l'anachorète? Évagre s'est lui-même nettement posé la question et a tenté d'y répondre (*Div. mauv. pensées* 2, 1201b; 4, 1204cd). Il semble que pour lui l'action des démons sur l'intellect (νοῦς) ne soit qu'indirecte : ceux-ci le détournent de la contemplation soit en l'aveuglant (*Cent. Suppl.* 27, Fr. 452), soit en l'entourant de ténèbres (*Pract.* I, 46, 1233a), soit en excitant des passions « qui l'épaississent » (*De la prière* 50, 1177b). Impuissants à faire naître une θεωρία dans l'esprit (*Pract.* I, 48, 1233a), impuissants aussi à renseigner sur les « raisons » des choses (*Div. mauv. pensées* 7, 1209b), les démons peuvent introduire en nous des images (φαντασίαι *Pract.* I, 48, 1233a; II, 48, 1245c; *Div. mauv. pensées* 2, 1201c; εἴδωλον, 26, 1232b) et des souvenirs (*Pract. Huit pensées* 5, 1272c; 7, 1273c, etc). C'est à l'aide de ces images que les démons arrivent, indirectement, à impressionner et « informer » l'intellect (*Div. mauv. pensées* 2, 1201c; 4, 1204cd; *Antirrh.* II, 54, Fr. 492). Le λογισμός n'est qu'une image (εἰκών *Cent. Suppl.* 14 : grec dans J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931, p. 39); la lutte des λογισμοί se situe pour Évagre dans le monde imaginaire

que l'anachorète porte en lui; plus encore que le séculier, le solitaire parle, agit, pèche « en pensée » (*Div. mauv pensées*, ch. compl. 24). La nuit, les images démoniaques prennent la forme de songes (*Antirrh.* II, 34, Fr. 488) : ce sont les démons qui dans le sommeil montrent, par exemple, des réunions d'amis, des repas de famille, des chœurs de femmes, ou bien des chemins escarpés, des hommes armés, etc (*Pract.* II, 54, 1245d), et cela grâce à la mémoire (*Div. mauv. pensées* 4, 1204d). Ce n'est pas que tout souvenir, toute image, tout songe soient imputables aux démons, mais seulement ceux qui entraînent les parties passionnées de l'âme dans un mouvement « contre nature » (*Div. mauv. pensées* 2, 1201c).

3) *Action sur les passions.* — Que les démons aient pouvoir sur les passions, le fait est souvent affirmé (*Cent.* III, 90; *Antirrh.* V, 13, Fr. 514, etc). Le rapport πάθη-λογισμοί est un rapport d'action réciproque : les passions se font les complices des démons quand ceux-ci veulent suggérer des λογισμοί (*Pract.* I, 13, 1224d; *Div. mauv. pensées* 4, 1204d; 14, 1216b, etc); et c'est par les λογισμοί que les démons « mettent en mouvement » les passions (*Pract. Huit pensées* 1, 1272a), excitant par tel ou tel souvenir la colère, la haine, etc (*Parénétique*, Fr. 562). La pensée précède-t-elle la passion, ou la passion la pensée? Les avis, dit Évagre, sont partagés (*Pract.* I, 26, 1228d); la suite du texte paraît suggérer que son avis soit le suivant : les démons agissent sur les pensées par les passions, et sur celles-ci par les sens *(ibidem)* ou par la chair (*De la prière* 46, 1176d). Ce qui est certain, c'est que dans la pensée d'Évagre un λογισμός n'est efficace que s'il est passionné; la guerre des λογισμοί est la guerre des « souvenirs passionnés » (*Pract.* I, 23, 1228b); si bien que celui qui a atteint l'ἀπάθεια, n'étant désormais troublé ni par des souvenirs (I, 39, 1232b) ni par des rêves (I, 36, 1232a), mais n'ayant plus que des souvenirs « simples » (I, 25, 1228c), en a fini avec la lutte des démons « qui s'opposent à la πρακτική » (II, 60, 1248d); non seulement il ne pèche plus en acte, mais il ne pèche plus « en pensée » (*Div. mauv. pensées* 10, 1212d; 25, 1229cd) : il n'a plus à craindre les λογισμοί.

4) *Action sur le corps.* — Pourtant dans la lutte qu'il lui reste à mener « en vue de la contemplation » (*Pract.* I, 25, 1228cd; 56, 1233d), le moine trouve encore les démons sur son chemin; mais impuissants désormais à susciter en lui des λογισμοί, ils s'en prendront à son corps : « quand le démon a échoué du côté des pensées, il se met à palper les membres du corps » (*Antirrh.* II, 55, Fr. 492; cf 52 et *Cent.* VI, 25). Nombreux et variés sont les sévices que les démons infligent au corps de l'anachorète : ils lui palpent le flanc (*Antirrh.* IV, 22, Fr. 504), lui grattent les oreilles et lui chatouillent les narines (IV, 56, Fr. 510), lui refroidissent les muscles de l'estomac (I, 44, Fr. 480; IV, 22, Fr. 504) ou au contraire le brûlent à la manière d'une ventouse (IV, 36, Fr. 506); parfois ils font tomber le gnostique dans un sommeil profond (*Cent.* VI, 25); en s'introduisant dans sa bouche, ils le font bailler et ses paupières s'abaissent sous l'effet d'un froid contact, car, rappelle Évagre, les corps des démons sont froids (*Div. mauv. pensées*, ch. compl. 33 = *Pract.* I, 66, 1240bc). Il s'agit donc bien, selon lui, d'un véritable contact physique. Cette action sur le corps a pour but de détourner le moine de la prière et de la contemplation; elle prend parfois une forme plus subtile et plus dangereuse, parce que trompeuse, le démon par la « composition » du corps suscitant dans l'intellect quelque « image » (φαντασία, *De la prière* 68, 1181b), quelque « figure » qui plaît aux sens (σχηματισμός, 72, 1181d), et qui sera prise pour une « épiphanie » divine (73, 1184a). Évagre ne met pas en doute le caractère physiologique du phénomène : le démon, en touchant le cerveau et en en faisant palpiter les veines, « informe » la « lumière qui est autour de l'intellect », d'où l'illusion (72 et 73). Comme Évagre le fait remarquer (63, 1180d), Dieu seul atteint notre intellect sans avoir recours à une « altération » du corps.

4° **Lutte contre les démons.** — Tel est le pouvoir des démons sur l'anachorète, et il est étendu : s'ils ne peuvent atteindre l'intellect qu'indirectement, il leur est facile d'agir sur les souvenirs, sur les passions, sur le corps. Si grand qu'il soit, ce pouvoir est cependant limité. Ce qui le limite par-dessus tout c'est la permission de Dieu : « il ne faut pas croire que les démons aient autorité sur les hommes, bien qu'ils s'en vantent » (*Antirrh.* IV, 66, Fr. 510); ils ne peuvent s'approcher même d'une bête sans l'autorisation de Dieu (IV, 51, Fr. 508); ils doivent demander à Dieu d'avoir licence de les tenter (IV, 72, Fr. 512). De son côté l'homme ne peut rien sans la grâce de Dieu : c'est le démon du blasphème qui lui fait croire qu'il a vaincu par ses seules forces (*Antirrh.* VIII, *passim*). Décrire ce que peut l'homme aidé de la grâce dans cette lutte où le démon connaît alternativement victoires et défaites (*Pract.* I, 44, 1232c) serait exposer toute la doctrine ascétique d'Évagre. En outre, parmi les moyens de défense qu'il indique contre les démons beaucoup sont traditionnels (recours à la prière, au jeûne, assistance des anges, etc). Sont retenus ici seulement quelques moyens et procédés plus typiquement évagriens.

Contre les λογισμοί sa méthode de défense se rattache à la théorie du discernement des esprits déjà traditionnelle. Il faut bien connaître les états psychologiques liés à l'action des divers esprits, paix sous l'action des anges, trouble après le passage des démons (*Antirrh.* VIII, 17, Fr. 538; *Pract.* I, 52, 1233b) et connaître aussi la fausse paix, la paix trompeuse que savent inspirer certains démons (*Pract.* II, 57, 1248b; *De la prière* 133, 1196ab); il faut surtout bien connaître les λογισμοί, en étudier les modalités, leurs « tensions » et leurs « relâches » (*Pract.* I, 31, 1229c), se faire comme « le portier de son cœur », interrogeant chacune des pensées qui se présentent (*Lettre* 11, Fr. 574). Parfois il faudra « les laisser agir un jour ou deux » et, une fois passé le trouble de la tentation, se souvenir des circonstances qui ont entouré leur action (*Div. mauv. pensées* 8-9, 1212ab). Connaissant ainsi les « raisons » des agissements diaboliques (*Pract.* I, 31, 1229c), leurs « méthodes » (I, 55, 1233c), l'ascète combattra « avec plus de science » (I, 31, 1229c). Tantôt il opposera à une pensée mauvaise une bonne pensée, une pensée de la vertu correspondante, « coupant » ainsi la mauvaise pensée à l'aide de la bonne (*Pract.* I, 22, 1228ab; II, 58, 1248c; *Div. mauv. pensées* 7, 1208cd); tantôt, si l'on n'a pas assez de vertu pour user du moyen précédent, c'est une pensée démoniaque qu'on opposera à une autre, attendu que certains démons ne peuvent coexister. Tactique d'imagination : si l'un des démons s'approche de nous, « imaginons » les λογισμοί de l'autre, car « un clou, comme on dit, chasse l'autre » (*Pract.* II, 58, 1248c). Autre procédé : l'analyse; on considère séparément l'intellect qui reçoit la « pensée », le concept en lui-même, l'objet sensible qui lui sert de

support, la passion, et on recherche où est le péché; au feu de l'analyse le λογισμός se dissout (*Div. mauv. pensées* 19, 1221bcd).

C'est encore un procédé familier à Évagre que la méthode « antirrhétique » : tout un traité y est consacré. Il faut « répondre » aux démons, leur répondre hardiment, sans crainte (*De la prière* 97, 1188d-1189a) et même avec colère (*Pract.* I, 30, 1229b). Ces réponses leur montreront qu'ils sont démasqués, ce qu'ils redoutent plus que tout (*Pract.* II, 43, 1244d; *Div. mauv. pensées* 9, 1212b); extraites de l'Écriture, elles tirent leur valeur et de leur à-propos et de leur origine sacrée. Ainsi Évagre adapte les moyens de défense aux diverses attaques, aux « pensées » opposant des « pensées », aux menaces et vaines promesses des démons des répliques; aux attaques contre le corps il oppose aussi des moyens corporels.

Le corps, qui n'est pas mauvais en soi (Évagre insiste sur cette idée dans les *Centuries*), est par lui-même une protection contre les démons (*Cent.* IV, 82) : c'est pourquoi ils nous attaquent surtout pendant le sommeil; le corps étant endormi, nous sommes alors sans défense (*Cent.* IV, 60). Pour chasser le démon qui s'en prend au corps il faut employer des moyens corporels : faire les cent pas dans la cellule, revêtir des sacs durs, jeûner, etc (*Antirrh.* II, 55, Fr. 492; pour le rôle du corps dans le jeûne cf *Pract.* II, 49, 1245c). La psalmodie est aussi un de ces moyens : en modifiant la « composition » du corps elle met en fuite les démons qui palpent le dos (*Antirrh.* IV, 22, Fr. 504). Nous avons vu que ce type de tentations est réservé à ceux qui sont déjà avancés dans la perfection; aussi celui qui triomphe du démon qui s'en prend au corps acquiert-il « une chasteté inamissible » (*Antirrh.* II, 55, Fr. 492; cf *Lettre* 1, Fr. 566).

Il y a chez Évagre un grand effort spéculatif qui donne à son œuvre un caractère particulier dans la littérature monastique primitive en même temps que très personnel (en dépit des influences philosophiques qu'il a évidemment subies, en particulier celle de Porphyre). Il est non moins certain que, dans sa démonologie notamment, Évagre est largement tributaire de la tradition monastique des premiers temps; en revanche cette tradition, après lui, restera profondément modifiée par son apport et portera toujours une certaine marque évagrienne.

3. Relations sur la vie des moines

Le premier tiers du 5e siècle voit paraître une série de relations de voyages parmi les moines d'Égypte : l'*Historia monachorum in Aegypto* (avant 410), l'*Histoire lausiaque* de Pallade (vers 420), les *Collationes* de Cassien (entre 420 et 430); il faut s'attendre à trouver dans ces documents une démonologie qui, sur la plupart des points, fera écho à celle qui s'exprime dans la littérature monastique antérieure et qui, telle qu'elle se formule notamment dans Évagre, devient traditionnelle au désert.

Les références à l'*Historia monachorum* sont faites au texte tel qu'il est donné dans PL 21, avec indication du chapitre et de la colonne. — Les références à l'*Histoire lausiaque* sont faites d'après l'édition de C. Butler (*The Lausiac history of Palladius* II, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904) : le numéro du chapitre est suivi de la page de Butler. — Pour Cassien le texte utilisé est celui de M. Petschenig (CSEL 13, 1886); on donne simplement pour chaque passage le numéro de la *Conlatio* et celui du chapitre.

1° L'Historia monachorum. — Les moines que visitent les voyageurs de l'*Historia monachorum* connaissent bien tous les assauts des démons et leurs ruses. Jean de Lycopolis avoue qu'il est souvent, la nuit, en butte aux démons, qui lui suggèrent sans trêve φαντασίαι ou pensées et ne le laissent pas dormir (1, 404ab). Il raconte à ses visiteurs la pitoyable histoire d'un de ses voisins qui a été la dupe des démons.

Un soir, un démon ayant pris l'apparence d'une belle femme se présente à la porte de ce moine; la femme demande à celui-ci d'avoir pitié d'elle; elle s'est égarée, dit-elle, dans le désert et ne veut pas passer la nuit dehors par peur des bêtes sauvages : qu'il la laisse simplement coucher dans un coin de la cellule! Sûr de lui (Dieu avait précisément permis cela pour le châtier de sa présomption), le moine cède. Une fois entrée la femme s'enhardit; la conversation s'engage; puis ce sont des attouchements; le moine, peu à peu séduit, finit par abandonner toute pudeur; mais au moment où il va satisfaire sa passion, la femme pousse un hurlement terrible et s'échappe pareille à une ombre; aussitôt les démons s'attroupent dans l'air et déversent sur lui leurs moqueries (1, 399a-400a).

Il fut une fois donné à Macaire, par grâce spéciale, de voir de ses yeux comment les démons s'y prennent pour agir sur les hommes.

Une nuit pendant l'office, il aperçut à travers l'église entière, comme de petits éthiopiens qui couraient voletant çà et là, tandis que les moines, assis à leur place, récitaient les psaumes. Macaire vit les diablotins jouer mille tours aux moines : tel de ceux-ci, dont ils pressaient les yeux avec leurs petits doigts, s'endormait aussitôt; tel autre à qui ils mettaient le doigt dans la bouche se mettait à bailler. Quand, après la récitation des psaumes, les moines se prosternèrent pour prier, Macaire vit les diablotins aller de l'un à l'autre, se présentant à l'un sous la forme d'une femme, faisant mine devant l'autre de construire ou de porter quelque chose, et autres bouffonneries du même genre; en même temps ils suggéraient à chacun des pensées en rapport avec ce qu'ils lui représentaient. D'auprès de certains moines les démons étaient aussitôt repoussés et ils n'osaient retourner vers eux; mais Macaire voyait les démons folâtrant sur la nuque et sur le dos d'autres moines, tout spécialement de ceux qui n'étaient pas suffisamment attentifs à la prière (29, 454ad).

La tactique habituelle des démons est de mettre en branle les passions; c'est ce qu'enseigne à nos voyageurs l'abbé Pithyrion (13, 432d-433a); les démons se servent des *affectus* de l'âme pour conduire à faire le mal. Celui donc qui veut vaincre les démons doit d'abord dominer ses passions; quand on s'est libéré d'un vice, on peut alors mettre en fuite, non seulement loin de soi, mais aussi hors des corps possédés, les démons, tout au moins ceux qui correspondent à ce vice : les démons en effet accompagnent chacun un vice déterminé, selon une doctrine déjà rencontrée chez Évagre.

2° L'Histoire lausiaque de Pallade. — L'influence d'Évagre apparaît nettement sur Pallade, qui se dit son disciple (23, 75), et particulièrement sur la démonologie de l'*Histoire lausiaque*. Les démons sont les premières créatures qui se soient engagées sur la voie de la perdition. Par orgueil, pour n'avoir pas voulu accepter l'enseignement de ceux qui étaient au-dessus d'eux, ils sont tombés du séjour céleste et ils « volent » maintenant dans l'air, entre ciel et terre (Lettre à Lausus, 7). Les démons se sont mis à combattre contre nous par envie (23, 75). Comme le disait déjà Évagre, ce qui est spécifiquement démoniaque, c'est la colère, plus que la concupiscence, qui est plutôt bestiale (58, 152). Il y a des différences entre

les démons comme entre les hommes; une catégorie est appelée ignée : c'est ce qui explique les phénomènes de combustion qui accompagnent si souvent la manifestation des démons. On amène un jour à Macaire d'Égypte un jeune homme possédé : tout ce qu'il avalait était comme consumé par le feu; à cette occasion Macaire révèle l'existence de ces démons ignés (17, 47). Macaire d'Alexandrie eut à souffrir de ces démons : une fois, tandis que l'ascète est en prière, le démon furieux devient comme une flamme et brûle tout ce qui est dans sa cellule, jusqu'à la natte sur laquelle il se tient (18, 53). Conformément aussi à un enseignement devenu traditionnel, le démon réside surtout dans la solitude et c'est principalement aux anachorètes qu'il s'en prend.

Quand Antoine a éprouvé la vocation ascétique de Paul le Simple il lui construit une cellule à une certaine distance et l'y envoie en lui disant : « Voici que tu es devenu moine; habite à part afin de recevoir aussi l'épreuve des démons ». Au bout d'un an Paul, vainqueur, obtient la grâce de chasser les démons (22, 73).

Ces démons, qui sont les anciens dieux du paganisme, ont souvent comme repaire des temples abandonnés des idoles. Un jour, Macaire d'Alexandrie s'en va dans un sanctuaire ayant appartenu à des magiciens égyptiens; aussitôt soixante-dix démons en sortent à sa rencontre et battant des ailes, comme des corbeaux, contre son visage : « Que veux-tu, Macaire? » lui disent-ils. « Pourquoi viens-tu chez nous? Tu ne peux pas rester ici » (18, 49-50).

Pour avoir prise sur l'ascète et pour le détourner de ses résolutions le démon a mille moyens, qui tous relèvent, d'une façon ou de l'autre, de la ruse et de l'illusion. Souvent la tentation se dissimule sous de beaux prétextes. Le démon trompe l'ascète en lui représentant l'amour qu'il doit avoir pour ses proches, afin de le détourner du renoncement et de lui inspirer l'avarice (6, 23). Parfois la ruse du démon est pure espièglerie. Macaire d'Alexandrie, en se rendant au sanctuaire des idoles, fait un somme avant d'arriver; tandis qu'il dort, le démon arrache tous les roseaux que le saint avait plantés pour retrouver son chemin au retour; puis il en fait un fagot que Macaire, à son réveil, trouve sous sa tête (18, 49). Souvent les ruses du démon ont plus de malice.

Le démon cherche tous les moyens pour faire sortir Nathanaël de sa cellule. Il use d'abord de la terreur : la nuit il lui apparaît sous les traits d'un soldat vêtu de haillons et tenant à la main, comme les bourreaux, un fouet qu'il fait claquer. Une autre fois, pour le faire sortir d'une cellule où il s'était condamné à la réclusion, il profite de la visite que des évêques viennent faire au saint, pour suggérer à celui-ci la pensée de sortir afin de les raccompagner. N'y étant pas arrivé, le démon fait, un autre jour, toute une mise en scène : il prend l'apparence d'un enfant de dix ans conduisant un âne chargé d'une corbeille de pains; en cet accoutrement il passe, le soir, devant la cellule de Nathanaël; sous les yeux de celui-ci l'âne paraît tomber et l'enfant crier au secours. Pris entre le devoir de charité et son engagement de ne pas sortir de la cellule, le moine est dans le plus grand embarras; mais il ne succombe pas. L'apparition diabolique s'évanouit alors, non sans passer par des formes diverses : ouragan, onagres bondissants, fuyant en lâchant des bruits (16, 40-43).

Les supercheries du démon ne sont pas toujours aussi subtiles; tout son art s'emploie souvent à forger des hallucinations qui, par leur vivacité même, doivent émouvoir les sens et déchaîner la sensualité. Tandis que Pachon est assis dans sa cellule, le démon prend les traits d'une jeune éthiopienne que le moine avait remarquée, dans sa jeunesse, alors qu'elle glanait; le démon s'assoit sur les genoux de l'ascète et le trouble au point que Pachon croit avoir commerce avec la jeune fille. Furieux, il lui donne un soufflet; aussitôt la jeune fille disparaît. Pendant deux ans Pachon ne put supporter la mauvaise odeur de sa main (23, 76-77). Le démon cherche aussi à vaincre le moine en lui inspirant, par les hallucinations, l'orgueil. Il apparut à Valens sous la forme d'un ange, puis sous la forme du Christ entouré d'un millier d'anges qui portaient des flambeaux; ce pseudo-Christ se met à prononcer l'éloge de Valens qui se laisse séduire, au point de mépriser la communion (25, 79-80). Il arrive même que le démon n'hésite pas à recourir aux coups, quand tous les autres moyens ont échoué. Les démons attaquent Moïse par des rêves et des pensées; mais, un jour qu'il puise de l'eau, ils lui assènent un violent coup de massue sur les reins, dont Moïse resta malade pendant un an (19, 60-62). L'ascète qui, dans tous les combats, a vaincu les démons, à force d'ascétisme et surtout de persévérance dans la vie solitaire, obtient le don de les chasser en les « conspuant » (15, 39) et celui d'opérer des guérisons en mettant en fuite les « esprits » (17, 44).

3° **Les Collationes de Cassien.** — Sur la démonologie de Cassien l'influence d'Évagre est particulièrement nette. C'est à celui-ci que Cassien doit l'idée sur laquelle repose toute la seconde partie des *Institutions cénobitiques* : le lien entre tel vice et tels démons; la lutte contre les « huit vices », qu'est l'ascèse, est en réalité un combat contre les *spiritus* de ces vices. Mais c'est dans les *Collationes* que l'on trouve un traité systématique de démonologie, dans les deux conférences (VII et VIII) avec l'abbé Serenus. La réflexion de Cassien a prolongé et précisé sur des points importants la doctrine d'Évagre; l'entretien de Germain et de Serenus se rapporte presque entièrement à deux questions fondamentales : comment s'exerce l'action des démons sur notre âme et quelle est leur nature?

L'intellect, qui par nature est chose mobile, peut facilement être ébranlé par les démons toujours aux aguets. En profitant de cette mobilité ils peuvent nous suggérer le mal, sans d'ailleurs jamais pouvoir nous y contraindre (VII, 8, p. 189-190). Mais dans quelle mesure, demande Germain, les démons peuvent-ils s'unir à l'âme (VII, 9, p. 190)? Serenus répond qu'ils peuvent de façon insensible et d'une certaine manière se joindre à elle et exercer une influence sur elle, car il existe entre les démons et les hommes une certaine similitude et parenté de substance. Une union véritable, une pénétration des uns dans les autres n'est cependant pas possible : Dieu seul, qui est incorporel, peut pénétrer dans une autre substance (VII, 10, p. 191). Germain objecte le cas des possédés (VII, 11, p. 190). La possession, explique Serenus, ne vient pas d'une « infusion » de l'esprit impur, qui, pénétrant dans la substance même de l'âme, serait comme unie à elle. En réalité les démons ne peuvent pas toucher à l'âme (cf *Job* 2, 6 Septante), mais seulement au corps qu'ils affaiblissent au point d'obscurcir l'intelligence (VII, 12, p. 192). C'est à notre chair, matière épaisse, que l'esprit impur se mêle. Lorsque le démon « possède » un homme, c'est son corps qu'il possède. C'est souvent une épreuve permise par Dieu; de très grands saints ont été possédés (VII, 25, p. 203). Aussi ne faut-il pas mépriser les possédés du démon (il n'y a en particulier aucune raison de leur refuser la communion, VII,

30, p. 208), mais bien plutôt les possédés du vice (VII, 28, p. 207). Comment, poursuit Germain, les démons connaissent-ils alors nos pensées (VII, 14, p. 194)? Sans doute, répond Serenus, les démons peuvent connaître nos pensées, mais pas directement; ils les connaissent en recueillant des indices sensibles, de l'extérieur, en observant notre comportement. D'après notre attitude, la manifestation de nos émotions, par la pâleur ou la rougeur, par exemple, ils devinent si les pensées de gourmandise, de fornication, de tristesse, de colère ou autres, qu'ils ont suggérées, ont été accueillies, pareils en cela à des hommes très perspicaces qui liraient sur notre visage nos sentiments (VII, 15, p. 194-195). Cette explication, qui est celle d'Évagre, rejoint celle donnée dans la *Vie d'Antoine* sur les prédictions des démons.

Comme chez Évagre aussi, les démons sont spécialisés par vices : il y a les démons de la fornication, du blasphème, etc (VII, 17, p. 195-196). Et chacun agit en son temps. C'est un fait d'expérience, rappelle Serenus : nous ne sommes jamais attaqués en même temps par des démons de spécialisations différentes (VII, 19, p. 196). Il semble y avoir un ordre et une succession dans leurs attaques, comme s'il y avait accord entre eux. Le vaincu cède la place à un plus fort. Ils sont en effet inégaux en force et en malice (VII, 20, p. 197). Les plus faibles assaillent les débutants, puis, si l'ascète est vainqueur, d'autres de plus en plus forts se lancent à l'assaut. Car le combat est rude pour les démons comme pour l'ascète; eux aussi connaissent la fatigue, l'anxiété, la confusion ou la joie, selon l'issue du combat (VII, 21, p. 198-200). Il ressort toutefois de l'expérience présente, constate Serenus, et de ce que rapportent les anciens, que les démons n'ont plus maintenant la même force qu'au temps des premiers anachorètes, quand le désert était encore véritablement désert. Si grande était alors leur cruauté que très peu de moines pouvaient rester dans la solitude sans se laisser vaincre.

Dans les monastères mêmes, où l'on demeurait à huit ou dix, les moines ne dormaient pas tous en même temps, mais se relayaient pour assurer contre les démons, par une continuelle prière, une garde incessante. Les moines maintenant, assure Serenus, jouissent d'une sécurité relative. Est-ce parce que la vertu de la croix, qui a pénétré jusque dans les déserts, a affaibli la puissance des démons? Ou bien à cause de la négligence des moines d'à présent, qui fait que les démons n'ont plus besoin de recourir aux grands moyens pour arriver à leurs fins (VII, 23, p. 201-202)?

Leur affectation à des vices différents, leur inégalité dans la malice expliquent la grande diversité des démons, telle qu'elle apparaît dans l'Écriture et dans la croyance populaire. Il y a ceux que l'on appelle vulgairement « vagabonds » *(plani)*; installés sur les chemins, ils mettent toute leur malice à harceler les passants de leurs moqueries. D'autres passent la nuit auprès des hommes endormis, sans leur faire de mal. En revanche de très cruels déchirent le corps, voire répandent le sang. Ceux que l'on appelle vulgairement « bacuces » *(bacucei)* se distinguent surtout par leur vanité; ils jouent les grands personnages, se donnent des airs importants et cherchent à capter des hommages; ceux-là aiment le mensonge. D'autres aiment le blasphème : en particulier ceux qui inspirent les hérésies. Les Écritures font mention de démons sourds et muets, de démons de jour, de démons de nuit, de démons de midi, etc, surtout de démons qui portent des noms de bêtes sauvages : lions, dragons, scorpions, etc; ces noms sont choisis à dessein pour indiquer ce qui prédomine en chacun d'eux; ainsi les données de l'Écriture rejoignent celles de l'expérience qui fait connaître quantité de démons apparaissant sous la forme de bêtes les plus diverses (VII, 32, p. 210-213).

D'où vient donc cette diversité des démons, demande Germain? Vient-elle de leur création? Serenus reprend tout le problème de l'origine des démons. Cette diversité, les uns étant plus mauvais que les autres, ne tient pas à leur création; Dieu n'a rien créé de mauvais. Les créatures spirituelles ont été créées par Dieu avant les choses visibles, à la création desquelles elles ont assisté (VIII, 6-7, p. 222-223). Nous savons par l'Écriture qu'un certain nombre d'entre elles, et des plus élevées, sont tombées (VIII, 8, p. 223-225). L'inégalité actuelle de ces créatures spirituelles déchues tient soit au fait que, créées à des degrés divers, elles ont conservé après leur chute leur hiérarchie naturelle, soit au fait que, tombées à des degrés différents de malice, elles ont créé entre elles une hiérarchie nouvelle, contrefaçon de la hiérarchie qui existe parmi les anges restés fidèles (VIII, 8, p. 225). Cette chute des démons est antérieure à la création d'Adam (VIII, 10, p. 226) et le péché qui les entraîna fut le péché d'orgueil; le péché de jalousie, vis-à-vis d'Adam, ne fut que le second péché du démon (VIII, 11, p. 227). Comme tout ce qui est créé, les démons ont un corps (VII, 13, p. 192-193), mais invisible aux hommes; ceci est un effet de la providence divine. L'air, entre le ciel et la terre, est plein de démons; ils y voltigent sans arrêt, prenant sans cesse les formes les plus diverses et passant leur temps à commettre les actions les plus honteuses; si les hommes les voyaient ils seraient terrifiés et entraînés violemment au mal (VIII, 12, p. 227-228). Ils luttent entre eux, comme ils luttent avec les hommes. De même que des anges président à des nations, certains démons sont princes des peuples qui se sont assujettis à leur domination : d'où les guerres (VIII, 13, p. 230), et leurs noms de « principautés » et de « puissances ». Ils sont aussi « princes » par ce fait que certains d'entre eux, les plus mauvais, commandent aux autres (VIII, 14, p. 230-231). L'Écriture l'affirme (cf *Luc* 11, 19); l'expérience et les visions des saints le font connaître.

Serenus raconte l'aventure survenue à un moine qui, voyageant dans le désert, passa la nuit dans une caverne. Pendant son sommeil il assista à un conseil des démons. Il vit le Prince des démons dépassant tous les autres par sa taille, et les démons venant lui rendre compte de leur activité; l'un d'eux annonce triomphalement qu'il a réussi à entraîner un moine au péché de luxure. A son réveil, le moine visionnaire s'en va constater l'exactitude du songe et il conclut que la scène à laquelle il a assisté n'était pas un vain rêve (VIII, 16, p. 231-233).

Serenus assure ensuite, en invoquant l'autorité du *Pasteur* d'Hermas, que chaque homme a deux anges attachés à sa personne : l'un bon, l'autre mauvais, un ange gardien et une sorte de démon personnel (VIII, 17, p. 233-234).

4° **Les Apophtegmes des Pères.** — La démonologie qui s'exprime principalement dans la *Vie d'Antoine*, dans l'œuvre d'Évagre et dans celle de Cassien, devient la démonologie classique du désert; elle s'intègre, comme un élément important, dans la doctrine ascétique traditionnelle, directement ou par l'intermédiaire d'une compilation qui se constitue par

écrit, sans doute vers le milieu du 5e siècle, les *Apophtegmes des Pères*. Il est impossible, dans l'état actuel des recherches, de définir ce qui, dans ce vaste recueil qui nous est parvenu sous des formes très diverses, représente le noyau primitif, et l'utilisation de l'ensemble en est rendue très délicate; la façon même dont s'est constitué ce noyau primitif est encore loin d'être claire. A une matière primitivement indépendante se sont joints des emprunts faits aux sources les plus diverses, particulièrement aux documents monastiques que nous venons de considérer; ainsi l'histoire de Macaire observant le jeu des démons pendant l'office de nuit, racontée dans l'*Historia monachorum*, se retrouve dans les *Verba seniorum* du pseudo-Rufin (43, PL 73, 765-766). D'une façon générale la démonologie des *Apophtegmes* ne diffère guère de celle qui vient d'être exposée. Une note particulière est cependant assez sensible; le caractère espiègle ou même bouffon des démons y paraît plus accentué que leur aspect terrifiant; quand il est donné, par charisme, à un ascète de voir les démons (en dehors de leurs manifestations volontaires), il lui arrive de les voir — comme un bataillon qui s'avance, menaçant, au combat : mais il aperçoit aussitôt, en face, une armée plus nombreuse d'anges qui s'apprête à les disperser (*Apophthegmata Patrum. Moïse* 1, PG 65, 281c), — ou comme un essaim d'abeilles (*Verba seniorum. Jean* I, 11, PL 73, 994c), — ou comme des mouches qui se posent sur la bouche et sur les yeux (*Apophthegmata. Macaire* 33, PG 65, 277a), mais les anges s'emploient à les chasser. La manière dont les démons cherchent à effrayer est souvent naïve et rapportée parfois avec humour.

Macaire, en voyage, entra dans un temple pour y passer la nuit; il y avait là des momies de païens et Macaire en mit une sous sa tête en guise d'oreiller. Pendant la nuit les démons voulurent l'effrayer. « Hé là, cria l'un d'eux, en feignant de s'adresser à une femme, une telle, viens avec nous au bain ». — « Je ne le puis, répondit l'interpellée, j'ai un voyageur au-dessus de moi ». Il est inutile d'ajouter que Macaire ne se laissa pas prendre au jeu et que l'histoire tourna à la confusion des démons (*ibidem*, 13, 268d-269a).

Les moines des *Apophtegmes* vivent dans une familiarité très grande avec le diable. Macaire revenant du marais, chargé de ses roseaux, le rencontre portant une faux et engage la conversation (11, 268 bc). Il voit aussi Satan passer et repasser devant sa cabane quand celui-ci se rend au monastère des frères qui se trouve en contre-bas, et tous deux échangent chaque fois quelques paroles, comme de vieilles connaissances (3, 261 a-264 b); l'histoire montre d'ailleurs que le diable n'est guère « malin » et qu'il se laisse facilement duper.

Pour vaincre les démons, les *Apophtegmes* recommandent tous les moyens déjà vus, en particulier la prière, le jeûne, etc. Une arme est particulièrement efficace, plus encore que le courage ou l'assurance, c'est l'humilité et la douceur. Un démoniaque frappe un moine à la joue; le moine présente l'autre joue et aussitôt le démon, vaincu, s'échappe (*Verba seniorum. Pélage* 15, 53, PL 73, 963c). Au cours de l'entretien précédemment rappelé (*Macaire* 11), le diable avoue à Macaire que c'est par son humilité que celui-ci l'emporte; un autre moine chasse le démon par une réponse à la fois humble et pleine d'esprit (*ibidem*, 65, 964d-965a). L'humilité est principalement le moyen recommandé pour dissiper les apparitions trompeuses des démons se transformant en anges de lumière ou revêtant les traits du Christ; le diable apparaît à un moine et lui dit « Je suis Gabriel et je suis envoyé vers toi ». — « Vois si ce n'est pas vers un autre que tu as été envoyé, lui répond le moine, car moi je n'en suis pas digne », et aussitôt le diable confus se retire (*ibidem*, 68, 965c; 70-71, 965d-966a).

Comparée avec celle de la *Vie d'Antoine* notamment, la démonologie pratique des *Apophtegmes* apparaît empreinte d'un certain optimisme, voire de quelque enjouement. Ce dernier trait marque d'une façon définitive la démonologie traditionnelle du désert.

Antoine et Claire GUILLAUMONT.

IV. EN OCCIDENT

1. *Du 4e au 7e siècle: la période patristique.* — 2. *Du 8e au 13e siècle: jusqu'à saint Thomas.* — 3. *Du 14e au 17e siècle: la crise satanique.* — 4. *Du 18e siècle à nos jours: la révolte luciférienne.*

Ces colonnes ne peuvent rapporter tous les textes ni tous les témoignages que l'on peut glaner dans la tradition occidentale sur le démon. En ce *Dictionnaire*, l'accent est mis sur la vie spirituelle : ce qui sera dit, en conséquence, met à l'avant-plan *l'action ordinaire du démon dans la vie spirituelle* et l'évolution des conceptions à ce propos. Ce n'est qu'indirectement, en subordination à cet angle de vue, qu'il sera fait allusion aux questions théologiques relatives à la nature des démons, à leur chute et au motif de leur chute, à leur rôle dans la chute des premiers parents, à l'action du Christ sur eux dans l'œuvre de la rédemption, à l'enfer. C'est indirectement aussi qu'il sera fait appel aux formes extraordinaires de l'action démoniaque sur l'homme, la possession en particulier, pour mieux mettre en évidence les caractères de son action ordinaire; et aux manifestations du satanisme que l'histoire a présentées, pour en dégager les conceptions démonologiques sous-jacentes (voir MAGIE, POSSESSION, SATANISME).

Sur l'époque patristique, le travail le plus complet, pour les textes et la théologie, reste l'article de E. Mangenot, *Démon d'après les Pères*, DTC, t. 4, col. 339-384. Un nombre considérable de renseignements précieux ont été consignés dans le recueil monumental *Satan* (coll. Études carmélitaines, 1948, 666 p.; 2e éd., 1952); nous citerons l'édition de 1948 par le mot *Satan*, suivi de la page. Ce recueil contient une bibliographie, la plus complète sans doute de celles qui sont imprimées à ce jour (p. 647-664), mais parfois étrangement insuffisante; les notes au bas des pages du volume y suppléent plus d'une fois. Il y manque aussi une bonne synthèse théologique (voir Ch. Moeller, *Réflexions en marge du « Satan » des Études Carmélitaines*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 34, 1949, p. 191-203; article reproduit dans la 2e édition de *Satan*).

1. DU 4e AU 7e SIÈCLE : LA PÉRIODE PATRISTIQUE

1° Les problèmes théologiques. — « C'est aujourd'hui une tâche délicate pour la théologie que de distinguer, dans l'enseignement des Pères au sujet des démons, ce qui doit être considéré chez eux comme un témoignage valable de l'enseignement de l'Église, fondé sur la Révélation, et ce qui, au contraire, n'est qu'un écho du milieu culturel dans lequel leur pensée et leurs écrits ont pris forme » (H.-I. Marrou, *Un ange déchu, un ange pourtant*, dans *Satan*, p. 35). C'est dire la difficulté qu'il y a de se faire une idée exacte des conceptions démonologiques des Pères. Il en va de la sorte en particulier pour les solutions qu'ils donnaient aux problèmes théologiques que leur posaient les démons (nature, cause de leur chute, droit sur les hommes déchus, rôle dans la rédemption). Rappelons seulement que les

témoignages de la littérature théologique et ceux de l'iconographie s'accordent pour suggérer que « le Démon reste un Ange et dans sa déchéance conserve les privilèges de sa nature, inchangée, où transparaît toujours sa grandeur originelle » (Marrou, p. 39).

Voir en particulier, sur la nature des démons comme *anges* déchus, l'opinion de S. Grégoire, *Moralia in Job* 2, 4 et 4,1 (PL 75, 557b et 641a) : « (Satan) etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen eis similem non amisit »; « per naturam bene conditus, sed mox est per meritum ad tenebras delapsus ». Et S. Augustin, *De civitate Dei* XIX, 13, 2 (PL 41, 641) : « nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sed perversitas eam malam facit ».

Pour les solutions données aux questions théologiques voir E. Mangenot, *loco cit.*; H.-I. Marrou, *art. cité*, p. 28-43.

2° **Le motif de la chute des démons.** — Les solutions de ces problèmes théologiques n'ont pas été sans laisser des traces sur les conceptions que se faisaient les Pères d'Occident de l'influence des démons dans la vie chrétienne et des moyens de s'en protéger. Si les démons sont des anges, mais déchus, il devient normal que l'on voie le motif de leur chute dans l'orgueil. Les Pères ne l'ont pas compris d'emblée avec netteté. Ils ont subi l'influence du *Livre d'Hénoch* (E. Mangenot, *art. cité*, col. 328 sv), selon lequel certains démons tombèrent, séduits par la beauté des femmes et en conséquence de leur commerce charnel avec elles. En liaison possible avec cette théorie, ou par référence au récit de la Genèse, on voit naître aussi la théorie qui attribue leur chute à l'envie, soit envers Dieu, soit envers les créatures, en particulier les hommes.

Citons, parmi d'autres auteurs, Lactance † après 317 (*Divinae institutiones* 2, 9-15, PL 6, 294-333; sur la démonologie de Lactance, voir E. Schneweis, *Angels and Demons according to Lactance*, Washington, 1944); S. Ambroise, qui maintient la tentation d'Adam et d'Ève par motif de jalousie (et le commerce charnel des anges avec les femmes, cf *De Paradiso* 2, 9-12, PL 14, 278-279) : « Invidus et humani generis adversarius... de statu superiori dejectus est » (*In ps.* 37, 21, PL 14, 1019b); Sulpice Sévère (*Historia sacra*, écrite vers 403, lib. 1, 2-3, PL 20, 96-97); le poète Cyprien (vers 400; *Genesis* 3, 72 sv, 106 sv, PL 19, 348-349); Fulgence de Ruspe (*De fide* 31, PL 65, 687).

Plus tard, en Occident, à mesure que s'accrédite la doctrine de l'incorporéité des démons et que la valeur du *Livre* apocryphe *d'Hénoch* se déprécie, leur chute est de plus en plus attribuée à l'orgueil; mais on trouve encore quelques traces de la théorie de leur chute par suite de la concupiscence dans saint Jérôme et saint Augustin, quoique saint Hilaire † 367, Philastre († vers 397; par exemple *Liber de haeresibus* 108, PL 12, 1224 sv) et surtout Cassien † 435 l'aient rejetée. Nous renvoyons, pour les textes, à E. Mangenot, *art. cité*, col. 355-358, 364-376, 379-384; bibliographie, col. 376.

Saint Augustin déclare cependant : « sola superbia lapsus est » (*In ps.* 58, 5, PL 36, 660; cf *Contra Faustum Manichaeum* 22, 17, PL 42, 409). Voir aussi son *De divinatione daemonum*, où la cause de leur chute est attribuée à l'orgueil, mais où ils ne paraissent pas de purs esprits, quoique non corporels, et où Augustin, en repoussant toutes les formes de la divination en général, admet cependant que les démons connaissent conjecturalement et par voie indirecte les secrets des cœurs et l'avenir (T. G. Ter Haar, *De divinatione daemonum*, dans *Miscellanea augustiniana*, Amsterdam, 1930, p. 323-340). Saint Grégoire attribue la chute des démons à une désobéissance fondamentale dans la révolte contre leur état de créature (L. Kunz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln*, Rottenbourg, 1938, p. 27-36). Mais en même temps que les Pères admettaient que le motif de la chute des démons n'a pu être que spirituel, on trouve chez eux des traces de la croyance en leur corporéité.

Par exemple Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus* 12 (PL 58, 984) : « Creatura omnis corporea est, angeli et omnes coelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant. Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales creaturas, quod localiter circumscribuntur, sicut et anima quae carne clauditur, et daemones qui per substantiam angelicae naturae sunt ». Voir quelques autres témoignages patristiques de la même pensée dans PL 58, 1019-1020.

On garde donc l'impression d'une certaine inconséquence chez les Pères. La théologie aura peine à surmonter cette antinomie : il faudra attendre saint Thomas d'Aquin pour que la doctrine de l'incorporéité des anges se généralise.

3° **Les dieux du paganisme.** — La théologie eut aussi à mettre au point une croyance qui resta tenace longtemps, celle qui, dans la mentalité des fidèles, identifiait les dieux du paganisme avec les démons. Les témoignages de cette croyance sont nombreux. Saint Augustin attribuait aux *Platonici* cette identification (*De civitate Dei* 9, 23, PL 41, 275). On en trouve des traces jusque chez Cassiodore, *In psalterium, in ps.* 95 (PL 70, 678) à propos du texte « omnes dii gentium daemonia ». La *Passio S. Symphoriani* déclare que « Dianam daemonium esse meridianum » (dans Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini* 4, 36, PL 71, 1004d; l'éditeur, en note, renvoie aux *Acta martyrum sincera* (p. 72) de Th. Ruinart, Paris, 1689). Arnobe † vers 327 paraît le premier des auteurs chrétiens à avoir distingué les démons des dieux païens, ceux-là malfaisants, ceux-ci, s'ils existent, dieux inférieurs (*dii minores*), intermédiaires entre le Dieu suprême et la créature.

F. J. Dölger, « *Teufels Grossmutter* ». *Magna Mater Deum und Magna Mater Daemonum*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Münster, 1932, p. 153-176 : notamment sur Tertullien, Lactance, Firmicus Maternus, Sulpice Sévère; *Cybele als « Mutter der Dämonen »*, *ibidem*, t. 6, 1940, p. 72 (note complémentaire sur Jérôme). — R. Berge, *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des Minucius Felix*, Kevelaer, 1929 (rapports de la démonologie de Minucius et des philosophes païens : Celse, Porphyre). — C. Marchesi, *Questioni arnobiane*, dans *Atti del R. Istit. Veneto di sc., lett. ed arti*, t. 88, 2, 1928-1929, p. 1009-1032. — Voir *supra*, § II (Porphyre, Celse, Minucius Félix, Tertullien), col. 159-160, 174-182.

4° **La réaction anti-manichéenne.** — Il faut signaler encore la réaction anti-manichéenne, dont saint Augustin fut le principal artisan. Sur la conception du démon dans le manichéisme, voir H.-Ch. Puech, *Le prince des Ténèbres en son Royaume, Satan*, p. 136-174. En conclusion : « Le Prince des Ténèbres est [dans le manichéisme] la traduction mythique d'une même réalité à la fois physique et psychologique, ou qui s'exprime sur le plan physique sous les espèces de la Matière, sur le plan psychologique sous celles du Désir » (p. 173). Voir encore M. A. Kugener-F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, 2 vol., Bruxelles, 1908-1912. Plusieurs traités de saint Augustin touchent à la doctrine manichéenne du démon : citons en particulier le *De Genesi contra Manichaeos* (PL 34, 173-220), où par réaction, il accentue l'action « spirituelle » du démon, même dans le cas de la tentation d'Ève : « diaboli [que figure

le serpent] accessum corporaliter intelligere debemus? Non utique, sed spiritaliter... miris modis per cogitationes suggerit quidquid potest » (2, 14, 206-207); le *Contra Faustum* (PL 42, 207-518); le *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (PL 32, 1309-1378). La polémique antimanichéenne a certainement aidé Augustin à admettre la non-substantialité du Mal, quoique cette pensée se soit déjà présentée de-ci de-là avant lui (voir H.-I. Marrou, *art. cité*, p. 39-40; cf R. Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936).

5° Influence de la Vie de saint Antoine. — Les derniers siècles de la période patristique, suivis par le moyen âge entier, ont subi très fortement une autre influence encore. Celle-ci vient de l'expérience vécue d'un des principaux initiateurs de la vie spirituelle : saint Antoine (vers 250-356). La *Vita Sancti Antonii* fut écrite par saint Athanase vers 357 et traduite vers 390 par Évagre d'Antioche, ami de saint Jérôme. Cette *Vita* connut une diffusion rapide (DS, t. 1, col. 702; cf F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 1, Louvain-Paris, 1922, p. 21-22; quelques attestations de cette diffusion en Occident dans l'édition bénédictine de la *Vita*, PG 26, 825-834. Sur la démonologie de cette *Vita*, voir L. Bouyer, *La vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1950, *passim*).

Nous sommes trop habitués, depuis l'art roman, à voir les démons figurés sous les traits de monstres affreux. Cette tradition iconographique, qui, plastiquement, trouvera son apogée dans les créations, d'une inspiration quasi-surréaliste, des peintres flamands, peut invoquer l'autorité de textes remontant à la plus authentique tradition du désert, et déjà de la source première de toute sa littérature, la *Vie d'Antoine*...

Tous les écrits du même ordre sont pleins de récits nous décrivant les démons apparaissant sous les aspects de monstres et de bêtes. Mais il faut bien remarquer que, dans tous ces textes, il s'agit d'apparences revêtues momentanément par les diables *pour effrayer* les solitaires : de telles représentations ne sont donc légitimes dans l'art chrétien que dans la mise en scène de telles tentations et non lorsqu'il s'agit de représenter le Démon lui-même, en dehors de ce rôle, momentané, d'épouvantail (H.-I. Marrou, *art. cité*, p. 37-38).

Or, on découvre en cette *Vita* une démonologie dont peu de traits servent à la théologie (E. Mangenot, *art. cité*, col. 359, ne lui consacre, de ce point de vue, que quatre lignes). Mais elle révèle une conception très précise de la place du démon dans la vie spirituelle. Antoine résumait tout l'enseignement du désert en disant que notre arme contre lui est la puissance du Christ (*Vita* 41). Voir *supra* § III Littérature monastique.

C'est dire que les spéculations théologiquement exactes sur l'incorporéité des démons reçoivent dans la tradition spirituelle et dans la piété populaire un correctif assez net. Les démons apparaissent comme susceptibles de revêtir les formes les plus tentatrices. Par rapport au *Livre d'Hénoch*, un pas notable cependant est franchi : si le ou les démons tentent l'homme dans son être physique, ce n'est pas que lui-même soit corporel de la même manière, c'est qu'il revêt des formes séductrices. On peut admettre qu'il y avait, dans ces conceptions démonologiques des écrivains du désert, sans doute inconsciemment, une « personnification du vice... Les moines rejetaient sur le diable bien des choses qui retombaient sur eux seuls » (J.-M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine*, 451, Paris, 1900, p. 527).

C'est dans la « littérature du désert » que paraît le démon sous la forme d'un affreux nègre noir, d'un dragon, etc. Voir notamment à ce propos saint Grégoire, *Dialogues* II (*Vita S. Benedicti*), c. 4 et 25. Ces *Dialogues* contiennent un nombre considérable de passages où l'action du démon est représentée sous des formes très populaires. Notons que des traces de pareilles conceptions se décèlent même chez des théologiens comme Augustin : en fait foi le *De civ. Dei* 15, 23, sur la croyance aux démons incubes et succubes; et Jérôme, parlant du démon « qui recte leo et ursus et coluber appellatur » (*In Amos* 2, 5, PL 25, 1052c). Il existe bien d'autres témoins de ces conceptions populaires : citons Grégoire de Tours, *Historia Francorum* 2, 21 (PL 71, 217); *Vitae Patrum* 1 (PL 71, 1012) et 11 (1060).

6° L'empire du démon. — Les témoignages patristiques qui présentent en conséquence la vie chrétienne entière comme une lutte contre le démon sont très fréquents. Ce thème traverse la tradition. On le suit, avec une constance remarquable : on en trouve des indices dès saint Jérôme, saint Augustin, Prudence, jusqu'à saint Bernard, saint Thomas, saint Ignace de Loyola, Scupoli. L'idée de base est que l'homme, par suite du péché originel, demeure en quelque manière sous l'empire du démon. Parmi d'autres témoignages cf Ambrosiaster, *In Rom.* 5, 14, PL 17, 94c : « subjectus est diabolo ». C'est d'alors que date la doctrine du « corpus diaboli », ou de ses « ministri et membra » : cf Rufin, *In ps.* 75, 4, PL 21, 679d. — Saint Augustin, *De Genesi ad litteram* 11, 24-25 (PL 34, 441-443); cf *In Ps.* 58, 5 (PL 36, 709) : « Princeps est omnium peccatorum ». En d'autres mots, dit Augustin (*De Trinitate* 13, 12; PL 42, 1026 sv) : « Omnes propter Adae peccatum traditi in potestatem diaboli ». Autre expression de la même pensée : la « cité du démon », opposée à celle de Dieu; cf *De civ. Dei* 14, 18; 21, 1.

Ces conceptions ne sont pas, dans le cas d'Augustin, sans liens étroits avec sa conception du péché originel transmis par la génération : « nullum autem hominem esse sine delicto, qui de illa commixtione [sexuum] conceptus sit » (*De nuptiis et concupiscentia* 2,5, PL 44, 444). Ni chez d'autres sans liens avec l'idée bien connue d'une sorte d'abandon du monde au démon par Dieu, à la suite du péché : par exemple Lactance, *Divinae institutiones* 2, 15, PL 6, 330. On trouve cette pensée chez de nombreux témoins ultérieurs, tels saint Bernard (*De erroribus Abaelardi* 5, PL 182, 1065); saint Thomas, *In Sent.* II, dist. 3-7; *Sum. theol.* 1ª q. 63-64; *Concile de Trente*, sess. 5, c. 1 (Denzinger 788). Cf A. Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947, ch. 4 : L'empire de Satan.

C'est par cette doctrine que doivent se comprendre les expressions du *Rituale romanum*, dont les exorcismes et les bénédictions les plus ordinaires supposent régulièrement une présence active du démon dans la création détériorée par la chute. Le cas le plus formel de cette affirmation est le rituel du baptême, avec les exorcismes répétés et une renonciation « à Satan, à ses pompes et à ses œuvres ». Ces formules de renonciation remontent, sinon dans leur teneur littérale, du moins dans leur pensée, à l'époque patristique.

Pour l'Occident, les témoins principaux sont, en plus d'Hippolyte de Rome (*Traditio Apostolica* 21; éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 50) et de Tertullien (*De spectaculis* 4 et 24), le *De sacramentis* 1, 5, et le *De mysteriis* 5, de saint Ambroise (éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes,

Paris, 1950, p. 55 et 109), et le *De symbolo ad catechumenos* de saint Augustin (PL 40,627-628, 637-638, 651-653, 659-661). Cf H. Leclercq, art. *Satan*, DACL, t. 15, col. 912-913. — F. J. Dölger, *Der Exorcismus in altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909. — A. Rodewyk, *Die Teufelaustreibung nach dem Rituale romanum*, dans *Geist und Leben*, t. 25, 1952, p. 121-134. — F.-X. Maquart, *L'exorciste devant les manifestations diaboliques*, *Satan*, p. 328-348.

Il y a des textes très suggestifs aussi dans les prières des agonisants, notamment le *Libera Domine animam servi tui* et le *Commendo te omnipotenti Deo* (« cedat tibi teterrimus Satanas... »). Il y a là un aspect particulier de la lutte contre le démon dont on trouve des traces dans la littérature hagiographique (vg la *Vita S. Martini* de Sulpice Sévère).

Certaines formules d'exorcisme (par exemple de l'eau en vue du baptême) sont d'introduction relativement récente : les premières traces datent de Tertullien (*De baptismo* 4-5) et de saint Hippolyte de Rome, au début du 3e siècle. La mentalité chrétienne antérieure ne considérait pas l'univers matériel comme détérioré en soi par le péché originel, mais seulement par l'action mauvaise de l'homme sur lui : d'où l'inutilité d'exorciser l'eau avant de s'en servir pour le baptême, sinon pour prier Dieu qu'elle ne donne pas ses effets nuisibles (noyer, inonder, etc), effets qui « font le jeu de Satan » dans son action sur les hommes. Voir, sur cette façon d'envisager le rituel, B. Reynders, *La valeur religieuse des sacramentaux*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 25, 1940, p. 94-106. Mais il n'empêche que, développé au moyen âge, le rituel des sacrements et des sacramentaux suppose « que l'harmonie du monde a été détruite par le péché »; il manifeste, chez les peuples nouvellement chrétiens qui l'ont élaboré, « la conscience... d'avoir appartenu jadis à Satan »; voir A. Stolz, *Sacrement et sacramental*, *ibidem*, t. 24, 1939, p. 60-78. La littérature patristique a parfois conçu, dans cette ligne de la renonciation à Satan, le martyre comme la lutte suprême avec lui : F. J. Dölger, *Der Kampf mit dem Aegypter in den Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel*, dans *Antike und Christentum*, t. 3, Münster, 1932, p. 177-188; voir *supra : Démon, baptême et martyre chez Tertullien*.

7° L'action du démon sur les hommes. — 1) Que les anges déchus puissent nuire aux hommes, de façon générale, c'est, dans cette perspective, une affirmation constante de la tradition. Cette action paraît s'exercer d'abord *sur le corps*, les actions de l'âme n'étant connues du démon que par les mouvements du corps : « diabolus in anima intrinsecus nescit quid cogitet homo, nisi per exteriores motus intellegat » (pseudo-Jérôme, *In psalmos breviarium, in ps.* 16, 20, PL 26, 860d). C'est ainsi que le corps est plus vulnérable : « Dolores autem corporum plerumque immittuntur ab angelis Satanae; sed hoc non possunt nisi permissi. Nam et Job sanctus sic probatus est » (S. Augustin, *In ps.* 130, 7, PL 37, 1708).

2) Mais le tentateur, s'il s'adresse au corps, cherche à toucher *l'âme :* « tela enim ipsius non sunt aspera corporis sensibus, sed nimium carni, ut animae noceant, blandiuntur » (S. Léon, *Sermo* 89, 3, PL 54, 445b). « Movet enim per infirmitatem carnis nostrae... » (S. Hilaire, *Ex tract. in Job*, PL 10, 723b). Pour certains Pères, le démon cherche à solliciter *directement* l'âme et ses puissances :

Diabolus enim per alicujus vitii occasionem et pravae voluntatis aditum irrepit in cor nostrum, quia vitia ex parte ipsius sunt, sicut virtutes ex Deo sunt. Si ergo sunt vitia in corde nostro, cum venerit princeps eorum diabolus, quasi proprio auctori dant locum et introducunt eum velut ad possessionem suam. Et inde est quod numquam hujusmodi corda pacem habere possunt, numquam quietem; sed semper conturbantur, semper tenentur, et nunc vana laetitia, nunc inutili tristitia deprimuntur; habent enim intra se habitatorem pessimum, cui introeundi ad se locum per passiones suas et vitia fecerunt (Rufin, *Historia monachorum*, PL 21, 396bc).

En particulier, le démon s'efforce de détourner de la prière (nombreux récits dans la littérature monastique; vg Rufin, *Hist. mon.* 29, PL 21, 453) et de la vérité (S. Augustin, *De civ. Dei* 9, 18, PL 41, 272), et donc de la foi (S. Léon, *Sermo* 47 *De Quadragesima* 9, PL 54, 296) : « ...ut quorum pervertere non potest probitatem, subruat fidem ». Il s'efforce ainsi de détourner de la pratique des commandements de Dieu : les témoignages sont innombrables. Les tentations impures lui sont très fréquemment attribuées : « solet tam sordidas nonnumquam et impias cogitationes inserere menti, ut qui tentatur, dum suum illud putat esse quod cogitat, deteriorem se per spiritum immundum proposito suo arbitretur effectum » (Pélage, *Ep. ad Demetriadem* 26, PL 30, 40c).

3) *Les artifices* par lesquels les démons surprennent les hommes sont des plus subtils. Il s'agit de détourner les hommes du bien en présentant le mal avec les apparences du bien : d'où la nécessité de la vigilance.

S. Augustin, *Enchiridion* 60, PL 40, 260 : « Nam quando sensus corporis fallit [Satanas], mentem vero non movet a vera rectaque sententia, qua quisque vitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum : vel cum se bonum fingens, ea facit sive dicit, quae bonis angelis congruunt, etiam si credatur bonus non est error christianae fidei periculosus aut morbidus. Cum vero per haec aliena ad sua incipit ducere, tunc eum dignoscere, nec ire post eum magna et necessaria vigilantia est... ».

S'il en est ainsi, un discernement doit s'opérer, puisqu'il arrive aux démons de prendre les apparences des anges de lumière.

Discretio sane difficillima est, cum spiritus malignus quasi tranquillius agit ac sine aliqua vexatione corporis assumpto humano spiritu dicit, quod potest. Quando etiam vera dicit et utilia praedicat, transfigurans se, sicut scriptum est, velut angelum lucis (2 *Cor.* 11, 14), ad hoc ut, cum illi in manifestis bonis creditum fuerit, seducat ad sua (S. Augustin, *De Genesi ad litteram* XII, 13, 28; PL 34, 465; CSEL 28, 1898, p. 398).

Cf S. Augustin, *In ps.* 62, 17, PL 36, 758; *De civ. Dei* 21, 6, PL 41, 717; 22, 22, 786; *Sermo* 91, 4, PL 38, 568 : « Nemo est diabolo astutior ad fingendum ». — Philastre, *Liber de haeresibus* 108, PL 12, 1224 sv. — S. Léon, *Sermo* 9, 1, PL 54, 161; 27, 3, 218; 70, 5, 383-384; 89, 3, 445.

Parfois cette ruse du démon va jusqu'à opérer des miracles : S. Augustin, *De civ. Dei* 21, 6, PL 41, 717; *De Trinitate* 4, 11, PL 42, 897.

4) Mais *le chrétien n'a pas à craindre :* « ad mensuram enim permittitur tentare diabolus » (S. Augustin, *In ps.* 61, 20, PL 36, 743; cf *In ps.* 29, 6, 220; 55, 20, 660). « Latrare potest, sollicitare potest; mordere omnino non potest, nisi volentem. Non enim cogendo, sed suadendo nocet; nec extorquet a nobis consensum, sed petit » (S. Augustin, *Appendix. Sermo* 37 *de vetere Testamento* 6, PL 39, 1820). Pourquoi cette impuissance relative du démon? Augustin n'hésite pas à l'attribuer au Christ, dans ce dernier passage : il est le *verus David* qui a triomphé du *spiritalis Goliath* par la croix. La

force du chrétien est donc celle du Christ qui a vaincu le tentateur : « pugnavit ergo ille tunc, ut et nos postea pugnaremus; vicit ille, ut et nos similiter vinceremus » (S. Léon, *Sermo* 39, 3, PL 54, 265a). « Daemones nihil posse in eos qui in fide solidati sunt » (Lactance, *Divinae institutiones* 2, 16, PL 6, 334). La puissance du signe de la croix, qui est bien connue (S. Grégoire le Grand, *Dialogues* 2, 3 : le vase de poison brisé par le signe de croix de saint Benoît), agit en particulier contre les démons (Grégoire de Tours, *De gloria confessorum* 63, PL 71, 873-874; *De miraculis S. Martini* 2, 18, 948-949; *Vitae Patrum* 9, 1053).

Saint Grégoire le Grand restait conscient cependant que la tentation tient à des causes que nous appellerions volontiers aujourd'hui naturelles.

Tribus modis tentatio agitur : suggestione, delectatione, et consensu. Et nos cum tentamur, plerumque in delectationem aut etiam in consensum labimur : quia de carnis peccato propagati, in nobis ipsis etiam gerimus unde certamina toleramus (*Hom.* 16 *in Ev.* 1, PL 76, 1135c).

Remarquer que Grégoire parle ici de la tentation qui vient de nous, et non du démon. Voir, sur l'action du démon dans la vie morale d'après saint Grégoire, les indications sommaires de L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie des Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Fribourg, 1947, p. 237-239.

La lutte contre le démon est parfois décrite en termes assez stoïciens : « neque cautos, vigilantes, sobrios, diabolus perturbare suis superventionibus praevalebit » (S. Pierre Chrysologue, *Sermo* 12, PL 52, 223b). Il ne suffit donc pas d'avoir foi dans le Christ ni de prier. Il faut lutter. La grande arme est le jeûne : « Jejunemus ergo fratres, si volumus imitari Christum, si volumus fraudulentas diaboli superare versutias » (*ibidem*, 226a); et la prière (*Sermo* 67, 393 sv).

2. Du 8e au 13e siècle : jusqu'à saint Thomas

1° Avant saint Thomas. — Les traits qui ont été rassemblés dans les écrits patristiques d'Occident, du 4e au 7e siècle, semblent fixer des caractères assez stables qui se retrouvent dans la suite. On décèle cependant, selon les auteurs, les milieux qu'ils reflètent et les conceptions de leur époque, la prédominance de tel ou tel aspect aux dépens des autres; par exemple, de conceptions populaires, ou bien de conceptions mieux élaborées théologiquement. Mais il n'y a guère de caractère nouveau.

1) *Démonologie populaire.* — Du 8e au 11e siècle, il y a peu d'écrits théologiques qui puissent présenter un intérêt notable. A cette carence correspond une prépondérance indiscutable de la démonologie populaire. Comme l'écrit Daniel-Rops (*L'Église de la cathédrale et de la croisade*, Paris, 1952, p. 53-55) :

La peur du Diable est un des traits de la mentalité médiévale, caractéristique aussi de son acceptation du surnaturel et de son goût pour le merveilleux. La croyance en l'enfer appartenant au dogme catholique, il est normal qu'une société chrétienne la possède; mais n'observe-t-on point là un excès? La foi médiévale... tient grand compte du péché et place haut la vertu de pénitence : sa crainte de l'Enfer en est une conséquence. Émile Mâle... a magistralement montré l'importance du Diable dans la psychologie du temps, et il suffit de lire le *De miraculis* de Pierre le Vénérable pour mesurer tout ce que l'imagination était capable de raconter sur les ravages du Malin. C'est le Diable qui vient tourmenter les âmes fidèles, s'attaquant de préférence aux plus vertueuses; c'est lui qui, sous des apparences tantôt affreuses, tantôt troublantes, ravage les monastères; c'est lui, en *incube*, qui violente les vierges et procrée en leur sein des enfants maudits, ou qui, *succube*, induit en tentation les hommes consacrés au Seigneur. Peut-on douter que tout cela soit vrai quand saint Augustin, au livre XV de *la Cité de Dieu*, chapitre xxiii, s'en est porté garant? Aussi le Diable... grimace aux chapiteaux des églises, participe avec ses terribles cohortes au Jugement dernier des linteaux, surgit dans les fresques et les miniatures, comme dans les représentations théâtrales. Il est partout.

...Il n'est pas exclu que, dans cette démonologie quotidienne, il y ait pas mal d'ironie sous-jacente et que les croyants du moyen âge aient souri de ces monstres familiers. On a remarqué que, si le xiie siècle a représenté les démons de façon terrifiante, le xiiie les a vus surtout grotesques. Mais il n'en est pas moins certain que, chez les esprits crédules, cette obsession du Malin put déterminer de vraies psychoses, en se mêlant au fond ancien, non encore labouré par la foi, de la *superstition*.

...La superstition, forme dégradée de la foi au surnaturel, peut entraîner des conséquences pénibles. Notamment en tenant pour vraie la *sorcellerie*, en en répandant la crainte. Sur ce point la croyance aux démons s'unit aux plus anciennes traditions de magie que l'Église n'a jamais pu déraciner. Fait étrange : il semble que ces pratiques et la conviction qu'elles sont efficaces, au lieu de diminuer entre le xie et le xive siècle, aient augmenté d'importance. La sorcière, la femme maléfique, l'empoisonneuse, la magicienne, voit sa place grandir... On assure qu'on peut utiliser les forces infernales contre un ennemi, en fabriquant une statuette de cire à son effigie et en le perçant d'un poignard : c'est l'envoûtement. On raconte que des hommes peuvent se changer en bêtes, et courir la campagne pour commettre mille crimes : ce sont les lycanthropes ou loups garous. On prétend que des femmes possédées s'envolent, de nuit, pour aller participer au sabbat de Satan. Contre ces folies, l'Église s'élève avec force...

2) *La spiritualité. S. Bernard.* — Il est impossible de donner un tableau complet de tous les auteurs spirituels qui traitent de l'action des démons sur la vie des hommes. En règle générale, on peut affirmer qu'ils ne disent rien qu'on ne lise déjà chez les Pères.

Ainsi *Pierre le Vénérable* † 1156 constitue, par son *De miraculis* (PL 189, 851-954; J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1946), un bon exemple des conceptions courantes de la littérature hagiographique de l'époque. Parmi d'autres témoins de la littérature spirituelle, citons le *De similitudinibus* de saint *Anselme* † 1109, conférences rédigées par un de ses compagnons, Alexandre de Cantorbéry (PL159, 605-708; trad. *Entretiens spirituels*, coll. Pax 18, Maredsous, 1924; cf DS, t. 1, col. 694) : la façon d'y concevoir l'action des démons sur la vie humaine (par suggestion, par action sur la volonté) ne dépasse guère ce que les écrits patristiques avaient déjà enseigné, sinon sans doute en ce qu'Anselme admet une action directe du démon sur la volonté, et pas seulement par l'intermédiaire de l'imagination (*De simil.* 122, PL 159, 676).

Saint *Bernard* † 1153 est le représentant le plus éminent de la spiritualité du 12e siècle; en dépit de sa personnalité originale, il donne souvent un reflet précieux des conceptions de son siècle. En ce qui regarde la démonologie, celle-ci ne paraît pas avoir pris, ni dans sa théologie ni dans sa doctrine proprement spirituelle, une place de premier plan (A. Le Bail, art. S. Bernard, DS, t. 1, col. 1454-1499, n'y consacre explicitement aucun paragraphe; de même É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1947), ni en tout cas une place qui puisse camper saint Ber-

nard comme un créateur de voies nouvelles. Sa théologie du démon ne s'écarte pas de celle des Pères. Le démon pécha par orgueil (*Sermo* 1 *in adventu* 3, PL 183, 36) en revendiquant pour lui ce qui est le propre du Fils du Très-Haut (*Hom.* 3 *super Missus* 12, PL 183, 77b; voir encore *Sermo* 2 *in oct. Paschae* 1, 296; *Sermo* 69 *in Cantica* 3-4, 1113-1114). Le *Sermo* 17 *in Cantica* 5 (857) évoque l'envie de Lucifer à l'endroit des hommes. Cette faute entraîna sa chute du ciel. Bernard, reprenant une pensée antérieure, admettait que notre atmosphère est le lieu où il fut précipité; ce lieu est son domaine propre, l'enfer (*Sermo* 54 *in Cantica* 4, 1040a : « a nubibus vero et infra daemonum habitatio est in aere isto infimo et caliginoso »; cf DTC, t. 2, col. 770 et t. 4, col. 388). Ce séjour est par excellence, du point de vue spirituel, la *regio dissimilitudinis*, complète et fixée pour toujours, où les démons et les damnés, tout en gardant l'image de Dieu, c'est-à-dire l' « inamissible libre-arbitre », ont perdu cependant la ressemblance divine en même temps que la *libertas consilii* et la *libertas complaciti* (voir le *De gratia et libero arbitrio* 9, 30-31, PL 182, 1017-1018; cf É. Gilson, *op. cit.*, p. 106-107, note 1).

L'action mauvaise du démon sur les hommes commença au paradis, lorsqu'il usa de ruse, et non de violence, pour tromper nos premiers parents (*Sermo de diversis* 22, 3, PL 183, 596). D'où résulte son empire juste sur l'humanité : « diabolum non solum potestatem sed et justam habuisse in homines » (*Tract. de erroribus Abaelardi* 5, 14, PL 182, 1065a). Empire limité toutefois par la permission de Dieu (*Sermo* 84 *de div.* 2, PL 183, 701d), qui peut se servir de l'action du démon même pour le salut des fidèles (*Sermo* 5 *pro dom.* 1 *Nov.* 11, 359b; *Sermo* 5 *in Cantica* 6, 801a). Il n'est donc pas à craindre : le fidèle dispose de la miséricorde de Dieu (*Sermo* 7 *in ps. Qui habitat* 7, 204b), et ses meilleures armes sont, entre autres, l'humilité, contre-pied de la superbe qui caractérise Satan (*Sermo* 17 *in Cantica* 6, 857-858), et le jeûne (*Sermo* 3 *in Quadr.* 1, 175ab).

Ces traits divers, choisis parmi les textes les plus caractéristiques, ne révèlent pas une originalité particulière. Citons en achevant l'un des passages où, à propos de l'action des démons sur les hommes, Bernard dévoile à son lecteur un sens averti de la psychologie de la tentation : il y parle de la concupiscence charnelle. En même temps qu'il donne, comme souvent ailleurs, un bon exemple de sa manière de développer un thème. On y remarque un certain pessimisme, non seulement en raison du péché originel qui, même sans l'intervention de péchés actuels, suffit, selon toute la tradition, à créer la domination du démon sur l'humanité, mais aussi parce que cet empire a comme source normale le péché volontaire, dont la conséquence fréquente est une servitude habituelle. Cette façon de traiter le sujet semble répondre à la pensée profonde de Bernard. Quand on compare au texte qui va suivre certains autres passages, comme le *Sermo* 7 *in ps. Qui habitat* 8, PL 183, 204, on voit en contraste un merveilleux diabolique assez burlesque se donner libre cours dans les cloîtres cisterciens, mais on devine au ton du récit le sourire amusé, et peut-être sceptique, de Bernard.

Tout ce que je viens de vous dire, c'est dans ma pensée pour en venir à vous faire mieux comprendre comment le malin esprit soumet à son joug l'âme qui se trouve placée sous son propre joug à elle, tel ce fort armé qui entre dans la maison du pauvre et du faible et se met en possession de son foyer. Or, il me semble que les hommes sont sous la puissance du prince des ténèbres de trois manières différentes. D'abord ils s'y trouvent sans qu'on puisse dire qu'ils veulent ou ne veulent point y être, attendu qu'ils n'ont point encore l'usage de leur volonté. Ils n'en sont pas moins des vases de colère à cause de la faute originelle, tant qu'un plus fort armé n'est pas venu comme un nouveau Moïse, non pas seulement dans l'eau, mais dans l'eau et le sang par le sacrement, lier le fort qui les opprime et s'emparer de tous ses biens. En second lieu viennent tous ceux qui se trouvent sous l'empire du démon par le fait de leur volonté, après avoir volontairement commis le péché. En troisième lieu, ceux qui s'y trouvent malgré leur volonté, ce sont ceux qui voudraient revenir à résipiscence, mais qui, se trouvant misérablement enchaînés par les liens de l'habitude du péché, par un juste jugement de Dieu se recouvrent de nouvelles souillures, eux qui sont déjà dans des souillures anciennes. Il me semble que c'est dans ce triste état que se trouvait l'enfant prodigue, trop justement appelé prodigue, qui non seulement avait dissipé tous ses biens, mais encore s'était, le malheureux, soumis à une affreuse servitude en se vendant au péché... Celui qui a éprouvé quelque chose de pareil n'aura pas de peine, je pense, à reconnaître là la triste peinture de son âme (*Sermo* 8 *de div.* 5, PL 183, 562d-563a).

3) *La théologie.* — Parallèlement à ces conceptions spirituelles et populaires, les 12e et 13e siècles se distinguent par une élaboration théologique inégalée jusqu'alors de la doctrine des anges déchus. Cette élaboration laissera son empreinte dans la théologie des siècles ultérieurs et sans doute n'a-t-elle pas été dépassée. C'est ainsi qu'on en vient de façon de plus en plus décidée à l'incorporéité des démons, ceci au bénéfice des discussions sur l'absence de matière première dans les esprits purs et par l'influence de Pierre Lombard et de saint Thomas. Il faut ajouter à cette allure d'ensemble de la théologie l'influence grandissante du *De coelesti hierarchia* du pseudo-Denys, dont les traductions latines se répandent. Un point plus original semble être la doctrine qui voit dans le sacrement de la confirmation celui qui arme le chrétien pour la lutte contre le démon : « post baptismum confirmamur ad pugnam ».

Ce texte vient d'une lettre du pseudo-Melchiade; sa fortune est due à son insertion dans le *Decretum* de Gratien (composé vers 1140). Les origines de ce texte excluent cependant qu'il s'agisse de la confirmation, ni sans doute d'une lutte spécifiquement dirigée contre le démon. Voir L. Bouyer, dans *Paroisse et Liturgie*, t. 34, 1952, p. 65-67; H. Weisweiler, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, t. 8, 1933, p. 481-523.

Pierre Lombard rassemble les éléments de doctrine antérieurs, dans II *Sent.*, dist. 3-8. Il prend position en certaines questions controversées, notamment en posant l'incorporéité des anges, déchus ou non. Il admet aussi que les démons furent créés bons, justes, mais non bienheureux *ante confirmationem* (cette confirmation eut lieu après l'épreuve et la chute de certains). Il admet encore qu'un certain temps s'écoula entre leur création et leur chute. Celle-ci eut pour cause l'orgueil : ils ont voulu s'égaler à Dieu. Leur action sur les hommes et sur la nature pourrait, par permission divine, dépasser les forces naturelles. Leur incorporéité peut rendre compte des textes évangéliques sur les démons « entrant » dans le corps d'un homme et en « sortant »; néanmoins, dit-il, ils n'y « entrent » pas *substantialiter*, mais *propter malitiae suae effectum*. On le voit, l'attention est attirée surtout sur des questions théoriques.

L'insistance à déclarer que les démons furent créés originellement bons, et non mauvais, est due à la réaction contre le catharisme. Cette réaction aboutit, en 1215, à une déclaration du 4e *concile de Latran :* « Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali » (c. 1, Denzinger 428). On avait déjà trouvé une déclaration semblable, mais moins autorisée, dans le 7e canon antipriscillianiste, au 2e concile de Braga, en 561 (Denzinger 237). On en retrouvera un écho dans la lettre *Super quibusdam* de Clément VI, adressée *ad Consolatorem catholicum Armenorum* sur les « erreurs » des arméniens (29 septembre 1351; Denzinger 574a).

2° **Saint Thomas d'Aquin** a commencé sa carrière théologique en faisant le *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard. Commentant les passages qui ont été résumés plus haut (II, dist. 3-8), il ne s'écarte guère de son manuel. Lui aussi admet que l'ange n'est pas composé de matière, mais bien de puissance et d'acte (et il ajoute finement : « et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma : quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum; sapientis enim est non curare de nominibus », dist. 3 q. 1 a. 1c). De cette thèse résulte que l'ange est son espèce. Saint Thomas écarte, pour des raisons d'ordre spéculatif, que l'ange ait été créé mauvais « in primo instanti creationis » (*ibidem*, q. 2 a. 1c), ou immédiatement bienheureux (dist. 4 q. 1 a. 1c). Le péché des anges a été de désirer l'égalité avec Dieu « secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi », et non « quantum ad substantiam desiderati » (dist. 5 q. 1 a. 2c), et donc l'orgueil (a. 3). L'épreuve a fixé les bons comme les mauvais anges dans leur état (dist. 6 et 7). Le péché des anges n'a pas amoindri leur pénétration intellectuelle (dist. 7 q. 2 a. 1). La connaissance des événements « quae non habent causas determinatas » ne peut s'obtenir cependant par leur intermédiaire : elle ne s'obtient que « revelatione supernorum spirituum ». Les anges, bons et mauvais, peuvent cependant révéler ce qu'ils connaissent (a. 2c). L'action des démons sur les corps matériels n'est possible en aucune manière *virtute propria*, mais indirectement, « adminiculo proprii agentis naturalis » (*ibidem*, q. 3 a. 1c); faire appel à une telle intervention diabolique est une faute grave (a. 2). En toute hypothèse, les démons ne peuvent s'unir à des corps *naturaliter* (dist. 8 q. 1 a. 1), mais bien en « assumer » (a. 2). Ils ne sont « présents » dans un corps que parce que « ubi operantur ibi sunt » (q. 2 a. 5c). La *Somme théologique* précisera certains de ces points, mais son enseignement reste dispersé et ne forme pas un exposé aussi cohérent et systématique que celui du *Commentaire sur les Sentences*.

Voici en particulier les questions consacrées exclusivement aux démons : *De angelorum malitia quoad culpam* (1a q. 63), *De poena daemonum* (64), *De ordinatione malorum angelorum sive daemonum* (109), *De daemonum impugnatione* (114), *De causa peccati ex parte diaboli* (1a 2ae q. 80).

Voir une nomenclature des articles, qui, dans les autres questions, touchent à la démonologie, dans les *Indices* de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils*, de l'*editio Leonina manualis* (Rome, 1948), p. 234. Et, p. 437-438, un bref exposé de toutes les thèses contenues en ces deux écrits sur la démonologie.

Que saint Thomas veuille éviter tout anthropomorphisme en démonologie résulte particulièrement de sa position en ce qui regarde le « mérite » et le « démérite » des anges. Comparant saint Thomas, Duns Scot et Suarez, R. Garrigou-Lagrange (*La synthèse thomiste*, Paris, 1947, p. 269-274; pages reproduites dans R. Garrigou-Lagrange, art. *Thomisme*, DTC, t. 15, col. 906-908) constate que ces trois docteurs admettent « que tous les anges ont été élevés à l'état de grâce avant le moment de leur épreuve..; qu'il est plus probable que tous les anges ont reçu la grâce habituelle à l'instant même de leur création..; qu'après l'épreuve les anges bons furent immuablement confirmés en grâce et obtinrent la vision béatifique, tandis que les mauvais s'obstinèrent dans le mal ». Sur trois problèmes cependant, à propos de l'épreuve des anges, ces docteurs divergent : 1. la réception de la perfection naturelle et de la béatitude naturelle dès l'instant de leur création : Thomas pour, Scot et Suarez contre; 2. le temps de l'épreuve : pour Thomas, leur premier « instant » fut « celui de la création; le second, celui du mérite ou du démérite; le troisième, celui de la béatitude surnaturelle »; Scot et Suarez tenaient pour révocables « le jugement pratique et l'élection de l'ange », mais « qu'après plusieurs péchés mortels Dieu ne leur donna plus la grâce de la conversion »; 3. les mérites du Christ par rapport aux anges : ils ne conditionnent pas la grâce et la gloire essentielle des anges pour saint Thomas, mais bien pour Scot et Suarez.

Une controverse récente sur « la pensée de saint Thomas relative à la destinée de l'esprit créé comme au péché de Satan » a opposé J. de Blic (*S. Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 1, 1944, p. 241-280; *Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, t. 3, 1946, p. 162; *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel*, p. 359-362) et H. de Lubac, dans son étude historique sur le *Surnaturel* (coll. Théologie 8, Paris, 1946). Voir un résumé de la question, la place qu'y prend le péché des anges et la position prise dans ce débat par Philippe de la Trinité, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin, Satan*, p. 44-85.

Il paraît utile, dans cet article consacré surtout aux incidences spirituelles de la doctrine, d'analyser plus attentivement la question de la *Somme De daemonum impugnatione*, 1a q. 114. Cette question commence par montrer que le fait de cette « impugnation » ne fait pas de doute (a. 1). Saint Thomas admet qu'elle a lieu *propter invidiam* (nuire au progrès de l'homme) et *propter superbiam* (usurper la prérogative divine d'envoyer des anges *in determinatis officiis ad hominum salutem*). Quant à l'*ordo* de cette action, il revient à Dieu, premier auteur, qui sait se servir de telles choses *ad bona* et même *in gloriam electorum* (ad 3); quelquefois même les démons servent directement la justice divine pour le châtiment des hommes (ad 1). Les hommes sont soutenus contre leur action néfaste par la grâce de Dieu et les anges (ad 2).

Quant à la tentation elle-même (a. 2), elle a comme fin propre la science à obtenir, mais cette science peut être subordonnée à une autre fin, bonne ou mauvaise. Le diable, lui, *semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando*. Et si l'homme agit pour la même fin, il se fait *minister diaboli*. Dieu ne « tente » l'homme, — il vaudrait mieux traduire : ne l'éprouve —, que pour connaître, mettre en évidence ses intentions secrètes. La chair et le monde éprouvent aussi les hommes et mettent semblablement en évidence leurs dispositions foncières : « quibus etiam diabolus utitur ad tentandum ». Mais s'il ne peut toucher la volonté pour la changer, il en est capable par le biais des

facultés inférieures : il peut *aliqualiter immutare inferiores hominis vires* (ad 3; cf q. 111 a. 3 et 4 sur l'action du démon sur l'imagination et les sens).

L'article 3 insiste sur un autre aspect du caractère indirect de cette causalité du démon sur tous les péchés : causalité indirecte parce que « instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata ». Ce qui aide à comprendre, dit saint Thomas, saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa* 2, 4 (PG 94, 877b) et le pseudo-Denys, *De divinis nominibus* 4, 18 (PG 3, 716). Une action directe du démon n'est donc pas requise pour tout péché : le libre arbitre et la *corruptio carnis* suffisent à en expliquer beaucoup (cf aussi ad 3). Cependant tous les péchés, quel que soit le mode dont ils relèvent du démon, rendent les hommes *filii diaboli* (ad 2). La séduction diabolique pourra même accomplir des miracles (a. 4), au moins dans le sens large où il s'agit d'actions excédant *humanam facultatem et considerationem* (non dans le sens précis d'actions relevant de la seule puissance divine). Si les « transmutations » des choses corporelles qu'ils opèrent dépendent des puissances naturelles, les démons peuvent opérer des prodiges de cet ordre; non dans le cas contraire; et, s'il en est, il s'agit d'apparences (ad 2). L'homme qui a surmonté l'*impugnatio* d'un démon n'en sera plus la victime, semble-t-il enfin à saint Thomas; mais ce démon pourra molester d'autres personnes (a. 5).

Saint Thomas donne donc au traité du démon une rigueur théologique parfaite. Il a évité, mieux que jamais, toute espèce d'anthropomorphisme : « il a affirmé beaucoup plus que Scot et Suarez la différence spécifique qui existe entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine » (R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 273). La théologie le suivra dans cette voie : « c'est ce que montrent les commentaires de Cajetan, Bañez, Jean de Saint-Thomas, des carmes de Salamanque, de Gonet et de Billuart » (*ibidem*). Ce qui a manqué cependant à cette formulation objectivement impeccable, c'est le sens des contingences psychologiques par le biais desquelles l'*impugnatio* diabolique touche et ébranle le psychisme humain et, à travers celui-ci, la volonté. Les siècles ultérieurs se caractériseront par une extraordinaire effervescence « satanique » : les côtés psychologiques de l'emprise diabolique seront mis en évidence par les faits eux-mêmes. Et plus d'un auteur spirituel en tiendra compte. Mais il faudra attendre ces dernières décades pour voir la théologie tenir compte franchement de ces leçons expérimentales.

3. Du 14e au 17e siècle : la fièvre satanique

1° Dante. — Les notions théologiquement exactes d'un saint Thomas ne sont pas sans avoir débordé le cadre étroit des théologiens de métier. Ainsi *Dante* † 1320, dans la *Divine comédie*, est un témoin des principales thèses qui viennent d'être décrites. S'il lui arrive d'accepter, au cours de ses poèmes, les représentations puériles et grotesques de ses devanciers (A. Valensin, *Le diable dans la Divine comédie, Satan*, p. 521-531), et même bien des conceptions insoutenables aujourd'hui (voir entre autres J. Oeschger, *Antikes und Mittelalterliches bei Dante*, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. 64, 1944, p. 1-87 : le démon et sa localisation sublunaire d'après le *Purgatoire* 5, 104 sv), il le fait toujours avec discrétion.

2° Les auteurs spirituels de la fin du moyen âge (14e et 15e siècles) ne paraissent pas avoir donné des notions plus élaborées que celles que l'on peut découvrir chez les Pères, chez saint Bernard ou saint Thomas. Ce paragraphe retiendra seulement quelques noms parmi les plus représentatifs.

Henri Suso † 1366 a laissé un tableau du sort des damnés en enfer et de l'activité des démons, qui rejoint nettement le type populaire et ne présente guère d'élaboration spirituelle comparable à ce que, dans l'ordre dominicain aussi, un saint Thomas avait enseigné. On y sent une imagination très vive, et l'on peut se demander ce qui est véritable vision et ce qui est pure fiction littéraire dans cette description de l'enfer, comme d'ailleurs dans les autres.

> De très noirs démons, dit-il en décrivant le sort des damnés, munis de seaux ardents, se tenaient près d'eux [les damnés], et versaient, de force, par la bouche de leur ventre perforé, un breuvage de souffre semblable à du plomb fondu, les brûlant d'une excessive chaleur... Une multitude d'ours infernaux, de lions audacieux, d'animaux d'un nouveau genre pleins de colère, de bêtes inconnues soufflant des vapeurs de feu, répandaient une odeur infecte, etc (*Horloge de la sagesse* 1, 10; cf *Livret de l'éternelle sagesse* 11).

La suggestion diabolique que subissent les hommes ici-bas est parfois décrite en termes similaires, de type « visionnaire » (voir *Grand livre des lettres* 17; *Petit livre des lettres* 4). Mais un meilleur tableau de ces suggestions du démon et de la manière d'y résister se lit dans le *Sermon* 1 (Lectulus noster floridus) :

> Rien au monde n'égare autant ces gens [les personnes éprouvées] que d'écouter l'odieuse suggestion, et d'y répondre, et d'y résister par la discrétion, et de vouloir disputer contre elle. Ils doivent s'en garder comme de la mort, car, par la résistance, ils s'y enfoncent sans aucun secours. C'est pourquoi aussitôt qu'elle leur est insinuée aux oreilles spirituelles, ils doivent tout de suite, sans aucun combat, s'en détourner sur le plus proche objet qu'ils voient, entendent ou savent, comme s'ils lui disaient : « Garde ton insinuation pour toi, elle ne me touche en rien. Tu es bien trop mauvais pour que je veuille te répondre là-dessus ». Voyez, réellement il arrive que, moins ils y font attention, et plus rapidement ils s'en débarrassent. Et ils font cela encore et toujours, jusqu'à ce qu'ils acquièrent l'habitude de se détourner. Ce discours, nul ne peut le comprendre que les personnes mêmes qui ont cette épreuve (*Œuvres*, trad. B. Lavaud, t. 4, Paris, 1946, p. 154-155).

Sainte Catherine de Sienne † 1380 considère que les démons, révoltés par orgueil, servent cependant la gloire de Dieu, soit en éprouvant les fidèles et en les enrichissant de mérites, soit en agissant comme ministres de la justice divine en enfer et au purgatoire (*Dialogue* 43 et 81). Ils agissent sur l'homme en lui proposant « des fautes qui sont colorées de quelque utilité et de quelque bien » (44), et même en se présentant comme « anges de lumière » (71). On les reconnaît alors à ce que la joie fallacieuse qu'ils procurent à l'âme diminue d'intensité en se prolongeant et finit par faire place au trouble, à la tristesse, aux ténèbres (71). Ce qu'ils donnent, c'est en fin de compte « les affreux tourments et les flammes éternelles, où leur orgueil les a précipités du haut du ciel » (129). Mais l'âme « plongée dans le sang de mon Fils avec une ardente charité » n'a pas à les redouter, même au moment de la mort (131).

Le *Nuage de l'Inconnaissance (Cloud of Unknowing)*, écrit d'un anonyme anglais entre 1350 et 1370, est l'un

des ouvrages spirituels les mieux pensés du 14e siècle. On y découvre de nombreuses allusions à la puissance des démons, mais chaque fois pour voir dans leur action l'origine du mysticisme faux ou suspect. Les démons en effet agissent surtout sur l'imagination des spirituels inexpérimentés,

« fatigués avec tant d'indiscrétion qu'ils finissent par se mettre la cervelle à l'envers. Il n'en faut pas plus pour permettre au diable de leur faire voir de fausses lumières ou entendre de fausses mélodies, de présenter à leur odorat ou à leur palais de douces sensations, et de répandre un feu ou une chaleur extraordinaire dans leur poitrine, leur dos, leurs reins ou leurs membres » (ch. 52; voir les ch. 45, 46, 48, 51, 57).

Le remède est dans la vraie prière contemplative, l' « œuvre » dont parle tout le traité : cette œuvre met les démons en fureur (ch. 3; voir ch. 34).

L'*Imitation*, œuvre probable de Thomas à Kempis † 1471, voit l'action du démon sous un angle moins mystique que le *Nuage* et moins visionnaire que Suso. Ce recueil spirituel est un bon reflet des conceptions ascétiques répandues dans certains milieux fervents du 15e siècle. Les trois premiers livres, qui traitent de l'entrée et du progrès de l'âme dans la vie intérieure, font souvent allusion aux tentations et aux illusions diverses qui peuvent entraver ce travail. Un seul passage fait allusion expressément à l'action du démon, mais, en ses quelques phrases denses, il donne les règles usuelles, bien connues depuis des siècles : rejeter énergiquement ses suggestions par la prière, l'humilité, la confession, la confiance dans le Christ.

Sachez que l'antique ennemi s'efforce d'étouffer vos bons désirs et de vous éloigner de tout pieux exercice, du culte des saints, de la méditation de mes douleurs et de ma mort, du souvenir si utile de vos péchés, de l'attention à veiller sur votre cœur et du ferme propos d'avancer dans la vertu. Il vous suggère mille pensées mauvaises, pour vous causer du trouble et de l'ennui, pour vous détourner de la prière et des lectures saintes. Une humble confession lui déplaît et, s'il pouvait, il vous éloignerait tout à fait de la communion. Ne le craignez point et n'ayez de lui aucune appréhension, quoiqu'il vous tende souvent des pièges pour vous surprendre. Rejetez sur lui seul les pensées criminelles et honteuses qu'il vous inspire. Dites-lui : Va, esprit immonde; rougis, malheureux; il faut que tu sois étrangement pervers pour me tenir un pareil langage. Retire-toi de moi, détestable séducteur, tu n'auras jamais en moi aucune part; mais Jésus sera près de moi comme un guerrier formidable, et tu demeureras confondu. J'aime mieux mourir et souffrir tous les tourments, que de consentir à ce que tu me proposes. *Tais-toi donc; ne me parle plus;* je ne t'écouterai plus davantage, quoi que tu fasses pour m'inquiéter. *Le Seigneur est ma lumière et mon salut, qui craindrai-je* (III, 6, 4; tr. Lamennais; Thomas a Kempis, *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 155-156)?

Ces quelques auteurs, choisis parmi les plus représentatifs, mettent chacun l'accent sur tel ou tel aspect de l'action du démon dans la vie chrétienne, et notamment dans la vie ascétique et la vie intérieure. Ils donnent au total une image approximativement exacte des conceptions de leur époque; cette image ne s'écarte guère de celle que donnait déjà l'époque patristique.

3° **Denys le Chartreux** † 1471 mérite une mention spéciale. A la fois théologien et auteur spirituel, il s'est fait remarquer par un éclectisme doublé d'une érudition immense, qui font de lui l'un des meilleurs reflets de tout ce qui a été écrit ou pensé avant lui. Denys a traité de l'influence du démon surtout dans le *De discretione et examinatione spirituum* (*Opera omnia*, t. 40, Montreuil, 1911, p. 267-305). Suivant saint Thomas, il admet que le démon, comme n'importe quel agent (sauf Dieu et les anges), n'agit pas directement ni immédiatement sur la volonté humaine, mais par l'intermédiaire d'un bien reconnu comme tel par l'intelligence. Sur les autres facultés, tant corporelles que sensitives, les démons et les anges peuvent agir directement et immédiatement (art. 6, p. 272-274). Ils peuvent, grâce à leur intelligence pénétrante, connaître nos dispositions intérieures, pour autant qu'elles se manifestent au dehors (voir *Comm. in Cassianum* I, 7, 15, t. 27, 1904, p. 218).

Denys admet que chaque homme est exposé à l'action d'un démon (comme à celle de son ange gardien; *Comm. in Apoc.* 9, 10, t. 14, 1901, p. 292); cette action, pour inique qu'elle soit en elle-même, n'est pas injuste dans son principe, puisqu'elle est permise par Dieu (*Comm. in Job.* 1, 4, t. 4, 1897, p. 311). Elle est ainsi limitée par la permission divine. La plus grande vigilance s'impose, pour discerner les illusions du démon qui se présente en ange de lumière et fait accepter le mal sous couleur de bien et en général en suggérant des actions de faible gravité pour commencer (nombreux passages, vg *De discr. spir.* 3, t. 40, p. 269). Mais notre volonté libre demeure entière. En outre, on ne peut négliger l'action du démon dans les révélations, apparitions, songes, produits pour le péril de l'âme (*ibidem*, 12, p. 285).

Les règles du discernement des esprits, en particulier du discernement de l'action diabolique, se lisent surtout dans son commentaire sur Cassien (t. 27). Elles tiennent d'abord dans l'humilité (*In Cassianum* I, 2, 10, p. 154), et donc dans l'aveu au père spirituel des difficultés rencontrées. Puis dans le fait que « ex diabolo cogitatio oritur, dum nos conatur subvertere vitiorum delectatione aut occultis insidiis, ostendens et proponens mala sub specie boni subtilissima calliditate » (I, 1, 19, p. 145). Puis encore dans la conformité de nos pensées avec les vérités révélées (20, p. 146). L'effet, salutaire ou pernicieux, des révélations, inspirations, etc, est un critère précieux : cet effet est pernicieux quand il entraîne la vaine complaisance en soi, la sécurité périlleuse, l'entêtement, l'orgueil, la présomption, l'audace, la singularité, la sensualité, la négligence, la torpeur, la haine (*De discr. spir.* 6, t. 40, p. 273; voir encore 8-10, p. 276-281). Finalement c'est la charité et la pratique effective des actes correspondant aux dons du Saint-Esprit qui donnent le critère par lequel Denys achève de dire sa pensée : « Sicque dona caritati inseparabiliter sunt conjuncta, et per actus donorum inexistentia caritatis probatur » (6 in fine, p. 274). Voir A. Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum*, Debrecen, 1939, p. 16-31).

4° **Le merveilleux diabolique.** — Une caractéristique principale, depuis le 14e siècle, deviendra l'attention accordée aux manifestations du *merveilleux diabolique*. Ce n'est pas que ce merveilleux soit une nouveauté : dès avant le 14e siècle, on en voit des manifestations dans la magie, la sorcellerie, les pactes avec le démon (voir MAGIE, SATANISME). Les tribunaux de l'Inquisition exercèrent une répression sévère de ces impiétés.

L'histoire de ces procès de sorcellerie a été faite : voir Bihlmeyer-Tuchi, *Kirchengeschichte*, t. 2, 12e éd., Paderborn, 1948, p. 502-504; É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Bel-*

gique, t. 5, Bruxelles, 1952, p. 363-370 (les p. 363-366 résument l'histoire de la sorcellerie du 15e au 17e siècle pour l'Europe entière); R. Aubenas, *L'Église et la Renaissance*, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. 15, Paris, 1951, p. 376-383. Ces deux derniers travaux sont très utiles pour la bibliographie. Voir encore les articles du LTK, t. 5, col. 1-6 (*Hexen*); du DTC, t. 14, col. 2394-2417 (*Sorcellerie*); et de EC, t. 10, col. 1956-1957 (*Satanismo :* noter les témoignages sur le culte des démons et sa répression avant le 14e siècle).

Un des actes principaux de la répression fut la bulle *Summis desiderantes* d'Innocent VIII, du 5 décembre 1484, ordonnant aux ecclésiastiques et aux laïques de laisser aux inquisiteurs toute liberté d'action; c'est dire que le danger paraissait sérieux à l'Église. C'était aussi oublier la sage direction d'Alexandre IV, prescrivant en 1257 aux inquisiteurs de ne pas trop s'occuper de sorcellerie. La bulle fut suivie, en 1487, par la publication du *Malleus maleficarum*, œuvre de deux dominicains, Henri Institoris et Jacques Sprenger, qui avaient été à l'origine de la bulle en servant d'informateurs au pape. Ce *Malleus* fut « le plus influent de tous les ouvrages de ce genre et compta vingt-neuf éditions jusqu'en 1669 » (É. de Moreau, *loco cit.*, p. 364). Cet écrit donne dans sa troisième partie les règles à suivre dans les procès. Un jésuite, Fr. von Spee (1591-1635), dans sa fameuse *Cautio criminalis* (1631), dénonça, mais trop tard, l'injustice de nombre de ces procès. La répression déclanchée par Innocent VIII engendra une véritable contagion de sorcellerie, qui ne s'apaisa qu'à la fin du 17e siècle, les mesures de répression engendrant en quelque sorte une psychose (H. Zwetsloot, *Friedrich Spee und die Hexenprozesse*, Trèves, 1954).

La « pointe » de la répression paraît s'être située vers 1530-1550 et vers 1580-1620. C'est en effet au 16e siècle que le « satanisme » donne le plus de traces, dans l'art (voir les *Artes moriendi*, les « Danses Macabres », les œuvres de Jérôme Bosch, A. Dürer, Pierre Breughel l'Ancien; cf *Satan*, p. 509-510; DS, ARS MORIENDI, t. 1, col. 897-899), dans le droit, dans la science (Bacon voulait déjà au 13e siècle que l'on étudiât scientifiquement les pratiques magiques pour découvrir les secrets de la nature : voir le petit travail de A.-G. Little, *Roger Bacon*, Londres, 1929; l'affranchissement des sciences naturelles lors de la Renaissance répondra à ce vœu, même en faisant appel à des procédés magiques qui aujourd'hui paraîtraient antiscientifiques), dans la littérature, dans les conceptions sociales (notamment l'anti-féminisme : la femme étant supposée servir d'intermédiaire entre l'homme et Satan).

La répression, inaugurée par la bulle d'Innocent VIII et accréditée par quelques autres documents pontificaux s'échelonnant au long du 16e siècle et au début du 17e, s'exerça également dans la Réforme. La législation laïque appuya son action, surtout en Espagne (la *Nemesis Carolina* de Charles-Quint, 1532; les ordonnances de Philippe II, etc). Une ordonnance de Louis XIV en 1682 prescrivit la cessation des poursuites contre les sorciers en France; à cette époque la crise se calmait un peu partout.

Voir, sur tout ceci, l'étude très documentée de E. Brouette, *La civilisation chrétienne du XVIe siècle devant le problème satanique*, *Satan*, p. 352-379; M. J. Pratt, *The Attitude of the Catholic Church towards the witchcraft and the allied practices of sorcellery and magic*, Washington, 1915.

La bibliographie de cette époque, sur le sujet, est immense : faute de pouvoir la reproduire en détail, renvoyons à celles publiées dans *Satan*, p. 648-658, 661-662, et dans EC, art. *Satanismo*, t. 10, col. 1957-1958. *Satan* contient quelques travaux sur des « cas » : Jeanne Fery (1584-1585; p. 386-419), Anne de Chantraine (1620-1625; p. 380-385). Bien d'autres études du recueil donnent brièvement l'historique d'autres cas, comme celui des ursulines de Loudun, Marthe Brossier, Surin, etc, et fournissent en général des indications bibliographiques suffisantes.

Sur le démoniaque dans l'art, voir notamment *Cristianesimo e ragion di stato*, dans *Atti del 2 Congresso internazionale di Studi Umanistici*, éd. par E. Castelli, Rome, 1953, p. 167-308 et les planches.

5° **En pays de mission.** — Ce merveilleux diabolique dans les pays d'ancienne chrétienté se double, à cette époque, du *merveilleux diabolique en pays de mission*. Le 16e siècle fut en effet le siècle où l'Europe partit à la conquête du globe et, tout en tirant de cette conquête d'immenses profits matériels, économiques, scientifiques, elle crut compenser la domination qu'elle s'attribuait et les spoliations qui l'enrichissaient par le don de la civilisation et surtout de la foi aux peuples païens. La foi, au dire des missionnaires, rencontra une opposition diabolique certaine en ces terres où le démon exerçait une emprise que l'Église ne lui disputait pas encore.

On en a de bons exemples dans l'*Historia de Japão* (1549-1578), du portugais Luis Frois (en manuscrit à Lisbonne; publiée en traduction allemande par G. Schurhammer et E. A. Voretzsch, Leipzig, 1926); ou encore dans l'histoire de l'Angola au 17e siècle et de son étrange reine Nzinga, écrite notamment par A. da Gaeta (Naples, 1669) et par G. A. Cavazzi (Milan, 1690).

Voir, parmi d'autres travaux plus récents, l'article de L. Kilger, *Le diable et la conversion des païens*, *Satan*, p. 122-129. Des exemples plus récents de l'opposition diabolique en pays de mission ont été rapportés, *ibidem*, p. 129 (deux cas de possession à Saint-Michel, Afrique du Sud, 1906-1907); dans P. Verdun, *Le diable dans les missions*, 2 vol., Paris-Lyon, 1893-1895 (assez crédule et peu critique); et dans le recueil des rapports de la Semaine missiologique de Louvain de 1936 : *La sorcellerie dans les pays de mission* (Louvain, 1937).

6° **L'expérience des spirituels.** — Cette attention à l'endroit du merveilleux diabolique correspond à un phénomène plus général dont on découvre bien des traces à la Renaissance, et notamment dans les ouvrages traitant de la vie spirituelle; sans oublier la valeur des affirmations théologiques, objectivement indiscutables, par exemple sur la culpabilité morale, sur les vertus théologales présentes dans l'âme justifiée, sur les étapes de la vie mystique, etc, on en vient, d'un point de vue plus psychologique, à tenir davantage compte de l'expérience spirituelle. Les deux auteurs, dont les noms restent attachés à cette manière nouvelle de voir et de décrire la vie de la grâce dans l'âme, sont sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix.

Sainte Thérèse d'Avila † 1582 donne, dans ses œuvres, un vrai « portrait du démon » (en voir la peinture par M. Lépée, *Sainte Thérèse de Jésus et le démon*, *Satan*, p. 98-103). Volontiers elle reproduit les descriptions grotesques du moyen âge, mais ce n'est sous sa plume qu'une imagerie à laquelle elle « n'a jamais attribué plus de réalité qu'il ne fallait ». D'ailleurs, dit-elle, « rarement il s'est présenté à moi sous une forme sensible, mais bien souvent sans qu'il n'en eût aucune, comme dans ce genre de vision que j'ai déjà rapportée et où, sans percevoir aucune forme, on voit quelqu'un présent » (*Vie* 31, trad. carmélites de Paris, t. 1, 1907, p. 405). Thérèse s'étend davantage sur le triste « portrait moral » du démon, mais elle le fait sans « penser

avec des prétentions métaphysiques » : il est, simplement, l'ennemi de Dieu, et donc de l'âme. Ce qui détourne l'âme de Dieu, tous « les mouvements indociles et pervers de la vie intérieure », fatigue, angoisse, mensonge, lâcheté, égoïsme, tout cela vient en conséquence de la séduction diabolique. L'expérience personnelle de Thérèse lui a appris surtout que, dans les voies de l'oraison, le démon s'efforce de jeter l'âme dans la sécheresse, l'inquiétude, la fausse humilité, le désespoir. Elle expérimente aussi la vérité de la doctrine classique que « le démon n'a d'action sur l'âme que par le corps et les facultés sensibles » : « c'est dans l'imagination que le démon joue ses tours » (*Château intérieur*, 5e dem., c. 3). Sainte Thérèse a expérimenté la puissance de la croix et surtout de l'eau bénite contre le démon (*Vie* 31).

Saint Jean de la Croix † 1591, lui aussi, est discret dans l'usage des descriptions grotesques du démon; il sait que le démon est un esprit, qu'en conséquence son but est « d'empêcher l'âme d'atteindre la pure union avec Celui qui est Esprit » (Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Le démon dans l'œuvre de saint Jean de la Croix, Satan*, p. 86-97; Nil de Saint-Brocard, dans *Sanjuanistica*, Rome, 1943 : exposé plus complet que le précédent). L'action du démon tend dès lors, pour le saint, à enlever de l'âme la foi et l'humilité; mais, comme Thérèse d'Avila, il sait que le démon n'atteint l'âme que par les puissances inférieures : la sensibilité et la mémoire. Les remèdes sont très simples, en conséquence de ces principes, et sont d'ordre plus spirituel que ceux préconisés par sainte Thérèse : la foi, l'humilité, l'obéissance.

4. Du 18e siècle a nos jours : la révolte luciférienne

1° Les manifestations diverses qui caractérisèrent la fièvre de **satanisme** aux alentours de la Renaissance n'ont pas cessé le jour où les pouvoirs publics et les tribunaux ecclésiastiques adoptèrent une attitude plus clémente. Pour être moins spectaculaires, moins fréquentes et mieux voilées aux yeux des masses, elles n'en demeurent pas moins un fait. On voit même apparaître un véritable culte du démon, une adoration, qui prend un aspect nettement antithéiste et fournit un témoignage à rebours pour la vérité du christianisme, et en particulier pour celle de la Présence Réelle.

Les « messes noires » se servent d'hosties consacrées et parfois du ministère de prêtres apostats. On en lit des descriptions par le comte D. A. F. de Sade (1740-1814); cf déjà Fr. Funck-Brentano, *Le drame des poisons*, Paris, 1901; et l'on voit imprimer des missels pour le culte satanique (F. Boutet, *Les aventuriers du mystère*, Paris, 1927). On connaît la description qu'a faite J.-K. Huysmans de ces liturgies (*Là-bas*, Paris, 1891, ch? 19; cf J. Bricaud, *J.-K. Huysmans et le satanisme*, Paris, 1913). On sait aussi ses relations avec l'ex-abbé Boullan † 1893 (S. Brésard et J. Vinchon, *La confession de Boullan, Satan*, p. 420-426). Le « rêve de Boullan », — trouver des continuateurs —, fut réalisé lorsque fut fondée en Pologne autrichienne la secte des « mariavites » (de *Mariae vita*), condamnée en 1903 par Pie X, secte qui comptait quelque 600.000 adhérents en 1924, et dont il n'en resterait aujourd'hui que 100.000 (art. *Mariaviten* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Tubingue, 1929, col. 2000-2004). Ce genre de culte satanique présente certains liens avec le culte maçonnique. Il paraît particulièrement vivace dans l'Angleterre actuelle, sous l'impulsion du chef de file A. Crowley † 1947. Voir A. Romeo, art. *Satanismo*, EC, t. 10, col. 1958-1959; A. Mager, *Satan de nos jours, Satan*, p. 635-643.

2° En dehors des cercles fermés où le culte de Satan se pratique, **la littérature et la philosophie**, depuis la Renaissance, ont évolué dans une direction qui, pour ne pas être toujours athée, est au moins antithéiste. Dans l'affirmation de l'autonomie absolue de l'homme, il y a une rébellion orgueilleuse de l'homme contre son Créateur et Dieu. Cette rébellion se conjugue avec un « humanisme », dont le drame actuel est qu'il cherche en vain des bases solides : « La réalité absolue a été pour vous Dieu, puis l'homme..; mais l'homme est mort après Dieu, et vous cherchez avec angoisse à qui vous pourrez confier son étrange héritage » (A. Malraux, *Tentation de l'Occident*, p. 105; on sait que Malraux tente de confier cette tâche à l'art, qui « arrache l'homme à la condition humaine pour le faire accéder à la condition sacrée », comme d'autres à la politique, à la science, et naguère à la raison).

1) Les traces de cette rébellion dans la *littérature* sont innombrables.

On en trouve un inventaire très patient dans M. Carrouges, *La mystique du surhomme* (Paris, 1948, surtout p. 391-423 : pneumatologie de l'athéisme mystique). Plusieurs études de *Satan* lui sont consacrées : Milton (p. 532-537), Balzac (p. 538-547), le « tournant romantique » avec V. Hugo, Ch. Baudelaire, Lautréamont, A. Rimbaud (p. 548-555), Gogol et Dostoïevski (p. 556-572), la littérature contemporaine avec P. Valéry, G. Bernanos, A. Gide (p. 573-606).

Ch. Baudelaire résume très bien l'état des esprits actuels : « la plus belle ruse du diable est de nous persuader qu'il n'existe pas ». En même temps qu'il réussit à se faire nier, le démon réussit à provoquer chez l'homme cette révolte contre Dieu qui, aux origines, fut la sienne : révolte luciférienne qui veut mener l'homme à une véritable apothéose, ses possibilités à des dimensions quasi illimitées, et Dieu à sa « mort ».

Sur cette évolution de la littérature, voir A. Romeo, art. *Satanismo*, EC, t. 10, col. 1959-1961; bibliographie sommaire. Se reporter aussi à celle de M. Carrouges, *op. cit.*, p. 427-432. Sur la situation religieuse actuelle de la littérature, voir les réflexions fortes et judicieuses de Ch. Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme*, t. 1, *Silence de Dieu*, Paris, 1953.

2) Cette « mort de Dieu » (Nietzsche) n'est pas l'aboutissement où s'est engagée la seule littérature. La *philosophie* a cherché les bases rationnelles d'une négation sans précédent dans l'histoire de la pensée humaine. Cette recherche a suivi une courbe qui commença par la « sécularisation » du christianisme, pour atteindre à sa « liquidation », au terme de quoi apparaît paradoxalement le déchaînement des forces démoniaques : voir sur cette évolution, surtout caractéristique de la philosophie allemande, du 18e au 20e siècle, avec Fr. Nietzsche comme nom central, l'article de P. Lenz-Medoc, *La mort de Dieu, Satan*, p. 611-634; aussi Ch. Moeller, *op. cit.*; A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, 1951.

3° **Réaction des théologiens.** — La tendance assez générale à « se laisser persuader que le démon n'existe pas » a produit chez les théologiens une réaction certaine contre les naïvetés trop fréquentes des auteurs antérieurs. Des faits insuffisamment

contrôlés ou mal observés, une connaissance infra-scientifique de la « psychologie des profondeurs », une crédulité mêlant sans discernement ce qui est révélé aux manifestations, parfois très grossières et superstitieuses, de la vie religieuse d'une chrétienté, que celle-ci soit solidement établie ou même en co-existence avec l'incroyance de couches entières de la population : tout cela explique l'apparition d'affirmations difficiles à soutenir. La réaction des théologiens ne s'est pas orientée dans la voie des négations de parti pris. C'est, en général, celle d'une saine critique qui respecte la valeur des faits et celle de la foi nous apprenant l'existence et l'activité des puissances du mal. Le meilleur exemple est la mise au point de Ch. Moeller, *Réflexions en marge du « Satan »..*, déjà citée.

On reconnaît de mieux en mieux l'existence et les caractères d'un grand nombre de « pseudo-possessions diaboliques ». J. Lhermitte, *Satan*, p. 472-492, met en évidence l'existence, les formes et les caractères des diverses « psychoses démonopathiques ». L'auteur voit parmi les cas de possession, ceux du passé et ceux qu'il a connus personnellement,

« deux modalités... très distinctes : la première qui se marque par l'incidence brutale, catastrophique de la possession, par la survenance de celle-ci au cours de transes ou de crises marquées par une dissolution générale plus ou moins profonde de la conscience; la seconde, plus complexe et plus attachante, qui constitue une psychose rigoureusement déterminée dont on peut prévoir le développement et affirmer la gravité du pronostic » (p. 492). Voir encore J. de Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1938.

On a recherché aussi « les aspects du diable à travers les divers états de possession » (J. Vinchon, *Satan*, p. 464-471). L'auteur cherche à déterminer les « nombreux traits communs [de l'action diabolique extraordinaire], quels que soient le milieu, le temps, la civilisation ». Ce point de vue expérimental lui permet de découvrir ses traits physiques (aspect extérieur typique, altération de la voix, écriture automatique); psychologiques (impulsivité agressive, inhibition, sensation de froid, voire frigidité sexuelle); intellectuels (connaissance paranormale); affectifs. Ces derniers « sont à la base des névroses et des psychoses, *terrain d'élection* de la possession démoniaque » : ce sont en particulier les obsessions de solitude morale, d'infériorité et de culpabilité. Il faut noter que le *Rituale Romanum* (XI, De exorcizandis obsessis a daemonio) admet comme signes de la possession diabolique l'usage de langues inconnues, la révélation de choses occultes et le déploiement de forces extraordinaires. Ces signes lui paraissent distinguer suffisamment les vrais possédés des malades nerveux et des personnes que l'on a pris l'habitude de dire « obsédées » seulement du démon (et non possédées).

Voir l'important article de F.-X. Maquart, *L'exorciste devant les manifestations diaboliques*, *Satan*, p. 328-348, mettant notamment en relief l'attitude traditionnelle de l'Église devant les manifestations du merveilleux diabolique, attitude beaucoup plus critique que bien des non croyants et même des fidèles ne l'imaginent; A. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1895, t. 3; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 5e éd., Paris, 1906, ch. 24, § 6-8; A. Saudreau, *L'état mystique*, Paris, 1903, ch. 22-23; G.-J. Waffelaert, art. *Possession diabolique*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 4, col. 53-81.

Une bonne bibliographie, s'étendant du 18e siècle à nos jours, mais assez sommaire pour le 20e siècle, se lit dans *Satan*, p. 656-660, 662-664.

Les recherches actuelles mènent à la conclusion que les frontières entre l'action démoniaque ordinaire et extraordinaire (à supposer que celle-ci soit établie indiscutablement) sont malaisées à déterminer. Peut-être est-il plus facile, comme l'a montré le Dr J. Lhermitte (*art. cité*), de découvrir les frontières entre l'action démoniaque certaine et les psychoses démonopathiques. Il importe toutefois de retenir, comme l'a déclaré J. de Tonquédec (*Quelques aspects de l'action de Satan en ce monde*, *Satan*, p. 493-504), que l'influence démoniaque, ainsi qu'en fait foi l'Écriture, est plus étendue que la stricte possession, quoiqu'il soit « difficile de savoir avec certitude qu'elle a lieu *hic et nunc* ».

François Vandenbroucke.

V. SYNTHÈSE

1. Synthèse dogmatique. — Ce paragraphe retiendra ce qui est dogme de foi, soit à la suite d'une définition du magistère extraordinaire et solennel, soit par transmission du magistère ordinaire et universel. Les sources éventuelles seront indiquées, ainsi que les textes principaux.

1° *Les démons ont été créés par Dieu :* Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam (4e concile de Latran, 1215, c. 1, Denzinger 428). Texte repris à peu près au concile du Vatican, sess. III De fide catholica, c. 4-5 (Denzinger 1804, 1805). — 2° *Ils ont été créés bons :* Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali (*ibidem*, Denzinger 428), contre le catharisme. Voir aussi le concile de Braga de 561, c. 7 (Denzinger 237), contre les thèses manichéennes du priscillianisme. — 3° *Ils ne sont pas créateurs :* conséquence du dogme de la création de l'univers entier par Dieu. Cf concile de Braga de 561, c. 8, 12, 13 (Denzinger 238, 242, 243). — 4° *Ils ont porté l'homme au péché :* Homo vero diaboli suggestione peccavit (4e concile de Latran, c. 1, Denzinger 428). — 5° *Ils exercent depuis ce moment une certaine domination sur l'humanité :* ...et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium (cf *Hébr.* 2, 14), hoc est diaboli... (concile de Trente, sess. V, c. 1, Denzinger 788). — 6° *Leur peine est éternelle* comme celle des damnés : cf le 9e canon antiorigéniste de Justinien, souscrit par le pape Vigile et certains évêques en 543 (Denzinger 211).

Le magistère officiel de l'Église ne paraissant engagé que sur un nombre restreint de points, « les théologiens ont toute liberté de discussion sur la nature et l'objet du péché des mauvais anges, la date de leur chute qui est cependant antérieure à la création de l'homme, leur nombre, leur rang, leur condition après leur chute et la nature de leur peine » (F. Nau, art. *Démons*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 1, col. 924).

2. Synthèse théologique. — La meilleure synthèse théologique qui ait été proposée au cours de l'histoire paraît celle de saint Thomas (voir *supra*; cf *In II Sent.* dist. 3-8; *Somme* 1a q. 63-64 et 114). Par la suite, les théologiens ont pris une meilleure conscience des frontières entre l'ordinaire et l'extraordinaire, le

normal et l'anormal, le réel et l'imaginaire, dans l'action des démons sur les hommes. Tentons une brève synthèse de ces questions.

1° *La chute des anges*, dans la tradition théologique, est tantôt attribuée au désir de s'égaler à Dieu, tantôt mise au compte de la jalousie envers les hommes et notamment envers le Christ. Il y a incertitude sur le moment de la chute (celui de leur création? après?) et sur le nombre des fautes qui l'ont provoquée.

2° *Le nombre des anges révoltés* est impossible à déterminer. Beaucoup admettent que leur chef était le plus élevé des esprits angéliques.

3° *La nature des démons après leur chute* est demeurée spirituelle, quoi qu'en pense ou se l'imagine le sens populaire. Leur intelligence a pu en être amoindrie, mais leur volonté en est demeurée fixée dans le mal.

4° *Leur peine* est au moins celle du dam (éloignement de Dieu, privation de la béatitude éternelle).

5° *Leur action sur les hommes* est subordonnée à une permission divine (voir par exemple le livre de *Job*) et ne dépasse pas ce que peuvent supporter les forces de résistance des hommes (1 *Cor.* 10,13).

6° *Cette action s'étend sur une gamme qui va des maux ordinaires* (explicables par l'action normale des causes naturelles, mais dont certains effets nocifs servent les desseins des démons) *à la tentation* (au moins dans le cas d'Adam; par la suite, indirectement par la détérioration introduite dans la nature humaine, et même directement par la « suggestion » qui atteint l'âme, mais cette suggestion n'atteint la volonté que médiatement, par le biais des puissances inférieures : imagination, sensibilité, mémoire), et aux formes plus extraordinaires : *obsession, possession.*

7° *Cette action présente des analogies avec certains troubles nerveux.* Il importe donc de distinguer soigneusement, comme on l'a fait récemment (Ch. Moeller, *art. cité*, p. 193-200) :

1) « Le démon théologique, personnel et identifié, et le « démon psychologique », impossible à identifier avec certitude ». — 2) « Les cas de possession proprement dite et l'influence diabolique en général ». — 3) « Le démoniaque « visible », palpable, « sensationnel », et le démoniaque « invisible », mystérieux, caché, le démoniaque qui ressortit à la théologie du péché et de la rédemption ». Ces ambiguïtés demeurant sur l'action de Satan, le « doute qu'il entretient sur sa réalité ou sa non-réalité » devient « l'essentiel de sa méthode.., le facteur le plus puissant de son emprise sur le monde ».

8° *Les rapports des hommes avec les démons* sont possibles, et sont d'ailleurs un fait contre lequel les tribunaux ecclésiastiques, et parfois civils, ont cru utile de réagir énergiquement à certaines époques. Mais l'Église, en son *Rituel*, conseille prudemment, dans ce domaine comme en ce qui regarde la réalité des faits et leur interprétation : « ne facile credat... sed nota habeat ea signa quibus obsessus dignoscitur ab iis qui vel atra bile vel morbo aliquo laborant ».

9° Une synthèse théologique vraiment chrétienne sur le démon et son action sur l'homme et le monde ne peut négliger « *la victoire essentielle déjà remportée par le Christ sur le démon...* L'état d'âme chrétien est celui d'un triomphateur, dans et par les tribulations, tant qu'on voudra, mais d'un triomphateur dans le Christ », sur le modèle de la destinée du Christ lui-même qui connut la victoire « apparente » de Satan sur la croix, mais pour arriver à la victoire sur le même Satan au matin de la Résurrection. Dans la vie de l'âme, comme dans celle de l'Église, il n'y a de profondeur qu'en suivant le même itinéraire (Ch. Moeller, *art. cité*, p. 201).

En plus des références déjà données, voir les notes de F. Nau, art. *Démons, Dictionnaire apologétique*, t. 1, 1914, col. 924-928. — U. Urrutia, *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mondo*, Mexico, 1950. — A. Minon, *La doctrine catholique sur les anges et les démons*, dans *Revue ecclésiastique de Liège*, t. 38, 1951, p. 205-210. — A. Kerssemakers, *De Daemon*, dans *Ons Geloof*, t. 30, 1948, p. 435-453.

3. Synthèse pastorale. — L'intervention du démon dans la vie humaine étant affirmée par le dogme de l'Église et constatée comme un fait, en certaines circonstances au moins, se pose le problème de la direction des personnes en butte aux tentations, ruses et illusions démoniaques, et des conseils à leur donner. Pour le traitement de la *possession*, voir ce mot.

1° Le premier problème qui se pose au directeur de conscience appelé à donner conseil ou directive est celui du *discernement des esprits* (voir ce mot). Résumons les règles de ce discernement, telles qu'elles se trouvent, sous une forme devenue presque classique, dans les ouvrages traitant de la direction spirituelle. J.-B. Scaramelli, *Discernement des esprits*, ch. 7-14; J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, t. 1, 25e leçon, p. 301-312, Toulouse, 1946.

1) Les marques de l'esprit diabolique relativement aux mouvements ou actes de notre *intelligence* sont les suivantes : *a*) L'esprit diabolique est un esprit d'erreur. — *b*) Il suggère des choses futiles, légères et inconvenantes. — *c*) Il apporte à notre âme des ténèbres, ou de fausses lumières dans l'imagination. — *d*) Il est obstiné dans son jugement. — *e*) Il est indiscret et pousse aux excès, sans prendre garde au temps opportun, au lieu convenable, ni à la condition des personnes. — *f*) Il mêle toujours à nos actes des pensées de vanité et d'orgueil, même dans les actes vertueux et saints.

2) Relativement aux mouvements ou actes de la *volonté* : *a*) L'esprit diabolique jette dans l'âme l'inquiétude, le trouble, la confusion. — *b*) Il la conduit dans la voie d'un orgueil manifeste ou dans celle de la fausse humilité. — *c*) Ou dans celle du désespoir, de la défiance, de la vaine sécurité. — *d*) Ou à l'obstination de la volonté à ne pas se rendre à l'obéissance due aux supérieurs. — *e*) Il suggère des intentions mauvaises ou tortueuses. — *f*) L'impatience dans les épreuves. — *g*) La révolte des passions. — *h*) La duplicité, la feinte, la dissimulation. — *i*) Le cœur prisonnier d'attachements aux choses terrestres et éloigné de la liberté intérieure. — *j*) L'éloignement du Christ et l'aversion pour son exemple. — *k*) Zèle faux, amer, pharisaïque.

3) Il peut être utile de signaler, à côté de ces marques de l'esprit diabolique, celle de l'*esprit douteux* : *a*) Après avoir bien fait l'élection d'un état, aspirer à un autre. — *b*) Être porté à des choses insolites, singulières, qui ne sont pas en rapport avec son état. — *c*) L'amour des choses extraordinaires dans l'exercice des vertus. — *d*) La recherche des grandes pénitences extérieures. — *e*) La recherche des consolations sensibles. — *f*) La recherche des consolations spirituelles ininterrompues, — *g*) Les larmes peuvent être suspectes. — *h*) De même que les révélations, stigmates et autres signes corporels prodigieux.

4) On peut ajouter à ces remarques générales et théoriques le rappel de certains *artifices* par lesquels il arrive que le démon cherche à tromper l'âme : *a*) La prendre par son point faible. — *b*) Aux moments de négligence et de distraction. — *c*) Par des buts bons, mais indiscrets. — *d*) En de petites choses, si la résistance de l'âme aux occasions graves est éprouvée. — *e*) En dissimulant le vice par l'apparence de la vertu.

2° Le discernement établi, il reste au directeur spirituel à déterminer quelle *règle de conduite* adopter dans la direction des âmes en butte aux tentations, ruses et illusions du démon. Nous distinguerons les personnes appelées à la perfection par les voies ordinaires et celles qui y tendent par la voie de la contemplation.

1) Pour les personnes qui tendent à la perfection chrétienne de leur état par les *voies ordinaires*, le démon constitue l'un des obstacles normaux; dans la mesure où le désir de la perfection est plus vif, la tentation, la ruse et l'illusion diabolique sont plus redoutables. Si ces attaques sont normales, et considérées comme telles, la première ligne de conduite du directeur sera d'inspirer la confiance et le courage : le Christ triomphera avec nous et en nous, comme tant de textes de l'Écriture l'enseignent. Il faut se répéter en outre que Dieu permet que ses serviteurs soient violemment tentés par le démon pour éprouver leur amour et le purifier, pour affermir leur vertu, et notamment leur humilité par la connaissance d'eux-mêmes et de leur faiblesse; enfin pour les enrichir de mérites. Ces avantages ne doivent pas faire désirer les tentations; ce serait une marque probable de l'esprit douteux.

Les moyens de vaincre les tentations, ruses et illusions diaboliques sont d'ordres divers. En principe, il faut, lorsqu'elle est perçue de façon consciente, repousser énergiquement la tentation, compte tenu de la psychologie de celui qui l'éprouve. En bien des cas, il triomphera mieux de ce genre de difficultés en menant simplement une vie saine, humainement et spirituellement, qu'en lui accordant une attention dont le moindre inconvénient est qu'elle fixe dans le psychisme, et parfois dans les habitudes, l'impulsion mauvaise. L'attitude du confesseur ou du directeur spirituel peut être grosse de conséquences, selon qu'il a compris ou non les répercussions de ses directives sur la psychologie concrète de son dirigé.

Il faut recourir à une thérapeutique appropriée à la complexion physique et psychique du dirigé. Cela ne dispense pas celui-ci, en observant les consignes ordinaires de prudence pour éviter de fixer la tentation, de recourir à la prière, aux sacrements et à d'autres moyens d'ordre spirituel, parmi lesquels la tradition a toujours accordé une grande place au signe de la croix et à l'eau bénite. Comme attitude fondamentale de l'âme dans de telles difficultés, il faut que le dirigé apprenne l'humilité, la confiance en Dieu et la défiance de soi-même, l'ouverture de conscience envers un directeur prudent, l'obéissance et le soin à éviter les occasions de pécher. — A ces règles de sagesse, il faut ajouter, à l'adresse particulière du directeur spirituel, l'attention à garder jalousement en tout la bonté, la psychologie, la prudence (J.-B. Scaramelli, *Directoire ascétique*, tr. 2, art. 10; ce *Directoire* a connu plusieurs traductions françaises; leurs titres ne sont pas identiques).

2) Pour les personnes engagées dans la *voie contemplative*. Il faut, comme dans le cas précédent, noter dès l'abord que Dieu permet les attaques du démon pour purifier l'âme, mais cette purification fait partie de celle que la tradition spirituelle considère comme se rapportant aux sens. Ces difficultés se distinguent de celles que rencontre toute âme chrétienne désireuse de perfection par leur caractère extraordinaire. Elles portent souvent sur le corps (dans le domaine de la chasteté), et aussi dans l'âme (certaines formes d'aridité, certaines tentations d'orgueil ou contre la foi). La ligne de conduite du directeur doit être dominée, plus que pour la direction des âmes dans la voie ordinaire, par l'encouragement, qui saura éviter à la fois de trop vite croire aux sentiments de culpabilité éprouvés dans de telles difficultés, et de traiter à la légère ces épreuves qui sont parmi les plus lourdes à supporter (J.-B. Scaramelli, *Directoire mystique*, tr. 5, ch. 7 à 12).

François Vandenbroucke.

DENIFLE (Joseph), dominicain, 1844-1905. — 1. *Vie.* — 2. *Recherches sur la mystique allemande.*

1. *Vie.* — Né le 16 janvier 1844 à Imst (Tyrol), Joseph (en religion Henri-Suso) Denifle entra, en 1861, dans l'ordre de saint Dominique au couvent de Graz. Il fit ses études philosophiques et théologiques dans les couvents de Graz, Rome et Saint-Maximin. Pendant dix ans, il enseigna la philosophie, puis les différentes branches de la théologie aux étudiants de son ordre. Son enseignement se caractérisait par un retour aux sources. En philosophie, son auteur favori était Aristote, qu'il avait lu maintes fois dans le texte original. En théologie, il s'en tenait à saint Thomas. Pour l'analyse des articles de la *Somme*, non content de recourir aux commentateurs, il s'inspirait des œuvres des devanciers, Albert le Grand, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auxerre, etc. A cette même époque, il s'adonnait à la prédication et il passa bientôt, vers les années 1870, pour un des orateurs les plus en vue de l'Autriche. En même temps il se préparait à subir l'*Examen ad gradus* de maître en théologie. Il obtint ce titre le 22 septembre 1877. Pendant ces premières années d'activité, il entreprit la plus grande partie de ses recherches sur la mystique allemande.

En novembre 1880, J.-M. Larroca, maître général, l'appelle à Rome en qualité d'assistant de l'ordre et de collaborateur de la nouvelle édition des œuvres complètes de saint Thomas, décidée par Léon XIII. Le 1er décembre 1883, le pape le nommait sous-archiviste aux archives secrètes du Vatican. Dès lors, les immenses richesses des archives permirent à Denifle de se livrer à une activité considérable. En 1885 parut le premier volume d'une étude remarquable sur les universités au moyen âge jusqu'en 1400, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400* (Berlin, 814 p.). Les quatre autres volumes projetés ne parurent pas. Le gouvernement français lui confia l'édition du *Chartularium Universitatis Parisiensis*. En moins de dix ans (1889-1897), Denifle fit paraître, avec la collaboration d'Émile Chatelain, directeur de la bibliothèque nationale, « six grands in-quarto riches de contenu, et vraiment remarquables » (Ehses), notices et actes sur l'histoire de l'université de Paris de 1200 à 1466. Pour ce travail, il dut compulser, page par page, quelque 300 ouvrages in-folio, chacun de 600 pages, tirés du Registre des suppliques pontificales. Au cours de cette lecture il retrouvait constamment ces suppliques adressées aux papes, dans lesquelles était décrit l'état déplorable des lieux de culte et des établissements de bienfaisance en France après la guerre de Cent Ans. Au terme de ce

travail gigantesque, il disait : « Mais quel ouvrage aurais-je pu composer en même temps sur la désolation des églises en France à la fin de la guerre de Cent Ans! » Il se décida à ce « travail accessoire », compulsa de nouveau les 300 volumes et publia *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent Ans* (2 vol., Paris, 1897-1899). Cette œuvre monumentale ne put le détourner d'autres travaux, souvent plus considérables, qu'il publia soit séparément, soit dans des périodiques, en particulier dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mitelalters* (7 vol.), qu'il fonda en 1885 avec le concours de Franz Ehrle, préfet de la bibliothèque vaticane. Il consacra la dernière partie de sa vie (1899-1905) à des recherches sur Luther et le luthéranisme, *Luther und Luthertum in der erster Entwicklung quellenmässig dargestellt* (Mayence, 1903, 860 p.). Cet ouvrage, épuisé en quatre semaines, fit l'effet d'une bombe; par là, Denifle ouvrait une nouvelle voie aux recherches sur Luther : dès lors on se préoccupa d'étudier la jeunesse de Luther, sa vie conventuelle, sa formation, ses leçons, son évolution, etc. Une étude complémentaire parut après la mort de Denifle : *Quellenbelege zu Luther und Luthertum: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (*Rom.* 1, 17) *und Justificatio* (Mayence, 1905). Le 5 juin 1905, en route pour Cambridge où le titre de *doctor honoris causa* devait lui être décerné, Denifle, « le savant contemporain le plus versé dans l'histoire du moyen âge » (Kirsch), fut terrassé à Munich par une attaque d'apoplexie. Son corps repose dans la crypte de la basilique bénédictine de Saint-Boniface.

2. *Recherches sur la mystique allemande.* — Au moment où Denifle se mit à étudier la mystique allemande, celle-ci était bien négligée, surtout ses principaux représentants : Eckhart, Tauler, Suso. Karl Schmidt (1812-1895), professeur à l'université de Strasbourg, caractérisait ces auteurs comme panthéistes, opposés à la doctrine de l'Église et à sa tradition théologique, spécialement à la scolastique. A ce jugement se ralliaient protestants et catholiques, par exemple Staudenmaier, Stöckl, Denzinger. Denifle décela les erreurs de ce jugement : elles provenaient des fautes commises dans la transmission des textes, de l'obscurité qui enveloppait la vie et les écrits des mystiques allemands, enfin de l'ignorance de la dépendance des mystiques allemands à l'égard de la tradition théologique. Denifle se mit alors au travail.

1° Il montra inlassablement aux chercheurs les déficiences des éditions courantes et les força à recourir aux meilleurs manuscrits. Pour Eckhart, il est le premier à exiger qu'on recoure aussi aux œuvres latines; comme la terminologie latine est, à l'époque, complètement formée et fixée, Eckhart y expose sa métaphysique et ses théories mystiques avec plus de clarté et de précision. — Denifle, de 1876 à 1880, publia le manuscrit de Suso appelé *Exemplar* (Suso l'avait préparé en vue d'une édition ultérieure), avec traduction en allemand moderne. En 1877, parut un écrit du pseudo-Tauler, *Nachfolgung des armen Lebens Christi*, sous le nouveau titre de *Das Buch von geistliche Armut*. Cette édition fait encore autorité. En 1886, il analysa deux manuscrits latins d'Eckhart découverts dans les bibliothèques d'Erfurt et de Cuse (17 et 20).

2° Denifle s'efforça de dissiper les obscurités qui planaient sur les trois mystiques, en discernant les textes authentiques et les écrits interpolés. Il réfuta l'opinion vieille de quatre cents ans selon laquelle Tauler aurait été converti à une vraie vie chrétienne par un *Ami de Dieu* de l'Oberland (que K. Schmidt identifiait encore avec Nicolas de Bâle, hérétique brûlé à Vienne en 1409). Le créateur de cette légende serait Rulman Merswin. Denifle démontra (10) que le *Nachfolgung des armen lebens Christi*, où l'on voyait communément un écrit principal de Tauler, ne pouvait émaner du dominicain de Strasbourg. Quant à Suso, Denifle, sans obtenir un résultat absolument certain, s'efforça d'expliquer la double rédaction de ses lettres que l'on rencontrait dans les manuscrits les plus anciens (6-9). Il défendit résolument l'authenticité de la *Vita* (5), qui ne serait pas une autobiographie dans le sens courant du mot : Suso décrirait la vie spirituelle, illustrée d'après sa propre vie. Il expliqua l'origine de l'*Horologium Sapientiae* comme un libre remaniement de l'opuscule de la *Sagesse éternelle* à l'usage du maître général de l'ordre. — Denifle montra d'une façon définitive que maître Eckhart était originaire de Hochheim en Thuringe, au nord de Gotha (22). Il dissipa l'obscurité qui régnait sur la dernière période de sa vie, en publiant des actes originaux inédits de son procès (16, 18).

3° Denifle est le premier qui replaça les doctrines particulières des mystiques allemands et leur terminologie dans la lumière de la tradition théologique et les compara avec les mystiques postérieurs. C'est en cela surtout que Denifle joua un rôle capital dans la mystique allemande. Différents travaux (2, 4, 5 : annotations nombreuses; 10, 17-20) démontrèrent que la philosophie et la théologie de ces mystiques, Eckhart y compris, étaient scolastiques. Aucune de leurs grandes idées qu'on ne retrouve chez les théologiens antérieurs. Avant tout ils suivent saint Thomas. Leurs doctrines mystiques ne seraient que des développements ultérieurs de la pensée scolastique et se retrouveraient toutes chez les mystiques latins du siècle précédent, surtout chez Richard de Saint-Victor. Bien plus, ils concordent pleinement avec la mystique catholique classique (d'un Jean de Jésus-Marie † 1615, Philippe de la Sainte-Trinité † 1671, Joseph du Saint-Esprit † 1674) et avec l'expérience de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix.

N'oublions pas de mentionner enfin un ouvrage de spiritualité (1) que Denifle publia en 1873, et qui eut neuf éditions. C'est une « captivante mosaïque » de 2.500 passages environ tirés des mystiques allemands, surtout de Tauler, et groupés d'après les trois voies de la perfection. Par ce travail, Denifle a fait œuvre bienfaisante et fut un guide de piété vraie et profonde (Grabmann).

Liste chronologique des travaux de Denifle sur la mystique allemande : 1. *Das geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts*, Graz, 1873 (9e éd. par Albert Auer o s b, Salzbourg, 1936), adaptation française par Flavigny et Pitteurs, Paris, 1904; 2. *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre* (1874). Aus dem literarischen Nachlass herausgegeben von P. Otwin Spiess, coll. Studia Friburgensia, nouvelle série, fasc. 4, Fribourg (Suisse), 1951; 3. *Der Gottesfreund im Oberlande und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie*, dans *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, t. 75, 1875, p. 17-18, 93-122, 245-266, 340-354; 4. *Eine Geschichte der deutschen*

Mystik, *ibidem*, p. 679-706, 771-790, 903-928; 5. Heinrich Seuses *Deutsche Schriften*, Munich, 1876-1880; 6. *Zu Seuses ursprünglichem Briefbuch*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 19, 1876, p. 346-371; 7. *Das Leben der Margaretha von Kentzingen*, *ibidem*, p. 478-491; 8. *Letztes Wort über Seuses Briefbücher*, *ibidem*, t. 21, 1877, p. 89-142; 9. « *Erklärung* », dans *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 3, 1877, p. 211-213; 10. *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Munich, 1877; 11. *Taulers Bekehrung. Kritisch untersucht*, Strasbourg, 1879 (coll. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, fasc. 36); 12. *Taulers Bekehrung. Antikritik gegen A. Jundt*, dans *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, t. 84, 1879, p. 797-815; 13. *Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 24, 1880, p. 280-324; 14. *Die Dichtungen Rulman Merswins*, *ibidem*, p. 470-540; 15. *Epilog* (aux articles de Denifle sur l'*Ami de Dieu*), *ibidem*, t. 25, 1881, p. 101-122; 16. *Actenstücke zu Meister Eckeharts Process*, *ibidem*, t. 29, 1885, p. 259-266; 17. *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, 1886, p. 417-615; 18. *Beilage* I : *Acten zum Processe Meister Eckeharts*, *ibidem*, p. 616-640; 19. *Beilage* II : *Ueber die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker*, p. 641-652; 20. *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues*, p. 673-687; 21. *Der Plagiator Nicolaus von Strassburg*, *ibidem*, t. 4, 1888, p. 312-329; 22. *Die Heimat Meister Eckeharts*, *ibidem*, t. 5, 1889, p. 349-364.

Denifle und sein Luther, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 133, 1904, p. 81-91, 185-198, 237-254. — M. Grabmann, *P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit*, Mayence, 1905. — J. P. Kirsch, *P. Heinrich Denifle O. P.*, RHE, t. 6, 1905, p. 665-676. — St. Ehses, *P. Heinrich Denifle O. P.*, dans *Kölnische Volkszeitung*, t. 27, juin 1905, n° 524. — H. Grauert, *P. Heinrich Denifle O. P. Ein Wort zum Gedächtnis und zum Frieden. Ein Beitrag auch zum Lutherstreit*, Fribourg (Suisse), 1906. — J. Martin, *Heinrich Seuze Denifle en de Duitsche christelijk mystieck*, dans *De Katholiek*, 1907, p. 271-285. — R. Coulon, *Denifle*, DTC, t. 4, col. 414-416. — P. M. Baumgartner, *Römische und andere Erinnerungen*, Düsseldorf, 1927. — W. Köhler, *Heinrich Denifle*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, t. 1, 1927, col. 1833. — A. Walz, *Denifle*, LTK, t. 3, col. 208-210. — A. Redigonda, *Il P. Enrico Denifle O. P.* (1844-1905). *Cenni biografici e alcune lettere*, Florence, 1953 (extrait des *Memorie Domenicane*, t. 69, 1952 et 70, 1953).

Otwin Spiess.

DENIS (Antoine), jésuite belge, 1818-1892. — Né à Clermont-les-Autels, près de Liège, en 1818, Antoine Denis entra dans la compagnie de Jésus en 1838. Appliqué tour à tour à l'enseignement dans les collèges (Alost, Namur) et au ministère, de retraites surtout, il exerça une influence spirituelle considérable auprès du clergé, des congrégations religieuses et des congrégations mariales; il mourut à Charleroi en 1892. Ses ouvrages de piété se répandirent facilement et furent traduits; citons, par exemple : *Pratique de la sainte communion*, 2e éd. Paris-Tournai, 1877; *Le mois de la Reine du ciel ou le Salve Regina médité*, Paris-Bruxelles, 1882; *Saint Ignace de Loyola...*, Lille-Bruges, 1885 (A. Denis avait déjà publié en 1868 la *Dévotion aux dix dimanches de saint Ignace)*; sans oublier la traduction des *Prières* de sainte Gertrude, Tournai, s d (13e éd., 1866) et d'autres de Louis de Blois (1884). A. Denis mérite surtout d'être rappelé ici pour ses *Commentarii in Exercitia spiritualia* (4 vol., Malines, 1891-1893). Il suit les interprétations de J. Roothaan, et reproduit, pour l'oraison, les explications d'Alvarez de Paz, celles de Gagliardi ainsi que de Bona pour le discernement des esprits. Ce commentaire, destiné aux prédicateurs de retraites, est simple, clair, pratique; il répondait aux préoccupations de la fin du siècle dernier.

Précis historiques, t. 42, 1893, p. 94-95. — Sommervogel, t. 9, col. 193-196.

André Rayez.

DENISE (Claude), sulpicien, 1702-1760. — Né à Argenteuil le 20 juillet 1702, Claude Denise fit, en 1719, partie de la communauté des philosophes de Saint-Sulpice. Après un séjour à Tulle, il fut envoyé en 1745 au séminaire d'Orléans en qualité de premier directeur. Il y connut des jours bien difficiles : c'était le temps des intrigues et des fluctuations du jansénisme du 18e siècle. En 1755, sous la pression du parti, Lejeune, supérieur, dut se retirer à Nantes jusqu'en 1757. Pendant ces deux ans, Denise dirigea le séminaire soutenu par l'évêque d'Orléans, Nicolas-Joseph de Paris. Mgr de Montmorency-Laval garda aux sulpiciens la même confiance. Il envoya des lettres de grand vicaire à Denise qui refusa le titre, mais n'en exerça pas moins une grande influence sur le clergé du diocèse. Il mourut le 21 avril 1760.

Son *Thesaurus sacerdotum et clericorum* lui mérite une mention en spiritualité. Il parut une première fois à Orléans en 1754 sous le voile de l'anonymat. La dédicace à Mgr de Paris était signée de Couret de Villeneuve, l'imprimeur. Le livre n'eut son plein succès qu'après la mort de son auteur. Il a été réimprimé à Paris, en 1755, 1768, 1770, 1779, 1828; à Avignon en 1777; à Saint-Malo en 1780. Il comprend 4 parties. Une première indique une série d'exercices spirituels que le lecteur peut faire chaque jour, chaque mois, chaque trimestre, chaque année. La 2e partie est un tableau de la vie et des vertus sacerdotales d'après les épîtres de saint Paul et les écrits des Pères. Pour clore tous ces textes, l'auteur cite tout au long les *Monitiones* de saint Charles Borromée au 4e concile de Milan. La moitié du livre est consacrée à l'eucharistie. Dans la 3e partie, l'explication de la messe reproduit presque intégralement le texte de Benoît XIV. Vient ensuite, sous forme de « Manna sacerdotum », un mois eucharistique sur les titres du Christ dans son Hostie : Dieu, roi, maître, médecin, pasteur, rédempteur, prêtre et victime. La dernière partie renferme un petit office pour obtenir la grâce de bien connaître et de remplir saintement les fonctions du sacerdoce. On y goûte encore la piété de Saint-Sulpice. La diffusion du *Thesaurus*, la concurrence malhonnête de certain libraire à le rééditer à son nom, ne disent pas seulement son succès, mais aussi sa valeur et son influence sur la piété des prêtres pendant plus d'un siècle.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 327-331. — P. Broutin, *La piété sacerdotale au début du 19e siècle*, RAM, t. 20, 1939, p. 175-180.

Paul Broutin.

DÉNUEMENT. Voir Dépouillement, Désappropriation.

1. DENYS (saint), évêque d'Alexandrie, † vers 264. 1. *L'homme et l'œuvre.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. *L'homme et l'œuvre.* — C'est surtout par Eusèbe que nous connaissons la vie de celui que dès le 4e siècle on avait surnommé Denys le Grand (*Histoire ecclésiastique*, liv. 7, préface). Païen de naissance, il avait peut-être été rhéteur de profession, avant de se convertir et de devenir l'élève d'Origène au didascalée d'Alexandrie. Vers 231-232, nous le trouvons à la tête de la célèbre école catéchétique, à la suite d'Héraclas qui vient d'être promu évêque de la ville (*ibidem*, liv. 6, ch. 29, 4). Après la mort de ce dernier, Denys lui succède encore sur le siège épiscopal d'Alexandrie, en 247-248, et il y demeure jusqu'à sa mort survenue peu après le concile d'Antioche de 264, la douzième année de Gallien, après dix-sept ans d'épiscopat (*ibidem*, liv. 7, ch. 28, 3).

Mêlé à toutes les grandes controverses de son temps (millénarisme, novatianisme, sabellianisme), Denys eut à souffrir des persécutions de Dèce (*ibidem*, liv. 6, ch. 40-42) et de Valérien (liv. 7, ch. 11), et il doit à son exil pendant cette dernière persécution d'être honoré comme martyr par l'Église d'Orient. A l'intérieur même de l'Église, il fut accusé d'un certain subordinatianisme dont il eut à se défendre devant le pape saint Denys, en 262; il nous reste trop peu de ses écrits pour pouvoir nous faire une idée précise de ses erreurs, s'il y en eut. En tout cas, saint Athanase défendra contre les ariens l'orthodoxie de son prédécesseur, dans son *De sententia Dionysii* (PG 25, 479-522).

Les œuvres de Denys sont surtout des écrits de circonstance, dont il ne nous reste d'ailleurs que de trop rares fragments. La seule édition complète de ces derniers est celle de C. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. M. Richard (*Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie*, RHE, t. 33, 1937, p. 44-46) a montré depuis que le fragment sur l'épître de *Jacques* 1, 13, publié par Feltoe (p. 252) et considéré comme authentique par Harnack, n'est pas de Denys mais d'Origène (*Selecta in Exodum*, PG 12, 288d-289a).

2. *Doctrine spirituelle.* — Les fragments conservés sont trop peu nombreux et ont un caractère trop occasionnel pour pouvoir proposer une vue d'ensemble de la doctrine spirituelle de Denys. Nous en sommes réduits à signaler seulement quelques traits plus importants. Si Denys a une claire notion de la grandeur de Dieu, grandeur qui l'élève au-dessus de toute louange et de toute gloire humaine (*Fragment sur Job*, 2; Feltoe, p. 203-205), c'est surtout la miséricorde divine qu'il aime à mettre en lumière; le premier reproche qu'il fera à Novatien sera d'avoir « introduit sur Dieu un enseignement tout à fait sacrilège, accusant notre très bon Seigneur Jésus d'être sans miséricorde » (*Lettre à Denys de Rome*; Feltoe, p. 56, 1). On trouvera des accents semblables dans la *Lettre à Conon*, évêque d'Hermopolis (Feltoe, p. 60-61), et surtout dans l'admirable passage de la *Lettre* 7 (Feltoe, p. 63-64), où Denys invite ses correspondants à imiter envers les pécheurs l'attitude miséricordieuse du Bon Pasteur. Car les chrétiens doivent imiter la bonté de Dieu, non seulement en face des pécheurs, notamment des *lapsi* de la persécution de Dèce, mais encore envers les persécuteurs, pour lesquels ils ont le devoir de prier (*Lettre à Hermammon*; Feltoe, p. 70, 1-10). Entre eux doit régner cette charité dont les fidèles d'Alexandrie ont donné un émouvant exemple au cours de la peste (*Lettre aux frères d'Alexandrie*; Feltoe, p. 82-84). Denys a d'inoubliables accents pour célébrer la concorde et l'unité qui doivent régner entre les chrétiens :

> Il fallait tout supporter, écrit-il à Novatien, plutôt que de déchirer l'Église de Dieu, et il n'est pas plus glorieux de rendre témoignage pour ne pas adorer les idoles que de le faire pour ne pas créer de schisme : ceci est même plus que cela selon moi, car dans le premier cas on est martyr pour son âme seule et dans l'autre on l'est pour toute l'Église (Feltoe, p. 38).

Ces lignes précèdent une exhortation à revenir à l'unité de l'Église, et il semble bien que ce zèle pour le retour des égarés ait été une des préoccupations dominantes de Denys; dans ce dessein, il se tient au courant des écrits des hérétiques et une révélation céleste l'encourage à continuer (*Lettre à Philémon*; Feltoe, p. 52-53); il sait condamner chez eux « leurs inventions impures » (*ibidem*), mais il exhorte ses lecteurs à imiter la bonté et la douceur du Christ à Gethsémani envers le traître qui vient le livrer (*Fragment sur Luc*, 22, 48; Feltoe, p. 248-249).

Les fragments qui demeurent du *Commentaire à l'Ecclésiaste* nous font regretter vivement la perte de l'ouvrage entier : on y trouve, en effet, quelques indications précieuses sur le sens et l'usage des biens de la terre, qui concordent parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs de l'équilibre de Denys et de sa surnaturelle modération. Loin d'une condamnation indiscrète des valeurs terrestres, il sait qu'il y a des plaisirs légitimes, même dans l'usage des biens corporels (*Comment. à l'Ecclés.* 2, 2; Feltoe, p. 214-215), pourvu toutefois qu'on s'en serve avec mesure et prudence. Pourtant les biens de la terre sont incapables de satisfaire un cœur humain et la vraie joie ne nous est donnée que par la Sagesse, cette nourriture spirituelle (*ibidem*, 2, 24; p. 223-224) que Dieu seul peut nous concéder (*ibidem*, 2, 12, et *Fragment sur Job*, 4; Feltoe, p. 218 et 207-208). La véritable attitude du chrétien sera donc d'avoir les yeux toujours levés vers le Christ dans une attitude d'attente (*Comment. à l'Ecclés.* 2, 14; p. 220) et aussi de totale confiance : car Dieu ne nous abandonne pas, et même les épreuves qu'il nous envoie sont pour notre bien (*Fragment 5 sur l'épître de saint Jacques*; Feltoe, p. 258); comme le Christ au jardin des Oliviers reçut la visite d'un ange pour le consoler, nous pouvons compter nous aussi sur la miséricorde de Dieu et sur l'aide de ses messagers (*Fragment sur Luc*, 22, 43; Feltoe, p. 243).

O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. 2, 2e éd., 1914, p. 203-227. — J. Burel, *Denys d'Alexandrie, sa vie, son temps, ses œuvres*, Paris, 1910. — Ph. Sh. Miller, *Studies in Dionysius the Great of Alexandria*, Erlangen, 1933. — C. Verschaffel, *Denys d'Alexandrie*, DTC, t. 4, col. 425-427. — G. Bardy, *Denys d'Alexandrie* (Saint), dans *Catholicisme*, t. 3, col. 614-616. — J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Anvers, 1953, p. 101-109. — LTK, t. 3, col. 333-334.

Joseph Lécuyer.

2. DENYS L'ARÉOPAGITE (LE PSEUDO-). — I. *Rappel de la question dionysienne.* — II. *Les écrits aréopagitiques.* — III. *La doctrine du pseudo-Denys.* — IV. *Influence dionysienne en Orient.* — V. *Influence dionysienne en Occident.*

Dans les différentes parties de cet article les références aux œuvres du pseudo-Denys sont données par les initiales suivantes : CD = *corpus* dionysien; EH = *De ecclesiastica hierarchia*; CH = *De coelesti hierarchia*; MT = *De mystica theologia*; DN = *De divinis nominibus*; *Ep.* = *Lettres*. Tous les textes renvoient à PG 3.

Dionysiaca ou D = Ph. Chevallier (en collaboration), *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, 2 vol., Paris, 1937 et 1950. — Dondaine, *Le Corpus*, ou C = H.-F. Dondaine, *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome, 1953. — M. de Gandillac = *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943.

AHDMA = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. — RSPT = *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. — RTAM = *Recherches de théologie ancienne et médiévale*.

I. RAPPEL DE LA QUESTION DIONYSIENNE

1. *La fin d'une légende.* — 2. *Le problème des Areopagitica.* — 3. *Le mystère de leur auteur.*

1. La fin d'une légende. — On sait que l'auteur des écrits aréopagitiques se donne pour le disciple de saint Paul, converti au christianisme par la prédication de l'apôtre devant l'Aréopage (*Actes* 17, 16-34). Bien que contestée de manière sporadique, cette fausse identité fut très généralement admise jusqu'à la Renaissance, et la *Passio sanctissimi Dionysii* d'Hilduin (PL 106, 23-50) ne contribua pas médiocrement à l'affermissement et à l'enrichissement de cette légende en Occident : le converti de l'Aréopage, auteur de traités et de lettres « sublimes » sur la « théologie », devient aussi le glorieux martyr de Paris.

Sur ce point, voir les travaux de G. Théry, dont on trouvera la liste au cours de la présente étude; M. de Gandillac, introd., p. 7-22 : Le mythe dionysien.

Si les catholiques et les orthodoxes ne se sont résignés que fort tard à découronner le pseudo-Aréopagite de sa double auréole de martyr et de disciple de saint Paul, c'est sans doute parce qu'il avait pris une très grande place dans leur Église respective. En Occident notamment, une quinzaine de traductions latines, de fréquents commentaires sur les traités et les *Lettres*, l'appel constant des théologiens à l'autorité de ce contemporain des Apôtres, l'importance grandissante des schèmes dionysiens dans la pratique et la formulation de la vie spirituelle, avaient conféré au *corpus* aréopagitique une vraie valeur normative dans la tradition, la vie et l'enseignement de l'Église, et donné, corrélativement, une espèce de consécration à la légende qu'avait tant accréditée la *Passio* d'Hilduin.

On trouvera la liste et la date des traductions latines ci-dessous : § II. *Les écrits aréopagitiques*; pour les commentaires, voir § V. *L'influence de Denys en Occident*; même remarque pour l'influence spirituelle de Denys; son autorité théologique est bien établie par la thèse de J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919.

Il fallut attendre les travaux de J. Stiglmayr et de H. Koch, à la fin du 19^e siècle, pour que fût généralement admise la conclusion déjà retenue ou entrevue par quelques isolés, à savoir : que Denys n'est pas le disciple de saint Paul, converti à Athènes, mais un personnage de la fin du 5^e ou du début du 6^e siècle. Il faut convenir que, sur ce point, la critique protestante ou indépendante a indiqué la marche à suivre. Déjà Daillé donne un historique des doutes au sujet de Denys en Occident et souligne le silence des cinq premiers siècles concernant l'auteur des *Areopagitica*. Au début du siècle dernier, l'influence de Plotin et de Proclus sur ces écrits était signalée par J. G. V. Engelhardt, et par F. Creuzer dans de nombreuses notes de son édition des œuvres de Proclus et d'Olympiodor

J. Daillé, *De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, Genève, 1666. — J. G. V. Engelhardt, *Dissertatio de Dionysio Areopagita plotinizante*, Erlangen, 1820; *Dissertatio de origine Scriptorum Areopagiticorum*, Erlangen, 1822; *Die angeblichen Schriften...*, cité plus loin. — F. Creuzer, 3 vol. au titre commun : *Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii*, Francfort-sur-le-Main, 1820-1822.

En France, ces remarques trouvèrent leur écho chez L. Montet, qui conclut son étude sur les écrits dionysiens en présentant leur auteur de la manière suivante :

« L'un de ces chrétiens platonisants, un élève, peut-être un ami de Proclus, aussi fervent dans sa croyance religieuse que fidèle à ses doctrines philosophiques, excité par le désir de pacifier son âme en mettant d'accord sa foi et sa raison, conçut la pensée chimérique, mais noble dans sa naïveté, de pacifier du même coup le monde intellectuel de son temps, et il écrivit les livres que nous avons étudiés... » (*Des livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1848, p. 139.)

Trois ans plus tard, É. Vacherot s'exprime dans le même sens :

« L'auteur des écrits aréopagitiques semble un chrétien contemporain des derniers philosophes de l'École d'Athènes. L'analyse des doctrines, en montrant les traces nombreuses de la philosophie de Proclus, confirmera cette conjecture » (*Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. 3, Paris, 1851, p. 24).

Cependant les traductions des abbés G. Darboy (1845) et J. Dulac (1865) sont accompagnées d'introductions où l'éloquence et la subtilité s'évertuent à défendre la traditionnelle position de l'authenticité des *Areopagitica*. Sur la première de ces introductions, on ne lira pas sans intérêt la remarque de Vacherot : « [L'abbé Darboy] y fait d'ingénieux efforts pour rétablir l'autorité de ces livres dont la critique depuis longtemps a démontré la non-authenticité. Nous regrettons qu'il ait mis au service d'une solution impossible une érudition et une dialectique dignes d'une meilleure cause » (*loco cit.*, p. 23-24, n. 1). Il fallut les rapprochements minutieux et étendus que Koch et Stiglmayr (deux catholiques) établirent entre Denys et Proclus, pour que la thèse de la non-authenticité fût définitivement accréditée dans l'Église.

2. Le problème des Areopagitica. — La question dionysienne présente cette singularité qu'elle ne peut pas s'éclairer à partir de l'auteur des *Areopagitica* ou, plus précisément, à partir de ce que nous connaissons de cet auteur, puisque nous ne savons strictement de lui que ce qu'il nous dit lui-même, et que ce qu'il nous dit est manifestement faux. Il se déclare disciple de saint Paul. Or, la date des premiers témoignages qui nous révèlent l'existence et le contenu de son œuvre, les influences philosophiques et dogmatiques qui s'y manifestent, l'état de la liturgie qu'ils décrivent, interdisent absolument de situer ces écrits à la fin du premier

siècle ou au début du second. Contrairement à l'ordre habituel de la recherche qui explique l'œuvre par l'auteur, il faut chercher à éclairer l'auteur malgré lui et peut-être contre lui, par l'examen minutieux de son œuvre et par l'étude attentive des témoignages dont cette œuvre et lui-même ont pu être l'objet. C'est la méthode qu'ont retenue Koch et Stiglmayr.

Indépendamment l'un de l'autre et presque en même temps, ces deux critiques ont mis en plein jour la dépendance des écrits dionysiens vis-à-vis de Proclus, spécialement sur le sujet du mal. Une nouvelle étude de Koch devait élargir les rapprochements à l'ensemble de la doctrine et confirmer de manière décisive la valeur des premières conclusions. Il est probable que, dans le premier choc de la découverte, ces études n'aient pas assez dégagé l'originalité réelle de Denys par rapport à sa source ou à ses sources néoplatoniciennes. Mais il reste que la dépendance est certaine.

J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 16, 1895, p. 253-273 et 721-748; *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649*, dans *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch*, Feldkirch, 1895, p. 3-96, surtout 25-34. — H. Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen*, dans *Philologus*, t. 54, 1895, p. 438-454; *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, coll. Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte 1, fasc. 2-3, Mayence, 1900.

D'autres indices invitent aussi impérieusement à placer à la fin du 5e siècle ou au début du 6e la composition des *Areopagitica*. En premier lieu, ces écrits ne sont jamais cités durant les cinq premiers siècles, et c'est la raison qui les fit taxer de faux apollinaristes et fit rejeter leur autorité par Hypatios au synode de Constantinople (533), où s'opposèrent orthodoxes et monophysites (Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 59-63). De fait, l'examen des textes patristiques ou conciliaires qui semblent présenter une influence ou une citation dionysiennes ne permet pas d'affirmer que les écrits aréopagitiques fussent connus avant 500 (*ibidem*, p. 7-20 et 90-96, ces dernières pages concernent les écrits pseudépigraphiques qui se réfèrent à Denys).

Deux passages ont cependant retenu plus longuement l'attention des historiens. Le premier est une citation textuelle de DN 3, 2, sur la Dormition de la Vierge, que Nicéphore Calliste (*Historia ecclesiastica* 15, 14, PG 147, 44c-45d; 2, 21-23, PG 145, 809c-817a) et Jean Damascène (2e *Hom. sur la Dormition de Marie* 18, PG 96, 748a-752a) prêtent à Juvénal de Jérusalem, dans un discours qu'il aurait prononcé peu après 451. Il s'agit là d'une mention tardive, empruntée à l'*Histoire euthymiaque*, dont on sait que la rédaction remonte au milieu du 6e siècle. De plus,

« la citation textuelle de Denys est maladroitement introduite, le développement en est long, difficile à retenir de mémoire, alors que le discours de Juvénal est donné pour une improvisation restée orale, écho d'une audience au palais impérial de Constantinople. Rien ne permet donc d'affirmer que Juvénal ait réellement fait état vers 451 de l'autorité de Denys dans un discours à l'impératrice Pulchérie; au contraire, tout porte à croire à une addition ajoutée après coup et au milieu du VIe siècle par l'auteur de l'*Histoire* » (H.-Ch. Puech, *Libératus de Carthage et la date d'apparition des écrits dionysiens*, dans *Annuaire 1930-1931 de l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses*, Melun, 1930, p. 6-7; cf Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 14-16, 65-67).

Un deuxième passage a été souvent allégué en faveur de la thèse de l'apparition des *Areopagitica* avant 451. Au ch. 10 de son *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, composé sans doute entre les années 560-566, Libératus de Carthage rapporte que Cyrille d'Alexandrie aurait invoqué l'autorité de Denys dans ses livres contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, vers 438 (PL 68, 991ab; texte amélioré dans Éd. Schwartz, *Konzilstudien*, Strasbourg, 1914, p. 40-41, et reproduit par Puech, *art. cité*, p. 8). Ce témoignage, déjà rejeté par J. Daillé (*op. cit.*, p. 43-45), a cependant été retenu naguère comme valable par R. Devreesse (*Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, AHDMA, t. 4, 1929, p. 159-167). En réalité l'affirmation de Libératus doit être contestée en raison de la source qu'il utilise : une lettre d'Innocent de Maronia écrite en 533/534. Le passage concernant la mention de Denys par Cyrille est une addition empruntée par Libératus à une relation du synode de Constantinople de 533, due au même Innocent. Or, c'est cette relation qui constitue précisément l'un des témoignages sûrs que nous ayons sur les *Areopagitica*. On ne peut donc pas retenir comme valable l'attestation de Libératus (cf Puech, *art. cité*, p. 8-39, et Stiglmayr, *art. cité*, p. 4 et 67). Ainsi, aucun témoignage externe n'impose la thèse d'un *corpus* dionysien antérieur à 451.

A cette constatation et au fait indubitable de l'influence de Proclus sur Denys, il faut ajouter plusieurs observations qui, en confirmant cette première approximation chronologique, nous permettront de préciser encore la date de composition des *Areopagitica*. L'ensemble de la doctrine dionysienne apparaît comme nettement postérieur à Chalcédoine (Stiglmayr, *art. cité*, p. 21-25). En outre, la liturgie de la messe décrite au chap. 3 de EH comporte le chant du *Credo* : or c'est là une nouveauté introduite en 476 par Pierre le Foulon. On a voulu voir dans la formule de Denys (καθολικῆς ὑμνολογίας, 425c) une dénomination imprécise qui pourrait aussi bien désigner le *Gloria in excelsis Deo* (J.-B. Thibaut, *Le Pseudo-Denys et la « prière catholique » de l'Église primitive*, dans *Échos d'Orient*, t. 20, 1921, p. 283-294, et Mgr Athénagoras, cf ci-dessous col. 253). Il nous semble que le contenu de ce chant, brièvement évoqué par Denys, rappelle plutôt la substance du *Credo* (cf *L'Univers Dionysien*, ch. 8, p. 264-265). De plus, comme le fait remarquer Stiglmayr, le contexte immédiat, plusieurs manuscrits et le commentaire de ce passage par Maxime le Confesseur et Jean de Scythopolis autorisent à lire ὁμολογία (synonyme de σύμβολον), au lieu de ὑμνολογία (*art. cité*, p. 34-39) : or ces termes sont habituellement employés pour désigner le symbole de foi. Autre précision enfin, qu'apporte encore Stiglmayr (p. 39-45) : la christologie de Denys semble accuser l'influence de l'*Hénotique* de l'empereur Zénon (482). Tous les passages christologiques du *corpus* évitent en effet les formules dyophysites de Chalcédoine aussi bien que les formules d'un monophysisme intransigeant. Et cette attitude sur un point particulier de doctrine correspond parfaitement aux intentions apolémiques plusieurs fois professées par Denys (vg *Ep.* 6 et 7, 1077a et 1080a). Si cette dernière observation est exacte, il faut placer après 482 la composition des *Areopagitica*.

Mais ces écrits ne sont clairement utilisés ou men-

tionnés qu'après l'année 500. Les premières citations authentiques de Denys se trouveraient en effet dans la troisième *Lettre* de Sévère d'Antioche à Jean l'higoumène, si l'on veut maintenir pour cette lettre la date de 510 (dans ce sens, F. Hipler, *Dionysius der Areopagite*, Regensburg, 1861, p. 103; Stiglmayr, *art. cité*, p. 47-48. Le *Commentaire sur l'Apocalypse* d'André de Césarée, inspiré d'Oecuménios, disciple de Sévère, est postérieur, et il faut corriger sur ce point Stiglmayr, p. 45-47). Si on retarde au contraire la composition de cette lettre jusqu'à 532, les premières citations de Denys doivent être reportées aux années 518-528, dates extrêmes entre lesquelles furent composés l'*Adversus Apologiam Juliani* et le *Contra Additiones*, deux autres écrits de Sévère qui se réfèrent à l'autorité du pseudo-Aréopagite (E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, t. 47, fasc. 3, Bruxelles, 1952, p. 5 et n. 4 et 5). En toute hypothèse, la composition des *Areopagitica* doit être fixée avant 528, date à laquelle Paul de Callinice a déjà traduit en syriaque les deux traités de Sévère (*ibidem*, p. 5). Si l'on tient compte des délais de traduction et de composition de ces traités, on peut dire sans témérité que les *Areopagitica* ont dû être écrits : soit avant 525, si la 3e *Lettre* à Jean l'higoumène est de 532; soit avant 510, si telle est la date de cette lettre.

Faut-il faire remonter la rédaction du CD longtemps avant ces dates-limites? Nous ne le pensons pas, car il faut sans doute renoncer à cette légende banale, complaisamment reprise par presque toutes les littératures de caractère ésotérique, et selon laquelle tels écrits seraient restés longtemps cachés avant de paraître au grand jour (voir les justes remarques de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, *L'astrologie et les sciences occultes*, coll. Études bibliques, Paris, 1944, p. 319-324). En ce qui concerne spécialement les écrits pseudo-dionysiens, nous concevons mal qu'un groupe religieux, fût-ce un groupe de moines, ait pu garder le silence sur des traités et des lettres dont il pouvait tirer tant de substance spirituelle, et qui, peut-être contre l'intention de leur auteur, jouèrent en fait un si grand rôle dans les controverses christologiques des 6e et 7e siècles. Le mythe de l'antiquité, chez celui ou chez ceux qui l'ont accrédité, ne pouvait avoir qu'un sens : donner plus de prestige aux écrits qui étaient mis en circulation. Mais, pour lancer le mythe, il n'était pas absolument nécessaire que ces écrits eussent vieilli plusieurs décades dans l'ombre complice de quelque monastère. Dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne s'opposerait donc à ce que le CD ait été rédigé dans le premier quart du 6e siècle, soit avant, soit après 510.

3. **Le mystère de l'auteur des Areopagitica.** — 1° *Doutes et certitude.* — C'est en fonction de la date d'apparition des *Areopagitica* qu'il convient de poser le problème de leur auteur. Il n'est donc pas question, redisons-le, de retenir comme valable la présentation que cet auteur fait de lui-même : disciple de saint Paul, venu de la sagesse païenne, témoin des prodiges cosmiques qui ont accompagné la mort du Sauveur, etc. Pareillement, nous devons renoncer à dix siècles de témoignages quasi unanimes (6e-15e) où l'autorité du « divin Denys » tenait en sommeil les meilleurs esprits critiques. Plus révélatrice à coup sûr serait une « histoire des doutes » qui, dès l'apparition des *Areopagitica* et jusqu'à la Renaissance, ont ponctué, sans l'entamer, la certitude monolithique de la conscience collective. I. Hausherr (*Doutes au sujet du « Divin Denys »*, OCP, t. 2, 1936, p. 484-490) a esquissé cette histoire. Contre Stiglmayr (*Hielt Photius die sogen. areopagitischen Schriften für echt?*, dans *Historisches Jahrbuch des Görresgesellschaft*, t. 19, 1898, p. 91-94), Hausherr ne croit pas que, malgré l'apparent respect de ses formules, Photius lui-même ait admis sans réserve l'apostolicité des écrits dionysiens. Lequien, Tillemont, Daillé et Dräseke avaient déjà rangé le fameux patriarche parmi les adversaires de l'authenticité dionysienne des *Areopagitica* (Stiglmayr, *art. cité*, et Hausherr, *art. cité*, p. 485).

Ces doutes sporadiques n'aboutirent pas à une solution positive, soit que leurs auteurs n'aient pas voulu livrer leur secret, soit que, réellement, ils ne soient pas parvenus à dépasser leur incertitude. Personne jusqu'aux temps modernes n'osa proposer une attribution ferme des *Areopagitica*. Les objections de Laurent Valla † 1457 contre l'authenticité de ces écrits ne furent pas connues tout de suite, mais seulement près d'un demi-siècle après sa mort (1504). C'est Érasme en effet qui découvrit et répandit les *Remarques sur le Nouveau Testament*, où, occasionnellement, à propos du ch. 17 des *Actes des Apôtres*, Valla avait émis ses réserves. Comme le dit Stiglmayr, « c'était là jeter la pierre dans une eau calme où les remous n'allaient pas cesser de grandir » (*Das Aufkommen...*, p. 4).

2° *La ronde des identifications jusqu'au 19e siècle.* — En ruinant une légende, la critique s'imposait une tâche bien lourde. Par qui remplacer le faux Aréopagite? Qui a composé le *corpus* dionysien?

« Les réponses ont été loin d'être unanimes, les recherches de suivre une voie continue. Les XVIIe et XVIIIe siècles s'attachent, avant tout, à la christologie du pseudo-Denys; tandis que Guillaume Cave (1680) revient à l'hypothèse apollinariste, Lequien (1712) confond l'auteur avec Pierre le Foulon, Veyssère la Croze (1739), sans aucune apparence de raison, avec Synésius. On ne négligeait point, cependant, les témoignages extérieurs — citations ou allusions — que l'on peut avoir sur les *Areopagitica* : les défenseurs de l'apostolicité les acceptent tous. Jean-Philippe Baratier (1740), faisant état de ce que certains paraissent remonter au IVe siècle, croyait retrouver en Denys d'Alexandrie notre mystérieux Denys d'Athènes. Creuzer en 1820, Engelhardt en 1823 abordaient la question d'une autre manière, mais toujours relative aux indices internes : le rapport de Denys au néoplatonisme. Ils admettent que le pseudo-Denys est postérieur à Proclus dont il s'inspire, qu'il a, par conséquent, écrit à la fin du Ve siècle.

Mais, en 1861, une hypothèse révolutionnaire allait rompre le progrès des recherches et les placer sur un tout autre terrain : Fr. Hipler s'attaque aux passages où, semble-t-il, l'auteur prétend se faire passer pour un contemporain des apôtres, et soutient qu'ils ont été mal compris; leurs allusions reporteraient, en fait, à des événements de la seconde moitié du IVe siècle : Grégoire de Nazianze et saint Jérôme ne paraissent-ils pas, à cette date, faire déjà allusion à notre *Corpus*? Cette interprétation est adoptée par la majorité des critiques jusqu'en 1890 environ [on lit en note : « Cet exposé schématique laisse de côté les critiques qui, dès cette période, placent Denys aux environs de 500 et ceux qui, comme Kanakis, en font un contemporain de Philon ou l'identifient, avec Skworzow, à Denys d'Alexandrie »]. J. Nirschl et J. Dräseke, notamment, admettent la date du IVe siècle; Albert Iahn, qui avait d'abord suivi Engelhardt, revient en 1889 sur la dépendance de Denys à Proclus qui ne lui paraît plus prouvée. L'hypothèse trouve sa dernière expression et, tout ensemble, l'aveu de sa fragilité dans celle de J. Langen (1893 et 1899) :

l'interprétation donnée par Hipler des passages controversés est impossible à défendre; visiblement l'auteur veut s'y donner pour l'élève de saint Paul et le témoin de la Dormition de la Vierge. Mais, ajoute Langen, ce sont des interpolations postérieures à un recueil qui, dans sa teneur et son honnêteté primitives, remonterait aux temps de Julien l'Apostat » (H.-Ch. Puech, *Libératus..*, p. 4-5; cf Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 4-6).

On trouvera, en totalité ou en partie, la mention des ouvrages où sont émises ces diverses hypothèses, dont l'intérêt est surtout documentaire, dans J. Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 3-6; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, nouv. éd., Paris, 1905, col. 1169-1172; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 289-296; M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 22-26, 61-64; R. Roques, *L'Univers Dionysien*, coll. Théologie 29, Paris, 1954, p. 9-20.

On le voit, ces essais d'identification nominale ou d'identification approximative dans l'espace et dans le temps ne sont pas absolument satisfaisants : les seconds, parce qu'ils sont encore trop vagues; les premiers, parce qu'ils n'ont pas tenu compte des raisons qui interdisent de faire rédiger les *Areopagitica* avant la fin du 5e siècle. On ne saurait, en particulier, réserver un traitement de faveur aux hypothèses qui proposent l'un des multiples « Denys » de l'histoire patristique comme auteur de ces écrits, pour la seule raison que le faussaire « a dû » signer son œuvre de son vrai nom (voir sur ce point les justes remarques de Honigmann, *art. cité*, p. 30-32).

L'identification de Denys avec Étienne Bar Sudaïli échapperait assurément à ces objections. Plusieurs traits rapprochent de Denys ce personnage qui écrivait à la fin du 5e siècle ou au début du 6e, le néoplatonisme et le mysticisme notamment. Il s'y ajoute cette coïncidence que Bar Sudaïli édite le livre du mystique Hiérothée dont A. L. Frothingham nous a révélé la doctrine (*Stephen Bar Sudaïli the Syrian Mystic and the Book of the Holy Hierotheos*, Leyde, 1886). Peut-être s'agit-il là d'une fiction littéraire et Hiérothée n'est-il que Bar Sudaïli lui-même. Quoi qu'il en soit, Denys apparaît dans une situation fort analogue, puisqu'il cite des extraits de Hiérothée (vg DN 4). Dès lors ne faut-il pas confondre le personnage de Denys avec Bar Sudaïli? En réalité les doctrines ne sont pas absolument identiques et il semble que, sur trois points au moins, Denys ne puisse absolument pas être mis en accord avec Bar Sudaïli. Selon Frothingham, Bar Sudaïli enseigne l'émanation de toutes choses à partir de Dieu et leur consubstantialité à Dieu; or, malgré quelques équivoques dans les métaphores (surtout DN 4, 693b), on ne peut pas accuser Denys d'émanatisme, quelle que soit la nuance que l'on attache à ce terme (cf Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 18, surtout n. 2; *L'Univers Dionysien*, p. 101, n. 1). En deuxième lieu, Bar Sudaïli professe la doctrine origénienne de l'*apocatastase*; dans sa forme origénienne, cette doctrine est étrangère au pseudo-Denys, qui emploie deux fois le terme ἀποκατάστασις, mais dans un sens strictement cosmologique (DN 697b et 892d, où il s'applique à la course des astres). Enfin, Denys ne connaît pas davantage cet autre thème origénien retenu par Bar Sudaïli, et qui divise l'existence en trois périodes : celle du développement et du mouvement, celle de l'identification au Christ, celle de la fusion complète dans l'absolu (Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 16-19).

I. Hausherr a repris cette question après la publication du *Livre de Hiérothée* par F. S. Marsh (*The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the « Book of Excerpts » and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, Londres-Oxford, 1927). Pour I. Hausherr, ce livre mal composé, désordonné, contradictoire par endroits, « n'est pas d'une seule venue » (*L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*, OC, t. 30, 1933, p. 184-186); son fonds origénien lui vient « tout entier d'Évagre le Pontique et la première ébauche ne contenait pas autre chose » (p. 194; cf p. 186-192). De fait, plusieurs passages où Marsh a cru voir une inspiration dionysienne ne font que reprendre des thèmes évagriens (p. 192-193); « les pensées dionysiennes qui se trouvent dans le texte définitif n'y occupent pas une place essentielle et pourraient en être absentes sans dommage pour la théorie centrale » (p. 194); c'est pendant sa vieillesse, après la parution des *Areopagitica*, que Bar Sudaïli aurait introduit ces compléments dans son livre (p. 198). Mais « substantiellement Denys et le *Livre d'Hiérothée* sont indépendants l'un de l'autre : l'un c'est « Proclus christianizans », l'autre, c'est Évagre le Pontique interprété avec une logique entièrement affranchie de toute considération d'orthodoxie » (p. 198).

3° *Les identifications récentes.* — Un autre personnage dont l'activité littéraire s'est également développée au début du 6e siècle a été mis en avant par Stiglmayr. En proposant naguère (1928) Sévère d'Antioche comme auteur des *Areopagitica*, le savant jésuite répondait aux conditions chronologiques qu'avaient fixées ses premières recherches. Mais des raisons doctrinales amenèrent J. Lebon à rejeter cette nouvelle identification : les œuvres certainement authentiques de Sévère ne manifestent « aucune trace de néoplatonisme »; Sévère n'est pas un partisan de l'*Hénotique*, mais un adversaire acharné de Léon et de Chalcédoine; l'expression θεανδρικὴ ἐνέργεια n'est pas une expression proprement sévérienne. Ni les détails biographiques, ni la culture, ni le « mysticisme », ni l'entourage des deux personnages ne permettent des rapprochements décisifs.

Les pièces de la controverse sont les suivantes : J. Stiglmayr, *Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, t. 3, 1928, p. 1-27, 161-189; *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien*, t. 7, 1932, p. 52-67. — J. Lebon, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, RHE, t. 26, 1930, p. 880-915; *Encore le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, t. 28, 1932, p. 296-313. — Sur le même sujet, G. Bardy, *Sévère et le pseudo-Denys*, VSS, t. 27, 1931, p. [43]-[48]. — E. Stéphanou, *Les derniers essais d'identification du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 446-458. — E. Honigmann, *op. cit.*, p. 28-30.

Après l'hypothèse de Stiglmayr, que les arguments de Lebon semblent avoir définitivement écartée, deux autres solutions ont été proposées, qui, attribuant le CD à Denys d'Alexandrie et à Basile de Césarée, ramènent la question dionysienne au point où l'avaient trouvée les premiers travaux de Stiglmayr et de Koch. Pour Mgr Athénagoras, comme pour Baratier au 18e siècle, c'est à la fin du 3e siècle et à Alexandrie qu'il faut placer l'auteur des *Areopagitica* : cet auteur ne peut être que Denys, évêque de cette ville, et son maître (Hiérothée) n'est autre que Clément d'Alexandrie. Les raisons de cette double identification résident surtout dans l'influence prépondérante des doctrines

du Didascalée sur les écrits dionysiens : exaltation du silence et du mystère, initiation progressive, place centrale de la gnose, présentation des sacrements, liturgie, etc. De plus, détail décisif aux yeux d'Athénagoras, Denys d'Alexandrie dédie son Περὶ φύσεως à son « enfant » (παῖς) Timothée. Or c'est aussi à Timothée, également appelé παῖς, que sont dédiés les grands traités dionysiens CH, EH, DN. On le voit, plusieurs rapprochements de détail sont ingénieux. Il n'est guère douteux d'ailleurs que des thèmes essentiels du Didascalée aient été adoptés par l'Aréopagite, comme par tant d'autres Pères. Mais ces remarques n'épuisent pas le problème dionysien. Pour le résoudre, il faut rendre compte de toutes les influences subies et de tous les aspects doctrinaux, de la christologie notamment.

La thèse de Mgr Athénagoras est développée dans trois publications en grec : *Le véritable auteur des écrits attribués à Denys l'Aréopagite*, Athènes, 1932; *Un problème liturgique en relation avec le grand problème des œuvres dionysiennes*, Alexandrie, 1933; *Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, l'auteur des écrits aréopagitiques*, Alexandrie, 1934. Comptes rendus : E. Stéphanou, *art. cité*, p. 458-465; F. Cavallera, *Du nouveau sur le Pseudo-Denys?*, RAM, t. 17, 1936, p. 90; M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 24; I. Hausherr, OC, t. 32, 1933, p. 269-273. — Pas plus que pour Denys d'Alexandrie, nous ne pensons qu'Ammonius Saccas puisse être le pseudo-Aréopagite. Contre notre opinion, E. Elorduy, *¿Es Ammonius Sakkas el Seudo-Areopagita?*, dans *Estudios Eclesiasticos*, t. 18, 1944, p. 501-557.

Pour les mêmes raisons, on ne peut retenir la thèse de C. Pera qui fait de Basile de Césarée l'auteur des *Areopagitica*. Aux yeux de Pera, les écrits de Proclus n'auraient pas exercé une influence évidente sur le pseudo-Denys : les deux auteurs ont pu puiser à des sources communes. Le chant que Stiglmayr et la plupart des critiques donnent pour le *Credo* pourrait bien être le *Gloria*. L'influence de l'*Hénotique* est également contestée : les termes ὁμοούσιος et Θεοτόκος, définis dans ce décret, sont absents du CD; par contre, on y trouve le terme Θεοδόχος, *qui reçoit Dieu*, terme qui sera plus tard suspect de nestorianisme, mais qui ne fait pas difficulté au 4e siècle. Enfin et surtout, le terme Θεομαχία, cher à Basile, se retrouve dans le *corpus*, et Pera considère ce fait comme un argument décisif en faveur de l'identification des deux auteurs. F. Cavallera et M. de Gandillac ont fait sur cette thèse, spécialement sur l'importance excessive accordée au terme Θεομαχία (employé une seule fois par Denys, DN 597c), les réserves qui s'imposent. Les rapprochements de vocabulaire et les rapprochements doctrinaux de Pera ne sont pas décisifs. Il nous semble avoir contesté sans raisons suffisantes les points de repère fixés par Koch et Stiglmayr. Et le recours à Basile n'explique pas cette forme très particulière de néoplatonisme retenue par Denys, ni son angélologie, ni même sa christologie. Or ce ne sont pas là des éléments négligeables du dionysisme.

C. Pera, *Denys le Mystique et la Theomachia*, RSPT, t. 25, 1936, p. 5-75; reprise fréquente de la même thèse dans les notes qui accompagnent l'édition : *S. Thomae Aquinatis In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio..*, Turin-Rome, 1950. — F. Cavallera, *art. cité*, p. 90-95. — M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 24-26.

Avec l'hypothèse de Honigmann, nous sommes ramenés à la seconde moitié du 5e siècle. L'auteur des *Areopagitica* serait Pierre l'Ibérien (411-491), Nabarnougios de son nom d'origine, évêque de Constantina-Maïouma dès 452. Hiérothée serait Jean l'Eunuque, de son nom d'origine Mithradate de Lazique : il fut le compagnon de Pierre et dut mourir vers 464-465. La période et les conditions de rédaction des *Areopagitica* devraient être fixées après 462, dans les milieux monophysites de Syrie, qui étaient alors des centres de résistance à la politique chalcédonienne des empereurs Marcien et Léon, en même temps que des foyers intenses de culture hellénique, où brillaient les meilleures traditions philosophiques et littéraires, l'atticisme notamment. Des premiers travaux de Stiglmayr, Honigmann retient l'influence de Proclus sur Denys; mais il ne pense pas que les formules de l'*Hénotique* aient marqué l'ensemble du CD ni que la καθολικὴ ὑμνολογία de EH 3, 425c soit une allusion au *Credo*. Il deviendrait possible, dès lors, d'adopter pour la composition de ces écrits une date antérieure à 476. De plus, la question du monophysisme des *Areopagitica* est nettement tranchée dans le sens de l'affirmative, ce qui permet de retenir le nom de Pierre l'Ibérien comme auteur probable de ces œuvres. Ce dernier n'a pas, il est vrai, laissé d'autres écrits, mais nous le connaissons assez bien : mysticisme, thaumaturgie, ascétisme, culture littéraire, philosophique, théologique, goût du mystère et du silence, sont autant de traits qui le rapprochent du pseudo-Denys. De plus, détail singulier, les relations qu'il semble avoir entretenues avec Jean l'Eunuque le placent dans une situation fort analogue à celle qui liait Denys à Hiérothée. Enfin, détail plus singulier encore, absolument décisif aux yeux de Honigmann, Pierre aurait fixé la date de la commémoraison de Hiérothée au jour même de la mort de Jean l'Eunuque (4 octobre).

I. Hausherr et nous-même avons dit les raisons qui s'opposaient à l'adoption de cette ingénieuse hypothèse. Il paraît improbable que Pierre ait fixé lui-même la date de la commémoraison de Hiérothée au même jour que celle de Jean. Cette coïncidence est d'autant moins significative que, par des arguments à peu près contradictoires, Honigmann veut également interpréter dans le sens de l'identification de Pierre et de Denys le fait que les dates de leurs commémoraisons ne coïncident pas (1er décembre et 3 octobre). Les détails biographiques et les comportements comparés de Denys à l'égard de Hiérothée, et de Pierre à l'égard de Jean, ne sont pas plus probants : en particulier, Jean ne semble nullement avoir été le maître de Pierre.

Les rapprochements doctrinaux sur lesquels s'appuie encore l'hypothèse ne sont pas plus décisifs. Pierre est un monophysite militant; non pas Denys. Leurs doctrines trinitaires retiennent, pour l'essentiel, l'enseignement des conciles du 4e siècle. Mais leurs présentations diffèrent, notamment par la manière dont elles utilisent l'une et l'autre les métaphores classiques de la lumière, et par l'absence, chez Denys, de la formule *Unus de Trinitate crucifixus est*, adoptée par Pierre. Différentes aussi leurs exégèses des mêmes textes bibliques. Différents, enfin, leurs univers célestes : si Pierre, comme Denys, reprend des éléments essentiels aux angélologies antérieures, on ne peut absolument pas dire qu'il ait professé la structure triadique des ordres angéliques. C'est là un trait proprement dionysien. Intéressante comme révélation d'un milieu qui n'est peut-être pas étranger aux écrits aréopagitiques, l'hypothèse de Honigmann se heurte à trop d'objections pour être retenue.

E. Honigmann, *op. cit.* — I. Hausherr, *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?*, OCP, t. 19, 1953, p. 247-260. — R. Roques, *Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 145, 1954, p. 69-98.

Signalons, en terminant, une hypothèse, plutôt suggérée comme orientation de recherches, que systématiquement élaborée et défendue par leurs auteurs. Déjà en 1936, I. Hausherr faisait la remarque suivante :

Ceux qui n'ont pas perdu l'espoir de mettre la main sur le véritable auteur des œuvres aréopagitiques feraient peut-être bien de prendre note du renseignement de Joseph Hazzaya : la similitude de style entre les écrits originaux de Sargis de Reŝaina... et la version syriaque de Denys... Ce Sergios devait savoir le grec à la perfection. On discute encore sur la position du pseudo-Aréopagite dans la question christologique; et Sergios a passé par toutes les nuances d'opinion sur ce point... (*Doutes..*, p. 489, n. 1).

Quatre ans plus tard, U. von Balthasar glissait en fin d'article une suggestion semblable :

War Johannes (von Scythopolis) wirklich von dieser Echtheit (der *Areopagitica*) überzeugt, er, der sonst so skeptisch in philosophischen und historischen Fragen sich zeigt? Spürt man nicht, zumal in der Einleitung, etwas Unmerkliches, in Worten nicht Fassbares, das wie leise, überlegene Ironie klingt? Sollte Johannes nicht in die Mittwissenschaft, vielleicht in den Freundeskreis des Autors eingeweiht gewesen sein? Es wäre der Mühe wert, diesen Kreis daraufhin näher anzusehen, zumal jene seltsame Persönlichkeit, welche die syrische Uebertragung der Dionysiusschriften besorgte : Sergius von Resaina. Man würde vielleicht in dieser Gegend ihren echten Autor finden können (*Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, dans *Scholastik*, t. 15, 1940, p. 38).

I. Hausherr rappelait naguère cette suggestion (*Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?*, p. 254). Il est souhaitable que la publication et l'étude des œuvres inédites de Serge permettent bientôt de mettre à profit cette nouvelle indication.

Concluons cet inventaire des identifications. Aucune, jusqu'à maintenant, ne paraît s'imposer avec une parfaite évidence. Toutefois le travail des critiques n'aura pas été vain puisqu'il a réalisé un accord à peu près unanime sur les conditions auxquelles devra se plier désormais tout essai d'identification. Les *Areopagitica* ne peuvent pas avoir été composés avant la fin du 5e siècle. Ils accusent indubitablement l'influence de Proclus. Ils mentionnent certainement le chant du *Credo* dans la liturgie de la messe. Et il est probable que la doctrine christologique qu'ils professent n'est pas sans rapport avec les formules de l'*Hénotique*. Pour l'essentiel, on le voit, l'accord s'est fait sur les conclusions proposées par Stiglmayr dès 1895.

Peut-on préciser davantage la date d'apparition des *Areopagitica* et réduire d'autant les difficultés que présente l'identification de leur auteur? A notre sens, il n'est pas absolument nécessaire de supposer un long espace de temps entre la composition et l'apparition de ces œuvres. La légende concernant des « écrits divins », des « révélations anciennes », mystérieusement survenus, mystérieusement enfouis et mystérieusement retrouvés, est vraiment trop répandue dans l'antiquité chrétienne aussi bien que dans l'antiquité païenne, pour qu'on puisse raisonnablement lui faire foi. Dans le cas des *Areopagitica*, un argument de poids doit confirmer, semble-t-il, notre sentiment. Dans cette période de querelles acharnées sur l'unique ou la double nature du Sauveur, on conçoit mal que le témoignage de l'Aréopagite n'ait pas été invoqué aussitôt que connu. La passion avec laquelle les monophysites y recoururent au colloque de Constantinople (533), la passion égale que mirent les orthodoxes à exposer et à commenter dans leur propre sens la christologie dionysienne, sont extrêmement significatives (cf Stiglmayr, *Das Aufkommen..*, p. 45-90; Honigmann, *op. cit.*, p. 6, 8; Puech, *art. cité*, p. 28-39). Quelles qu'aient été les vraies intentions de leur auteur et sans doute en raison même de sa pseudo-apostolicité, le « rendement » polémique des *Areopagitica* s'est avéré trop subit, trop intense et, fallacieusement sans doute, trop décisif aux yeux de tous, pour que ces œuvres aient pu rester longtemps en sommeil. C'est pourquoi nous placerions volontiers la date de composition de ces écrits dans la période qui a immédiatement précédé leur première utilisation, c'est-à-dire dans le premier quart du 6e siècle, soit avant, soit après 510, selon la date retenue pour la 3e *Lettre* de Sévère à Jean l'higoumène.

L'auteur, que bien des historiens (vg Stiglmayr, Honigmann) rangent parmi les monophysites, et qui, de fait, a été d'abord et très souvent invoqué par eux, ne nous semble pas être un monophysite militant à la manière de Pierre l'Ibérien, ni même un monophysite verbal à la manière de Sévère d'Antioche. Que Denys n'ait pas repris servilement les formules de l'*Hénotique*, ainsi que le fait justement observer Pera, nous en conviendrons sans peine. Mais il est dans sa manière de ne reprendre littéralement aucune des formulations conciliaires, aucune des formules liturgiques, et de transposer, chaque fois qu'il le peut, les données sacramentaires et dogmatiques dans le contexte mystérique et néoplatonicien que l'on sait. Plus que de l'unique et de la double nature, Denys paraît soucieux de présenter l'incarnation du Verbe comme une expansion (πρόοδος) de l'Un divin dans le domaine de la multiplicité et de la corruption, auquel il apporte un salut de purification, de lumière et d'unité : le thème du retour anagogique (ἐπιστροφή, ἀναγωγή) vient ainsi, selon le schème platonicien et gnostique, compléter celui de la chute et de la condescendance miséricordieuse. Préoccupé de similitudes et de rapprochements avec la pensée philosophique ou hétérodoxe, l'auteur des *Areopagitica* ne paraît pas avoir nourri d'autres sentiments ni d'autres ambitions à l'égard des partis qui divisaient l'Église de son temps. Il veut sincèrement la paix, il hait la polémique (cf *Ep.* 6 et 7) et il envisage son rôle comme celui d'un conciliateur. Cette intention explique sans doute pour une part qu'il n'ait repris ni les formules de Chalcédoine, ni celles des monophysites, ni, peut-être, celles de l'*Hénotique*, dont les tenants rigoureux mécontentèrent souvent les deux partis qu'ils voulaient réconcilier. La fidélité au but de l'*Hénotique*, sans les formules de l'*Hénotique* qui desservaient les fins pour lesquelles elles étaient nées : tel est peut-être l'un des centres d'explication de la christologie dionysienne. On ne doit pas s'étonner, dès lors, que les termes dans lesquels s'est exprimée cette doctrine aient volontairement revêtu un caractère singulier, non classique, équivoque même pour qui tentait de les contraindre à une option claire sur le problème de l'unique ou de la double nature. Denys n'a pas voulu être et n'a pas été un fanatique en matière de christologie. Mais, par un retour inattendu des choses, quoique fort explicable, le prestige de sa pseudo-apostolicité a réveillé le fanatisme des deux camps adverses, puisqu'ils se devaient,

l'un et l'autre, de compter ce « disciple » de Paul parmi leurs meilleures autorités.

Sans préjuger les résultats des travaux futurs, il y aurait sans doute lieu de ne pas attendre exclusivement de l'étude des milieux monophysites la révélation de l'identité du pseudo-Denys. Sa personnalité, comme sa doctrine, ne se laisse pas expliquer de manière parfaitement satisfaisante par l'appartenance aux cadres d'un parti théologique dont il aurait épousé la rigidité dogmatique, l'ardeur polémique et, peut-être, l'ambition séculière.

II. LES ÉCRITS ARÉOPAGITIQUES

1. Écrits apocryphes, « authentiques », fictifs ou perdus. — 2. Éditions, traductions et répertoires.

1. Écrits apocryphes, « authentiques », fictifs ou perdus. — 1° *Apocryphes.* — Éliminons tout de suite des écrits tardifs qui se sont rattachés au pseudo-Aréopagite : lettres, récits autobiographiques ou dissertations astronomiques qui essaient de reprendre en les amplifiant des données du *corpus*, ou qui attribuent purement et simplement à Denys des développements sur des sujets nouveaux. On trouvera ces textes présentés et édités dans les travaux suivants :

J.-B. Pitra, *Beati Dionysii Epistola ad sanctum Timotheum de coronatione Petri et Pauli*, dans *Analecta sacra*, t. 4, Paris, 1883, p. 241-249 (version syriaque), p. 249-254 (version arménienne), p. 261-271 (trad. latine de la version syriaque), p. 272-276 (trad. lat. de la version arménienne). Cf R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. 2, 1e p., Braunschweig, 1887, p. 227-231. — M. A. Kugener, *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*, dans *Oriens christianus*, t. 7, Rome-Leipzig, 1907, p. 292-348; *Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denys l'Aréopagite, édité, traduit et annoté*, dans *Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes, Alger, 1905*, t. 2, Paris, 1907, p. 137-198. — P. Peeters, *La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis*, dans *Analecta bollandiana*, t. 29, 1910, p. 302-322; *La version géorgienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, t. 31, 1912, p. 5-10; *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, t. 39, 1921, p. 277-313. — On ajoutera à cette littérature apocryphe la *Lettre* 11, au philosophe Apollophane (PG 3, 1119-1122, en traduction latine), et la *Lettre à Tite*, sur l'Assomption de Marie (traduite de l'arménien en allemand par P. Vetter, *Das apokryphe Schreiben Dionysius des Areopagiten an Titus über die Aufnahme Mariä, aus dem Armenischen übersetzt*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 69, 1887, p. 133-138). — Sur les écrits apocryphes de Denys, cf O. Bardenhewer, *loco cit.*, p. 288-289; E. Honigmann, *op. cit.*, p. 3, n. 1.

2° *Traités « authentiques »*. — Dans sa teneur authentique, le CD présente les traités suivants : *Les noms divins* (Περὶ θείων ὀνομάτων), *La théologie mystique* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), *La hiérarchie céleste* (Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας), *La hiérarchie ecclésiastique* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας). Denys dédie tous ces traités à son « co-presbytre » (συμπρεσβύτερος) Timothée. Le *corpus* comporte, en outre, dix *Lettres* : 1 à 4, au moine (θεραπευτής) Caïus; 5, au ministre (λειτουργός) Dorothée; 6, au prêtre (ἱερεύς) Sosipater; 7, à l'évêque (ἱεράρχης) Polycarpe; 8, au moine Démophile; 9, à l'évêque Tite; 10, à Jean, « théologien », apôtre et évangéliste (θεολόγος, ἀπόστολος, εὐαγγελιστής), exilé à Patmos.

Tous ces écrits présentent une réelle unité de style et de pensée. Quelle que soit leur provenance, il est très probable que leur auteur ait été unique. L'étude complète des très nombreux manuscrits grecs du *corpus*, qui n'a pas encore été faite, et l'examen attentif des premières versions syriaques, obligeront peut-être à modifier ce jugement pour telle ou telle partie de ces écrits. Mais il semble difficile que plusieurs penseurs aient pu s'approprier ce langage si spécial, dont on ne trouve pas l'équivalent dans la littérature patristique.

Le contenu doctrinal de ces écrits fera l'objet de la troisième partie de cette étude. Mais nous proposons déjà une analyse rapide des thèmes qu'ils abordent, ne fût-ce que pour situer, dans l'œuvre pseudo-dionysienne, les traités fictifs ou perdus.

Les *Noms divins* étudient les noms intelligibles de Dieu, ceux que Lui donnent les Écritures, et aussi ceux que Lui attribue la réflexion humaine. C'est cependant à l'Écriture que veut se référer principalement l'enseignement de Denys (ch. 1 et *passim*). La docilité aux indications divines que proposent les Livres saints est, en effet, une garantie pour l'intelligence : laissée à ses seules forces, celle-ci ne saurait atteindre Dieu qui dépasse infiniment toute connaissance et toute intelligence (thème constant, repris à propos de chacun des attributs). La Révélation nous présente Dieu comme Unité et comme Trinité; Denys cherche en quoi peuvent consister les distinctions et l'unité en Dieu; en termes relativement brefs, il expose le mystère de la sainte Trinité (2). Le chapitre 3 redonne l'enseignement de Hiérothée sur la prière. Vient ensuite l'étude des principaux attributs divins, qui sont aussi bien ceux des néoplatoniciens que ceux de l'Écriture : Dieu est Bien, Lumière, Beauté, Amour (4). Ce dernier attribut offre à Denys l'occasion de citer les *Hymnes sur l'amour* de son maître Hiérothée et de nous proposer ses propres pensées sur l'équivalence des termes ἔρως et ἀγάπη. La fin de ce long chapitre 4 s'attarde sur le problème du mal en s'inspirant de très près du *De malorum subsistentia* de Proclus. Les chapitres qui suivent reprennent l'exposé des noms principaux de la divinité : Être (5), Vie (6), Sagesse, Intelligence, Raison, Vérité (7), Puissance, Justice, Salut, Rédemption (8). Dieu justifie même, d'une certaine manière, des noms contradictoires comme : Grand, Petit; Même, Autre; Semblable, Dissemblable; Repos, Mouvement; Égalité, Inégalité (ch. 9 et fin du ch. 8); Tout-Puissant, il justifie encore les appellations d'Adolescent et d'Ancien des jours; il est à la fois dans l'Éternité, avant l'Éternité et dans le Temps (10). Comme Paix universelle, il maintient l'ordre et l'harmonie entre tous les éléments de sa création et en chacun d'eux, qu'il s'agisse de l'univers sensible ou de l'univers des intelligences (11). Saint des saints, Roi des rois, Seigneur des seigneurs, sont d'autres noms, bibliques ceux-ci, de la Providence, de la Puissance ou de la Transcendance divines (12). En terminant, Denys présente Dieu comme l'Un et le Parfait (13), et ces derniers attributs lui fournissent une nouvelle occasion de reprendre des développements néoplatoniciens.

La *Théologie mystique* est un traité fort court (moins de cinq colonnes dans PG), mais extrêmement condensé. Il explique : en quoi consiste la ténèbre divine (1); comment il faut s'unir et rendre hommage à l'Auteur transcendant de toutes choses par le dépouillement total (2); ce que signifient théologie affirmative et théologie négative (3); que la cause transcendante de toute réalité sensible n'est elle-même rien de sensible (4); que la cause transcendante de tout intelligible n'est rien d'intelligible (5).

La *Hiérarchie céleste* décrit l'univers des intelligences

angéliques. Après des considérations générales sur l'illumination divine (1), le symbolisme (2, à compléter par 15 et *Ep.* 9), le but et la nature de la hiérarchie (3), Denys explique le nom et l'ordonnance des anges (4-6). Les trois triades de l'univers angélique, leur structure interne, la nature et les fonctions de chacun de leurs rangs, le nombre des essences célestes, font, avec quelques explications de terminologie, l'objet essentiel du traité (6-14).

La *Hiérarchie ecclésiastique*, qui définit, elle aussi, le sens et le but de toute hiérarchie (1), nous propose la description et l' « exégèse » spirituelle (θεωρία) de chacun des « sacrements » dionysiens : baptême (2), sacrement de l'union (3), sacrement de l'huile sainte (4), consécrations sacerdotales (5), consécration monacale (6), rites funéraires (7).

Les sujets des *Lettres* sont très variés : sur la ténèbre et la lumière inaccessible (1 et 5), sur la notion de transcendance divine (2), sur le terme ἐξαίφνης (3), sur la condition « théandrique » du Christ (4), sur la manière de présenter le vrai, sans polémique (6), sur les prodiges qui ont accompagné la mort du Sauveur (7), sur le respect de la hiérarchie et sur la bonté (8), sur quelques symboles de l'Écriture (9), sur l'attitude du chrétien devant la persécution (10).

Les écrits dionysiens forment ainsi une véritable somme, où, il est vrai, tout n'est pas rigoureusement ordonné, mais où viennent cependant tous les sujets essentiels : Dieu et la Trinité, le monde angélique, l'Incarnation, l'Église, les sacrements, le symbolisme scripturaire et sacramentel, les fins dernières et, surtout, les conditions de l'expérience et de la connaissance mystiques.

3° *Traités fictifs ou perdus.* — Outre les traités et les *Lettres* dont nous possédons le texte grec et d'innombrables versions, le CD devrait présenter plusieurs autres traités auxquels il nous renvoie. Ces traités sont les suivants : *Les esquisses théologiques* (Αἱ θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις), *La théologie symbolique* (Ἡ συμβολικὴ θεολογία), le traité *De l'âme* (Περὶ ψυχῆς), le traité *Du juste jugement de Dieu* (Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου), le traité *Des objets intelligibles et des objets des sens* (Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν, que traduit fort justement G. Cave, *De iis quae intelligentia et sensu percipiuntur*, dans *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria..*, Genève, 1705, col. 142-144). A cette liste il faut *peut-être* ajouter un traité *Des hymnes divins* (Περὶ τῶν θείων ὕμνων) et un traité *Sur les propriétés et les ordres angéliques* (Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων). Il est très peu probable que le *corpus* fasse allusion à un traité *Sur la hiérarchie légale* : le seul passage de EH 5, 2 (501d), invoqué parfois en faveur de ce traité, n'est pas du tout explicite.

Quelle est la véritable nature de ces traités? Sont-ils réels ou fictifs? Comment s'insèrent-ils dans la synthèse dionysienne? Quel est leur ordre chronologique relatif? On ne saurait dire avec une absolue certitude si les allusions à ces œuvres sont une nouvelle supercherie ou si elles correspondent, au contraire, à des traités réels. Un fait cependant semble commander la plus grande réserve et autoriser le scepticisme : aucune trace ne nous est restée de ces œuvres, ni dans les manuscrits du *corpus*, ni dans les traductions, ni dans les citations qui en ont été données. Une perte aussi totale et un silence aussi complet ne s'expliquent pas pour toute une partie de l'œuvre dionysienne, dont l'importance ne le céderait en rien à celle des traités conservés. Ils s'expliquent d'autant moins que l'unanimité s'est très vite faite, dans le respect et dans l'admiration, sur les œuvres du « divin » Denys, et que des productions apocryphes se sont bientôt donné pour tâche de suppléer aux imprécisions et aux limites inévitables du *corpus*. Autre indice révélateur : Denys cite aussi des traités de son maître Hiérothée : *Les hymnes sur l'amour* (Ἱεροθέου... ἐκ τῶν ἐρωτικῶν ὕμνων, DN 713ad); *Les éléments de théologie* (Ἱεροθέου ἐκ τῶν θεολογικῶν στοιχειώσεων, DN 648bd; cf 681a). Or, à part ces « citations », qui ne sont peut-être pas des citations, nous ne connaissons rien des traités invoqués. N'y aurait-il pas, ici et là, un même procédé littéraire qui consiste à s'entourer d'autorités et de garanties, en alléguant, en faveur des développements en cours, ceux que d'autres ont faits, ceux qu'on a faits soi-même ou ceux que l'on fera?

C'est qu'en effet, les traités fictifs du pseudo-Denys auraient leur place bien indiquée dans la synthèse qu'il nous propose. Les *Esquisses théologiques* ont préparé DN, en expliquant « qu'on ne peut atteindre ni en paroles ni en pensées l'Un, l'Inconnaissable, le Suressentiel, le Bien en soi, Celui qui est, l'Unitrinité ou les trois Personnes également divines et bonnes » (DN 593b; cf 636c-637a). Elles ont étudié surtout les noms qui s'appliquent à la divinité tout entière, sans distinction des Personnes (*ibidem* et 640b), la divinité comme cause, par exemple (644d-645a). Mais elles n'ont pas négligé, pour autant, d'expliquer à quoi correspondent, en Dieu, les noms de Paternité, de Filiation et d'Esprit (MT 1033a). Elles ont aussi montré « comment Jésus a revêtu la nature humaine » (*ibidem*) et comment sa Providence apporte la paix aux hommes et les réconcilie avec le Père (DN 953ab). On le voit, ce traité, qui est présenté dans la plupart de ces passages comme déjà composé, c'est-à-dire comme antérieur à DN et à MT, aurait dû leur servir, pour ainsi dire, de prologue et aborder déjà les sujets que devait reprendre DN.

La *Théologie symbolique* est postérieure aux *Noms divins* (984a) qui remettent à ce traité les explications de symboles sensibles tels que « les yeux, les oreilles, les cheveux, le visage, les mains, les épaules, etc » de Dieu (597ab; cf 913b), et, plus généralement, le thème, déjà biblique, de la « démonstration » de Dieu par sa création (700c). CH présente la *Théologie symbolique* comme un traité antérieur auquel elle nous renvoie pour l'explication du symbolisme des quatre éléments : « comme on l'a montré plus explicitement dans la *Théologie symbolique* en donnant l'exégèse des quatre éléments » (336a). Pareillement MT :

> Dans la *Théologie symbolique, on a traité* des métonymies du sensible au divin, on a dit ce que signifient en Dieu les formes, les figures, les parties, les organes.., les lieux et les ornements.., les colères, les douleurs, les ressentiments.., les enthousiasmes et les ivresses.., les serments, les malédictions, les sommeils et les veilles, et toutes les formes dont on revêt la sainteté divine pour lui donner une figure (1033ab; trad. de Gandillac).

La *Théologie symbolique* est encore mentionnée et décrite par la *Lettre* 9 : Denys y renvoie son correspondant, l'évêque Tite, pour l'explication des symboles monstrueux et apparemment absurdes que l'Écriture applique à la divinité (1104b). La *Lettre* se termine même par l'annonce de l'envoi du traité et par une brève analyse de son contenu :

Nous t'envoyons d'ailleurs le livre entier de la *Théologie symbolique*, où tu trouveras l'exégèse des autres expressions qui désignent la Sagesse : maison, sept colonnes, nourriture solide divisée en offrandes et en pains. Tout ce qui concerne le mélange du vin, l'ébriété et l'ivresse de Dieu et les autres images qu'on vient d'expliquer, est en outre développé dans cet ouvrage de façon plus explicite, en sorte qu'il constitue, je crois, une bonne exégèse de tous les symboles, en parfait accord avec les saintes et véritables traditions de l'Écriture (1113bc; trad. de Gandillac).

Ce dernier passage, ainsi que le passage déjà cité, MT 1033ab, nous disent de façon très explicite l'objet du traité de la *Théologie symbolique* : explication des symboles empruntés au monde des sens (αἰσθητά), qu'il s'agisse de la création dans son ensemble ou de ses éléments constitutifs, des spectacles de la nature ou des forces cachées qui l'animent, des plantes ou des animaux, des productions de la technique et de l'art, des parties du corps ou des sentiments humains. L'abondance même de son objet vouait ce traité à une abondance de développements que n'atteignaient ni les *Esquisses théologiques*, ni DN, ni, moins encore, MT (MT 1033bc).

Le traité *De l'âme* est antérieur, lui aussi, à celui de DN (696c). Il étudiait les biens que peut recevoir d'en haut l'âme qui s'est elle-même formée, ou laissé former, sur le modèle du Bien (*ibidem*). Denys ne nous dit pas si ce traité sur l'âme examinait les problèmes de sa structure et de ses facultés. A supposer que le traité ne fût pas fictif, la chose resterait possible, puisque l'auteur du CD connaît la division tripartite en νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία (DN 4, 20, 720bc; 9, 5, 913a) et la division bipartite en ἀπαθές et παθητικόν, et qu'il est préoccupé, comme toutes les grandes philosophies de l'antiquité, d'ordre et de hiérarchie entre ces diverses parties, qui sont en même temps des fonctions (*Ep.* 9, 1, 1108a).

Le traité *Des intelligibles et des objets des sens* aurait précédé EH qui s'y réfère : « Comme nous l'avons montré dans notre traité *Des intelligibles et des objets des sens*, les symboles sacrés sont, en effet, les signes sensibles des mystères intelligibles; ils montrent la route et conduisent vers eux, tandis que les objets intelligibles constituent le principe et la science de tout ce que la hiérarchie contient d'allégories sensibles » (397c; trad. de Gandillac). Ce nouveau traité n'est donc pas sans rapport avec celui de la *Théologie symbolique*, mais son objet propre semble se limiter aux « symboles sacrés » en usage dans la hiérarchie ecclésiastique pour la liturgie sacramentaire. Plus restreint dans son champ d'application, le traité *Des intelligibles* eût aussi différé sans doute de la *Théologie symbolique* par la nature de ses explications. Il ne devait plus dégager simplement le sens des symboles sensibles comme tels, mais le sens, tout ensemble plus précis et plus noble, qu'ont revêtu ces mêmes symboles, lorsqu'ils ont été choisis pour *exprimer* et pour *faire* des réalités saintes. Ce nouveau type d'explication, on le voit, devait se référer constamment à la science et à la sainteté dont les sacrements sont à la fois la source et la récompense.

C'est au ch. 4 de DN, à propos du problème du mal, qu'est mentionné le traité *Du juste jugement de Dieu* (736b). Composé avant DN, il devait réfuter les accusations lancées par les impies contre la Providence qui permet le mal, en permettant la faiblesse humaine, et qui le punit (736ab). On n'a pas à souligner l'intérêt qu'eût revêtu ce traité sur une question dont l'actualité ne passe pas.

Faut-il voir dans la mention des *Hymnes divins* (CH 212b) l'allusion à un traité distinct? Ne s'agirait-il pas plutôt d'un passage d'un autre traité (par exemple, la *Théologie symbolique* ou le traité *Sur les propriétés et les ordres angéliques*), où auraient été expliquées les louanges que les intelligences célestes adressent à la divinité? Les deux solutions semblent également possibles.

La difficulté de retenir comme une œuvre distincte le traité *Sur les propriétés et les ordres des anges* vient du fait qu'il semble faire double emploi avec CH. Mais, d'autre part, si l'on refuse de voir là deux traités, il faudra dire que CH est antérieur à DN, ce qui fait difficulté pour la chronologie relative des œuvres de Denys. CH parle en effet de la *Théologie symbolique* comme d'un traité déjà composé. Or, nous savons que la *Théologie symbolique* est postérieure à DN. Bien qu'on ne voie pas clairement en quoi son objet peut différer de celui de CH, il convient donc de considérer comme distinct le traité *Sur les propriétés*.

Quoi qu'il en soit de ce dernier traité et de celui des *Hymnes divins*, dont l'intérêt, en tout état de cause, paraît moindre que celui des traités précédents, l'œuvre fictive ou perdue de Denys se présente comme aussi étendue et aussi importante que l'ensemble des traités qui nous sont parvenus. Solidement reliée à des thèmes majeurs de la pensée dionysienne (théodicée, justice divine, symbolisme biblique ou liturgique, angélologie), cette œuvre eût peut-être éclairé plusieurs points sur lesquels le CD est particulièrement sobre, la psychologie et l'anthropologie notamment.

4° *Chronologie relative des traités.* — A défaut d'une chronologie absolue, récapitulons du moins les données que fournissent les mentions des divers traités à l'intérieur du CD. Nous arrivons au résultat suivant :

1) Un groupe de traités, fictifs ou perdus, antérieurs à DN : *Esquisses théologiques* (présenté comme déjà composé par DN 585b, 593b, 636b-637a, 640b, 644d-645a, 953b). — *Sur les propriétés et les ordres angéliques* (présenté comme déjà composé par DN 696b). — *De l'âme* (présenté comme déjà composé par DN 696c). — *Du juste jugement de Dieu* (présenté comme déjà composé par DN 736b). — Rien ne permet dans le CD de fixer l'ordre chronologique de ces traités.

2) *Noms divins.*

3) *Théologie symbolique.* DN l'annonce comme un traité à composer : 597b, 984a (700c et 913b mentionnent la *Théologie symbolique*, mais ne se situent pas explicitement comme antérieurs à ce traité). D'autre part, MT 1033ab, *Lettre* 9, 1104b et 1113b, CH 336a se situent respectivement après la *Théologie symbolique*.

4) (?) *Théologie mystique.* Ce traité se donne comme postérieur à *Esquisses théologiques*, DN et *Théologie symbolique* (MT 1032d-1033b). Probablement postérieures à MT, les *Lettres* 1 et 5, qui en commentent les termes. Mais MT ne se situe pas par rapport aux *Hiérarchies*.

5) (?) *Hymnes divins.* Si les indications de CH 212b se réfèrent à un traité distinct, celui-ci doit précéder CH. Mais nous ignorons s'il la précède directement ou non.

6) *Hiérarchie céleste.* Ce traité est probablement postérieur à MT, qui ne le cite pas; toutefois CH ne se situe pas explicitement par rapport à MT et à DN. Mais CH est certainement postérieur à *Théologie symbolique* (CH 336a) et certainement antérieur à EH (EH 480d).

7) (?) *Des intelligibles et des objets des sens.* Ce traité est certainement antérieur à EH (EH 397c). Mais nous ignorons s'il est antérieur ou postérieur aux traités déjà mentionnés.

8) *Hiérarchie ecclésiastique.* Postérieur à CH (EH 480d) et au traité *Des intelligibles et des objets des sens* (EH 397c).

Plusieurs incertitudes subsistent dans cette chronologie relative : rien ne permet de trancher de façon décisive si MT précède les *Hiérarchies*, si elle les suit, si elle s'intercale entre CH et EH, ou si elle est composée en même temps que l'une ou l'autre; on peut affirmer que le traité *Des intelligibles* est antérieur à EH, mais il ne la précède peut-être pas directement; nous ignorons également si le traité des *Hymnes divins* précède immédiatement CH qui nous en révèle l'existence.

Pour les *Lettres*, on peut dire seulement que 1 et 5 sont probablement postérieures à MT, que 9 est postérieure à *Théologie symbolique*. Peut-être peut-on ajouter que 8 est postérieure à EH, dont elle semble reprendre les thèmes.

Redisons-le, cet essai de datation vaut exactement ce que valent les renseignements du *corpus* qui ont permis de le tenter.

Sur les œuvres dionysiennes et leur datation, voir : O. Bardenhewer, *loco cit.*, p. 282-289; M. de Gandillac, *op. cit.*, p. 45. Les pages qui précèdent ont pu bénéficier du cours inédit sur Denys et les écrits dionysiens, que H.-Ch. Puech a professé durant l'année scolaire 1929-1930, à l'École Pratique des Hautes Études. L'auteur lui-même a bien voulu nous communiquer ses feuilles. Nous l'en remercions très vivement.

2. **Éditions, traductions et répertoires.** — 1° *Éditions.* — PG 3 : CH 119-370, EH 369-584, DN 585-996, MT 997-1064; texte grec de l'éd. d'Anvers, 1634, et trad. latine de B. Cordier; chaque ch. est suivi de notes latines de Cordier et d'une paraphrase grecque de G. Pachymère traduite en latin par Cordier. Onze *Lettres*, 1065-1122; les dix premières sont données dans le texte grec, avec trad. latine et notes de Cordier; la 11e, certainement inauthentique, n'est donnée qu'en trad. latine, avec notes latines de P. Lanssel. L'édition Migne contient nombre d'erreurs qui font regretter l'absence d'un texte critique. J. Pinard a longtemps travaillé à l'établissement de ce texte.

J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, coll. Florilegium patristicum de Geyer-Zellinger, t. 7, pars 6, Bonn, 1937, p. 275-328, donne texte et trad. de EH 2-4 d'après Migne. — *Dionysiaca* donne aussi le texte grec du CD. — C. Pera, *S. Thomae Aquinatis In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Turin-Rome, 1950, texte amélioré de DN. — Pour les autres éditions, partielles ou totales, consulter *Dionysiaca*, t. 1, p. XX-LXV.

2° *Traductions.* — 1) *latines* : Hilduin (vers 832), Jean Scot Érigène (vers 867), Jean Sarrazin (vers 1167), Robert Grosseteste (vers 1235), Ambroise Traversari le camaldule (1436), Marsile Ficin (1492), J. Périon (1536), G. Tilmann (1546), B. Millanius (1554), P. Lanssel (1615), C. Hersent (1626), P. Halloix (1633), B. Cordier (1634), F. Combefis (1662). Traductions rassemblées dans *Dionysiaca*, avec (t. 2, p. CCXLIX-CCLXII) 107 morceaux de la trad. du chartreux catalan Jérôme Spert, la meilleure traduction latine, au dire de Ph. Chevallier, parue pour la première fois dans *Selecta ex Sanctis et Doctoribus ad perfectam orationem mentalem conducentia*, Lyon, 1664.

2) *allemandes* : J. G. V. Engelhardt, *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet*, 2 vol., Sulzbach, 1823. — R. Storf, trad. de CH, coll. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1877. — J. Stiglmayr, *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien*, *ibidem*, 1911; *Göttliche Namen*, *ibidem*, 1933.

3) *anglaises* : J. H. Lupton, trad. des deux *Hiérarchies*, dans J. D. Colet, *Two treatises on the Hierarchies of Dionysius*, Londres, 1869. — J. Parker, *The works of Dionysius the Areopagite*, Londres-Oxford, 1897. — A. B. Sharpe, trad. de MT et des *Lettres* 1, 2 et 5 dans *Mysticism : Its true Nature and Value*, Londres, 1910. — E. C. Rolt, *Dionysius the Areopagite on the divine Names and the mystical Theologie*, Londres, 1920, 1940, 1951. — W. Watts, trad. de MT et des *Lettres* 1 et 5, New-York, 1944.

4) *françaises* : Jean de Saint-François (Goulu), *Les Œuvres du divin Saint Denys Aréopagite, Evesque d'Athènes et du depuis Apostre de France et premier Evesque de Paris*, Paris, 1608. — Claude David † 1705, trad. inédite reproduite dans *Dionysiaca*. — P.-J. Cortasse, *Traité des Noms Divins ou des Perfections Divines : ouvrage de Saint Denys l'Aréopagite, propre à donner des idées sublimes de Dieu, et à faire naître de Grands Sentimens de Religion.., avec des notes critiques, philosophiques, théologiques et dogmatiques*, Lyon, 1739. — G. Darboy, *Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite.., précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres, et où l'on expose la doctrine qu'ils renferment, et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge*, Paris, 1845, 1892, 1932. — J. Dulac, *Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite.., avec Prolégomènes..*, Paris, 1865. — Trad. anonyme de MT, dans VSS, t. 22, 1930, p. 129-136. — M. de Gandillac, Paris, 1943.

3° *Répertoires.* — B. Cordier, *Onomasticum dionysianum*, PG 3, 1133-1176. — *Dionysiaca*, t. 1, p. CXIX-CLXVII et t. 2, p. CLXIX-CCXLIX 249, *Nomenclature des formes les plus intéressantes des traductions latines*; t. 2, p. 1585-1660, *Index complet de la langue grecque du Pseudo-Aréopagite.* — A. Van den Daele, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941.

III. LA DOCTRINE DU PSEUDO-DENYS

Remarques préliminaires. — 1. L'étude doctrinale du *corpus* dionysien devrait comporter une analyse préalable de son vocabulaire dans ses rapports avec ses sources (bibliques, patristiques, mystériques, philosophiques, néoplatoniciennes notamment) et dans ses emplois originaux. Nous préférons réserver ces remarques pour chacune des questions particulières, en signalant tout de suite les travaux auxquels on pourra utilement se reporter :

A. Jahn, *Dionysiaca. Sprachliche und sachliche platonische Blüthenlese aus Dionysius, den sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors*, Altona-Leipzig, 1889; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen..*, déjà cité, insistent surtout sur les ressemblances du vocabulaire dionysien avec ceux des néoplatoniciens et des religions à mystères. — Nos remarques sur le vocabulaire de la contemplation et de l'extase, dans DS, t. 2, col. 1785-1787, 1885-1911 et dans *L'Univers Dionysien.*

2. Le thème absolument essentiel de la contemplation et de l'extase selon Denys a été exposé ici même, t. 2, col. 1885-1911. La suite de notre développement supposera cette étude, qu'elle ne refera pas. Elle ne refera pas davantage l'exposé de la « théologie » et des « méthodes théologiques » selon Denys, qui a trouvé sa place dans cette même étude.

3. L'objet des colonnes qui suivent sera de présenter l'univers dionysien, en dégageant les lignes maîtresses de sa structure et en précisant les conditions complexes selon lesquelles s'accomplissent ses diverses fonctions. C'est dire que nous retiendrons surtout le point de vue de l'οἰκονομία, en estompant peut-être un peu celui de la θεολογία dont il n'est pourtant pas séparable.

1. *Des cosmologies antiques à l'univers dionysien.* — 2. *Structure et fonctions de toute hiérarchie.* — 3. *L'univers intelligible ou la hiérarchie céleste.* — 4. *L'univers des intelligences humaines : sa structure.* — 5. *La science dans la hiérarchie humaine.* — 6. *La divinisation de la hiérarchie humaine.* — 7. *Christologie, hiérarchies et mystique dionysiennes.*

1. Des cosmologies antiques à l'univers dionysien

L'univers dionysien est essentiellement l'univers spirituel des intelligences. Mais il se définit en des termes qui rappellent singulièrement les thèmes majeurs des cosmologies antiques. Platon, Aristote, les stoïciens, les doctrines du *De mundo* et des *Hermetica*, les gnostiques et les néoplatoniciens ont contribué en des sens souvent convergents, parfois opposés, à l'élaboration d'une vision commune du monde, dont a hérité Denys après bien d'autres Pères de l'Église (cf *L'Univers Dionysien*, ch. 1).

Comme ceux de Platon et d'Aristote, l'univers dionysien est avant tout arrangement et heureux accord de ses parties (διακόσμησις, εὐκοσμία, εὐταξία). Sa structure est d'essence hiérarchique : tout y est ordre et s'y accomplit dans l'ordre, un ordre qui est à la fois un *arrangement* (τάξις, κόσμος) et un *commandement* (διάταξις, θεσμός, θεσμοθεσία) venus de Dieu (cf CH 240a, 241c, 257c, 273ab; EH 400b, 500d, 504a).

Comme les cosmologies d'inspiration stoïcienne, celle de Denys insiste beaucoup sur la liaison des divers éléments. Mais c'est la Bonté divine ou la Paix divine qui assure cet universel accord :

« [La Paix divine] unit toutes choses; par les termes moyens, elle lie les extrêmes et les joint dans une amitié unique qui rend semblables leurs natures (συνδέουσα τὰ ἄκρα... κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν) » (DN 952a).

Et encore : « C'est grâce à lui [Dieu] que toutes choses subsistent dans leur essence, qu'elles sont unies et distinctes, identiques et opposées, semblables et dissemblables, que les contraires communient et que les éléments unis échappent à la confusion. C'est grâce à lui que les supérieurs exercent leur providence, que les égaux se lient les uns aux autres, que les inférieurs se convertissent, que tout conserve immuablement unicité et stabilité. Et grâce à lui encore que, selon son mode propre, tout communie à tout (αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι), que les êtres sympathisent et qu'ils s'aiment sans se perdre les uns dans les autres (ἀσύγχυτοι φιλίαι); que le tout s'harmonise (ἁρμονίαι τοῦ παντός), que les parties concordent au sein du tout et se lient indissolublement les unes aux autres (αἱ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις καὶ αἱ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων) » (DN 704bc, trad. de Gandillac pour cette dernière citation).

Dans ces passages et dans les passages analogues (cf DN 705c, CH 292c, EH 504a), l'expression τὸ πᾶν désigne autant et plus l'univers des intelligences divinisées que notre monde matériel.

Ces intelligences communient dans l'amitié au point de se rendre semblables dans leur nature même (ὁμοφυής, συμφυής, συγγενής). La Sagesse divine réalise cet accord (συνάπτουσα) qui tend leur univers dans un même effort (συντονία) et lui donne une respiration commune (σύμπνοια) (cf DN 872b et EH 432b; ce dernier passage décrit les effets de l'eucharistie). Mais cette communion universelle ne doit pas faire illusion. Le monde dionysien est un monde hiérarchique où les différences des divers rangs ne sont jamais abolies. Les intelligences participent inégalement aux dons de l'illumination divine. Et cette inégalité tient à la mesure que Dieu fixe à chacune d'elles (ἀναλογία, συμμετρία), en lui assignant un rang déterminé dans la hiérarchie (τάξις) et en fixant les limites de son essence (DN 824c : τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς... λόγους, ...θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά). Mais elle tient aussi, d'un rang à l'autre et même dans un même rang hiérarchique, à l'inégale conversion des intelligences qui s'ouvrent ou font obstacle aux dons divins :

« [Dieu] ne communique d'abord qu'une lueur modeste (αἴγλης μετρίας). Ensuite, quand [les intelligences] ont, pour ainsi dire, goûté à la lumière et qu'elles en désirent davantage (καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων), il se donne davantage et les illumine prodigieusement *parce qu'elles ont beaucoup aimé* (*Luc* 7, 47). Et il les tend toujours en avant, selon leur capacité d'ascension (καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν) » (DN 700d-701a).

Ainsi, par une espèce de mouvement circulaire qui part de Dieu pour constituer et transfigurer les intelligences, qui retourne amoureusement des intelligences à Dieu, et de nouveau de Dieu aux intelligences, et ainsi de suite à l'infini, l'intelligence conquiert progressivement ses vraies dimensions, en s'élevant, d'une ἀναλογία et d'une συμμετρία imparfaites, à la συμμετρία et à l'ἀναλογία qui ont fait l'objet des idées et des vouloirs divins. Bien que présenté surtout sous le signe de l'ordre, l'univers dionysien se conquiert et s'unifie en permanence sous le signe de la liberté (*L'Univers Dionysien*, p. 59-64).

2. Structure et fonctions de toute hiérarchie

La transposition subie par l'idée d'univers en passant des cosmologies antiques au monde dionysien doit apparaître encore avec plus de netteté si l'on examine la structure et les fonctions des hiérarchies qui le composent. Car tout est hiérarchie pour Denys, aussi bien les intelligences pures des essences angéliques que la société des intelligences humaines. Or toute hiérarchie est constituée par trois éléments : elle est à la fois ordre, science et activité (vg CH 164d-165b). Arrêtons-nous à chacun de ces caractères, en soulignant, ici encore, les influences, chrétiennes ou non chrétiennes, qui pourront partiellement les expliquer.

1° L'ordre dionysien. — Il n'est pas douteux que la structure triadique de l'ordre dionysien soit un héritage du néoplatonisme, de Proclus notamment (*L'Univers Dionysien*, p. 68-76). Le schème dynamique : μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή, en quoi Plotin voyait l'essence de toute réalité, s'est progressivement durci et multiplié en une hiérarchie de triades rigoureusement subordonnées les unes aux autres, et dont les rapports sont eux-mêmes soumis à des lois strictes. En chacune d'elles, la communication se fait directement d'un rang à l'autre, si ces rangs sont contigus, par le terme moyen, s'il s'agit des rangs extrêmes. C'est d'ailleurs par ses termes extrêmes que chaque triade entre en rapport avec la triade qui la précède ou avec celle qui la suit. Seule la première triade angélique se rattache directement à Dieu (ἀμέσως), tout comme, chez Proclus, la première triade est seule à se rattacher à l'Hénade sans intermédiaire (*L'Univers Dionysien*, p. 76-78). Par là, nous constatons de nouveau que la position hiérarchique d'une intelligence est essentiellement liée à sa fonction.

2° L'activité hiérarchique. — Approfondissons cette idée de fonction. En contexte dionysien, il ne peut y avoir qu'une fonction de divinisation et tel est en effet le rôle de toute hiérarchie (CH 165a; EH 376a, 392a). Mais cette divinisation peut être obtenue par la connaissance des choses divines (ἐπιστήμη) ou par l'activité sainte (ἐνέργεια) qui en applique les bienfaits aux intelligences. Nous devons étudier successivement ces deux nouveaux aspects de la hiérarchie.

L'activité qui nous assimile à Dieu, qui nous unifie et qui nous divinise (ἀφομοίωσις, ἕνωσις, θέωσις), est présentée dans des termes classiques pour tous les platonismes. Elle implique, de la part des intelligences, un effort constant de purification et de conversion (κάθαρσις, ἐπιστροφή). La description de cette double démarche intérieure donne lieu à maints développements protreptiques, dont Denys pouvait facilement trouver des modèles dans la tradition platonicienne et chez bien des Pères. Il faut convenir cependant que les courts chapitres de MT ont porté ces thèmes à un degré de vigueur exceptionnel (cf DS, t. 2, col. 1898).

Là, pourtant, ne réside pas l'essentiel de l'activité hiérarchique. Plus exactement, purification et conversion doivent être présentées comme les conditions d'une activité plus haute, seule efficace. Il n'est en effet de véritable activité que « théarchique ». Tout vient d'en haut aux intelligences, comme à la hiérarchie. Elles n'ont que le mérite de leurs dispositions intérieures et de leur adhésion, et ces dernières sont encore, pour l'essentiel, un don de la Théarchie (cf R. Roques, *Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys*, RAM, t. 23, 1947, p. 142-170; *L'Univers Dionysien*, p. 111-115).

Puisque l'activité de la hiérarchie, comme celle des intelligences, est essentiellement une activité « reçue », il convient, pour en rendre plus parfaitement compte, de l'étudier à sa source. Or, l'activité théarchique est présentée sous un triple caractère de Purification, d'Illumination et de Perfection (CH 168a), que les divers ordres hiérarchiques doivent imiter et transmettre. Toutefois, l'activité théarchique est tantôt envisagée comme un *don global* que *tous* les ordres de la hiérarchie reçoivent et transmettent *globalement*, avec son triple et indissociable caractère de purification, d'illumination et d'union (CH 272d-273a); tantôt, au contraire, cette activité unique semble se répartir différemment entre les divers ordres, perfectionnant *surtout* les ordres supérieurs qui deviennent eux-mêmes agents de perfection, illuminant *surtout* les ordres moyens dont les tâches seront illuminatrices, enfin, purifiant *surtout* les ordres inférieurs qui devront purifier à leur tour (vg CH 3; EH 505a-508a, 532d). Cette deuxième présentation se vérifie plutôt pour la hiérarchie ecclésiastique où les fonctions des divers rangs sont nettement différenciées. Mais elle n'exclut pas absolument la première, car chacune des intelligences humaines est simultanément portée à sa perfection, illuminée et purifiée. Cette constatation suggère peut-être une explication : *au titre ecclésial*, les fonctions sont réparties entre les diverses classes de la hiérarchie; mais *à titre d'intelligence*, chacun des membres de la hiérarchie humaine détient simultanément les trois fonctions. Toutefois, même au titre ecclésial, la répartition ne peut pas être séparation ni exclusion; même alors, les opérations théarchiques s'exercent ensemble, et c'est seulement l'inégalité de sa participation à l'œuvre commune de la divinisation qui fait réserver à chacun des rangs hiérarchiques l'un des trois aspects de l'action divine (*L'Univers Dionysien*, p. 94-101).

3° **La science hiérarchique.** — La science dionysienne apparaît souvent comme un synonyme de la contemplation (θεωρία), de l'illumination (ἔλλαμψις) et de la prière (εὐχή). En réalité, Denys rattache plutôt l'ἐπιστήμη aux premiers ordres hiérarchiques (vg évêque, moine), et la θεωρία aux ordres moyens (prêtres, peuple saint : cf EH 5-6). L'ἐπιστήμη correspond logiquement à un état plus parfait que celui de la θεωρία qui, au moins dans notre hiérarchie humaine, le précède et le prépare.

Rattachée aux ordres moyens, l'illumination (ἔλλαμψις) se distingue de la science pour les mêmes raisons que la θεωρία. De plus, le terme d'illumination déborde nettement l'aspect proprement gnoséologique et, par là, il présente une extension plus vaste que la science. Il inclut toutes les grâces venues de Dieu par la hiérarchie (CH 1, début, cite et paraphrase *Jacques* 1, 17 dans ce sens), et non pas seulement les connaissances proprement dites. Enfin, l'illumination se réfère peut-être plus explicitement que la science au processus descendant (πρόοδος); la science, par contre, souligne avec plus de relief la démarche anagogique des intelligences (ἀναγωγή, ἐπιστροφή). Ces deux dernières différences distinguent aussi l'ἔλλαμψις de la θεωρία, bien que l'une et l'autre fonctions appartiennent aux ordres moyens de la hiérarchie (*L'Univers Dionysien*, p. 125-128).

Science et prière ne peuvent pas davantage être confondues, bien que la prière ne soit pas absente de l'investigation théologique, que d'ailleurs elle précède. Son rôle propre est de nous rapprocher de Dieu (προσανάγεσθαι... πλησιάζοντας), de nous rendre présents à lui (πάρεσμεν), en nous mettant entre ses mains et en nous unissant à lui (ἐγχειρίζοντας... ἑνοῦντας, DN 680b et d). La prière ramène l'intelligence à une conscience plus vive de sa foi. Par là, l'intelligence se libère « de l'instabilité mobile et changeante, inhérente à toute espèce d'erreur, grâce à la simplicité, à la stabilité et à la permanence de la vérité (διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον) » (DN 872d-873a; cf 872c). La vraie foi qui soutient la prière établit l'intelligence dans l'unité et elle l'achemine vers cette connaissance très éminente et très sainte que constitue l'union à Dieu.

Ordre, activité, science, avec tout ce que ces réalités impliquent, constituent ainsi l'univers hiérarchique du pseudo-Denys. Cet univers apparaît avec des caractères assez nets pour que soit entrevue déjà la condition des intelligences singulières. Loin d'arrêter tout effort vers la divinisation, les cadres et les lois hiérarchiques sont eux-mêmes divinisateurs des intelligences. Mais ils ne le sont pas exactement de la même façon pour toutes. Et c'est pourquoi, après avoir étudié les caractères communs à toutes les hiérarchies, nous devons voir maintenant comment ces caractères s'appliquent à chacune d'elles et à chacune des intelligences particulières.

3. L'univers intelligible de la hiérarchie céleste

On connaît assez la distribution dionysienne des intelligences angéliques pour que nous puissions la rappeler par un simple schéma :

1. Séraphins 2. Chérubins 3. Trônes	1re hiérarchie ou triade (CH 7).
4. Dominations 5. Vertus 6. Puissances	2e hiérarchie ou triade (CH 8).
7. Principautés 8. Archanges 9. Anges	3e hiérarchie ou triade (CH 9).

Ce qui distingue essentiellement la première triade des deux autres, c'est qu'elle entretient des rapports directs (ἀμέσως) avec la Théarchie (CH 201a, 209d, 212a). Les deux autres, au contraire, sont reliées à Dieu par la première triade (*ibidem*, et CH 8, 9, 13, par exemple). Les caractères propres de chaque rang angélique sont expliqués par l'étymologie, souvent fantaisiste, de leurs noms :

séraphins = *ceux qui brûlent* ou *ceux qui échauffent* (CH 205b, 329a; EH 481c); chérubins = *masse de connaissance* ou *effusion de sagesse* (CH 205b); trônes = *porteurs de Dieu* ou *récepteurs de Dieu* (205d); dominations = *qui ressemblent au* Κύριος *par leur élan libéré de toute servitude* (237c); vertus = *qui imitent par leur courage* (ἀνδρία) *la Vertu suressentielle* (237d-240a); puissances = *qui imitent la Puissance divine* (ἐξουσία), *sans user tyranniquement de leur puissance* (240ab); principautés = *qui ont le pouvoir de se convertir au Principe* (ἀρχή) *et d'y convertir leurs subordonnés* (257b); archanges = *qui participent à la fois des caractères des principautés* (ἀρχαί) *et des caractères des anges* (ἄγγελοι) (257cd); anges = *messagers de Dieu et du monde angélique pour notre hiérarchie humaine dont ils sont les initiateurs* (260b, 272c et CH 13; sur ces diverses étymologies et sur les sources patristiques dont a pu s'inspirer Denys, voir D. Petau, *De angelis*, lib. 2, c. 2-3).

Il est à peine besoin de souligner l'arbitraire de cette présentation triadique de l'univers angélique. Malgré ses protestations de rigoureuse fidélité à l'enseignement de l'Écriture et de la tradition, Denys n'a pu trouver ni dans l'Écriture ni chez les Pères des cinq premiers siècles la distribution dont il s'efforce de défendre les cadres et les lois.

La connaissance angélique n'est pas entachée, comme la nôtre, des faiblesses que nous imposent l'espace et le temps. Elle est tout intérieure à son objet, à soi-même et à son acte même de connaître (EH 376b; DN 949c).

Une difficulté se pose cependant. Denys admet pour les intelligences angéliques la triple opération de purification, d'illumination et de perfectionnement, c'est-à-dire un progrès véritable dans la condition angélique. Or qui dit progrès dit temps et changement. De plus, si la purification est pour les anges, comme pour nous, une réduction et une élimination progressives des passions et de la matérialité, il est difficile de ne pas admettre qu'ils soient dépendants, d'une certaine manière, de l'espace même dont on nous dit pourtant qu'ils sont affranchis. Cette dernière objection ne peut pas être retenue, car la κάθαρσις angélique ne présente pas les mêmes caractères que la nôtre. Elle échappe absolument à toute qualification matérielle; les essences célestes sont absolument pures; leur sainteté n'a pas de commune mesure avec celle que peut réaliser notre monde (ἀλώβητοι παντελῶς... τὸ πάναγνον ὑπερκοσμίως, EH 537ab; cf CH 208ab, par exemple).

Et cependant, ajoute Denys, « il est permis de dire saintement que, dans la hiérarchie céleste, une certaine κάθαρσις est constituée par l'illumination divine qui *révèle aux intelligences inférieures des mystères qu'elles ignoraient jusque-là* (τῶν τέως ἀγνοουμένων ἔλλαμψις); cette illumination les conduit à une science plus parfaite (τελειοτέραν... ἐπιστήμην) des connaissances théarchiques; et elle les purifie, pour ainsi dire (οἷον ἀποκαθαίρουσα), de leur ignorance des vérités jusque-là inconnues pour elles, par la médiation des premières essences plus divines qu'elles, les conduisant ainsi aux splendeurs plus hautes et plus claires des divins spectacles » (EH 537bc).

La κάθαρσις angélique exclut donc toute idée de passion, de matérialité, d'espace. Elle est simplement l'*aspect négatif de l'illumination*. Ses références sont exclusivement intelligibles et c'est au plan de l'intelligence seulement qu'elle se laisse définir.

La structure et la présentation du monde angélique sont la meilleure illustration de ce que peut être la transposition de schèmes philosophiques dans l'exposé du donné révélé. Tous les rangs angéliques retenus par Denys sont mentionnés par l'Écriture. Mais ce que ne dit pas l'Écriture, c'est l'ordre de leurs hiérarchies, ni s'il existe une hiérarchie entre ces intelligences, ni dans quelle mesure ces dénominations diverses correspondent à des réalités distinctes. Elle ne s'explique pas davantage sur la loi des médiations, ni sur le mode de connaissance des anges.

On comprend qu'aux yeux de Denys, ces silences et ces imprécisions aient fait pâle figure en face de la belle ordonnance de l'univers intelligible des derniers néoplatoniciens. La tentation était grande, dès lors, de distribuer les diverses dénominations angéliques selon un schème triadique, et de modeler leurs fonctions sur celles des essences intelligibles de Jamblique ou de Proclus. Denys n'a pas résisté à cette tentation et sa synthèse a marqué l'angélologie chrétienne pour de longs siècles. Que vaut cette synthèse? Exactement ce que valent ses modèles. Séduisante mais artificielle, elle « interprète » beaucoup trop partialement les données des Écritures pour pouvoir être retenue dans tous ses éléments. Mais elle n'a pas été complètement vaine puisqu'elle a mis en un singulier relief les caractères propres à l'univers angélique, son immatérialité, son incorporéité, sa pureté parfaite notamment, et qu'elle a su, en outre, donner de la science angélique une explication valable dont les meilleures théologies médiévales sauront faire leur profit.

4. L'univers des intelligences humaines : sa structure

Notre hiérarchie se situe entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie légale de l'ancien Testament.

« En modelant autant qu'il est en son pouvoir sa propre ordonnance [sur l'heureuse disposition des hiérarchies célestes], notre hiérarchie réalisera comme une image (ὡς ἐν εἰκόσιν) de la beauté angélique, marquée qu'elle sera de son empreinte (τυπουμένη δι'αὐτῆς) et élevée par elle au Principe suressentiel de toute hiérarchie » (CH 241c).

Mais la hiérarchie ecclésiastique « est tout ensemble céleste et légale (οὐρανία καὶ νομική); son caractère intermédiaire la fait participer aux deux hiérarchies extrêmes (μεσότητι τῶν ἄκρων); avec l'une, elle partage les contemplations intellectuelles (νοεραῖς θεωρίαις); avec l'autre, la variété des symboles sensibles (συμβόλοις αἰσθητοῖς ποικίλλεται), par quoi elle s'élève saintement vers le divin » (EH 501cd).

Cette position médiane va commander toute la doctrine : spirituelle et matérielle, la hiérarchie ecclésiastique le sera dans son ordre, dans ses sacrements et dans son activité de connaissance.

Deux triades constituent cette hiérarchie, la triade initiatrice et la triade initiée :

1. Évêques
2. Prêtres } triade initiatrice (EH 5).
3. Ministres

1. Moines
2. Peuple saint } triade initiée (EH 6).
3. Ordres purifiés

L'évêque est le vrai chef de la hiérarchie humaine : il est le *hiérarque* (ἱεράρχης), l'*éponyme de la hiérar-*

chie (τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον, EH 393c). Ce primat, il l'exerce au triple point de vue de l'ordre, de la science et de l'activité divinisatrice (voir, ci-dessous : science et activité de la hiérarchie ecclésiastique). Toutefois, il ne communique pas directement (ἀμέσως) avec Dieu, mais par l'intermédiaire de la hiérarchie céleste (cf développements antérieurs et CH 196c, 260a). Cependant, c'est par lui que passent nécessairement tous les dons de Dieu aux rangs de la hiérarchie humaine, et cette dignité lui impose une science très haute des choses divines et une éminente sainteté (EH 5 en entier; cf 428d-429b).

Les prêtres dépendent étroitement de l'évêque dans tout leur ministère (vg EH 505d). Tandis que l'évêque a les plus hautes attributions dans l'ordre de la science et de la sainteté, les prêtres détiennent en propre la tâche de l'illumination (φωτιστικὴ καὶ φωταγωγός, 508c, 536d, par exemple). La tâche des ministres est essentiellement purificatrice (508a et c, 536d). Ce dernier rang de la hiérarchie sacerdotale, où Denys ne distingue pas de catégories spéciales, comporte en réalité les fonctions que les documents canoniques des 4e et 5e siècles distribuent entre le diaconat, le sous-diaconat, l'ostiariat, l'acolytat, l'exorcistat et le lectorat (425c, 508b, 436a, 556c, 425bc et d, 532c).

Dans la triade des initiés, le premier rang est réservé aux moines. On les appelle *serviteurs* (θεραπευτάς) ou moines (μοναχούς) « à cause du *service* (θεραπείας) et du *culte* purs qu'ils rendent à Dieu et à cause de leur *vie sans division et une* (ἀμερίστου καὶ ἑνιαίας ζωῆς) qui les *unifie* (ἑνοποιούσης) dans un recueillement exclusif de tout partage, pour les amener à la *monade déiforme* (θεοειδῆ μονάδα) et à la *perfection de l'amour divin* (φιλόθεον τελείωσιν) » (532d-533a). Assimilation aussi parfaite que possible à Dieu : telle est donc la condition du moine que Denys définit encore comme une « très parfaite philosophie » (τελειοτάτην φιλοσοφίαν, 533d). On sait la fortune de cette expression aussi bien chez les Pères qu'au moyen âge (*L'Univers Dionysien*, p. 188-189). Cette *philosophie* n'est pas une reprise de la folle sagesse de ce monde, condamnée par saint Paul, mais bien un idéal de conduite qui, par la méditation des Écritures et les pratiques de sainteté, s'attache exclusivement à conquérir la ressemblance du Christ, de Dieu, de l'Un, ressemblance qui est la perfection même (χριστοειδής, θεοειδής, ὁμοειδής, ἑνοειδής, ἕνωσις, τελείωσις, références très nombreuses dans les *Indices* d'A. van den Daele). Ainsi entendue, la φιλοσοφία des moines peut tout aussi bien s'appeler θεολογία, θεοσοφία, θεολογικὴ ἐπιστήμη (DN 640a, 873a; MT 997a; *Ep.* 7, 1080b; cf R. Roques, *Note sur la notion de « Theologia » chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, RAM, t. 25 = Mélanges Viller, 1949, p. 200-212). Le philosophe chrétien selon Denys connaît Dieu en vivant de Lui et en se conformant à Lui, et cette vie est elle-même génératrice d'illumination et de connaissance.

Au-dessous des moines, qui forment l'ordre de la perfection, le peuple saint constitue l'ordre contemplateur ou illuminé (θεωρητικὴ τάξις, EH 536d; cf 532b). Il est confié à l'ordre moyen de la hiérarchie sacerdotale (532b).

Les ordres purifiés sont confiés aux ministres qui « les sanctifient pour que, parfaitement purifiés, ils puissent accéder à la contemplation illuminatrice et à la communion des sacrements les plus riches de lumière » (532ab). Non encore initiés aux sacrements ou provisoirement exclus de leur communion, ces ordres sont considérés comme des ordres profanes (529d-532a, par exemple). Ils doivent se mettre ou se remettre dans les dispositions voulues pour que puisse naître ou revivre en eux la vie divine. Cette exigence de pureté s'explique par cette raison que seul le semblable peut accéder au semblable, le pur aux choses pures, le saint aux choses saintes. Toute l'action des ministres auprès des divers ordres purifiés (catéchumènes, possédés, pénitents) est de les aider à réaliser ces conditions (432d-436b; sur le rôle des Écritures qui sont qualifiées d'*accoucheuses spirituelles*, cf 432c-433a; 476d-477a; 508b et 532a).

La distribution de la hiérarchie ecclésiastique en deux triades appelle quelques réflexions : d'abord, elle ne reproduit pas parfaitement l'ordonnance des trois triades angéliques dont elle est pourtant l'image. Composée de deux triades seulement, elle offre, avec le troisième terme de chacune d'elles, une *catégorie* d'ordres hiérarchiques, plutôt qu'un ordre unique : l'ordre des ministres comprend, en effet, outre les fonctions du diaconat et du sous-diaconat, celles du portier, du lecteur, de l'acolyte et de l'exorciste; l'ordre des purifiés se subdivise à son tour en catéchumènes, possédés et pénitents. Deuxièmement, la loi de transmission hiérarchique subit apparemment quelques entorses. L'évêque confère directement tous les ordres sacrés (EH 5). Il baptise les catéchumènes (EH 2). Il consacre les moines (EH 6). De plus, chaque ordre sacerdotal est mis en rapport, par ses fonctions mêmes, avec un rang d'initiés qui ne le suit pas immédiatement : l'évêque avec les moines; le prêtre avec le peuple saint; les ministres avec les purifiés. Il y a donc des « sauts » dans la hiérarchie ecclésiastique et Denys ne fournit aucune explication de ces « sauts ».

Incontestablement, il s'est trouvé moins à l'aise dans sa présentation de la hiérarchie ecclésiastique que dans celle de la hiérarchie céleste. La raison en est sans doute que son exposé devait répondre, pour l'essentiel, à la structure réelle de l'Église de son temps. Or, cette structure n'était pas conçue selon une ordonnance rigoureusement triadique; elle n'était pas régie, non plus, par les lois de médiation hiérarchique accréditées par les derniers néoplatoniciens. CH avait pu intégrer des données scripturaires assez vagues dans des cadres de pensée très précis. Avec EH, il semble, au contraire, que ces cadres aient dû s'assouplir pour rendre compte d'un état de fait déjà fixé.

5. La science dans la hiérarchie humaine

Médiane entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie légale, notre hiérarchie participera de l'une et de l'autre dans son mode de connaissance, où entreront à la fois les symboles sensibles et les contemplations intelligibles. Cependant, ni l'univers des symboles ni celui du discours ne devront emprisonner les intelligences (thèmes habituels de DN, de MT et de la 3e partie de la plupart des ch. de EH 2-7). Un constant effort d' « anagogie » nous fera passer des représentations matérielles à leur signification spirituelle; et c'est dans la mesure où ces représentations seront moins séduisantes pour nos sens, moins naturellement belles, voire grossières et choquantes, que nous sentirons plus intimement la nécessité de les dépasser. Pareillement, au plan intelligible, la théologie négative garde

pour nous une valeur plus « anagogique » que la théologie affirmative puisqu'elle ne nous arrête à aucune formulation intellectuelle, de même que le symbolisme dissemblable nous a fait plus facilement rejeter le secours fallacieux des images (CH 2; cf *L'Univers Dionysien*, p. 200-209; DS, t. 2, col. 1886-1888).

N'allons pas croire toutefois que ces démarches « anagogiques » soient l'œuvre propre des intelligences. En contexte dionysien, tous les ordres sont enseignés, enseignés d'en haut, enseignés par d'autres. La science humaine, comme la science angélique, ne peut venir que de Dieu, par l'intermédiaire des ordres hiérarchiques qui nous rattachent à Lui. Deux sources alimentent cet enseignement hiérarchique : l'Écriture et la tradition; ces deux sources ne sont pas sans rapports.

Les Écritures sont les *oracles théarchiques*, *divins* (θεαρχικὰ λόγια, θεῖα λόγια, ou θεολογία) qui nous sont transmis par tradition divine (θεοπαράδοτα λόγια) et qui s'imposent à nous comme une loi ou une ordonnance divine (θεσμός, θεία θεσμοθεσία), comme une règle de pensée et de conduite (κάνων) (on trouvera les références à ces termes dans *La notion de « Theologia »..., loco cit.*, p. 200-212; cf DN 585b, 597b; EH 556a). Ces caractères confèrent à l'Écriture une valeur et une sainteté que soulignent les qualificatifs dont elle s'accompagne (πάνσοφος, ἱερός, πανίερος, ἀληθής, σεπτότατος, etc : cf *L'Univers Dionysien*, p. 210, n. 2). C'est pourquoi elle est intangible et doit être gardée « sans augmentation, sans diminution, sans altération (ἀπλήθυντα καὶ ἀμείωτα καὶ ἀπαράτρεπτα) » (DN 640ab).

Son rôle dans l'enseignement et dans la vie de l'Église est primordial.

Elle « nous révèle toute science de Dieu (πάσης θεολογίας), toutes ses opérations (θεουργίας), toutes ses manifestations (θεοφανείας), toutes ses paroles et tous ses actes saints (ἱερολογίας, ἱερουργίας), en un mot, tout ce que, dans sa bonté, la Théarchie a bien voulu transmettre à la hiérarchie humaine de ce qui fut, par Dieu même, saintement fait et saintement dit » (EH 513cd : tout ce passage commente le rite de l'imposition des Écritures sur la tête de l'évêque lors de sa consécration).

Révélation de Dieu et des choses divines, l'Écriture ne nous apporte pas seulement des bienfaits d'ordre intellectuel. Elle est *vie* et *porteuse de vie*. Elle « accouche spirituellement » les catéchumènes; elle nourrit les ordres purifiés, les purifie, les illumine, les convertit et les fortifie (433a, 504b, 508b, 532a, 536a). Par suite, mieux que des notions, elle propose des attitudes intérieures, car, pour accéder à Dieu et le connaître, il faut l'imiter et le prier.

Cette conception de l'Écriture ne laisse aucune place à la sagesse profane. Denys reprend au début de DN 1 les anathèmes de saint Paul contre la sagesse de ce monde qu'il oppose à la sagesse de Dieu. Même lorsqu'il semble parler d'une recherche proprement philosophique (CH 140a, par exemple), cette recherche n'est pas séparable des lumières divines qui la rendent possible (*L'Univers Dionysien*, p. 215-216). Les philosophes grecs qui se sont coupés de ces lumières, en excluant de leur visée la démarche « anagogique » qui les ramènerait à la cause universelle, ne sont pas de vrais philosophes. Ils sont même établis dans une contradiction singulière et qui peut leur être funeste, puisqu'« ils retournent de façon impie des armes divines contre les réalités divines, en essayant de chasser le respect de Dieu (τὸ θεῖον... σέβας) au moyen de la sagesse qui leur vient de Dieu (διὰ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ) » (*Ep.* 7, 1080b). Peut-être faut-il voir dans ce passage un écho de cette pensée familière aux Pères et selon laquelle les philosophes profanes auraient pillé les Livres saints.

Quoi qu'il en soit, Denys ne conçoit de connaissance valable et bienfaisante que par les Écritures. Mais celles-ci ne se donnent pas comme un ensemble absolument homogène. Elles présentent une nourriture différente aux diverses intelligences qu'elles doivent également faire vivre : aux enfants, une nourriture d'enfants; aux adultes, celle des adultes (EH 501b; cf 1 *Cor.* 3, 2-4; 13, 11; *Éph.* 4, 12-16). En d'autres termes, l'Écriture pourvoit à l'éducation spirituelle (παιδεία) de l'humanité : elle propose d'abord des images plus ou moins matérielles avec l'ancien Testament; avec le nouveau, elle donne la vérité dans son accomplissement plénier (τελεσιουργία) (EH 432b). Toutefois le secret des Livres saints n'est dévoilé qu'à certaines conditions. Ces livres sont, en effet, « mystérieux » et « cachés » (κρύφιον, μυστικὸν λόγιον, CH 140a; EH 484b) et ses « énigmes » sont absolument impénétrables aux profanes (MT 1, CH 2, EH 1, *Ep.* 9). Il faut donc que des maîtres qualifiés les interprètent et les exposent au nom de Dieu, et c'est l'une des fonctions de la παράδοσις. Mais celle-ci n'arrive pas à lever tous les voiles, et les raisons de cet échec partiel tiennent à la fois à l'insuffisante préparation des intelligences et à l'objet même de l'Écriture qui dépasse toute essence et toute intelligence (*L'Univers Dionysien*, p. 220-223). *Compromis* entre le silence de Dieu et le langage des hommes, l'Écriture peut être ravalée au plan des productions et des raisonnements humains : elle engendre alors le mépris ou le scandale des profanes; à l'inverse, elle peut être courageusement restituée au silence divin, et c'est dans ce silence même que les mystiques découvrent sa signification plénière et son originelle pureté. Entre ces deux attitudes extrêmes, il faut situer tous les degrés de la science hiérarchique où le message se trouve partiellement éclairé, partiellement obscurci; alourdi par d'inévitables anthropomorphismes, référé néanmoins à sa source par l'effort anagogique des intelligences; imparfaitement et inégalement efficace en chacune d'elles, mais offrant à toutes les plus hautes clartés.

C'est par la tradition, nous l'avons dit, que nous parvient l'enseignement de l'Écriture (θεοπαράδοτα λόγια) (EH 376b). Mais elle déborde l'Écriture :

« Nous appelons enseignements très saints tous ceux dont nos divins initiateurs nous ont gratifiés dans les saintes Écritures qui ont Dieu pour objet (ἁγιογράφοις... καὶ θεολογικαῖς... δέλτοις); et aussi assurément tous ceux que ces saints hommes, dans une initiation moins matérielle et déjà voisine en quelque manière de celle de la hiérarchie céleste, ont transmis à nos maîtres, d'intelligence à intelligence (ἐκ νοὸς εἰς νοῦν), de façon corporelle (σωματικοῦ) puisqu'ils parlaient (διὰ μέσου λόγου), immatérielle pourtant (ἀύλοτέρου δέ) puisqu'ils n'écrivaient pas (γραφῆς ἐκτός) » (376bc).

La vie des intelligences humaines, les rites qui les sanctifient, leur comportement extérieur et intime dans les diverses circonstances de leur existence terrestre, ne sont pas prévus jusqu'en leur dernier détail par les Écritures. Écrites, celles-ci sont précieuses certes, mais figées. Il faut qu'une intelligence vivante les restitue sans cesse à l'intention vivifiante qui les a suscitées. C'est dire que la tradition ne déborde pas seulement l'Écriture, mais que, d'une certaine manière, elle la fait revivre et elle la juge.

Comme l'Écriture cependant, la tradition hiérarchique doit rester secrète entre initiés : « Prends garde », dit Denys à Timothée, « de ne pas profaner en les divulguant, des mystères saints entre tous... Préserve-les de la participation et de la souillure des profanes. Admets seulement les saints à participer saintement aux choses saintes, dans une sainte illumination » (EH 372a; cf CH 145c, qui cite en le paraphrasant *Mt.* 7, 6; cette prescription du secret porte indifféremment sur l'Écriture et la tradition : vg CH 140c-141c; EH 404bc; 441b; DN 592b). La science hiérarchique se défend ainsi de l'incompréhension et des profanations des non-initiés. Autant que possible, elle garde leur pureté aux révélations divines, par une succession sans coupure, qui transmet d'âge en âge, inaltérée, la tradition des origines (ἀρχαία παράδοσις).

La science hiérarchique est présentée sous un jour qui la rapproche singulièrement de la sainteté. Elle est elle-même une fonction sainte, inséparable de la hiérarchie qui l'accomplit. Il ne faut pas s'étonner dès lors qu'elle suive exactement, dans les intelligences hiérarchiques, comme dans les divers rangs, la courbe corrélative de la sainteté. Sainteté et science naissent et meurent ensemble, progressent ou déclinent ensemble. Denys a repris, en contexte chrétien, l'équation platonicienne *vertu-science*, que plusieurs Pères et la gnose avaient déjà retenue avant lui (*L'Univers Dionysien*, p. 234-240). Toutefois, et malgré des oppositions doctrinales certaines, on rapprocherait sans doute plus justement Denys de la gnose hermétique que de Platon lui-même. Dans cette gnose, en effet, le primat ne revient pas à la connaissance d'une manière aussi exclusive que dans le platonisme ou dans la gnose hellénique en général. Pour ces derniers, la piété dérive de la connaissance. Or, Hermès recommande à son fils Tat de prier pour obtenir la connaissance de Dieu (*Corpus Hermeticum* V, 2, éd. A. D. Nock-A.-J. Festugière, t. 1, Paris, 1945, p. 60-61). C'est la piété et la foi qui permettent au gnostique de *voir*, de devenir le *voyant* (ὁρατικός), *celui qui peut voir ou recevoir l'illumination de la splendeur intelligible* (X, 4, p. 114-115). Si bien des passages réservent encore un rôle primordial à la connaissance génératrice de piété, il faut convenir que cette primauté n'est plus exclusive. Et c'est par quoi la gnose et la sainteté de l'hermétisme peuvent être rapprochées de la connaissance et de la sainteté hiérarchiques. Mais la science dionysienne se sépare radicalement de la gnose hermétique sur un point essentiel : la gnose est essentiellement connaissance de *réalités divines qui sont en nous, que nous découvrons en nous* (le πνεῦμα ou le νοῦς); en d'autres termes, elle est essentiellement *conscience de soi*. La science dionysienne, au contraire, est *reçue* (d'ailleurs) *et non pas seulement reconnue* (en soi). Dans la gnose hermétique, comme dans le platonisme, le maître est un simple éveilleur; son rôle, un simple rôle de rappel. Le maître selon Denys doit livrer, au contraire, un message transcendant qui n'est ni de lui, ni de celui qu'il initie (*L'Univers Dionysien*, p. 240-243, où sont citées plusieurs formules de H.-Ch. Puech).

Ces remarques restituent la notion d'ἐπιστήμη dionysienne à son obédience véritable. Elle est et reste avant tout science des Écritures, science d'Église, science à transmission hiérarchique dans des cadres sacramentels.

6. La divinisation de la hiérarchie humaine

La corrélation science-sainteté nous invite à approfondir cette dernière notion dont l'importance peut difficilement être exagérée : elle embrasse en effet toute la vie de l'Église, commande toute la doctrine sacramentelle, l'enseignement et la distribution des ordres hiérarchiques, par quoi s'effectue la divinisation des intelligences. C'est dire une fois encore que tous les aspects de la doctrine sont rigoureusement liés entre eux. Le problème de la divinisation engagera ceux de l'ordre et de la science hiérarchiques, comme ces derniers eux-mêmes ont engagé déjà celui de la divinisation. La vie des intelligences divinisées a sa source dans le « sacrement » de l'illumination; elle se développe, s'achève ou se précise dans les autres « sacrements » de la hiérarchie : sacrements de l'union, de l'huile sainte, des ordinations sacerdotales, de la consécration monacale et des funérailles.

1° Le baptême ou « sacrement » de l'illumination. — Avec toute la tradition de l'Église, Denys présente le baptême comme le sacrement de la *naissance divine* (θεογενεσία, θεία γέννησις, EH 392b, 397a, 404c, 425a, 432c; cf 392b : τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως) ou de *l'illumination* (φώτισμα, EH 392a, 393a, 425a). Il nous fait passer du monde profane, qui est celui du mal et des ténèbres, à l'univers lumineux de la hiérarchie. En nous conférant une existence divine, il nous permet d'agir divinement, et c'est pourquoi on ne saurait différer le baptême des enfants. Tout le symbolisme des rites du baptême est de mettre en relief cette signification fondamentale (EH 2, 3 : θεωρία).

Mais il est un aspect aussi fondamental que Denys dégage avec beaucoup de netteté : c'est le caractère et la référence christologiques du baptême. Le catéchumène renonce à Satan pour se soumettre au Christ (EH 396b). La triple immersion le fait participer spirituellement à sa mort (EH 404a; cf 2 *Tim.* 2, 11). Cette mort le fait imiter le Christ et participer à sa vie. Elle l'enrôle dans sa milice et l'associe aux combats engagés par le Christ contre les forces du mal (EH 396b, 401d-404a).

Cette présentation du baptême constitue certainement le morceau le plus purement chrétien de toute l'œuvre. Les préoccupations de hiérarchie passent ici au second plan et les thèmes platoniciens ne prennent jamais le pas sur l'exposé du sacrement. Plus précisément, les doctrines de la purification et de l'illumination ne pouvaient que servir la présentation de ce sacrement de purification et de lumière, qui, de surcroît, nous introduit réellement dans la hiérarchie. Avec le baptême, Denys rencontre sans doute le champ privilégié où peuvent s'allier le plus facilement et le plus utilement ses deux cultures, ses deux fidélités. Malgré le caractère souvent imprécis des descriptions liturgiques, il est remarquable que rien d'essentiel au sacrement chrétien n'ait été omis. Il est surtout remarquable que le rôle du Christ, sauveur, chef et récompense des baptisés, n'ait pas été confisqué au profit d'une divinité plus intelligible mais moins proche.

2° Le « sacrement » de l'union : l'eucharistie. — La caractéristique essentielle du sacrement eucharistique, c'est qu'*il unit* (σύναξις, κοινωνία) : il nous arrache, en effet, « à nos vies partagées (μεριστάς) pour les rassembler (συναγούσης) dans une unité qui les divinise et, par cette réduction divine de nos

divisions (τῶν διαιρετῶν... συμπτύξει), il nous accorde la communion et l'union à l'Un ». Par là, l'eucharistie apparaît comme le *sacrement des sacrements* (τελετῶν τελετή, EH 424c).

L'union qu'elle accomplit n'est pas seulement celle qui rattache à Dieu chacune des intelligences. Le sacrement de l'union (κοινωνία, ἕνωσις) est en même temps celui de l'assemblée (σύναξις, 424c, 425ab). Et l'on rendrait peut-être assez bien ce double aspect de rapprochement spatial et d'union spirituelle en parlant de *sacrement communautaire*. Mais, s'il faut parler de communauté, on ne doit pas l'entendre en un sens exclusivement ni principalement horizontal. Les liens qui rassemblent entre eux les fidèles ne sont pas leurs propres liens; ils viennent d'ailleurs et se nouent plus haut. C'est de l'Un suprême que découlent toute unité et toute paix.

Ici encore, les rites liturgiques illustrent la doctrine. Si l'on met à part les lectures inaugurales destinées de préférence aux ordres purifiés, et dont la signification est surtout cathartique et protreptique, tout, dans la cérémonie eucharistique, parle d'union : « La communion pacifique et très divine au même et unique pain (ἑνὸς καὶ ταὐτοῦ), [au même et unique] breuvage, impose [à tous les participants] les mêmes mœurs divines (ὁμοτροπίαν... ἔνθεον), puisqu'ils reçoivent la même nourriture (ὡς ὁμοτρόφοις) » (428b). Symboles d'union encore la procession de l'évêque (429ab); l'accord des voix dans le chant sacré (ὁμοφωνία) qui favorise dans les intelligences l'accord plus profond des sentiments (ὁμοφροσύνη), soit avec les réalités divines (πρὸς τὰ θεῖα), soit en elles-mêmes (καὶ ἑαυτούς), soit avec les autres intelligences (καὶ ἀλλήλους, 432a). Symbolisme identique dans le baiser de paix (437a), qui rappelle aux fidèles le devoir de la charité fraternelle, hors de quoi il ne saurait y avoir de véritable union à Dieu ni à soi-même. Une mystique de l'unité, tel est bien le sens profond, le sens unique de toute la liturgie eucharistique, aux yeux de Denys.

3° **Le « sacrement » de l'huile sainte.** — C'est aussi le sens du sacrement de l'huile (μύρον), qui parfait le néophyte après le baptême (τελειωτική... ἑνοῖ... νοητῶς, 404c), consacre l'eau du baptême (396c) et l'autel (484c). Les symboles qui accompagnent la célébration de ce sacrement sont, pour l'essentiel, identiques à ceux de la liturgie eucharistique. Aussi les deux « sacrements » sont-ils mis au même rang (ὁμοταγής), et leurs effets d'unification spirituelle, identifiés (ταὐτουργός, 476c; cf 404c, 484c).

4° **Le « sacrement » des ordinations sacerdotales.** — L'*ordination* doit être entendue dans son sens le plus fort puisqu'elle *fait entrer l'ordinand dans un ordre donné*. Cet ordre est d'abord *social, visible, matériel*. Il constitue une *hiérarchie de classes* aux tâches rigoureusement déterminées, bien que parfaitement convergentes. Ces tâches sont voulues et fixées par Dieu; appelés par Dieu, ceux qui doivent les accomplir (512bc). Ici encore, les rites consécratoires symbolisent les attributions et les obligations propres ou communes à ces divers rangs (EH 5, 3 : θεωρία).

Mais l'aspect juridique et social des classes sacerdotales ne doit pas faire oublier la réalité spirituelle qui les justifie. Leur tâche essentielle reste en effet de promouvoir la sainteté des ministres et des fidèles, en organisant l'éducation spirituelle qui les rendra capables et dignes de recevoir les sacrements. Cette éducation ne peut pas être uniforme pour tous, car les sujets à éduquer représentent tous les degrés de la science et de la sainteté, et c'est pourquoi les fonctions sacerdotales sont réparties en plusieurs classes de ministres. Mais, quel que soit leur rôle, tous les ordres sacerdotaux doivent imiter l'amour de Dieu pour les hommes (φιλανθρωπία), en toute bonté et sans envie (ἀγαθοπρεπῶς, ἀγαθοειδῶς, ἀφθόνως), pour transmettre aux hommes les dons de la Théarchie et pour conduire les hommes à Dieu. Cette double médiation, ascendante et descendante, permet de découvrir le fondement et la justification de toute ordination sacerdotale : *il n'y a d'ordination ecclésiastique possible et valable que dans l'ordination théarchique*. C'est à la Théarchie que se réfère en effet toute action sacerdotale; c'est de la Théarchie que vient l'élection des ministres (512bc); c'est, enfin, par leur liaison à la Théarchie que ces ministres peuvent se maintenir dans la hiérarchie et y exercer validement leurs fonctions (*Ep.* 8, 1092b; *L'Univers Dionysien*, p. 281-284).

5° **Le « sacrement » des consécrations monacales.** — A la différence des ordinations sacerdotales, la consécration monacale ne confère aucune fonction dans la hiérarchie : « L'ordre monacal n'a pas pour mission d'en diriger d'autres (οὐκ εἶναι προσαγωγικὴν ἑτέρων), mais établi en lui-même, dans une sainte unité, il se met sous la direction des ordres sacerdotaux (ταῖς ἱερατικαῖς ἑπομένην τάξεσι) » (533c). Les rites consécratoires des moines reprennent la plupart des rites baptismaux qui, en changeant de contexte liturgique, se chargent d'une signification plus haute et d'obligations plus onéreuses : signe de la croix, engagement, changement de vêtements, par exemple (EH 6, 3 : θεωρία). Le moine, comme son nom l'indique, devra mener une vie parfaitement unifiée : ce sera là sa « vraie philosophie ».

6° **Le « sacrement » des funérailles.** — Tout le sens des rites funéraires est d'affirmer la foi en la résurrection, de rappeler les récompenses promises aux saints et l'efficacité des prières faites pour les défunts. Ces sentiments expliquent que les corps soient ensevelis dans un lieu honorable (ἐν οἴκῳ τιμίῳ) après avoir reçu des fidèles les dernières marques de charité (EH 7, surtout 556d et 565b). Les corps sont en effet les compagnons de route des âmes et ils doivent participer à leur récompense ou à leur châtiment, comme ils ont participé à leur vie sainte ou impie (ὡς ὁμοπορεύτῳ καὶ συμμετόχῳ τῆς ὁσίας ἢ τῆς ἐναντίας ζωῆς). Le salut sera donc intégral; la résurrection, parfaite (ὁλικὴν... σωτηρίαν; τελειοτάτην... τὴν ἀνάστασιν, 565b).

Les onctions, qui sont pratiquées sur le corps du défunt, revêtent, comme les onctions prébaptismales, une signification christologique. Elles rappellent les combats subis pour le Christ, avec lui et sous ses ordres (565ab). Le corps, comme l'âme, est devenu membre du Christ (553b). Son repos éternel sera donc marqué du sceau du Christ : il sera « christiforme » (χριστοειδῆ λῆξιν, 553d).

7° **Les caractères du « sacrement » dionysien.** — De toute évidence, les « sacrements », dont nous venons d'exposer sommairement la liturgie et la signification spirituelle, ne correspondent pas au septénaire qu'a définitivement retenu la tradition de l'Église. Cette différence tient à la définition même du sacrement dionysien qui est essentiellement conçu comme une

triple activité de purification, d'illumination et de perfectionnement (504a; cf 504bc). Dès lors, les « sacrements » ne sont plus la propriété exclusive de la hiérarchie ecclésiastique : la triple activité de la hiérarchie légale, celle de la hiérarchie céleste pourront aussi recevoir ce nom (501a et c). De plus, dans l'Église même, toute activité de purification, d'illumination ou de perfectionnement sera retenue également comme « sacrement » : la consécration de l'eau et de l'autel, la consécration du moine, l'onction et la liturgie des défunts.

Les trois activités hiérarchiques correspondent à trois degrés : trois triades dans la hiérarchie céleste et trois rangs dans chaque triade; trois rangs encore dans chacune des deux triades de la hiérarchie ecclésiastique. Il était presque inévitable que Denys voulût aussi distribuer ses « sacrements » selon un schème qui correspondît à cette triple division. Mais il se trouvait que le même sacrement de baptême était considéré à la fois comme le sacrement de la purification et de l'illumination. Par contre, le sacrement de l'union et celui de l'huile étaient considérés tous deux comme sacrements de perfection. De plus, ces trois sacrements sont conférés presque en même temps dans la seule cérémonie du baptême. Dès lors, il devenait impossible, sur ce point particulier, de faire correspondre un à un les sacrements et les ordres qui les reçoivent, sous les signes respectifs de la purification, de l'illumination et de la perfection. Mais la correspondance redevenait possible avec les ordinations sacerdotales qui préposent chacun des ordres à l'une des trois fonctions hiérarchiques, et avec la consécration monacale qui établit le fidèle dans un état de perfection. Quoi qu'on veuille penser de ces correspondances, il reste que les « sacrements » dionysiens répondent à des niveaux différents de sainteté et que ces différences commandent, pour une part, leur répartition entre les divers membres de la hiérarchie.

L'effet des sacrements est lié à la dignité du ministre et du sujet. On doit exercer saintement les fonctions saintes, recevoir saintement les réalités divines. Cet axiome, cher à tous les platonismes, a pris une valeur absolue dans la doctrine dionysienne. L'indignité personnelle exclut nécessairement de la hiérarchie le ministre aussi bien que le sujet des sacrements. Dans ces conditions, le commerce des choses saintes ne peut être que nuisible à l'un et à l'autre. La pensée de Denys ne reflète pas exactement sur ce point celle de l'Église pour qui l'indignité du ministre ne compromet pas nécessairement l'efficacité du sacrement.

Les sacrements s'expriment et se réalisent dans des symboles. Toutefois, alors que, pour la science hiérarchique, Denys donnait la première place au symbolisme dissemblable, c'est plutôt au symbolisme ressemblant que recourt la liturgie sacramentelle. A maintes reprises, l'explication des rites insiste sur la *connaturalité* (οἰκειότης) des symboles : c'est le cas, par exemple, de l'eau du baptême, de l'huile parfumée, du baiser de paix. Mais les significations naturelles sont souvent multiples, quelquefois équivoques ou contradictoires. En assumant les symboles naturels, la hiérarchie *les amplifie et les restreint.* Elle les amplifie en leur donnant une signification divine qui les dépasse. Elle les restreint en retenant seulement, entre toutes leurs significations possibles, la signification ou les significations qui, transposées, deviendront expressives et porteuses de l'effet sacramentel. C'est dire qu'à la *signification naturelle* des rites se substitue une *signification institutionnelle.*

Cette conception du symbolisme sacramentel est partiellement commandée par la *valeur pédagogique et sociale* que lui attache la hiérarchie. En voyant se dérouler devant ses yeux des actions sensibles sur des réalités sensibles (ἐποψία), l'assemblée lit déjà une traduction relativement claire des réalités intelligibles enveloppées dans les rites. Par là, le symbolisme sacramentel peut être défini comme une *condescendance anagogique* de l'action et de la science divines.

Cette condescendance ne va pas cependant jusqu'à éliminer complètement le mystère. Même lorsqu'ils sont éclairés des plus hautes révélations hiérarchiques, les ordres sacerdotaux et les ordres initiés doivent savoir que le Transcendant, comme tel, leur échappe, et que leur échappent aussi les modalités selon lesquelles s'exercent les sacrements, dans les intelligences et dans la hiérarchie. C'est pourquoi sans doute Denys ne s'occupe guère de préciser en quel sens et dans quelle mesure chacun des rites peut être dit efficace. Le sacrement dionysien est une *réalité globale, globalement nécessaire et globalement efficace.* On ne saurait l'analyser sans risquer de le dissoudre. Du moment qu'il nous est proposé par Dieu lui-même dans un ensemble multiple et précis de symboles, l'acceptation religieuse de toutes ces conditions sensibles, de leur connexion et de leur ordre, sera le meilleur moyen pour nous d'accéder à la réalité transcendante et une que cette apparente complexité doit nous livrer (*L'Univers dionysien*, p. 294-301).

7. Christologie, hiérarchies et mystique

Le sacrement du baptême et celui des funérailles se sont révélés comme des sacrements christologiques. Il reste néanmoins que l'ensemble de la doctrine n'insiste guère sur le rôle et la place du Christ dans les hiérarchies et dans la connaissance mystique. Nous devons essayer d'éclairer ce problème en définissant d'abord la position christologique de Denys.

1° **Le Christ selon Denys.** — Le fait que les monophysites ont été les premiers à invoquer l'autorité du faux Aréopagite a souvent pesé sur l'interprétation doctrinale de sa christologie. Qu'en est-il, au juste, du *monophysisme* de Denys?

Une première constatation s'impose. Le Christ des *Areopagitica* présente tous les caractères de la divinité. Il est « l'une des hypostases » de la Trinité (DN 592a), cause universelle, mesure de toute chose (DN 648c), providence et sauveur (DN 953a; EH 441c). Mais, en même temps, il est véritablement homme. A l'exception du péché, le Verbe assume la totalité de notre condition (EH 441a : ἐν ἀληθεῖ μεθέξει τῶν καθ' ἡμᾶς γενομένη [ἡ θεία φιλανθρωπία] πάντων ἀναμαρτήτως, allusion à *Hébr.* 4, 15) : ce qui fait de lui « un homme véritable selon la totalité de l'essence [humaine] (κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν) » (*Ep.* 4, 1072ab; cf *ibidem* : ἄνθρωπος ἀληθῶς... οὐσιωμένος; DN 648a : ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι). C'est l' « inhumanation » (ἐνανθρώπησις, EH 444a et c) ou la « kénose » (κένωσις, DN 649a) qui donne au Verbe une « existence très divine selon la chair » (τὴν θειοτάτην αὐτοῦ κατὰ σάρκα ζωήν, EH 444b). Son activité revêt ainsi ce caractère nouveau que définit l'adjectif *théandrique* et qui n'est autre que l'activité propre au *Dieu fait homme* (ἀλλ' ἀνδρωθέν-

τος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος, *Ep.* 4, 1072c).

Toutefois, le CD ne parle jamais de façon explicite d'une φύσις humaine pour le Christ. Lorsque ce terme est appliqué au Verbe, il désigne seulement la φύσις divine qui s'incarne sans altération ni division (ἀναλλοιώτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα, EH 444c). Cette φύσις ou φυσιολογία élève si haut les attributs humains du Christ que Denys n'ose plus parler du Christ comme d'un homme :

« En bref, [Jésus] ne fut pas même un homme (οὔδε ἄνθρωπος ἦν), non pas en ce sens qu'il n'aurait pas été homme (οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος), mais dans le sens que, [né] des hommes, c'est au delà des [conditions] humaines et d'une manière qui dépasse l'homme, qu'il s'est vraiment fait homme (ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς). Au reste, ce n'est pas en Dieu (κατὰ Θεόν) qu'il a fait les choses divines, ce n'est pas en homme qu'il a fait les choses humaines, mais, Dieu fait homme, c'est une nouvelle activité, [son activité] théandrique, qu'il a exercée en notre faveur » (*Ep.* 4, 1072bc).

Ces formules ne doivent pas être entendues dans le sens d'une confusion des natures ou des activités. L'Incarnation entraîne sans aucun doute une certaine composition (ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη, DN 592a), mais cette composition ne fait pas déchoir le Verbe de son inaltérable immutabilité (cf CH 181c : ἀμεταβόλως; DN 592ab : ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου... ἱδρύσεως; EH 484a : ἀπαράλλακτον... τὸν Χριστόν; EH 444c, texte cité). A cette double série d'affirmations, Denys n'ajoute à peu près rien. Il ne dit pas de manière explicite comment il conçoit l'unité du Verbe incarné. Il nous laisse ignorer en particulier quelles pouvaient y être les conditions du corps du Christ (cf *L'Univers Dionysien*, p. 305-313).

Cette imprécision a fait interpréter la pensée christologique de Denys tantôt dans un sens orthodoxe, tantôt dans un sens monophysite. En réalité les passages où s'exprime cette pensée ne retiennent ni la formule de Cyrille d'Alexandrie adoptée par les monophysites, ni les formules de Chalcédoine, ni les formules caractéristiques du monophysisme sévérien. Le terme πρόσωπον est évité. Les termes φύσις et ὑπόστασις ne sont ni précisés ni opposés. Le deuxième, qui est retenu pour les exposés trinitaires (DN 2), ne fait l'objet d'aucune définition technique dans les passages christologiques, où il a été remplacé par φύσις. La signification de *sujet concret* que revêtait, dès lors, ce dernier terme a sans doute empêché Denys, comme les sévériens, d'admettre deux φύσεις dans le Verbe incarné. Mais, à la différence des sévériens, il ne systématise nulle part ce point de vue; nulle part, il ne s'oppose à découvert aux formules de Chalcédoine. Et c'est pourquoi on ne peut même pas lui appliquer la qualification de monophysisme verbal, habituellement retenue pour définir la doctrine de Sévère d'Antioche (cf *L'Univers Dionysien*, p. 313-318, et nos références aux études de J. Lebon).

La position christologique de Denys trouve une explication partielle dans le schème néoplatonicien de l'expansion du multiple à partir de l'Un. L'Incarnation rédemptrice est rapprochée du processus par lequel l'Un ou le Bien se diffuse généreusement (ἀφθόνως, ἀγαθοειδῶς) pour constituer la hiérarchie des êtres. Ce mouvement n'altère pas l'Un, ni ne le corrompt, ni ne le divise. Pareillement le Verbe : « Sortant de l'Un [qu'il est] par nature (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα), sans changement (ἀναλλοιώτως), le Verbe [est venu] dans le domaine de la division [qui est] le nôtre (πρὸς τὸ μεριστὸν ἡμῶν) » (EH 444c). Le Verbe apparaît comme Un et comme facteur d'unité (EH 3) : son mouvement de condescendance (πρόοδος, προϊόντα) au monde du multiple est suivi du retour (ἐπιστροφή, ἀναγωγή) de ce monde à l'unité. Si cette référence au néoplatonisme est voulue, comme nous le croyons, il est parfaitement normal que Denys ait tant insisté sur le thème de l'unité rigoureuse du Verbe incarné, sur son caractère immuable, inaltérable, en même temps que mystérieux, en négligeant peut-être un peu le caractère historique et les conditions proprement humaines de l'Incarnation rédemptrice (cf *L'Univers Dionysien*, p. 315-318).

2° **Le Christ et les hiérarchies.** — Les attributs du Christ laissent deviner son rôle dans les hiérarchies. Homme intégral et parfait, il doit être le chef de la hiérarchie humaine; Dieu parfait, il préside à la hiérarchie angélique :

« Jésus lui-même, cette intelligence très théarchique qui dépasse toute essence, ce principe, cette essence et cette puissance très théarchiques de toute hiérarchie, de toute sainteté, de toute opération divine, illumine les bienheureuses essences qui nous dépassent, de manière à la fois plus manifeste et plus intelligible [que les nôtres] et il les assimile autant que possible à sa propre lumière. Quant à nous, par cet amoureux désir du Beau qui se tend et qui nous tend vers lui [le Christ], il réduit nos multiples altérités et, nous ayant donné la perfection d'une vie, d'un état et d'une activité unifiés et divins, il nous accorde le pouvoir sacré du divin sacerdoce. Accédant ainsi aux opérations sacrées du sacerdoce, nous nous rapprochons des essences qui nous dépassent, en imitant autant que nous le pouvons l'indéfectible constance de leur sainte stabilité, en élevant ainsi nos regards vers la bienheureuse et théarchique lumière de Jésus » (EH 372ab; trad. de Gandillac pour la fin de la citation; cf 373 b : τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχήν τε καὶ τελείωσιν).

On remarquera que tout ce passage présente *Jésus* (et non le *Verbe*) comme *principe très théarchique*, illuminateur de la hiérarchie céleste et de notre hiérarchie. La communication des idiomes est poussée si loin que tous les attributs de la divinité sont en effet appliqués à Jésus. En deuxième lieu, ce passage présente Jésus, *intelligence très théarchique*, comme chef de notre hiérarchie; mais il ne l'est que médiatement, par l'entremise des anges qui nous élèvent jusqu'à lui.

En tant qu'homme, au contraire, Jésus reste sans doute chef de la hiérarchie humaine, mais avec cette particularité qu'il est soumis *lui aussi* à la loi de la médiation angélique dans ses rapports avec le Père : « Jésus lui-même, cause universelle des essences supracélestes... se soumet docilement (εὐπειθῶς ὑποτάττεται) aux dispositions de Dieu son Père que lui transmettent les anges (ταῖς τοῦ Πατρὸς καὶ Θεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεσι) » (CH 181c). La suite de ce passage (181cd) rapporte les divers épisodes évangéliques où les anges ont été les intermédiaires entre le Père et Jésus : fuite en Égypte, réconfort de l'agonie.

Le double rôle du Christ ne le divise pas. Il reste un seul et même sujet concret, « l'unique Seigneur Jésus-Christ » (citation de 1 *Cor.* 8, 6, en DN 980b et 649d-652a). Le même est « cause suressentielle des anges » et soumis aux anges. Il faut dire, par conséquent, que l'Incarnation insère très réellement le Verbe dans notre hiérarchie humaine, et que, sans lui ôter son rôle et ses prérogatives de chef, elle le soumet, comme

nous, aux lois de la médiation angélique dans ses rapports avec le Père.

Les schèmes néoplatoniciens permettent, ici encore, de rendre compte de ce double rôle qui correspond à deux temps ou à deux stades de la πρόοδος divine. Au premier stade et à titre de Théarchie, le Verbe est le principe unique, la cause et la perfection de toute hiérarchie; au deuxième stade et comme hiérarque de la hiérarchie humaine, le Verbe incarné est l'initiateur de nos intelligences. Dans l'une et l'autre fonction, il accomplit à la fois la démarche descendante qui doit illuminer tous les ordres, et la démarche anagogique ou ascendante qui les parfait et les rassemble (*L'Univers Dionysien*, p. 319-328).

3° **La divinisation des intelligences.** — Si la doctrine christologique de Denys reprend le schème néoplatonicien de la procession et de la conversion divinisatrices, elle présente néanmoins un Christ authentiquement chrétien. Alors que, dans les philosophies dont il s'inspire, procession et création sont identiques, Denys voit dans l'Incarnation rédemptrice une *reprise* et une *réparation* d'une création préexistante et déchue. C'est une Personne qui vient vivre personnellement l'existence humaine pour sauver des personnes humaines (cf EH 440c-441c).

On pourrait se demander si, par son insertion hiérarchique, le Christ ne viendrait pas assouplir ou supprimer les hiérarchies. La référence christologique des sacrements le laisserait espérer pour les intelligences humaines. De plus, comme source de la science et de la sainteté des anges, le Christ pourrait aussi permettre aux essences célestes de franchir leurs propres rangs pour s'unir à lui sans intermédiaire. Or, malgré le progrès dont sont capables les intelligences pures, nous savons qu'elles n'échappent jamais au rang qui leur est assigné. Quant à notre hiérarchie, elle comporte sans doute des possibilités d'élévation d'un ordre inférieur ou moyen à un ordre supérieur. Mais cette élévation ne peut être universelle : elle exige un appel d'en haut et une consécration hiérarchique. C'est dire que les médiations ne seront jamais totalement surmontées et que le Christ ne sera jamais directement présent à la conscience de tous les chrétiens. Son action, sa science et sa sainteté ne leur parviennent qu'à travers des intermédiaires qui en atténuent inévitablement la force et l'éclat. Nous chercherions en vain chez Denys une doctrine du Maître intérieur, présent au plus intime des âmes, d'une présence directe, agissante, amoureuse. Et cette absence n'est pas entièrement rachetée par le pneumatisme, pourtant très généreux, qui anime de haut en bas et de bas en haut toute l'échelle hiérarchique.

Peut-être faudrait-il éclairer et compléter ce point de doctrine en opérant une fusion, que Denys lui-même n'a pas faite, ou sur laquelle, tout au moins, il ne s'est pas formellement expliqué. Cette fusion consisterait à situer le traité de la *Théologie mystique*, non pas en dehors, mais au cœur même de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Car hiérarchie et expérience mystique se proposent comme but commun la divinisation des intelligences. Et si l'expérience mystique est possible, par delà rites et discours, par delà toute médiation hiérarchique, c'est parce que l'intelligence a d'abord été introduite dans la hiérarchie qui lui a donné son existence divine et lui a permis d'y progresser. On conviendra, dès lors, que la discipline hiérarchique, loin de s'opposer à l'expérience mystique, en sauvegarde et en prépare les conditions d'accomplissement, comme elle *recueille* à nouveau l'intelligence, lorsque son union à l'Un s'est relâchée.

Réintroduite dans les cadres de la hiérarchie, qu'elle ferait provisoirement s'estomper, l'expérience mystique mettrait en rapport direct l'âme et son Dieu. Elle pourrait donc apparaître comme le moyen d'insérer le Christ dans l'intimité de toutes les intelligences. Mais cette solution présente deux difficultés qui empêchent d'assimiler cette doctrine à des christologies d'inspiration augustinienne. D'abord le *contact unitif* de l'âme avec son Dieu n'apparaît qu'au terme d'une dialectique négative extrêmement rigoureuse, dont il n'est d'ailleurs pas le fruit. C'est dire qu'il doit être extrêmement rare et bref. Il n'est accessible qu'à une catégorie de chrétiens privilégiée et particulièrement forte. Pour le grand nombre, Dieu restera lointain et caché. En deuxième lieu, la *Théologie mystique* parle précisément de Dieu comme Trinité et comme Unité. Elle ne parle jamais d'union au Verbe incarné comme tel. L'union directe des âmes chrétiennes au Christ-Sauveur, Dieu et homme tout ensemble, n'a donc pas été envisagée pour elle-même. En sacrifiant à la doctrine des médiations hiérarchiques, Denys a minimisé et partiellement émoussé dans ses forces vives cette conséquence essentielle de l'Incarnation du Verbe que constitue la présence du Christ à l'intime des consciences chrétiennes.

Conclusion. — La pensée du pseudo-Denys présente plusieurs antinomies qui ne se laissent pas facilement réduire. On sera toujours tenté d'opposer son aspect hiérarchique à son aspect mystique; sa structure quasi juridique à son pneumatisme si vigoureux; son intellectualisme authentique à sa critique radicale des concepts; sa théologie symbolique à sa critique corrélative des symboles; la présentation intemporelle du système à l'économie spatio-temporelle dont ce système veut rendre compte. A bien des égards, il semble même que cette doctrine tienne par ses oppositions et ses heurts. Ce caractère s'explique en partie par le rythme inhérent à toute pensée qui se développe et s'affirme en s'appuyant alternativement sur ses aspects contraires. Il s'explique encore par les oppositions intérieures qui donnent au message chrétien son paradoxe et sa force. Il s'explique enfin et surtout par la double fidélité, biblique et philosophique, que Denys entend bien ne pas trahir.

Cette attitude, il faut en convenir, n'a pas toujours servi la teneur originelle des doctrines : la christologie, par exemple, a plus souffert de sa présentation néoplatonicienne qu'elle n'y a trouvé de profit. A l'inverse, la description des triades angéliques a clarifié indûment des données bibliques assez imprécises. Bien qu'elle n'ait pas substantiellement altéré le message chrétien qu'elle encadre, la structure du monde dionysien s'inspire trop servilement, dans son ensemble, d'une cosmologie et de lois hiérarchiques étrangères à l'essence du christianisme.

Mais peut-être serait-il peu équitable de conclure sur ce jugement. En face de penseurs qui ne prêtaient audience qu'à des systèmes de type triadique et processif, aux médiations nécessaires, et qui, d'ailleurs, s'appliquaient à mettre en accord leurs propres spéculations avec la vieille mythologie et la pratique des théurges de leur temps, Denys ne pouvait pas s'interdire de songer à une entreprise semblable, procédant de méthodes et d'exigences analogues, mais

centrée sur le mystère chrétien et sur la tradition de l'Église. Il fallait s'attendre, dès lors, à ce que les parentés fussent étroites et nombreuses entre les systèmes, et craindre toute espèce d'altérations dans la présentation du message chrétien et de l'Église vivante que Denys veut garder néanmoins comme maîtres de pensée et comme règles de conduite.

Or, expérience faite, cette crainte n'est qu'à demi justifiée. Malgré sa volonté de multiplier les chances de dialogue et d'accord, Denys conserve une conscience très vive des points majeurs de doctrine sur lesquels il sait que christianisme et platonisme ne pourront jamais se rencontrer. Bien loin de les éliminer, de les atténuer ou de les altérer, il les professe, sans souci de controverse, mais sans dissimuler le désaccord. On sait en quels termes il parle de la résurrection des corps et de leurs récompenses, après cette vie. Il formule le mystère de la Trinité et de l'égalité des Personnes dans l'unité de Dieu, de la même façon que l'ont défini les conciles et que l'entend l'Église. Enfin, malgré les schèmes empruntés aux philosophes, c'est bien la Personne du Verbe incarné, vrai Dieu et homme véritable, chef tout ensemble des intelligences célestes et des intelligences humaines, qu'il présente aux fidèles et aux païens de son temps. Ces prises de position essentielles ne peuvent laisser de doute ni sur la pensée profonde ni sur la clairvoyante générosité de leur auteur.

On trouvera des bibliographies mises à jour dans les ouvrages suivants : U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, t. 1, Paris, 1905, col. 1169-1172. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 282-300. — E. Stéphanou, *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre* (1918-1932), dans *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 466-468. — B. Altaner, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 453-457. — R. Roques, *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, coll. Théologie 29, Paris, 1954, p. 7-28.

La bibliographie qui suit signale les ouvrages ou études qui peuvent servir de complément au présent article; elle ne donne pas les ouvrages déjà mentionnés au cours de l'article.

F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, t. 2, 1842, p. 207-263. — H. Koch, *Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 77, 1895, p. 353-420; *Das Klemenscitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita, ibidem*, t. 78, 1896, p. 290-298; *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, ibidem*, t. 80, 1898, p. 397-420. — J. Stiglmayr, *Die Engellehre des sogen. Dionysius Areopagita*, dans *Compte rendu du 4e congrès scientifique international des catholiques* (Fribourg, 1897), sect. 1, Sciences religieuses, Fribourg, 1898, p. 403-414; *Ueber die Termini Hierarch und Hierarchie*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 22, 1898, p. 180-187; *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius, ibidem*, p. 246-303; *Zur Lösung « Dionysischer Bedenken »*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 7, 1898, p. 91-110; *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 23, 1899, p. 1-21.

H. Koch, *Nachklänge zur areopagitischen Frage*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 86, 1904, p. 378-399. — H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 20, Münster, 1918. — G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, RAM, t. 6, 1925, p. 278-289. — J. Stiglmayr, *Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita*, dans *Scholastik*, t. 2, 1927, p. 161-207. — V. Lossky, *La théologie apophatique dans la doctrine de Denys l'Aréopagite* (en russe), dans *Seminarium Kondakovianum*, t. 3, Prague, 1929, p. 133-144; *La notion des « analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, AHDLMA, t. 5, 1930, p. 279-309. — G. Horn, *Comment Denys le Ps. Aréopagite interprète l'Écriture d'après la Hiérarchie Céleste* (ch. 2), dans *Recherches de science religieuse*, t. 20, 1930, p. 45-48. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930. — G. Bardy, *Autour de Denys l'Aréopagite*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 21, 1931, p. 201-204. — H.-Ch. Puech, *Travaux relatifs à la philosophie ancienne et patristique*, dans *Recherches philosophiques*, t. 1, 1931-1932, p. 406-466, *passim*; t. 3, 1933-1934, p. 512-525. — I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium*, OC, t. 30, 1933, p. 176-211; *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, 1935, p. 114-138, surtout 124-126; *Ignorance infinie*, t. 2, 1936, p. 351-362. — H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, n. 2, 1938, p. 33-53. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 298-319. — V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, RSPT, t. 28, 1939, p. 204-221.

E. von Ivanka, *Der Aufbau der Schrift « De divinis nominibus » des Ps.-Dionysios*, dans *Scholastik*, t. 15, 1940, p. 386-399. — I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de saint Jean de la Croix*, OCP, t. 12, 1946, p. 5-46; *Dogme et spiritualité orientale*, RAM, t. 23, 1947, p. 3-37. — J.-M. Hornus, *Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 27, 1947, p. 37-63. — O. Semmelroth, *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung*, Bonn, 1947; *Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps.-Dionysius Areopagita*, dans *Geist und Leben* (ZAM), t. 21, 1948, p. 121-131; *Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita*, dans *Scholastik*, t. 24, 1949, p. 367-379. — E. von Ivanka, *La signification du Corpus areopageticum*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 36, 1949, p. 5-24. — R. Roques, *La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys*, AHDLMA, t. 17, 1949, p. 183-222; t. 18, 1950-1951, p. 5-44.

O. Semmelroth, *Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita*, dans *Scholastik*, t. 25, 1950, p. 209-234; *Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita*, p. 389-403. — E. von Ivanka, *But et date de composition du Corpus areopagiticum*, dans *Actes du 6e congrès des études byzantines* (Paris, 1948), t. 1, Paris, 1950, p. 239. — R. Roques, *Significations et conditions de la contemplation dionysienne*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 52, 1951, p. 44-56; *Contemplation, extase et ténèbre selon le pseudo-Denys*, DS, t. 2, col. 1785-1787 (vocabulaire), 1885-1911 (doctrine). — J. Lemaître, *Contemplation chez les orientaux chrétiens*, DS, t. 2, col. 1787-1872. — O. Semmelroth, *Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita*, dans *Scholastik*, t. 27, 1952, p. 1-11. — E. von Ivanka, *« Teilhaben », « Hervorgang » und « Hierarchie » bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos*, dans *Actes du 11e congrès international de philosophie* (Bruxelles, 1953), t. 12, Amsterdam-Louvain, 1953, p. 153-158. — V. Lossky, *L'apophase et la théologie trinitaire* (polycopié), Paris, 1952.

René ROQUES.

IV. INFLUENCE DU PSEUDO-DENYS EN ORIENT

L'influence occidentale du « premier des Pères de l'Église », « du plus latin des Pères grecs » a provoqué des travaux considérables, comme on le verra plus loin. Dès le haut moyen âge, Denys n'a laissé à peu près aucun penseur indifférent. La doctrine spirituelle de l'Occident a été profondément marquée de l'empreinte dionysienne. Par contre, nous nous heurtons en Orient, — et c'est apparemment une gageure, puisque Denys est un représentant authentique de la théologie et de la spiritualité orientales —, à une grande pauvreté de documents sur l'influence des écrits de l'Aréopagite : ils n'ont suscité, en somme, que peu de recherches. Exceptons toutefois saint Maxime

qui rencontre la faveur des spécialistes : l'influence de Denys, si elle n'est pas la seule, tant s'en faut, qu'il ait subie, est profonde chez le Confesseur. Recueillons quelques données qui pourront orienter des recherches plus précises.

1. *Appréciations sur l'influence de Denys.* — 2. *Scoliastes et commentateurs.* — 3. *Catalogues de manuscrits et catalogues de lectures spirituelles.* — 4. *S. Maxime le Confesseur.* — 5. *Utilisation du corpus dionysien.*

1. Appréciations sur l'influence de Denys

Il est curieux de constater qu'un bon nombre de manuels ou d'études sur la théologie et la spiritualité orientales prêtent aux écrits de l'Aréopagite une influence de premier plan. Serait-ce là une affirmation contrôlée, ou bien plutôt l'un de ces postulats que les auteurs ont coutume de se transmettre? Sans prétendre remonter jusqu'au dithyrambe de Lefèvre d'Étaples, aux yeux de qui « la Grèce docte tout entière » appelle Denys grand ou ange et voit en lui l'interprète inégalé du sacré (prologue à la traduction de Denys par Ambroise le camaldule, Paris, 1498-1499), relisons quelques textes plus proches de nous.

L'auteur de la notice consacrée à *Denys* dans le DTC, P. Godet, affirme que l'influence du *corpus* dionysien « sur la théologie spéculative et mystique, en Orient comme en Occident, a été considérable et durable » (t. 4, col. 435). Mais après avoir cité les commentateurs grecs et syriens, il se tait. — K. Richstätter, qui aborde notre sujet (*Der « Vater der christlichen Mystik » und sein verhängnisvoller Einfluss*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 114, 1928, p. 241), reconnaît le haut crédit spirituel de Denys dans l'Église grecque et orientale; et M. Viller (*La spiritualité des premiers siècles*, Paris, 1930, p. 132) reprend Richstätter : « A partir du 9e siècle, leur influence (des écrits aréopagitiques) s'exerce sans conteste aussi bien en Occident qu'en Orient ». — J. de Ghellinck écrit encore en 1948 : « extraordinairement lu et commenté en Orient, à partir du 9e siècle Denys fascine l'Occident » (*Patristique et moyen âge*, t. 3, Paris, 1948, p. 218). — C'est peut-être dans l'*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* de W. Lossky (Paris, 1944) que nous trouvons les affirmations les plus catégoriques. L'influence dionysienne sur la spiritualité et la théologie orientales serait capitale. A partir des commentaires de Maxime, « les *Aréopagitiques* jouirent d'une autorité incontestée dans la tradition théologique d'Orient, aussi bien que dans celle d'Occident » (p. 21-22). Déjà W. Lossky, pour qui théologie et spiritualité sont absolument indissociables, avait déclaré : « Les œuvres de Denys... ont occupé une place de tout premier plan dans toute la tradition doctrinale de l'Orthodoxie en Orient » (*La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, RSPT, t. 28, 1939, p. 210).

D'autres appréciations sont cependant plus réservées. O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 2e éd., 1924, p. 296-299) et H. Ball (*Byzantinisches Christentum*, Munich, 1923, p. 63) semblent prudents en ne parlant pas de l'influence spirituelle de Denys en Orient ou en renvoyant à une éventuelle histoire de la littérature spirituelle orientale (voir aussi H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, OCA 114, Rome, 1937). Les auteurs de la notice consacrée à Denys dans l'*Enciclopedia cattolica* (Rome, t. 4, 1950, col. 1662-1668, par E. Beck et C. Fabro) traitent de l'influence dionysienne en Occident, mais se gardent de soulever la question de l'influence orientale. Stiglmayr lui-même leur avait donné l'exemple dans LTK (2e éd., t. 3, 1931, p. 334-336). Qu'on se souvienne enfin des remarques faites ici même à propos de la doctrine de la contemplation chez les auteurs orientaux (t. 2, col. 1791-1792). Voir aussi I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, 1935, p. 124-126.

Pour apprécier l'influence spirituelle de Denys, il est bon de rappeler quelques faits. Le CD est apparu, semble-t-il, dans le premier quart du 6e siècle. C'est aux siècles antérieurs, si nous mettons toujours à part Maxime, qu'appartiennent les grands théologiens et les grands spirituels de l'Orient. Le rayonnement de leurs doctrines fut considérable. On ne peut légitimement attribuer à l'influence dionysienne ce que Denys a lui-même puisé chez ses devanciers, d'autant, et nous le verrons, qu'il a été beaucoup moins lu qu'on ne semble l'affirmer.

Les thèmes essentiels de la spiritualité orientale : déification, ténèbre, extase, sont et demeurent, avant comme après Denys, connus, utilisés et commentés. La spéculation, dans laquelle l'Aréopagite les présente, ne paraît pas avoir spécialement attiré les spirituels. Certains traits de la spéculation dionysienne, en philosophie et en théologie, en exégèse ou en liturgie, ont été, par contre, exploités à satiété par les écrivains orientaux, qui se passaient les uns aux autres les textes dionysiens et leurs propres commentaires. Mais cette influence est, pour notre sujet, d'importance secondaire. En attendant qu'un érudit se consacre entièrement à l'étude de l'influence dionysienne en Orient, force est bien d'agir avec beaucoup de prudence en ce terrain inexploré. On ne peut tenter qu'une nomenclature des auteurs qui parlent peu ou prou de Denys. Ces traces de l'influence de l'Aréopagite serviront peut-être, à des lecteurs pressés, d'armes pour affirmer l'étendue de cette influence. Pareille conclusion serait illusoire.

2. Scoliastes et commentateurs

Ne nous attardons pas aux *Vitae* et aux *Encomia* de Denys recueillis en partie par Migne : l'éloge des *Ménées* au 3 octobre (PG 4, 577-588), la *Vita et conversatio S. Dionysii* de Syméon Métaphraste (589-608), l'*Encomium* de Michel le Syncelle (617-638) et le récit du *Martyrium* raconté par Methodius ou Metrodorus (669-684), sans omettre les deux très courts extraits de Suidas (608-612) et de Nicéphore (613-616). Si ces panégyriques révèlent que Denys est un personnage bien connu et dont l'histoire religieuse de l'Orient ne peut se désintéresser, ils insistent cependant sur des éléments légendaires et ne soulignent guère l'influence réelle des écrits de l'Aréopagite. On peut en dire autant de la célèbre *Autobiographie* de Denys si largement répandue en copte, syriaque, arabe, géorgien, arménien, etc (bibliographie, col. 257).

Le nombre et l'importance des commentateurs et des scoliastes de Denys nous donneront des renseignements plus sûrs. Nous essaierons ensuite de dénombrer les manuscrits du CD et d'estimer leur notoriété à l'aide des catalogues de bibliothèques. Tout autant de signes matériels d'une influence, mais dont l'interprétation restera cependant difficile.

1° **En grec.** — En dehors de Maxime (voir *infra* § 4), nous avons à signaler deux noms importants : Jean de Scythopolis et Georges Pachymère.

1) On a cru longtemps que les scolies de *Jean de Scythopolis* (1re moitié du 6e siècle) étaient perdues. La *Geschichte der Byzantinischen* de Krumbacher-Ehrhard-Gelzer l'affirme encore en 1897 (p. 137). Les éditeurs de Denys aux 16e et 17e siècles avaient toujours maintenu l'existence de ces scolies; mais, disaient-ils, celles de Maxime et de Jean étaient irrémédiablement *confusa, permixta* (vg Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 5, Hambourg, 1723, lib. 5, c. 1, § 5, p. 5). Nous verrons bientôt ce qu'il en est (*infra* § 4 Maxime).

Si nous ne savons pas grand chose des commentaires perdus de *Georges de Scythopolis* (1re moitié du 6e siècle), dont le nom accompagne souvent celui de Jean, on peut rappeler toutefois qu'il fabriqua une lettre de Denys d'Alexandrie au pape Xyste II, sorte de lettre d'envoi de la *Divina theologia*. Il y défend l'authenticité de l'Aréopagite et son œuvre « philosophicum et divinum » (texte dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, Paris, 1883, p. XXIII-XXIV et 414-415; cf. H. Urs von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, dans *Scholastik*, t. 15, 1940, p. 19 note; O. Bardenhewer, *Geschichte..*, t. 4, p. 296-297).

2) *D'autres scoliastes*, dont les œuvres n'ont pas été publiées, sont à mentionner. On ne peut établir la portée de leur influence; elle semble restreinte, car on trouve avec peine de maigres renseignements à leur sujet.

a) Le cas de *Germain* I, patriarche de Constantinople, † 729/733, est assez curieux. A la suite d'une note ambiguë d'A. Mai (*Spicilegium Romanum*, t. 7, Rome, 1842, p. 74), K. Krumbacher (p. 67) et F. Cayré (art. *Germain*, DTC, t. 6, col. 1305) ont indiqué comme possible la restitution au patriarche d'une partie des scolies de Maxime (cf déjà PG 98, col. 87-88). Balthasar, comparant les textes attribués respectivement à Jean de Scythopolis et à Germain, conclut : « Es scheint dass von Germanus nie ein Kommentar existiert hat » (*Das Scholienwerk..*, p. 21, note 11). C'est ce que Bernard de Rubeis avait déjà conjecturé (*Dissertatio..*, PG 3, col. 70-72). Il ne peut être question d'un commentaire de Germain II † 1240, confondu avec son prédécesseur (B. de Rubeis, *ibidem*, col. 71; cf Bardenhewer, t. 5, p. 51).

b) *Georges Hieromnemon* aurait commenté Denys, lisons-nous dans Fabricius (t. 5, p. 6), que répète Krumbacher (p. 138). Ces scolies se trouveraient dans un manuscrit de la bibliothèque Médicis à Florence; Bandini ne semble pas les signaler. C'est tout ce qu'on sait de l'auteur et de son travail.

c) C'est Bandini, par contre, qui parle de scolies de *Jean Italos* dans le codex XIII (A.-M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. 1, Florence, 1764, p. 32). Les historiens d'Italos ne paraissent pas avoir relevé cette affirmation (par exemple P.-E. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, OCA 134, 1949).

d) Des scolies anonymes sont signalées dans d'autres manuscrits. Krumbacher en énumère à Vienne (ms 49 théologie), à Venise (Marciana 143), au Mont Athos (3597), sans préciser si elles diffèrent de celles de Maxime et de Jean de Scythopolis. De son côté, Bandini indique un certain nombre de manuscrits annotés à la Laurentienne : le codex XI, du 15e siècle, a les scolies reproduites dans Migne, mais plus développées (p. 32); DN du codex XIII du 11e siècle est accompagné de très abondantes scolies (p. 33); de même, le codex XXXII du 15e siècle (p. 57). Des scolies sont attribuées à un certain André (codex XXVI du 14e siècle; p. 51); en fait, cette *narratio Andreae* porte le nom d'un copiste qui reproduit Maxime (B. de Rubeis, PG 3, col. 72); il en est de même de celles du diacre Christophe, datées de 1048, que signale V. Gardthausen (*Catalogus codicum graecorum sinaiticorum*, Oxford, 1886, n° 319).

3) *Georges Pachymère* (1242-vers 1310) mérite une mention particulière. Sa *Paraphrasis* figure dans PG 3 et 4.

D'après les indications de V. Laurent (art. *Pachymère*, DTC, t. 11, col. 1715-1718) et des *Dionysiaca* (t. 1, p. XXIX SVV). la paraphrase des *Lettres* de Denys aurait paru dans l'édition de Paris, 1538, chez G. Morel; le texte original de la *Paraphrasis* aurait été publié à part en 1551, et avec le texte de Denys en 1562; la traduction latine de toute la *Paraphrasis* serait due à B. Cordier qui l'aurait publiée dans son édition de 1634.

Cette *Paraphrasis* fut composée à la demande d'Athanase III, patriarche d'Alexandrie † 1316. Le travail de Pachymère, au dire de V. Laurent, serait une « imitation intelligente » de Maxime; quoi qu'il en soit, le paraphraste annonce à la fois des explications de son propre cru et d'autres puisées chez les anciens (lettre à Athanase, PG 3, 116b). Son but est clair : il existe des auteurs qui ont donné de Denys des exégèses conjecturales et ardues; Pachymère présentera une explication plus accessible sans rien ajouter à la pensée de Denys (109bc). Dès 1302 Pachymère était recopié (*Parisinus grec* 448). Il ne semble pas que Pachymère scoliaste ait exercé grande influence au moyen âge en Orient. On a négligé, en tout cas, cette partie de son activité littéraire. Voir V. Laurent, *art. cité*; H. Beck, *Vorsehung..*; F. Littig, *Die Philosophia des Georgios Pachymeres*, Munich, 1891.

2° **En syriaque, arménien et arabe.** — 1) *Commentateurs et traducteurs syriaques.* — Les écrits dionysiens furent connus et se répandirent très tôt en Syrie. Sur le cas de *Sergius de Resaina* † 536, traducteur, préfacier et peut-être auteur, voir col. 255. — *Phocas* (fin 7e-début 8e siècle) entreprit une nouvelle traduction de Denys, agrémentée de notes personnelles et de scolies prises à Jean de Scythopolis; il tentait, explique-t-il, de remédier aux défauts de la traduction de Sergius, qui s'était permis d'abréger Denys et d'en arranger le style. Phocas, comme le scribe Cyriacus bar Shamanna d'Édesse en 766, fait allusion à des travaux antérieurs sur Denys, dus au patriarche d'Antioche, Athanase † 686, et à Jacques, évêque d'Édesse, † 708 (P. Sherwood, *Sergius of Reishaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys*, dans *Sacris Erudiri*, t. 4, Bruges, 1952, p. 174-184; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 314-316; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 271-272).

On trouve un long fragment de DN dans un codex syriaque (107) de la Vaticane qui date du 7e-8e siècle, à côté d'homélies de Jean Chrysostome, de lettres de Jacques de Saroug et de Philoxène de Mabboug, etc (G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della biblioteca vaticana*, coll. Studi e Testi 92, Città del Vaticano, 1939, p. 419-420).

Le métropolite *Jean*, évêque *de Dara*, commenta

les deux *Hiérarchies*. Fabricius (t. 5, p. 6), qui juge son travail supérieur à ceux de Maxime et de Jean de Scythopolis, le date de 692; R. Duval (*loco cit.*, p. 318 et 390) le recule avec raison jusqu'au début du 9e siècle.

2) *Traductions arméniennes et arabes.* — Une traduction de Denys fut faite en arménien par *Étienne de Siounie* dès le 8e siècle (DS, *Spiritualité* Arménienne, t. 1, col. 863-864). On se souvient que le moine Siméon Patritsi affirmait déjà en 1248, dans sa traduction arménienne de Proclus, la dépendance étroite de la doctrine de l'Aréopagite et de celle de Proclus : « Dionysius Areopagita et Hierotheus suos libros integre ex eadem (scientia) scripserunt » (I. Hausherr, *Doutes..*, p. 489-490). — J. Karst ne relève pas le nom de Denys dans sa *Littérature géorgienne chrétienne* (Paris, 1934).

Signalons une traduction arabe des deux *Hiérarchies* (DTC, t. 4, col. 435) et de la *Lettre à Timothée* (W. Scott Watson, *An Arabic Version of the Epistle of Dionysius the Areopagite to Timothy*, dans *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, t. 16, 1899-1900, p. 225-241). Sur la tradition manuscrite de ces deux textes et sur les florilèges qui concernent Denys, voir G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi 118, t. 1, 1944, p. 370-371, 269-270. En fait, au milieu de l'abondante littérature chrétienne arabe, Denys est à peine représenté. Toutefois, on trouve souvent dans les manuscrits anciens une « profession de foi pour définir la substance divine par le maître Hiérothée » et une « profession de foi rédigée par Denys l'Aréopagite » (J.-B. Darblade, *La collection canonique arabe des Melkites, 13e-17e siècles*, coll. des *Fonti* de la S. Congr. per la Chiesa Or., Harissa, Liban, 1946, p. 13, 30, 32, 36, 176).

3. Catalogues de manuscrits ou de lectures

La présence des manuscrits de Denys peut nous aider à apprécier l'influence du CD. Mais Denys a pu trouver des copistes et peu de lecteurs. C'est pourquoi devons-nous attacher plus d'importance aux catalogues des lectures recommandées aux moines et aux fidèles cultivés.

1° Les manuscrits de Denys. — 1) *Les copies apportées en Occident.* — Les manuscrits qui ont servi de base aux traductions latines occidentales ont été évidemment apportés d'Orient. Vu leur ancienneté, il faut les rappeler ici. G. Théry a publié une excellente étude sur les manuscrits dionysiens (*Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys*, dans *The New Scholasticism*, t. 3, 1929, p. 353-442), revue par Dondaine (*Le Corpus*); voir *infra* § V, 1. *Anastase le Bibliothécaire* † 879 s'est servi pour interpréter Denys et corriger la traduction d'Érigène des scolies de Maxime et de Jean de Scythopolis, qu'il trouva sans doute dans la bibliothèque papale et qu'il traduisit. Le *corpus* anastasien ainsi constitué connut une fortune considérable (voir A. Noyon, art. *Anastase*, DHGE, t. 2, col. 1477-1479; H.-F. Dondaine, *loco cit.*, p. 50-66).

2) *Les manuscrits conservés en Orient* nous intéressent davantage. Nous devrions en trouver une moisson abondante, surtout dans les bibliothèques des monastères. Or J. de Ghellinck s'étonnait déjà (DS, t. 1, col. 1599-1600) que dans les bibliothèques orientales, celles du Mont Athos en particulier, Cyrille d'Alexandrie, Jean Damascène et Denys fussent moins bien représentés qu'on ne l'aurait cru. G. Théry avait formulé une appréciation aussi décevante en 1929 : les monastères de l'Athos sont « peu riches » en œuvres dionysiennes (*Recherches..*, p. 385).

On peut signaler, par exemple, à Dionysiou de l'Athos 2 manuscrits complets du 13e siècle (3622 et 3795), 2 autres du 15e (3747 et 3799) et un du 17e siècle (3775); au Pantocrator, le 1268 du 13e siècle, qui donne les deux *Hiérarchies*. La bibliothèque de Vatopédi possède deux manuscrits complets du 11e siècle, avec scolies (157 et 161), et un 3e, qui n'a que 7 lettres et pas de scolies (159); le 1475, du 13e siècle, contient, avec des œuvres de Maxime, EH, DN et MT. Deux manuscrits complets remontent au 14e siècle. Des textes dionysiens se trouvent dans d'autres manuscrits, habituellement sous forme d'*eclogae* et d'ἀποσπάσματα, souvent de date récente (sauf, par exemple, le 3083 qui est du 12e siècle; bibliothèque de Koutloumousiou).

Voir, en plus de Théry, S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 1895-1900; Eustratiadès et Arcadios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopédi on Mt Athos*, Cambridge, 1924. — On sait que les mss actuellement à Dionysiou y sont arrivés tardivement, cf G. Hofmann, *Ein Handschriften-Verzeichnis des Athos-Klosters Dionysiu aus dem Jahre 1627*, dans *Byzantinische Zeitschrift* (= Festschrift Fr. Dölger), t. 44, 1951, p. 272-277).

G. Théry signalait aussi (p. 385-386) 3 manuscrits avec scolies à la bibliothèque du Saint-Synode de Moscou : n° 36 du 10e siècle, n° 37 du 10e-11e s., n° 255 du 11e siècle, et 2 manuscrits complets du 10e siècle (40 et 41) au monastère de Pathmos. Le *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum* décrit 7 manuscrits de Denys (n°s 319-325), avec ou sans scolies; seul le 319 est du 11e siècle; les autres datent du 14e ou du 16e siècle. Le manuscrit des *Noms divins* relevé très tôt dans la bibliothèque du patriarche de Constantinople n'a pas été décrit (Th. Schermann, *Griechische Handschriftenbestände in den Bibliotheken der christlichen Kulturzentren des 5-7 Jahrhunderts*, dans *Oriens christianus*, t. 4, 1904, p. 157).

3) Un certain nombre de *chaînes* et de *florilèges* donnent des extraits de Denys. L'étude de ces chaînes représente un travail considérable. Th. Schermann a relevé et classé les florilèges qui, entre le 5e et le 8e siècle, traitent de questions théologiques. Le nom de Denys revient fréquemment, signe d'une influence doctrinale indéniable en exégèse, sur la question trinitaire, les images, le monothélisme ou le Saint-Esprit. Ces controverses, si importantes soient-elles, sont hors de notre sujet (voir Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII Jahrhundert*, TU 28, 1904).

Un florilège arménien, le *Sceau de la foi*, compilé sous le catholicos Komitas (612-628) et publié (Etschmiadsin, 1914) d'après un manuscrit du 13e siècle, comporte trois citations de Denys : MT 3, 1040d, sur la théologie négative; *Ep.* 4, 1072ac et bc, sur la θεανδρικὴ ἐνέργεια; DN 2, 10 est cité par trois fois, en tout ou en partie, et présenté comme un emprunt de Denys aux *Theologica elementa* de Hiérothée (J. Lebon, *Les citations patristiques grecques du « Sceau de la foi »*, RHE, t. 25, 1929, p. 15 et 21). On remarquera la place secondaire que tient Denys, en regard, par exemple, des grands théologiens du 4e siècle, dans cet ouvrage, qui est « une des *Sommes* de l'ancienne théologie arménienne » (p. 32).

Le florilège célèbre, qui date du 7e-8e siècle, édité par Fr. Diekamp (Münster, 1907), *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, emprunte différents témoignages à Denys. EH en fournit trois : l'un sur les noms divins (3, 11, 441a; Diekamp, p. 67), les deux autres sur l'image et la contemplation (4, 1 et 3, 473b,

477a; p. 327). Quatre sont extraits de DN : un passage (1, 4, 589d) est donné (p. 277) d'après Jean Philoponos, † vers 565, deux autres (2, 1 et 11, 636c, 652a) sur la *theologia* (p. 69), deux autres sur les hymnes érotiques (4, 11, 708b; p. 138 et 146, d'après un texte d'Euboulos, évêque de Lystra au milieu du 7e siècle), un dernier enfin (9, 9, 916c) donne des définitions philosophiques (p. 91). La 4e *lettre à Gaius* est citée à plusieurs reprises (1072bc, p. 97; p. 127, texte du pseudo-Théodote d'Ancyre; p. 132; p. 309 texte de Sévère d'Antioche). Un fragment de la *lettre à Jean* se trouve aussi reproduit (1117a; p. 326). Manifestement ces emprunts restent insignifiants, comparés aux innombrables textes dus aux cappadociens et aux alexandrins; surtout ils ne nous disent rien de l'influence spirituelle de l'Aréopagite. Ajoutons encore que le codex vaticanus 2200 (8e-9e siècles), qui contient le plus ancien manuscrit de la *Doctrina Patrum*, donne, à la suite de ce florilège, des extraits de CH (6-9, 12, 14-15; fo 454-467). Voir l'introduction de Diekamp, p. XIII.

Les bibliothèques des différents monastères de l'Athos comportaient un bon nombre de florilèges. Les plus récents, à partir du 15e-16e siècle surtout, reproduisent des morceaux choisis de Denys. La bibliothèque d'Iviron paraît la mieux fournie en ἀποσπάσματα (Voir S. P. Lambros, *Catalogue...*).

2° **Catalogues de bibliothèques.** — Les catalogues de bibliothèques byzantines sont rares. Ils nous sont d'autant plus précieux, bien qu'ils ne nous permettent pas de fonder sur eux des conclusions générales. Relevons-en quelques-uns.

Le juriste et historien, *Michel Attaleiatès* † vers 1080, nous en a laissé un dans sa *Diataxis* : léguant sa bibliothèque, il en établit l'inventaire. Denys et Hiérothée y sont mentionnés sous une forme qui ne laisse pas entendre s'il s'agit de biographies ou d'œuvres (W. Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiatès vom 1077*, Iéna, 1894, p. 101, n° 67; cf L. Bréhier, art. *Attaleiatès*, DHGE, t. 5, col. 144-146).

Le catalogue qu'édita Ch. Diehl (*Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e siècle*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 1, p. 488-525) est daté de 1201 sous l'higouménat d'Arsénios; la bibliothèque de Pathmos passait pour une des plus importantes de l'Orient. Les moines étaient d'habiles calligraphes. Aucun manuscrit de Denys ne figure dans la bibliothèque, — sauf peut-être dans les florilèges; il faut attendre le catalogue de 1355 pour y voir mentionner le *corpus*, et encore ne s'agit-il que de CH (*Catalogus librorum monasterii insulae Patmi*, n° 41, PG 149, 1050d).

Nous avons moins de chances encore de rencontrer du Denys parmi les manuscrits du couvent franciscain de l'île de Candie. Les Pères s'y sont installés au 13e siècle. Leur bibliothèque, enrichie à maintes reprises par de nobles vénitiens habitant l'île (catalogues de 1417 et 1448 dans G. Hofmann, *La biblioteca scientifica del monastero di San Francesco a Candia nel medio evo*, OCP, t. 8, 1942, p. 317-360), ne possède aucun manuscrit oriental.

3° **Catalogues de lectures.** — Pour déceler l'influence de Denys, les catalogues de lectures nous aideraient bien plus sûrement que l'abondance des copies du *corpus* et que leur présence même dans les bibliothèques des monastères. Ces catalogues sont malheureusement rares et fragmentaires. Les moines, on le sait, lisaient peu de livres et leurs ouvrages préférés traitaient surtout de la πρακτική. Les bibliothèques étaient maigres; les moines avaient l'habitude d'apprendre par cœur aussi bien les centons des Pères que les versets des psaumes. Sous cette forme ils retenaient la doctrine et la ruminaient volontiers. Voir I. Hausherr, *Penthos*, OCA 132, 1944, p. 123-132.

Nous savons, par exemple, qu'*Abraham*, fondateur du Grand Monastère du mont Izla et contemporain de Babaï de Nisibe, au 6e-7e siècle, faisait apprendre par cœur des textes d'Isaïe et de Marc de Scété, d'Évagre, de Grégoire de Nazianze, de Pallade, les dits des Pères, Nestorius, traduit du grec en syriaque. Denys n'est pas cité (E. A. Wallis Budge, *The histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, trad. anglaise, t. 1, Londres, 1902, p. 174-176). W. E. Crum a publié quelques *Inscriptions from Shenoute's Monastery* (*Journal of theological Studies*, t. 5, 1904, p. 552-569); sur certaines d'entre elles on déchiffre des fragments de catalogue de lectures. Si le patriarche Sévère est nommé à la suite d'un bon nombre d'ascètes du 4e siècle, dont les moines avaient copié les œuvres, Denys n'est mentionné nulle part. — Voir plus loin les livres recommandés par Théodore Studite.

Il est intéressant de souligner que *Jean l'Oxite*, patriarche d'Antioche à la fin du 11e et tout au début du 12e siècle, ne cite pas Denys dans son catalogue de lectures. Le fait est d'autant plus curieux qu'au n° 3 de son *Oratio de disciplina monastica* il rappelle le 6e chapitre de EH (« monachalis consecrationis mysterium tradens illiusque contemplationem fusius explanans ») et qu'au n° 5 il a dessein d'énumérer les principaux auteurs qui ont traité de la *vita monastica*, en les canonisant tous : Pallade, Calliste, Dorothée, Macaire, Cassien, Isaac, Isaïe, Climaque, Diadoque, Nil, Maxime, etc (PG 142, 1124-1125). Dom Julien Leroy, qui nous communique ces renseignements sur Jean l'Oxite, relève une citation de Denys sur la communion dans une compilation inédite de Jean.

Calliste Télicoudès recommande aux hésychastes (*De quieta conversatione*, PG 147, 824a) pour parvenir à l'oraison, outre le souvenir continuel de Jésus, des exercices d'ascèse et la psalmodie, la lecture des Évangiles et des saints Pères, « et certains chapitres sur l'oraison de Syméon le Nouveau Théologien, d'Hésychius et de Nicéphore ». Denys est négligé. Nous faisons la même constatation chez *Grégoire le Sinaïte*, l'initiateur du mouvement hésychaste au 14e siècle. Dans son *De quietudine et duobus modis orationis* (PG 150, 1324d), il recommande : « Lis toujours ce qui regarde la contemplation et l'oraison, tels Climaque, S. Isaac, S. Maxime, le Nouveau Théologien et son disciple Stéthatos, Hésychius et Philothée les sinaïtes, et autres écrits de ce genre. Quant aux autres, laisse-les de côté en attendant, non pas qu'ils soient à rejeter, mais parce qu'ils ne contribuent pas au but ».

Et au 18e siècle, *Nicodème l'Hagiorite* ne songera pas à inclure dans sa *Philocalie* (1782) le *corpus* dionysien ni aucun extrait de Denys, qu'il n'estime sans doute pas devoir ranger parmi « les saints neptiques ».

Avant de relever, dans l'ordre chronologique, les auteurs qui ont subi, plus ou moins consciemment et profondément, l'influence dionysienne, arrêtons-nous davantage à celui qui passe pour le plus important d'entre eux, saint Maxime le Confesseur. Ce paragraphe sur Maxime est dû entièrement à l'obligeance de dom Polycarpe Sherwood.

4. Saint Maxime le confesseur † 662

Écartons tout d'abord une opinion trop généralisée. A. Ehrhard en 1897 (*Geschichte der Byzantinischen Literatur* de K. Krumbacher, p. 63) écrivait : « Pseudodionys ist durch Maximos in die griechische Kirche eingeführt worden; er hat den Areopagiten mit der traditionellen Kirchenlehre in Einklang gebracht ». En 1951 B. Altaner disait encore de Maxime : « Eine weitreichende Bedeutung kommt seiner orthodoxen Auslegung der pseudodionysischen Schriften zu » (*Patrologie*, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 470). Cette opinion se fonde surtout sur l'attribution à Maxime des *Scholia in opera S. Dionysii*. Or, bien que l'édition, réimprimée dans PG 4, porte le nom de Maxime, cette attribution n'est rien moins que certaine. M. Lequien (*Dissertatio damascenica* 2, PG 94, 281 svv) affirme que Jean de Scythopolis en est l'auteur et que les éditions imprimées portent son nom avec celui de Maxime. J. Pearson (*Vindiciae ignatianae* I, 10, PG 5, 202 svv) est du même avis. H. von Balthasar (*Das Scholienwerk*.., p. 16-38), à partir de trois constatations qu'il tire du prologue des scolies et de la version syriaque, conclut : « Maximus' Arbeit beschränkt sich auf kurze und meist wenig bedeutsame Scholien, Randbemerkungen eines aufmerksamen Lesers, die aber keineswegs ein eigenständiges Werk sein wollen » (p. 37). Même ce commentaire, si réduit soit-il, que von Balthasar laisse à Maxime, ne peut pas lui être attribué avec certitude. Le fait que certaines scolies grecques ne se retrouvent pas dans la version syriaque ne semble pas une base suffisante pour les attribuer à Maxime, surtout si l'on se souvient que les éditions syriaques avec scolies ne remontent qu'au commencement du 8e siècle (P. Sherwood, *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis* dans *Sacris Erudiri*, t. 4, 1952, p. 181). L'étude de l'influence dionysienne sur Maxime ne peut se faire que sur les écrits certainement authentiques (P. Sherwood, *An Annotated Datelist of the Works of Maximus the Confessor*, coll. Studia anselmiana 30, Rome, 1952).

1° Maxime et la propagation des idées de Denys. — Or, on ne relève qu'un seul écrit qui soit un commentaire de Denys; le 5e *Ambiguum* (PG 91, 1045-1060), qui est une exposition théologique de la 4e *lettre* de Denys, où se trouve l'expression litigieuse : καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν (PG 3, 1072c). Les 70 autres *Ambigua* sont consacrés à commenter des passages difficiles de Grégoire de Nazianze, en utilisant, dans une mesure très variable, les œuvres de Denys. Lorsqu'on parle de l'influence directe de Denys sur Maxime on songe aussitôt à la *Mystagogie*. Cette influence y est indubitable. Cependant, à y regarder de près, on s'aperçoit que cette influence ne s'exerce pas directement. Il est fait sans cesse allusion à l'enseignement d'un mystérieux vieillard. Ce vieillard est la source immédiate de la *Mystagogie* (introd. 657c8, 660b15, 661b8, 664d3; ch. 16, 693c et probablement ch. 10, 689b ὁ διδάσκαλος); par contre, Maxime évite de propos délibéré de reprendre les exposés de Denys (introd. 660d4 et ch. 24, 716c3). Dans le corps du traité je n'ai trouvé qu'une seule citation de Denys (ch. 23, 701c5-12 = DN 4, 22, PG 3, 724b) et une allusion (ch. 23, 701b 13 = DN 2, 9, 648b3).

Il apparaît donc que Maxime ne fait figure de commentateur immédiat de Denys que pour le passage « monergiste » (*Amb.* 5 = *Ep.* 4; cf *TP* 7, 84d4; 8, 100b9; 9, 120a10, 13; 28, 345cd). Ce vieillard est peut-être un personnage qu'il nous importe de connaître. Dans les premiers *Ambigua*, on relève une série de citations d'un vieillard, expert dans les difficultés de Grégoire (*Amb.* 27, 1269d5-1272a3; 28, 1272b; 29, 1272d; 35, 1288d; 39, 1301b; 43, 1349b; 66, 1393b; 4, 1044b). *Amb.* 35 est particulièrement intéressant, parce que Maxime en se référant au vieillard ou en le citant interprète Grégoire par Denys. La conclusion, semble-t-il, s'impose : Maxime a reçu d'un devancier les lignes fondamentales de son interprétation de Grégoire et de son utilisation de Denys. Il n'est donc nullement l'introducteur de l'Aréopagite, bien que son autorité doctrinale et son renom aient fait définitivement accepter l'influence et la doctrine de Denys.

Il y a le vieillard des *Ambigua*, le vieillard de la *Mystagogie;* il y a l'εὐλαβὴς μοναχός de *TP* 16, 185d1 (cf *TP* 1, 12c; 3, 45d). Sont-ils un ou des personnages fictifs? Il nous est impossible de les identifier, ce qui nous permettrait pourtant de mieux comprendre Maxime et son époque.

2° Influence dionysienne sur Maxime. — Tel est le rôle de Maxime dans la propagation de la doctrine de Denys, et telle était la nécessité d'écarter des opinions erronées qui ne permettaient pas de porter un jugement sérieux sur l'influence dionysienne.

Les auteurs récents qui ont traité de cette influence sont les suivants : M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime : les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268. — I. Hausherr, *Ignorance infinie*, OCP, t. 2, 1936, p. 351-362 (doctrine évagrienne exprimée en vocabulaire dionysien). — H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, Fribourg-en-Brisgau, 1941 (trad. française, *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, coll. Théologie 11, Paris, 1947); *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Fribourg-en-Brisgau, 1941, surtout p. 102 svv : Die Gegenmotive. — M. de Gandillac, introduction, p. 46-49. — On peut ajouter les remarques de J. Stiglmayr, *Das Aufkommen*.., p. 78-82.

Pour aider à l'étude de l'influence dionysienne sur Maxime, voici la liste des références et allusions dionysiennes dans l'œuvre de Maxime, en suivant l'ordre de PG 90, 91.

Le numéro d'ordre est suivi d'une majuscule : A = Denys nommé sans aucune citation (4 fois); B = Denys nommé et cité textuellement ou cité textuellement sans être nommé (17 fois); C = Denys nommé avec référence générale à ses œuvres ou à une œuvre en particulier (7 fois); D = simple allusion ou emploi de la terminologie dionysienne (12 fois), — cette série moins nette que les précédentes pourrait être allongée de beaucoup. Sont données ensuite la référence à Maxime et, s'il y a lieu, la référence ou la justification dans les œuvres de Denys.

PG 90 : *Thal* = *Quaestiones ad Thalassium; QD* = *Quaestiones et dubia; Char* = *Capita de charitate; TO* = *Capita theologiae et oeconomiae.*

PG 91 : *TP* = *Opuscula theologica et polemica; Ep.* = *Epistolae; Myst* = *Mystagogia; Amb* = *Ambigua sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii.*

1D : *Thal* introd. 252b11 = DN 2, 9, 648b3;
2D : 253b = doctrine dionysienne du mal, DN 4, 18, 716ab;
3D : 13, 296a2 = DN 5, 8, 824c : θεῖα θελήματα;
4C : *QD* 61, 833b = les neuf chœurs des anges;
5A : *Char* 1, 100, 984a;
6D : 2, 21, 989d-992a = EH les fonctions des ministres;
7C : 3, 5, 1017d = DN 4, 23, 725b;

8D : *TO* 1, 48, 1100d = DN 11, 6, 956ab; cf H. von Balthasar, *Die Gnostischen Centurien*, p. 105;
9D : *TP* 1, 9a5 (cf *Thal* introd. 252b11), ἕνωσις à la place de γνῶσις;
10D : 4, 57c5 = θεοπλαστία DN 2, 9, 648a2;
11B : 7, 84d4 = *Ep.* 4, 1072c *deivirilis*;
12B : 8, 96c1 = DN 8, 5, 893a10;
13B : 8, 100b9 = *Ep.* 4, 1072c *deivirilis*;
14B : 9, 120a 10, 13 = *Ep.* 4, 1072b13 svv;
15D : 21, 248a3 (cf *Amb* 35, 1288d12; 41, 1308b1) = DN 9, 2, 909c ἀπειρόδωρος χὺσις;
16B : 28, 345c8-10 = *Ep.* 4 *deivirilis*;
17B : *Ep.* 13, 529c1-12 = DN 1, 4, 592a8-15;
18A : *Myst* introd. 660d4;
19D : 23, 701b13 = DN 2, 9, 648b3;
20B : 23, 701c5-12 = DN 4, 22, 724b;
21A : 24, 716c2;
22A : *Amb* introd. 1032b5;
23B : 5, 1045d tit = *Ep.* 4, 1072a1-4; 1048d8,9 = 1072a10, 11; 1049b1-3 = 1072a11-b1; 1049b9, 11 = 1072b1, 2; 1052a1-4 = 1072b1, 2; 1053c8-12 = 1072b6-9; 1053d-1056b11 = 1072b9-c2;
24B : *Amb* 5, 1048a14 = EH 2, 1, 392b8-9;
25B : 5, 1049a6-11 = *Ep.* 3, 1069b6-11;
26D : 7, 1073b9 = DN 2, 9, 648b3;
27C : 7, 1080b = DN 5, 5, 820;
28C : 7, 1085a8 = DN 5, 8, 824c;
29D : 10, 1137b6 = ἐναπομόργνυμι *Ep.* 9, 1104b;
30D : 10, 1137b15 (cf *Myst* 23, 701c8) = ἔσοπτρα DN 4, 22, 724b;
31B : 10, 1188a3 = DN 13, 3, 980d;
32C : 10, 1188c4 = DN 4, 10, 705c autour du terme πέρας;
33B : 14, 1213c2 = CH 15, 5, 333b;
34C : 20, 1241a10 = MT 1, 997a;
35B : 23, 1260c = DN 4, 14, 712c;
36B : 32, 1285a = EH 2, 4, 400b9-c10;
37C : 35, 1289a = DN 2, 11, 649b;
38B : 41, 1313a = DN 13, 2, 977d1-980a7;
39B : 71, 1413a = DN 4, 13, 712a12-b5;
40B : *Amb* val 1417b4-11 = DN 13, 6, 981c15-d6.

De ce tableau on peut conclure que Maxime a lu assidûment Denys et que cette lecture a influencé son vocabulaire (voir 1, 2, 7, 8, 10, 20, 28, 29, 30). Mais la citation de textes dionysiens pour illustrer des passages difficiles de Grégoire (31, 33, 36), un peu comme on le fait avec l'Écriture, ne prouve pas que Maxime prenne à son compte les idées dionysiennes. Souvenons-nous du dicton : « The devil can cite Scripture for his purpose ». Il n'en reste pas moins que des textes de Denys sont cités à l'appui des principes fondamentaux de Maxime (24, 12). La question rebondit alors : Maxime puise-t-il directement sa doctrine dans Denys, ou en cherche-t-il seulement la confirmation dans l'Aréopagite? Somme toute, l'influence dionysienne sur Maxime ne peut être résolue avec les seules citations; elles prouvent seulement, mais à l'évidence, l'autorité de Denys et la connaissance approfondie que Maxime avait de ses écrits.

3° Principaux thèmes de Maxime et de Denys. — Le moyen d'entrevoir l'influence dionysienne serait d'examiner les thèmes de Denys repris ou laissés de côté par Maxime. On se heurte alors à une nouvelle question : quel est le sens du *corpus areopagiticum?* Il serait absurde d'y donner une solution en quelques phrases. Cependant pour éclairer cet exposé, je dois dire que j'incline vers l'opinion de Endre von Ivanka (*La signification historique du Corpus areopageticum*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 36, 1949, p. 5-24) : l'auteur du *corpus*, vers le milieu du 5e siècle, pour combattre l'influence trop forte encore du néoplatonisme, exposa les dogmes centraux du christianisme dans les termes mêmes de cette philosophie païenne, essayant d'en saper discrètement les positions fausses, surtout son émanatisme. La thèse de C. Pera (*Denys le mystique et la theomachia*, RSPT, t. 25, 1936, p. 5-75), bien qu'inacceptable telle quelle, ne peut pas être complètement évincée; les attaches avec les cappadociens sont trop nombreuses et trop étroites.

Maxime écarte, aussi fortement que Denys, toute espèce d'émanatisme; l'effusion primordiale du bien s'arrête avec les personnes de la sainte Trinité. La théologie négative ne se trouve pas seulement en tête de la *Mystagogie* (664), mais tout le long des *Ambigua*, surtout dans *Amb.* 10, où Maxime discute en détail le sens de la transfiguration (la discussion est redevable ici à d'autres auteurs qu'à Denys, par exemple sur la Providence à Némésius, *De natura hominis* 43, PG 40, 792). Il faut se souvenir que la théologie négative ne se sépare pas chez Denys, et moins encore chez Maxime, de la théologie affirmative. Le traité des DN, à proprement parler, est un traité de théologie affirmative. Mais en prônant la théologie négative, ni Denys ni Maxime ne font figure de novateurs. La controverse anti-eunomienne suffirait à le prouver.

Dans ce même *Ambiguum* 10 Maxime parle de Moïse, mais en mentionnant à peine l'obscurité dans laquelle Moïse a contemplé Dieu (1117b8). C'est tout à fait dans la manière d'Évagre et pas du tout dans celle de Grégoire de Nysse. Le couple évagrien κρίσις et πρόνοια se trouve également dans *Amb.* 10; les distinctions et corrections sont telles que tout danger de tomber dans l'erreur évagrienne est écarté. Le mouvement n'est pas pour Maxime un mal; c'est un élément essentiel de la créature, qui provient de la substance et se réalise dans la *dynamis* et l'*énergie*. Chez Maxime, l'idée est pleinement évoluée; on ne la trouve qu'en passant chez Denys (CH 11, 2, 284d; DN 4, 1, 693b; 4, 23, 724c9).

Peut-être ici saisirons-nous la clef qui nous permettrait de résoudre le problème des relations de Denys et d'Évagre. On sait avec quelle acuité I. Hausherr a posé ce problème dans son article *Ignorance infinie* (dont le but principal est de distinguer les tendances que chaque auteur représente). Pour toute mystique chrétienne il y a une question fondamentale : comment le fini peut-il atteindre l'Infini, l'homme l'Inaccessible. On a dit de Grégoire de Nysse et d'Évagre (DS, art. Contemplation, t. 2, col. 1784) : « L'un et l'autre admettent deux espèces de connaissances de Dieu et deux sortes de contemplations, dont la seconde (*theologia* par rapport à *theoria physikè*) est une véritable expérience mystique. D'accord sur l'inaccessibilité de la nature divine, ils expliquent cette dernière par une vision indirecte dans l'image ». Pour Denys on atteint Dieu dans l'extase, par une véritable « sortie des conditions humaines ». Pour Évagre, comme pour Denys, Dieu reste toujours inaccessible; pour l'un et l'autre il faut se dépouiller de toute image, de tout concept, — de chaque côté il y a apophatisme. Mais pourquoi Maxime, qui a suivi Évagre dans toute la doctrine de la théorie naturelle (toujours en le corrigeant), a-t-il opté pour l'extase dionysienne? Maxime, plus encore que Denys, nous l'avons vu, a une métaphysique de la nature créée et de la motion, d'inspiration à la fois aristotélicienne et néoplatonicienne. Si la nature créée a ses limites et des pouvoirs limités, il faudra, c'est l'évidence

même, pour atteindre ce qui est illimité, inaccessible, sortir de ces limites. Chez Denys l'extase est un phénomène brusque, violent (*art. cité*, col. 1897), parce que, semble-t-il, Denys la place en cette vie; Maxime la voit de préférence dans la consommation de la déification finale, d'où chez lui plus de calme (pour les textes et l'étude justificative, voir ch. *Substance*, *Power*, *Operation* et *Ecstasis* de mon *Maxime*, coll. Studia anselmiana). Étant donné que la doctrine de la substance et de ses pouvoirs, qui commande la doctrine de l'extase, ne se trouve chez Denys qu'en passant, on peut se demander si Maxime l'a prise directement à Denys ou s'il a cherché à la confirmer par l'autorité de l'Aréopagite. Quoi qu'il en soit, si on relève l'influence indirecte de Denys, on relève aussi l'influence directe d'une métaphysique.

Combefis voulait voir dans la doctrine maximienne du mal une influence patente de Denys (*Thal.* introd. 253b. avec la note). La doctrine du mal chez Denys est-elle bien caractéristique? Ne lui vient-elle pas plutôt de l'héritage néoplatonicien?

Maxime, dans sa deuxième réfutation de l'origénisme (*Amb.* 15, 1217c), exprime sa doctrine dans la triade γένεσις, κίνησις, στάσις. Or, le sens que *stasis* revêt ici n'est pas celui de Denys, chez qui le mot a le sens de λόγος φύσεως (DN 4, 7, 704c), mais plutôt celui que lui donne Plotin, d'un repos des énergies intellectuelles dans l'au-delà, repos qui, chez Maxime du moins, est un mouvement perpétuel autour de la fin ultime.

Conclusion. — Ces indications trop brèves autorisent, me semble-t-il, à conclure que Maxime n'est pas, purement et simplement, tributaire d'Évagre ou de Denys. M. Viller et K. Rahner ont dit (*Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 242) : übernimmt Maximus doch restlos das Frömmigkeitssystem des Evagrius. Si ces auteurs me permettent d'interpréter quelque peu le *Frömmigkeitssystem*, je suis d'accord avec eux. Maxime reprend à Évagre la technique de l'ascèse et de la vie contemplative, qui est un bien de la tradition alexandrine. Pour la théorie de la contemplation il suit de préférence Denys, comme je l'ai expliqué.

Mme Lot-Borodiné (*La doctrine de la déification dans l'église grecque*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 106, 1932, p. 536 note 1), écrivant après M. Viller, disait de Maxime : « Sa spiritualité n'a été influencée par Évagre, — comme par le pseudo-Denys —, que parce qu'il y retrouvait la tradition alexandrine. Tous deux se rattachent, par ailleurs, à l'école des cappadociens. On sait, en effet, ce que Maxime doit, non seulement à Grégoire de Nysse, mais encore à Grégoire de Nazianze, surnommé le Théologien à cause de sa parfaite orthodoxie, et dont il s'est fait le commentateur fervent ». Cette position me paraît très juste. On peut la prolonger encore. Maxime marque un développement. On a voulu, — les cappadociens, le pseudo-Denys et encore au 6e siècle —, mettre le dogme chrétien en rapport avec la philosophie et trouver même une métaphysique adéquate aux exigences du dogme. Avec Maxime, il me semble, on a pour la première fois une métaphysique et aussi une anthropologie métaphysique dans lesquelles les données de la tradition, surtout alexandrine, trouvent, autant que faire se peut, leur justification. Avec lui on a déjà les intuitions d'une somme théologique, mais, il faut le souligner, la forme est celle d'un mystique, même dans la controverse. Il ne tient pas compte de l'ordre rationnel d'une école; il n'a nulle préoccupation didactique. Par là on peut expliquer en grande partie les différences qui séparent la théologie scolastique occidentale et la théologie byzantine. C'est aussi ce qui explique pourquoi il est si difficile d'étudier à part l'influence dionysienne sur la spiritualité de Maxime. [Polycarpe Sherwood]

5. Utilisation du corpus dionysien en Orient

Suivons l'ordre chronologique et soulignons au passage les auteurs orientaux qui mentionnent Denys. Quelques-uns connaissent davantage l'œuvre dionysienne et l'exploitent; d'autres, — et c'est le grand nombre —, se contentent d'une humble révérence.

1° Du 6e au 13e siècle. — 1) *Au 6e siècle.* — On a cherché à retrouver des textes dionysiens ou des allusions à l'Aréopagite dans les écrits du début du 6e siècle ou même dans la seconde moitié du 5e siècle. Cette investigation se confond avec les essais d'identification de l'auteur des *Areopagitica*, dont il a été parlé plus haut. Les problèmes posés par les œuvres de Libératus, de Juvénal de Jérusalem, d'Étienne Bar Sudaïli, de Sévère d'Antioche, du pseudo-Zacharie et de bien d'autres ont été discutés. Ils ressortissent de préférence à la théologie dogmatique. Les témoignages du 6e siècle que nous possédons sur Denys ont habituellement quelque rapport avec la *collatio* de Constantinople en 533.

Léonce de Byzance † 542 signale Denys parmi « les docteurs et les pères » qui ont illustré l'Église jusqu'à Constantin (*De sectis* 3, PG 86, 1213a). D'après R. Devreesse (*Le Florilège de Léonce de Byzance*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 10, 1930, p. 548), Léonce est « le premier qui a donné une place au pseudo-Denys dans la théologie de l'Incarnation » (cf M. Richard, *Le traité De sectis de Léonce de Byzance*, RHE, t. 35, 1939, p. 695-723). Léonce parle du *grand* Denys, dont manifestement il s'inspire (vg PG 86, 1288c, 1304d = DN 2, 641abc) et il le range dans son florilège dogmatique, en citant un passage de DN 4 (728b), à côté des principaux théologiens d'Orient et d'Occident. — Quant à *Léonce de Jérusalem*, qui participa également, à titre de théologien, au colloque de 533, il est l'auteur d'un *Contra monophysitas*, où les meilleurs critiques n'hésitent pas à retrouver trace du vocabulaire dionysien (PG 86, 1856d, 1881b, 1892a, etc), même si le nom de Denys, par raison de prudence, n'est jamais prononcé (M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 1, 1944, p. 87-88). — *Hypatius d'Éphèse*, † avant 552, « le théologien chalcédonien officiel du colloque » (Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, dans Grillmeier et Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, t. 1, p. 661), connaît les écrits aréopagitiques, mais les estime des faux. Voir aussi F. Diekamp, *Analecta patristica*, OCA 117, 1938, p. 112.

Peut-être serait-on porté à majorer l'influence du CD sur la théologie et la spiritualité du 6e siècle. Encore faudrait-il établir le sens du néo-platonisme de l'Aréopagite (voir plus haut l'opinion de R. Roques). Ch. Moeller, pour qui le néo-platonisme est « la philosophie régnante » du 6e siècle, voit dans l'œuvre du pseudo-Denys et dans le mouvement origéniste les

deux « manifestations essentielles » du néo-platonisme à cette époque (*Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme*, p. 641-642). Quoi qu'il en soit de l'importance de l'apparition du *corpus* pour la théologie, hérétique ou orthodoxe, l'influence spirituelle du CD reste alors des plus modestes.

2) Le 7e *siècle* est dominé, au point de vue dionysien, par la personnalité de Maxime. En dehors de lui (voir *supra*, § 4), nous aurons bien peu à glaner. Rapprochons tout de suite de Maxime son correspondant *Thalassios*, abbé de monastère en Lybie. Dans sa 4e *Centuria de charitate ac continentia* (PG 91, 80-90, 1465-1469), il n'est pas impossible qu'il se fasse un instant le disciple de Denys. Avec les « beati sanctique Patres nostri », il rappelle la distinction entre les attributs affirmatifs et négatifs de Dieu.

Bien que le moine *Grégoire de Chypre* (6e-7e siècle) ne cite à peu près aucun auteur, I. Hausherr, en éditant le *De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina* (OCA 110, 1937), a cependant relevé plusieurs développements qui rappelaient DN (p. 57, 67, 87 et 123). — Deux fois, dans son commentaire des *Centuries* d'Évagre, *Babaï* le syrien, † vers 628, parle de Denys; une première fois (*Evagrius*, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 41 de la trad. allemande), il cite deux passages de « Denys, évêque d'Athènes, instruit par saint Paul lui-même »; il fait une allusion explicite à DN (4, 11, 708d) en commentant *Cent.* II, 17 (p. 143); peut-être en trouverait-on encore l'une ou l'autre, implicite, vg *Cent.* II, 30 (p. 151).

André, métropolite *de Césarée*, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, fait trois allusions à Denys au sujet des anges (PG 106, 257b, 305c, 356d); il l'appelle à cette occasion *magnus, beatus*. Sur la date de cet écrit, voir O. Bardenhewer, *Geschichte..*, t. 5, p. 102-105. — *Sophrone*, patriarche *de Jérusalem*, † 638, dans sa copieuse *lettre synodique* à Sergius, patriarche de Constantinople, explique la doctrine de Denys sur la θεανδρικὴ ἐνέργεια (Mansi, *Sacrorum conciliorum*, t. 11, Florence, 1765, col. 488d; PG 87, 3177bc), que Sergius essaie d'interpréter en sa faveur.

Sur cette question théologique, voir DTC, art. *Sophrone*, t. 14, col. 2382; *Honorius Ier*, t. 7, col. 105; *Monothéisme*, t. 10, col. 2316 svv; H. Straubinger, *Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Incarnation und die Person Christi*, dans *Der Katholik*, t. 1, 1907; elle ne nous intéresse pas ici.

Si *Antiochus*, moine *de Saint-Sabas* (début du 7e siècle), ne cite jamais Denys, comme on l'a remarqué (DS, t. 2, col. 1792), il s'en inspire cependant dans ses homélies, qui ne sont que des tissus de textes scripturaires : dans la 1re, à propos des noms divins (PG 89, 1436cd), dans la 115e (1792-1793), qui rappelle le début de la lettre à Démophile. La 119e, qui parle de la vision dans la gloire, reproduit un passage de DN (1, PG 3, 592bc; PG 89, 1804d-1805a); et la 122e, au sujet de la dignité et de la fonction pontificale, un paragraphe de EH (2, PG 3, 392a; PG 89, 1816bc); la 123e, *De ordinatione clerici*, est en partie composée d'un long texte tiré à peu près textuellement de la lettre à Démophile (PG 3, 1089b-1092a; PG 89, 1817d-1820b).

Il n'y a rien à ajouter aux réflexions faites (t. 2, col. 1792) sur *Isaac de Ninive* (fin du 7e siècle), dont on connaît la grande influence. Son maître c'est surtout Évagre. Voir aussi J.-B. Chabot, *De S. Isaaci Niniviae vita, scriptis et doctrina*, Louvain, 1892, p. 70-71.

L'œuvre du syrien *Simon de Taibutheh* † 680, éditée récemment par A. Mingana (*Woodbrooke Studies*, t. 7, *Early christian Mystics*, Cambridge, 1934), comporte quelques pages (p. 10-17), qui sont intitulées *From Saint Dionysius with a Commentary by the Author*. Cette partie, remarque l'éditeur, est « plus une composition originale qu'un commentaire ». Simon connaît donc Denys et il le cite plusieurs fois dans ce passage : sur la « no-knowledge or rather a knowledge that is higher, than all knowledge » (p. 11), ou encore sur les anges, sur la déification (p. 15). En fait, Simon utilise Denys comme il le fait des autres Pères. Sa dépendance est en réalité fort étroite avec la doctrine évagrienne.

3) Au 8e *siècle*, nous pouvons négliger Germain de Constantinople, dont nous avons déjà parlé. — *Anastase le Sinaïte*, prêtre et higoumène du Mont-Sinaï au 7e-8e siècle, a beaucoup écrit et constamment bataillé avec les hérétiques. Ses nombreuses citations de Denys montrent qu'il le connaît fort bien et qu'il s'en est assimilé la doctrine. Denys est pour lui la plus grande autorité après les Apôtres (« apostolicum illud universi orbis lumen », PG 89, 308d), et rarement l'Aréopagite aura été plus grandement loué. Mais il s'agit à peu près exclusivement du Denys théologien. C'est la doctrine théandrique de « l'évêque d'Alexandrie » qu'Anastase ne cesse de reprendre et d'expliquer (vg *Dux viae* ou Ὁδηγός 213d-216e, 305d-308d, etc). Il fait sienne occasionnellement la doctrine dionysienne de l'ἀγάπη : ἑνωτικὴ καὶ συναπτικὴ τῆς ψυχῆς διάθεσις πρὸς τὸ ποθούμενον (1177a, sermo 3; cf R. Janin, art. *Anastase le Sinaïte*, DHGE, t. 2, col. 1482-1483).

Saint *André de Crète* (vers 660-740), archevêque de Gortyne, passe pour un des meilleurs orateurs byzantins (S. Vailhé, art. *André de Crète*, DHGE, t. 2, 1659-1661). Denys se trouve cité en passant dans les 22 homélies que donne Migne, spécialement dans la 1re *In dormitionem Sanctae Mariae* (PG 97, 1045 svv). Le récit de l'Assomption, dont Denys aurait été le témoin en compagnie des Apôtres, prenait un singulier relief aux yeux des panégyristes de la Vierge et il devint un lieu commun de la littérature mariale (vg Jean Damascène, 2e homélie *de Assumptione*; le moine Épiphane, du 10e-11e siècle, cite à la fois dans sa *Vita Beatae Virginis* André de Crète et Denys, qu'il ne semble connaître que par le premier, PG 120, 212-213). Après avoir rappelé tout au long le texte de Denys, André de Crète ne tarit pas d'éloges et sur l'heureux spectateur (sublime volans coelorum aquila, 1064b) et sur le privilège de Marie (PG 97, 1061-1072). Voir L. Carli, *La morte e l'Assunzione di Maria santissima nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Rome, 1941, p. 72-73, 92; R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. 1, Paris, 1952, p. 50-60.

L'influence dionysienne est bien plus nette dans les œuvres de saint *Jean Damascène* (vers 675-749). D'après les études consacrées à ce grand défenseur de l'Église, il est permis d'affirmer qu'il n'ignore rien de la théologie de Denys, et il l'utilise abondamment; sans doute est-il le théologien oriental qui s'en inspire davantage. B. Altaner (*Patrologie*, p. 475) écrit : « Dans son enseignement sur Dieu, Jean suit avant tout le pseudo-Denys; pour la théologie trinitaire il préfère Grégoire de Nazianze, pour la christologie Léonce de Byzance, Maxime le Confesseur et Anastase le Sinaïte, pour le dogme de la création Némésius d'Émèse ».

L'angélologie de Damascène est aussi tributaire de l'angélologie dionysienne (*ibidem*, p. 456).

Les citations et les références de Damascène sont prises à presque toutes les œuvres de Denys : les deux *Hiérarchies*, les *Noms divins*, les *Lettres*. C. Chevalier a relevé (*La mariologie de saint Jean Damascène*, OCA 109, 1936, p. 41) 16 ou 17 citations de Denys dans les principales œuvres de Jean, dont 12 dans son *De fide orthodoxa;* on voit de la sorte l'utilisation apologétique qu'il fait du pseudo-Denys. Quoi qu'il en soit, les citations des cappadociens l'emportent de beaucoup. Cependant, Jean Damascène a négligé non seulement MT, mais encore les autres textes de l'Aréopagite qui introduisaient à la mystique. Pour son récit dionysien de l'Assomption, qu'il commente abondamment, tenir compte des interpolations signalées par M. Jugie (*L'Assomption et l'Histoire euthymiaque*, dans *Échos d'Orient*, t. 29, 1926, p. 385-392; et *supra*, t. 3, col. 247; aussi R. Laurentin, *loco cit.*, p. 30 et *passim*).

Le *De his qui in fide dormierunt* du pseudo-Damascène fait appel à la doctrine de l'Aréopagite (EH 7, 560a, 561a, 564ab) sur les prières en faveur des âmes des défunts : le pontife demande ce qui est agréable à Dieu (PG 95, 249cd-252a) et sa prière ne peut rien contre le sort des impies. Michel Glycas reprendra au 12e siècle le texte du pseudo-Damascène (*Capita de sacrae Scripturae difficultatibus* 50, éd. S. Eustratiadès, t. 2, Alexandrie, 1912, p. 55-56; lettre 19, PG 158, 924ac, 925c), appuyé sur plusieurs citations de Denys et des auteurs favoris de l'historien.

4) Arrêtons-nous, au 9e *siècle*, aux écrits de saint *Théodore Studite* (759-826), sur qui dom Julien Leroy nous fournit les données qui suivent.

L'oraison funèbre que Théodore prononça à la mort de saint Platon, son oncle, son higoumène et son père spirituel, nous est précieuse par les renseignements bibliographiques qu'elle nous fournit. La bibliothèque du couvent, nous dit Théodore (PG 99, 820a), était très riche. Platon était un excellent calligraphe; il copiait de petits ouvrages, dont il composait des sortes d'anthologies d'ascèse pratique; aussi lisait-on beaucoup dans son monastère. Denys n'est pas mentionné.

On sait que Théodore a consacré un couplet de ses *Iambes* à Denys (65, PG 99, 1797bc). Il semble cependant qu'il n'y ait aucune citation de l'Aréopagite dans les *Catéchèses*, publiées ou non, de Théodore, pas plus que dans les lettres éditées par Cozza-Luzzi. Par contre, l'édition des lettres faite par de la Baune (= Sirmond) et reproduite dans PG 99 en contient un certain nombre. On notera qu'habituellement Théodore nomme le πάνσοφος Denys conjointement avec saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Théodore rappelle à ses correspondants cette pensée de Denys que Dieu a promis d'accorder tout ce que le prêtre demande (*Ep.* I, 25, 989c; I, 31, 1013a); il fait allusion à un texte de Denys sur les excommuniés (I, 28, 1000a). Une longue lettre à Naucrace (II, 36) sur les images contient un paragraphe qui comporte à lui seul trois citations de Denys : l'archétype se retrouve dans l'image (1217d = EC 4, 1, 473c; Théodore revient souvent sur cette pensée et cette citation, *Ep.* II, 49, 1256d; *Antirrheticus* II, 357c; cf *Refutatio* 20, 468c = CH 1, 3, 124a); le deuxième texte (1220a), emprunté aussi à 473c, redit équivalemment la même chose; le troisième (1220b) répète que des choses sensibles nous passons à la contemplation des intellectuelles (CH 1, 3, 124a). De là nous parvenons aux « contemplations divines », nous dit Denys (EH 1, 2, 373b); Théodore reprend cette ascension dans la *Refutatio impiorum poematum* (465d). Dans ce dernier passage (465d-468b), il s'inspire de Denys et le résume : pour l'un et l'autre tout est image, autel, onction, ange, cérémonies (= EH 5, 1, 501c; EH 4, 1, 473d, DN 4, 22, 724b etc). Encore une allusion dans *Ep.* II, 62, 1277d-1280a; puis voici quatre lignes de DN 1, 4, 592c, citées textuellement dans *Ep.* II, 65, 1288d-1289a, sur la contemplation du Christ dans la gloire. Sur la charité universelle qui nous fait respecter nos ennemis, nous lisons, dans *Ep.* II, 155, 1484bcd, deux passages pris au célèbre songe de Démophile; le deuxième n'emprunte pas moins de huit lignes à la 8e lettre de Denys (1484d-1485a = Denys 1096c); le premier donne la conclusion de l'Aréopagite (1484b = 1100cd). Voici enfin une citation sur la distinction de la substance et des accidents (*Ep.* 168, 1532bc).

Il est facile de voir que ces citations se situent habituellement sur le plan dogmatique strict. Sous la plume de Théodore, ce sont des arguments d'autorité en faveur de la doctrine iconologique traditionnelle. Ses maîtres, en effet, ne sont pas dionysiens (DS, t. 2, col. 1793), et dans son *Testament* (PG 99, 1813-1824) il ne mentionne pas Denys à côté de Marc l'Ermite, d'Isaïe, de Barsanuphe, de Dorothée ou d'Hésychius. Cependant, la 165e lettre de Théodore, véritable plaidoyer en faveur de la vie monastique, exigerait un commentaire précis et détaillé. Le Studite y rappelle les « mystères » dionysiens et affirme que la μοναχικὴ τελείωσις (1524ad) ne peut en être disjointe; mais cette affirmation est exceptionnelle chez lui. Il distingue avec force, en se réclamant du « divin Denys » (c'est le thème de EH), les ordres hiérarchiques : des catéchumènes, des baptisés et des moines (pour la théorie de Denys, voir DS, t. 2, col. 1888-1892). [Julien Leroy]

En dehors de Théodore Studite, nous ne trouvons à peu près aucune indication sur le pseudo-Denys, au 9e siècle. *Photius* en parle occasionnellement. Il signale l'apologie écrite par le prêtre Théodore, pour soutenir l'authenticité des œuvres dionysiennes et leur paternité traditionnelle (*Bibliotheca*, 1, PG 103, 44d-45b). Il parle de la *Synodique* de Sophrone de Jérusalem, où Denys, « disciple de Paul, martyr du Christ et évêque d'Athènes », est qualifié, parmi les témoignages des Pères, ὁ πολὺς μὲν τὴν γλῶσσαν, πλείων δὲ τὴν θεωρίαν (*Bibliotheca* 231, PG 103, 1089c).

Relevons encore dans les *Amphilochia* deux références explicites. A la question 119 (PG 101, 697d; no 130, éd. Sophoclès Oeconomon, Athènes, 1858, p. 207), Photius rappelle le Denys du *De divinis nominibus* à propos du *Deum nemo vidit unquam* de saint Jean et il lui décerne ces éloges magnifiques : ὁ τῶν τοῦ θείου ῥημάτων Παύλου μύστης καὶ κατήκοος, ὁ ῥήτωρ μὲν τοὺς λόγους, φιλόσοφος δὲ τὰ νοήματα, μᾶλλον δὲ καὶ ὁ τοῦ νοῦ καὶ τῆς γλώσσης τὴν ἄνωθεν ἀποστάζων χάριν, καὶ τῆς θείας ἡμῖν σοφίας ἀναβλύζων τὴν ἄβυσσον, οὗτος οὖν ὁ μέγας Διονύσιος... Un peu plus loin (question 182, PG 101, 900c-901*a*; no 181, p. 263), c'est sur l'unité trinitaire que le témoignage de Denys est invoqué. Enfin, une allusion à propos des exposés théologiques de saint Éphrem (229, 989d-992d). Cf DS, t. 2, col. 1793-1794. Mais rappelons que Photius ne parle pas des commentaires dionysiens de Maxime.

L'*Encomium* qu'écrivit *Michel le Syncelle* † 846 vaut la peine d'être rappelé (PG 4, 617-668) non plus

pour les récits légendaires qu'il accueille, mais parce qu'il diffuse d'abondants textes dionysiens, qui ont pu contribuer à l'influence de l'Aréopagite. Malheureusement, la spiritualité n'y trouve pas son compte : immutabilité divine et Incarnation du Fils (EH, PG 3, 481d-484a; *Encomium*, PG 4, 644a); attributs de la Théarchie, son unité, sa fécondité, son amour (DN 1, 589d-592b; *Encomium*, 641ab); le mot ἔρως plus divin qu'ἀγάπη (ch. 4, 709ab; *Encomium*, 656d). Quatre lettres enfin sont mises à contribution : la 4e lettre à Gaius, sur Jésus, homme et Dieu, est citée en entier (1072ac; 641bd); deux longues anecdotes sont prises à la lettre à Polycarpe (l'éclipse, 1080a-1081c; 628c-629a) et à celle à Démophile (la vision de Carpos, 1096c-1100d; 649c-652d); la fin de la lettre à Jean, sur le retour de l'Apôtre, est également donnée (1117c-1120a; 657b).

Moïse Bar Kepha (815-903), qui a tant écrit, cite un assez long passage de la lettre à Démophile (PG 3, 1097a) dans son *Livre sur les âmes* (éd. O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 115 et 124), mais il n'y a aucune allusion à Denys dans son *De Paradiso* (PG 111). Cependant en théologie Moïse Bar Kepha s'inspire de l'Aréopagite (I. Hausherr, *Doutes au sujet du « divin Denys »*, p. 490).

5) *Au 10e siècle* nous aurons peu de chose à relever. C. De Clercq nous en donne la raison.

Les ouvrages encyclopédiques sont une caractéristique de la littérature byzantine du 10e et du 11e siècle. On s'aperçoit que les auteurs anciens sont de moins en moins connus, que le temps a fait disparaître ou oublier un grand nombre de leurs œuvres, et que celles-ci sont de moins en moins comprises. D'où les vastes compilations de tout genre qui paraissent, aussi bien dans le domaine religieux que dans le domaine profane (*Les textes juridiques dans les Pandectes de Nicon de la Montagne Noire*, coll. S. Congregazione per la Chiesa Orientale, *Fonti*, 2e série, fasc. 30, Venise, 1949, p. 9).

Or, ces compilations réserveront à Denys une place de parent pauvre (voir DS, t. 2, col. 1796-1798).

Aréthas de Césarée † 932, l'évêque collectionneur et philologue, disciple de Photius, fit copier quantité de manuscrits et même parfois les annota (J. de Ghellinck, *Diffusion, utilisation et transmission des écrits patristiques*, dans *Gregorianum*, t. 14, 1933, p. 371-372); il y a sans doute quelque chance de retrouver des traces de Denys dans tout ce travail. Cependant Aréthas fait part à l'empereur Léon VI de ses doutes sur l'autorité de Denys (A. Papadopoulos-Kérameus, *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 267-268; I. Hausherr, *Doutes..*, p. 486-487).

Dans cette même édition, on relève (p. 107) une allusion aux énergies divines du *sage Denys*, dans une Διήγησις ἐπωφελὴ περὶ τῆς θεανδρικῆς εἰκόνος τοῦ Κυρίου, écrite par Ignace, moine et catégoumène de Thessalonique.

L'éloge de Denys dans le *Lexicon* de *Suidas* est bien connu. Il n'est pas indifférent de rappeler qu'il voit en Proclus un disciple de l'Aréopagite, nudis verbis (PG 4, 612b; *Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, t. 2, Leipzig, 1931).

6) *Au 11e siècle.* — a) *En dehors de Nicétas Stéthatos.* — Nous devrions interroger un authentique auteur spirituel, *Syméon le Nouveau Théologien* † 1022, si déjà on n'en avait parlé (t. 2, col. 1795-1796, 1851-1853). Denys est tout juste une fois cité dans la *Vie de Syméon* (n° 139) et le vocabulaire ascétique et mystique qu'on trouve à la fin de l'édition d'I. Hausherr convaincra, s'il en était besoin, qu'il n'y a pas de parenté profonde entre Syméon et Denys (OC, t. 12, 1928; K. Krumbacher, *Geschichte..*, p. 155).

Balthasar Cordier édita, en plus de Denys, plusieurs chaînes de *Nicétas*, évêque *d'Héraclée* (neveu de l'évêque de Serrès, dont il porte souvent le nom). Correspondant de Nicétas Stéthatos, il composa de nombreuses *catenae*. Denys s'y rencontre à côté d'autres Pères grecs. Nous le trouvons cité deux fois dans le *Symbolorum in Matthaeum quo continetur catena Patrum graecorum* (Toulouse, 1647, t. 2) à propos du repos des bienheureux (p. 300) et de l'éclipse du vendredi saint (p. 797). Dans la *Catena in S. Lucam* (Anvers, 1628), le même texte sur le repos, tiré de la lettre de Denys à Tite, est cité (p. 344); un extrait de CH est donné (p. 345) pour expliquer le feu des *Throni ignei*, dont parle l'Écriture; à la page 607 revient l'explication de l'éclipse. Que valent ces citations anodines à côté des quelque 300 extraits de Jean Chrysostome, des 80 de Grégoire de Nysse, des 180 de Cyrille d'Alexandrie ou des 110 de Basile de Césarée? Voir F. Sickenberger, *Die Lukaskatena des Niketas von Herakleia*, TU 22, 1902. L'*Expositio in psalmos* (Anvers, 1643) est moins riche encore en citations dionysiennes : en trois in-folios, il semble qu'il n'y en ait qu'une seule (t. 1, p. 341, sur le rôle des anges). Aucune mention dans la *Catena in S. Joannem* (Anvers, 1630).

Le moine *Nicon de Raithu* ou de la Montagne Noire en appelle, dans son Ἑρμηνεία τῶν θειῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου (PG 106, 1360 svv), au témoignage de Chrysostome, Nazianze, Basile, Athanase et d'autres ascètes plus anciens. Il est vrai que Nicon ne relève que des prescriptions morales et ascétiques. Il cite cependant « le grand Denys » (1380b). Un passage de sa préface (PG 127, 516a) est plus important : comment, dans ses pérégrinations, suppléer au manque de livres? Qu'emportera-t-il? L'Écriture abondamment commentée par des textes de Pères. Bandini a énuméré dans l'ordre alphabétique les citations et références patristiques et conciliaires de l'ouvrage de Nicon : 4 pour Denys, dont 2 de la lettre à Démophile, mais au moins 108 pour Chrysostome; et pour ce dernier, comme pour Basile, Athanase, Barsanuphe, Climaque, Éphrem, Bandini ajoute : et alibi saepissime. Voir l'introduction de C. De Clercq, *Les textes..*, déjà cité; K. Krumbacher, *Geschichte..*, p. 155-156.

Michel Psellos † 1078, qui commente Platon aussi bien que le *Cantique des Cantiques*, fait mention de Denys dans son ouvrage philosophique *De omnifaria doctrina*. Avant Proclus, l'Aréopagite aurait déjà clairement exposé la doctrine du retour de tous les êtres en Dieu (c. 74, PG 122, 733b). — *Antoine Melissa* (DS, t. 1, col. 713-714) avait l'occasion de citer des textes de Denys dans ses *Loci communes* (PG 136) à côté de Nil, Chrysostome, Cyrille, etc. On ne relève pourtant, semble-t-il, aucune allusion dionysienne. — *Euthyme Zigabène* a écrit, à la fin du 11e siècle, un panégyrique de saint Hiérothée, le maître supposé de Denys (p. 78-91, dans l'édition de N. Calogéras, Athènes, 1887). On y trouve plusieurs citations de Hiérothée et l'éloge oratoire de Denys, ὁ θεόληπτος Διονύσιος. Il ne semble pas qu'une influence dionysienne soit sensible dans les autres œuvres de Zigabène.

C'est peut-être ici qu'il faut ranger le *De temperantia* du *pseudo-Marc l'Ermite;* I.-A. Khalifé retrouve, dans ce « cahier de morceaux choisis recueillis par un

élève anonyme », un vocabulaire dionysien (*L'inauthenticité du « De temperantia » de Marc l'Ermite*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, t. 28, 1950, p. 61-66).

b) *Nicétas Stéthatos.* — Nous voudrions insister sur Nicétas, dont on connaît aujourd'hui des inédits importants. Le R. Père A. Wenger a bien voulu nous communiquer l'analyse suivante.

Lorsqu'au milieu du onzième siècle, Nicétas Stéthatos écrira ses *Centuries*, il les divisera en chapitres pratiques, physiques, théologiques, exactement sur le principe énoncé en tête du *Practicos* d'Évagre. Et cependant il connaît Denys. Mais la meilleure preuve qu'il ne l'a pas assimilé, c'est qu'il insère tant bien que mal les trois ordres dionysiens dans les paragraphes 41-44 de sa troisième centurie (I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, 1935, p. 126).

Les textes inédits de Nicétas Stéthatos, dont nous préparons l'édition, confirment entièrement ce jugement. Les traités spirituels sur l'*Ame*, sur le *Paradis*, sur les *Correspondances de la hiérarchie céleste et terrestre*, se lisent dans trois manuscrits (cod. Angelicanus graecus 90, f. 236v-279; cod. ath. Vatopédi 531, f. 85v-159v; cod. Vindob. supp. graecus XII, f. 22-154). Les mêmes traités se trouvent dans un manuscrit de l'Escurial X. III. 1, mais le dernier est incomplet.

Ces textes permettent de caractériser d'une manière plus complète la doctrine spirituelle de Nicétas et de mesurer plus justement l'influence de Denys. Le traité sur le *Paradis* est une interprétation mystique de l'histoire du paradis entièrement conforme aux schèmes d'Évagre : le spirituel entre au paradis par la porte de la philosophie pratique; il en sort par la porte de la contemplation physique pour atteindre Dieu lui-même dans la contemplation théologique. Le théologien qui atteint Dieu est constitué docteur de l'Église pour enseigner les fidèles. Nicétas donne un bref résumé de cet enseignement contemplé en Dieu : ce n'est autre que la théologie de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*. Ainsi dans ce qui nous paraît l'ouvrage spirituel le plus important de Stéthatos, l'influence de Denys est nulle; le cadre spirituel est fourni par Évagre, la théologie est celle de Jean Damascène.

Le traité sur l'*Ame* est plus complexe. Stéthatos s'efforce de concilier l'enseignement de la philosophie traditionnelle avec les données de la Bible et des Pères, notamment Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Damascène. L'influence de Denys se fait sentir à partir du ch. 13, qui traite des propriétés de l'âme dans l'au-delà, et dans les ch. 14 et 15, qui étudient la manière d'être et le lieu des âmes séparées. Ces chapitres font appel au principe de la correspondance hiérarchique des anges et des hommes, qui vient cette fois de Denys, et qui fait l'objet du troisième traité inédit de Stéthatos, *De la correspondance des hiérarchies céleste et terrestre*. Le but de l'ouvrage, dit Nicétas, est de faire connaître à ceux qui l'ignorent notre communauté avec les anges dans l'œuvre du salut. Le sujet de l'ouvrage est de montrer en quoi consiste cette communauté et comment l'ordre de la hiérarchie céleste est l'exemplaire de la hiérarchie terrestre. Cette pensée, proteste Nicétas, ne vient pas de nous, mais du divin Denys l'Aréopagite : Οὐκ ἐξ ἡμετέρων συλλογισμῶν ἢ νοημάτων ἀλλ' ἐκ τῶν θεοφράστων λογίων τοῦ 'Αρεοπαγίτου καὶ θεσπεσίου Διονυσίου ἐρευνάμενοι κατεσκευσάμην ὡς ἐνόν (cod. Ang. 90, 272v). De fait, Stéthatos reproduit servilement des chapitres entiers de la *Hiérarchie céleste* de Denys : la doctrine des anges, les définitions des neuf chœurs angéliques, la division en trois triades, le principe de la subordination des triades inférieures aux triades supérieures dans l'illumination et l'union à Dieu. Nicétas s'empare en outre d'un principe énoncé par Denys que la hiérarchie céleste est l'exemplaire de la hiérarchie ecclésiastique et établit en conséquence, et d'une manière artificielle, les correspondances suivantes :

	céleste	terrestre
1e triade	trônes	patriarches
	chérubins	métropolites
	séraphins	archevêques
2e triade	seigneuries	évêques
	puissances	prêtres
	pouvoirs	diacres
3e triade	principautés	sous-diacres
	archanges	moines et lecteurs
	anges	fidèles

Pour les deux derniers ordres, les manuscrits sont discordants. Les cod. Angel. et Scor. ont archanges = lecteurs; anges = moines. Comme cette correspondance curieuse n'est pas de Denys, la variante, importante en elle-même, ne présente que peu d'intérêt dans la perspective où nous nous plaçons. Stéthatos, après avoir exposé ces correspondances, s'efforce de trouver dans les ordres ecclésiastiques les propriétés des ordres angéliques. La description est naturellement forcée : tous les archevêques n'ont pas nécessairement les yeux contemplatifs des séraphins. Stéthatos se fait l'objection et conclut par une affirmation théologique des plus graves : c'est le mystique, le théologien, constitué docteur par les charismes de l'Esprit Saint, qui est le véritable évêque dans l'Église. Ὁ γοῦν ἐν ἐπιστήμῃ γεγονὼς τῶν τοιούτων, οὗτος ὥσπερ ἔφθην εἰπών, ἱεράρχης, οὗτος ἐπίσκοπος ἀληθὴς κἂν μὴ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπίσκοπος καὶ ἱεράρχης κεχειροτόνηται (Cod. Vatopédi 531, 154). Cette théologie audacieuse des prérogatives mystiques n'est pas de Denys mais du maître immédiat de Stéthatos, Syméon le Nouveau Théologien.

De Denys vient encore le chant attribué par Stéthatos aux trois triades.

Mais Denys parle seulement de l'hymne sacré que chante la première triade : « Bénie soit en son lieu la gloire du Seigneur » (CH 7, 4, 211b). « D'autres, poursuit-il, entonnent l'hymne théologique célèbre et très vénérable, Saint, saint, saint, le Seigneur des armées, toute la terre est pleine de sa gloire. »

Nicétas va plus loin dans la systématisation, sans doute en se prévalant de l'affirmation de Denys : « Dans notre traité des hymnes divins, nous avons déjà expliqué autant que nous l'avons pu les louanges sublimes que chantent les intelligences qui vivent au delà du ciel », *ibidem*. Il attribue à chaque triade un chant distinct. La première chante *Gel, gel*, la deuxième le *trisagion*, la troisième *alleluia*. C'est une pensée chère à Nicétas, qui y revient à trois reprises (*Centuries* III, 99, PG 120, 1008bc, dans son traité de l'*Ame*, chapitre 15 et dans la *Hiérarchie*).

Une autre application du principe de la correspondance angélique et ecclésiastique a trait à l'au-delà : après la mort, l'âme sainte rejoint immédiatement l'ordre angélique auquel elle est apparentée par son charisme. De la sorte s'accomplit l'union de ceux dont le Dieu et Sauveur est identique, des anges et des hommes. Ici encore les schèmes d'Évagre se superposent aux divisions de Denys. La première triade angélique, trônes, chérubins, séraphins, est le lieu de repos

des apôtres, des prophètes et des docteurs, qui, se haussant de la contemplation physique, ont atteint Dieu lui-même dans la théologie mystique, rapportant cent pour un. La deuxième triade angélique, seigneuries, puissances, pouvoirs, est le lieu du rafraîchissement des confesseurs, des ascètes et des thaumaturges, qui se sont élevés de la philosophie pratique à la contemplation physique et s'abreuvent à la douceur de l'Esprit Saint, ayant rapporté soixante pour un. Enfin, la troisième triade, principautés, archanges, anges, est le lieu de lumière du peuple fidèle, des chefs et des sujets, qui se sont sanctifiés dans les voies de la philosophie pratique par l'aumône et l'exercice de la justice. Ayant rapporté trente pour un, ils jouissent maintenant de la lumière du Christ, soleil de justice, terre nouvelle et cieux nouveaux.

Ces textes doivent leur beauté à la coloration évagrienne bien plus qu'à l'influence de Denys. Celle-ci cependant ne saurait être minimisée quand il s'agit de Stéthatos. Mais elle s'est exercée en deux points précis, l'angélologie, empruntée à Denys, et la survie de l'âme imaginée par Stéthatos sur le modèle de la vie angélique, esquissée par Denys. [A. Wenger]

7) *Aux* 12e *et* 13e *siècles* la pauvreté des documents orientaux est très grande. Le résultat de notre recherche est décevant. Signalons tout de suite deux auteurs qui vécurent à la fin du 11e et au début du 12e siècle : *Jean l'Oxite*, dont il a été parlé plus haut, et *Philippe le Solitaire*. Celui-ci rappelle dans sa *Dioptra* l'enseignement de Denys (doctus a magno Paulo) sur les anges (3, 2, PG 127, 799b-800b, plus une scolie, 865); sur la date de l'ouvrage voir V. Grumel, *Remarques sur la Dioptra*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 44, 1951, p. 198-208.

Pierre de Damas signale en tête de son Ἀρχὴ σὺν Θεῷ τῆς ὑποθέσεως τοῦ βιβλίου (sur le libellé de ce titre, voir J. Gouillard, p. 257-259) les auteurs auxquels il se réfère et qu'il a lus; en dehors des commentaires scripturaires et des *Paterica*, il s'agit « des recueils d'enseignements des grands » : Denys voisine avec les cappadociens et les principaux ascètes orientaux (*Philocalie*, Venise, 1782, p. 555). Pierre s'élève contre ceux qui nient l'authenticité du CD (p. 685-686). Cependant « Pierre Damascène s'inscrit nettement dans le courant évagrien interprété, corrigé et diffusé par Maxime le Confesseur » (J. Gouillard, *Un auteur spirituel byzantin du 12e siècle, Pierre Damascène*, dans *Échos d'Orient*, t. 38, 1939, p. 277).

Denys Bar Salibi † 1171 fait allusion à l'Aréopagite dans l'un de ses nombreux ouvrages syriaques, le *De expositione liturgiae*, où il expose la liturgie des jacobites de Syrie. Le célébrant fait dix-huit croix sur les oblats, d'après la tradition venue par le disciple de saint Paul ou « Denys l'Athénien »; l'autel symbolise l'arbre de vie, la croix (éd. H. Labourt, dans *Scriptores Syri. Versio*, series 2a, CSCO, t. 93, Paris, 1903, p. 41, 50).

Le chroniqueur *Michel le Syrien* (1126-1199), patriarche jacobite d'Antioche, « comme préface à l'histoire du sacerdoce et à la série des grands prêtres de l'ancien Testament, cite des extraits du pseudo-Aréopagite et de Jean, métropolitain de Dara » (J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. 1, Paris, 1924, p. XXVII). On retrouve quelquefois le nom de l'Aréopagite dans la *Chronique*, éd. Chabot, t. 1, p. 6-8, 170; t. 2, p. 201; t. 3, p. 344).

Il n'est pas jusqu'au juriste *Démétrius Chomatianos*, archevêque d'Ochrida dans la première moitié du 13e siècle, qui ne cite Denys à propos des sacrements dans une de ses lettres à Germain II, patriarche de Constantinople. A cette occasion il appelle l'Aréopagite ὁ θεωρὸς καὶ ἐξηγητὴς τῶν οὐρανίων τάξεων καὶ τῶν θείων ἱερουργιῶν τε καὶ ἱεραρχιῶν Διονύσιος ὁ μέγας (J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. 6, Paris, 1891, col. 493).

On peut signaler en passant *Michel Glykas*, appelé aussi Sikiditès, mort au début du 13e siècle. Cet historien et théologien estimé (V. Grumel, art. *Michel Glykas*, DTC, t. 10, col. 1705-1707) n'a pas retenu grand chose de Denys. A l'inévitable éclipse du vendredi saint (PG 158, 372a, 416bd), ses *Annales* ajoutent la mention de la mort et de l'assomption de la Vierge (437c-440b), et aussi une allusion à la conception virginale du Christ (DN 2, PG 3, 648a; 158, 396a). Glykas décrit enfin et tout au long, d'après Denys, les neuf chœurs angéliques (161 svv). Sa 3e *lettre* traite de la gloire d'Adam et aborde la question de la lumière thaborique, mais parmi les citations des cappadociens, de Macaire, de Jean Damascène ou d'Anastase le Sinaïte, — dont les noms reviennent fréquemment ici et dans les autres œuvres, — on cherche en vain Denys (716-721). Sur les suffrages en faveur des défunts, voir plus haut, col. 303.

Bar Hebraeus † 1286, « un des hommes les plus doctes que l'Église syrienne ait produit en tout temps » (DHGE, t. 6, col. 792), connaît Denys et le cite. Dans ses œuvres jusqu'ici éditées le nom de l'Aréopagite revient une fois dans le *Livre de la colombe* (*Bar Hebraeus's Book of the Dove*, trad. A. J. Wensinck, Leyde, 1919, p. 50); deux fois dans l'*Ethicon*, où l'influence du vocabulaire dionysien (nuage; *theiopoios*) est sensible (*ibidem*, p. 97, 103; voir aussi l'introduction, p. xx, cv). Dans le *Candélabre des sanctuaires* Denys est souvent employé à des fins diverses; tantôt dans une énumération (PO, t. 22, p. 534), où « le converti Denys » est mis sur le même rang que saint Paul; tantôt parce qu'il décrit en astronome l'éclipse du vendredi saint (p. 522-523) ou qu'il aime les disputes et les énigmes verbales (p. 525-526). Bar Hebraeus en appelle aussi à la théodicée dionysienne (p. 532) et à sa doctrine de la transformation de toutes choses (p. 559; à remarquer qu'ici l'auteur attribue les scolies à « saint Jean le Scholastique de Scythopolis »). Mais ce n'est pas dans un ouvrage de physique que nous chercherons davantage l'influence spirituelle de Denys.

N'oublions pas que Bar Hebraeus fut aussi l'abréviateur et le commentateur de Bar Sudaïli; dans ce travail il s'inspire pas à pas du commentaire du patriarche des jacobites, Théodose † 896 (R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 359-360; A. Baumstark, *Geschichte..*, p. 280). Le maître de Bar Hebraeus n'en est pas moins tout d'abord Évagre (I. Hausherr, *L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*, OC, t. 30, 1933, p. 208). Sous réserve de ce que l'étude des inédits de Bar Hebraeus peut révéler, consulter DHGE, *art. cité;* R. Duval, *loco cit.*, p. 409-411; A. Baumstark, *loco cit.*, p. 312-320.

On peut enfin rappeler le nom de *Veccos* † 1297, patriarche de Constantinople, qui batailla sans trêve en faveur de l'union des Églises. Ses œuvres de controverse ont pour thème central le *Filioque*. Les cappadociens et Cyrille d'Alexandrie sont pillés. Denys théologien n'est cependant pas ignoré. Veccos explique un

passage de DN 2 et un autre de MT 3 (*In Camateri animadversiones* 116-118, PG 141, 561-565). Mais le Denys spirituel n'est pas connu (voir G. Hofmann, *Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur*, OCP, t. 11, 1945, p. 141-164).

« Les temps écoulés entre le milieu du onzième siècle et le quatorzième sont de tous les moins étudiés par rapport à l'histoire de la spiritualité », constatait déjà en 1935 I. Hausherr (*Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, p. 132 note 2). Aucun document sensationnel n'est venu remettre en question cette constatation. Cette période pourrait se clore avec l'*Histoire ecclésiastique* de Nicéphore Calliste † vers 1328, qui raconte en son livre 2 (PG 145) l'histoire légendaire de Denys et couvre d'éloges ses écrits, « scripta sublimi rerum divinarum contemplatione, sententiis et elocutione, admiranda et excellentia, longeque ab iis quae pro hominum captu edita sunt » (809). Nicéphore et Pachymère, dont il a été parlé, sont peut-être les avant-coureurs de l'intérêt porté à l'Aréopagite au 14e siècle.

2° **Période palamite.** — Nous n'avons pas à raconter l'histoire du palamisme (on se reportera utilement aux articles de M. Jugie, DTC, *Palamas* et *Controverse Palamite*, t. 11, col. 1735-1818) ou du renouveau de l'hésychasme (voir I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, OC, t. 9, 1927, n° 36). Il importe seulement de nous souvenir de quelques conclusions des travaux que nous signalons : la méthode d'oraison hésychaste, que Grégoire le Sinaïte remet en honneur au 14e siècle, ne doit rien à Denys; le ms. Vaticanus 710 de la Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς en répartit la paternité entre les Pères en général, et plus particulièrement : Marc l'ermite, Climaque, Hésychius, Philothée le Sinaïte, Barsanuphe, Isaïe et le « Paradis » (*ibidem*, p. 134). Nous savons déjà que Denys ne figurait pas au nombre des lectures recommandées par les maîtres de l'hésychasme. En dehors des discussions théologiques sur le Saint-Esprit, l'essentiel des controverses spirituelles est circonscrit autour de la nature de la *lumière du Thabor*. Denys n'en parle pas *ex professo;* ce qui l'intéresse, c'est la lumière de la transformation des élus en Dieu.

Quoi qu'il en soit, le CD semble avoir été lu attentivement par les controversistes du 14e siècle. Retenons ce fait significatif. Cantacuzène, premier ministre d'Andronic III, charge, vers 1330, le moine romain Barlaam « d'enseigner au monastère du Sauveur (à Constantinople) la théologie et la doctrine de Denys l'Aréopagite » (Nicéphore Grégoras, *Historiae*, lib. 19, c. 1, PG 148, 1185b; cf R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris, 1926, p. 17; *Échos d'Orient*, t. 5, 1901, p. 356). Si éphémère que dût être cet enseignement, nous ne pouvons l'oublier.

1) *Palamas et ses partisans.* — Grégoire *Palamas* † 1359 reste bien, dans sa théologie apophatique, disciple de la tradition orientale. Cependant si son vocabulaire reproduit souvent celui de Denys et s'il le cite longuement parfois (par exemple PG 150, 1181a-1184b) et en termes très élogieux (à propos de la « super-essentialité » et de la substance divines, et aussi des énergies divines, DN 2, 5, PG 3, 641d et 644a; 2, 11, 649b et 652a; 5,8, 824c), sa pensée n'en reste pas moins celle des cappadociens et de saint Jean Damascène (voir Basile Krivochéine, *La doctrine ascétique et théologique de saint Grégoire Palamas*, dans *Seminarium Kondakovianum*, t. 8, Prague, 1936, p. 99-151, en russe; résumé en français, p. 152-154; C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas*, dans *Irénikon*, t. 20, 1947, surtout p. 6-33, et les réserves faites aux p. 3-5 et 185 note 2).

Citons tout de suite après Palamas, Philothée *Kokkinos*, patriarche de Constantinople, † 1379, qui est « le théologien du palamisme officiel », comme le qualifie M. Jugie (DTC, art. *Controverse Palamite*, t. 11, col. 1796). Nous trouvons dans ses œuvres Denys cité plusieurs fois. Dans la *Vie de S. Sabas le jeune*, il l'appelle κατὰ τὸν μέγαν τῶν μεγίστων φημι μυστηρίων αὐτόπτην τε καὶ μυσταγώγον Διονύσιον (n° 33, p. 254, éd. Papadopoulos-Kérameus, dans *Analecta Hierosolymitikès Stachyologias*, Petroupolis, t. 5, 1898). Deux fois CH est rappelée dans les discours sur les Proverbes (éd. Arsenij, Novgorod, 1898, p. 13-14); également les lettres 9 et 10, avec cet éloge : τῶν μεγάλων Θεοῦ μυστηρίων μύστης καὶ θεολόγος (*ibidem*, p. 58 et 100). Philothée emprunte encore, *ad sensum*, un extrait de la 2e lettre de Denys à Gaius (PG 3, 1068a-1069a) dans le *Tome hagioritique* (PG 150, 1228d), dont il est le rédacteur, pour distinguer l'Essence et les énergies divines (voir S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles*, Lyon, 1933, p. 81).

Nil Cabasilas † vers 1363, archevêque de Thessalonique, prit une part active à la défense du palamisme, comme le rapporte Nicéphore Grégoras dans son *Histoire de Byzance*. Cabasilas et son ami Démétrius Cydonès sont peut-être de tous les orientaux ceux qui connaissent le mieux la théologie occidentale, notamment saint Thomas; mais le premier, Cabasilas, pour l'attaquer, et le second, Cydonès, pour la défendre. Dans son *De Spiritus Sancti processione* (éd. E. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, coll. Studi e Testi 116, 1945), Nil attribue aux écrits aréopagitiques une telle valeur qu'il établit toute son argumentation sur la doctrine dionysienne que seul le Père est source de divinité (p. 59, 86-88); ailleurs, en partant d'une fausse interprétation de Denys, il s'escrime à démonter l'argumentation thomiste sur le Λόγος (p. 126-128). Bref, Nil est sans doute le théologien oriental du 14e siècle qui exploite davantage le *corpus* dionysien pour étayer sa spéculation anti-latine. Il ne s'agit là que de pure spéculation théologique et pas du tout de spiritualité.

On a constaté une certaine dépendance dionysienne dans les écrits de *Nicolas Cabasilas* († vers 1380), neveu de Nil (G. Horn, « *La vie dans le Christ* » *de Nicolas Cabasilas*, RAM, t. 3, 1922, p. 42 note; K. Krumbacher, p. 159). Cependant on ne relève que trois allusions à Denys dans la *Vie dans le Christ* (lib. 1, PG 150, 505d, allusion philosophique; lib. 4, 592b, lien des sacrements avec l'eucharistie; lib. 5, 633c, consécration de l'autel; traduction S. Broussaleux, Amay-sur-Meuse, 1932, p. 30, 106, 145), et trois autres dans l'*Explication de la divine liturgie* (c. 17, PG 150, 408a, pouvoir de Dieu sur les mauvais anges; c. 29, 432b, le saint chrême; c. 30, 436bc, consécration des oblats, le Christ-autel; traduction S. Salaville, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943, p. 120, 155, 168-169). Nicolas Cabasilas utilise de préférence le Denys philosophe et liturgiste.

Théophane, évêque *de Nicée*, † 1380, cite souvent l'Aréopagite, dont il emprunte le vocabulaire pour parler de la médiation de la Vierge et du motif de l'Incarnation (cf *Sermo in sanctissimam Deiparam*, éd. M. Jugie, *Theophanes Nicaenus*, p. XXVII, coll.

Lateranum 1, Rome, 1935; voir DTC, t. 15, col. 517; R. Laurentin, *loco cit.*, p. 101-103).

Les *Opuscula ascetica* de *Calliste* et d'*Ignace Xanthopoulos*, moines de l'Athos (Calliste devint en 1397 patriarche de Constantinople), ne sont guère que des florilèges, fort beaux d'ailleurs, où nous trouvons bout à bout des textes spirituels, scripturaires et patristiques. A côté de Jean Climaque et de saint Isaac, qui ont la part du lion, d'Hésychius, de saint Nil, de saint Marc et de Diadoque, Maxime est cité de façon très élogieuse (par exemple, PG 147, 748b, 753a). Par contre, nos auteurs ne font que de brèves allusions à Denys : vg 753a, sur l'union de l'esprit dans la contemplation; 760ab, sur le mouvement circulaire de l'âme; 769bc, sur la connaissance de la vision de Dieu au delà de la ténèbre. Bref, sur les centaines de textes que contiennent les *Opuscula*, à peine quelques-uns sont empruntés, et sans commentaire, au *corpus* dionysien. Voir A. M. Ammann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, coll. Das östliche Christentum, Würzbourg, 1938, qui donne une traduction allemande des *Opuscula*.

Le liturgiste *Syméon*, archevêque *de Thessalonique*, † 1429, ne cite guère ses sources dans son Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν (PG 155); il semble que son symbolisme liturgique s'inspire surtout de Nicolas Cabasilas (M. Jugie, art. *Syméon de Thessalonique*, DTC, t. 14, col. 2976-84). Le nom de Denys revient cependant plusieurs fois; par exemple, à propos des pouvoirs des diacres et des prêtres (376a, 385a); des pouvoirs sacerdotaux du Christ, τὸ λειτουργικὸν καὶ τελεστικὸν καὶ φωτιστικόν (457a), et de la vie monastique (489c). Sans doute relèverait-on encore quelques autres allusions, qui n'indiqueraient pas davantage une profonde influence dionysienne.

Depuis que nous possédons l'édition des *Œuvres complètes* du grand philosophe et théologien Georges-Gennade *Scholarios* † vers 1472 (L. Petit, X.-A. Sidéridès, M. Jugie, 8 vol., Paris, 1928-1936), nous pouvons mieux apprécier sa pensée. On sait qu'elle se situe dans « la dépendance étroite de la scolastique occidentale et spécialement de la doctrine thomiste » (M. Jugie, art. *G. Scholarios*, DTC, t. 14, col. 1560). Commentateur et abréviateur du *Contra Gentes* et de la 1ª de la *Somme*, il parle souvent de Denys, comme le fait saint Thomas. Ailleurs, et occasionnellement, il le cite dans ses écrits de controverse, notamment dans ses *Traités sur la procession du Saint-Esprit* (t. 2 et 3). Parmi les œuvres pastorales et ascétiques du patriarche de Constantinople, l'opuscule *Ce qu'un évêque doit savoir et enseigner*, — qui n'est peut-être pas de Gennade —, commence par une définition dionysienne : « Saint Denys définit que l'évêque est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes et leur guide vers la Cause première... » (t. 4, p. 190); il est fait encore appel à Denys (p. 196) à propos de la confirmation. Jugie a fait remarquer que « dans ce petit catéchisme... l'influence de la théologie latine est prépondérante » (DTC, col. 1547).

2) Les *adversaires du palamisme* utilisent également Denys dans leurs attaques et leurs réponses.

Quelques remarques importantes de H. Beck (*Vorsehung..*, p. 171-175) démontrent une certaine parenté doctrinale entre Jean *Cyparissiotès* et les commentateurs de Denys. Les 10 *Décades* de Cyparissiotès reprennent la théologie symbolique et la théologie négative de la tradition orientale, de Clément d'Alexandrie à Denys et à ses commentateurs. Avec le premier traducteur des *Décades*, François Torrès (Rome, 1581; PG 152, 739-742), on peut les regarder comme un commentaire de DN, sans que le reste du CD soit ignoré pour autant : il est souvent fait appel aux lettres, à EH et même à MT. Aussi, pour éclairer les affirmations de Denys sur Dieu, d'après les *Décades*, Torrès les accompagne des scolies de Maxime (= Jean de Scythopolis ou *Centuries* de Maxime), de Pachymère ou de textes de saint Thomas. La 10ᵉ décade traite *De la divine simplicité;* il est regrettable que Guichardan ne l'ait pas étudiée. Cependant, Cyparissiotès ne livre ici, en fait, qu'un recueil d'autorités traditionnelles (Cyrille d'Alexandrie, Basile, Grégoire de Nysse, Maxime et le *summus theologus* Denys, 772d). Il n'en reste pas moins que Cyparissiotès connaît fort bien le Denys théologien. Malheureusement, on ne possède pas encore une édition critique et complète de ses œuvres.

L'un des plus grands adversaires du palamisme fut l'historien Nicéphore *Grégoras* † vers 1360. Son biographe moderne (R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras...*) fait dépendre la formation intellectuelle de Grégoras des cappadociens, de Cyrille d'Alexandrie, de Denys et de Maxime (p. 79). Grégoras tint tête, plus d'une fois à Barlaam, à Palamas et à bien d'autres, en pleine querelle hésychaste. Au cours de son récit, l'historien souligne à plusieurs reprises que l'autorité de Denys fut invoquée dans les deux camps.

Relevons les textes plus importants. Grégoras rappelle, par exemple, la double tradition dont parle Denys dans sa *lettre à Tite* (PG 3, 1364bc), *arcana et mystica, philosophica et demonstrativa;* il présente ensuite les attributs divins d'après Denys et ses commentateurs (*Historiae*, lib. 23, c. 1-2, PG 148, 1372 svv). Au livre 32, ch. 12, Grégoras réplique à Palamas que l'ἀπάθεια des euchites ou messaliens, d'après Maxime interprétant Denys, les conduisit à la perversion, PG 149, 349d; Pachymère répète cette allusion (PG 3, 548b), qu'il emprunte à Maxime (PG 4, 169d-172a) ou à Jean de Scythopolis. Au livre 33, ch. 3, quatre comparaisons sont prises à Denys pour prouver l'ubiquité divine; Denys est appelé ici par Grégoras διδάσκαλος ἡμῖν ὁ μέγας τῆς Ἐκκλησίας φωστὴρ Διονύσιος (360bc). Aux 10ᵉ-13ᵉ chapitres du même livre Grégoras rapporte une longue discussion sur la lumière thaborique, où partisans et adversaires luttent à coup de textes de Denys et de Maxime; les interprétations s'entrechoquent sans résultat (376-385). Grégoras ne veut conclure, dit-il (liv. 34), qu'en s'appuyant sur Grégoire de Nazianze et Denys : nous ne pouvons connaître la lumière thaborique; nous n'atteignons Dieu que par les créatures; les hiérarchies angéliques n'ont pas d'autre but que de nous servir d'intermédiaires dans notre connaissance de Dieu (Grégoras résume, 392c-393c, le 1ᵉʳ chapitre de CH); les cérémonies cultuelles et les sacrements nous conduisent également à Dieu (400-401; ch. 2 et 3 de EH). Grégoras s'assimile aussi bien la pensée de Grégoire de Nazianze (celle des *orationes theologicae*, PG 36) que celle de Denys.

On sait que *Procore Cydonès*, † vers 1369, en appelle à la doctrine de Denys dans l'apologie qu'il présente au patriarche Philothée Kokkinos en avril 1368; ce qui ne lui évita ni l'excommunication, ni les anathématismes. Voir G. Mercati, *Notizie di Procoro..*, p. 301.

Un disciple de Matthieu, métropolite d'Éphèse, et

de Grégoras, Théodore *Dexios*, parle dans le synode de 1351 du « saint et grand Denys » (G. Mercati, *ibidem*, p. 267); dans l'un des manuscrits retrouvés à la Vaticane (fonds grec 1823, f° 264r; G. Mercati, p. 227), Dexios salue « celui qui, après Paul, brilla comme un soleil dans Athènes », τὸν τἀπόρρητα τελεσθέντα μέγιστον Διονύσιον.

Bien qu'il ait été mêlé à la querelle palamite et aux pourparlers entre Rome et Constantinople, il ne semble pas qu'il y ait d'allusion à Denys dans les écrits du frère de Procore, *Démétrius Cydonès* † 1397/8, sauf dans sa traduction de saint Thomas. Sur Cydonès (chronologie, œuvres, bibliographie) voir R.-F. Loenertz, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, coll. Studi e Testi 131, 1947, et G. Mercati, *Notizie...* Démétrius est le « principal représentant du courant latinophile » oriental dans la seconde moitié du 14e siècle. Sa traduction grecque de saint Thomas contribua à l'influence de ce mouvement et valut à Démétrius de célèbres disciples, notamment les dominicains Maxime Chrysobergès et Manuel Calécas.

Manuel *Calécas*, † 1410, écrivit un Περὶ πίστεως qui prend pour thèmes centraux les noms divins et doit beaucoup à Denys (PG 152); il le cite d'ailleurs souvent, mais davantage encore, peut-être, les cappadociens (voir H. Beck, *Vorsehung..*, p. 175-178, etc; G. Mercati, *passim*); l'ouvrage cependant reste en son fond d'inspiration occidentale, comme l'a montré J. Gouillard (*Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas*, dans *Échos d'Orient*, t. 37, 1938, p. 36-52). Son *De essentia et operatione* est une œuvre polémique antipalamite où Denys se trouve souvent cité, à propos de la lumière thaborique (PG 152, 293 svv), de l'essence et des opérations de Dieu (377 svv). Voir *Correspondance de Manuel Calécas*, éd. R.-J. Loenertz, coll. Studi e Testi 152, 1950; R.-J. Loenertz, *Manuel Calécas, sa vie et ses œuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 17, 1947, p. 195-207.

On pourrait insérer ici, mais en dehors des controversistes, le patriarche nestorien *Timothée II*, † 1353. Il cite souvent Denys dans ses études sacramentaires. Voir W. de Vries, *Timotheus II über « Die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse »*, OCP, t. 8, 1942, p. 40-94, et *Sakramenten theologie bei den Nestorianern*, OCA 133, 1947.

La Patrologie grecque (147, 835-942) a édité d'après la *Philocalie* un *De unione cum Deo et vita contemplativa* du moine *Calliste Cataphygiotès*, dont on ne sait rien par ailleurs (voir DS, t. 2, col. 1799) et qui ne semble avoir suscité aucun travail. On pourrait sans doute reconnaître une certaine parenté de vocabulaire et de pensée entre Calliste et le *corpus* dionysien. Denys est nommément cité plusieurs fois. Le début de CH est reproduit dans un passage sur la création qui conduit à Dieu (849b). Au n° 81 Calliste définit le θεωρητικὸς βίος. La vie contemplative signifie pour lui foi, participation du Saint-Esprit et connaissance de la sagesse (917). La création et l'Écriture révèlent Dieu et conduisent à la contemplation. C'est alors que l'auteur commente (921) la fin du § 3 du 1er chapitre de EH du « Théologien », sur l'ὅρασις et l'ἐπιστήμη et sur la *fruitio intuitionis* (PG 3, 376a; PG 147, 921). Puis, après avoir cité un texte de Denys sur la κρυφία παράδοσις (DN 1, PG 3, 592b; PG 147, 924b), il montre que « la divine connaissance est unifiante », suivant l'explication de CH (1, PG 3, 121b; 147, 924b); reprenant alors la première phrase de CH, il y joint la fin du ch. 12 sur la déification. Nous sommes en pleine spiritualité. Calliste apporte, pour confirmer sa pensée, avec le témoignage de Denys, ceux de saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Maxime et d'Isaac le Syrien. Cependant, Théophane le reclus n'a pas inséré le *De unione* de Calliste dans sa *Dobrotoljubie* au 19e siècle (voir DS, t. 2, col. 1801).

3° Que trouverions-nous *au delà de la querelle hésychaste?* Peu de chose, semble-t-il. Voici cependant un témoignage du 16e siècle, qui est curieux. Théodore *Zygomalas* mande à Martin Crusius : « J'ai écrit la vie de l'Aréopagite et je vous l'ai envoyée, je m'en souviens bien, et, si vous la cherchez, vous la trouverez. Sachez que nous tenons cet homme pour un homme divin; l'Église l'honore avec les Apôtres du Christ; nous recevons ses livres et nous les lisons... » (*Turcograecia*, 1584, p. 97.)

Maxime le Grec ou Michel Trivolis, moine du Mont Athos, † 1556, est un grand humaniste byzantin. Volontiers il puise sa pensée néo-platonicienne dans Jamblique, Plotin et Denys. Il ne fait en cela que suivre les traces de son initiateur, Marsile Ficin. Voir E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Louvain, 1943, p. 159.

Mais Pierre *Moghila*, qui est aussi du 16e siècle, ne cite pas Denys. Et l'on sait que l'auteur spirituel grec le plus lu par les orientaux depuis le 17e siècle a été *Agapios Landos*. Ses ouvrages, puisés aux sources occidentales, offraient aux fidèles d'abondants *excerpta* qui alimentaient leur piété. Son *Salut des pécheurs* (Venise, 1641), véritable « manuel d'ascèse populaire », exerça une influence considérable (V. Grumel, art. Agapios Landos, DS, t. 1, col. 248-250; I. Hausherr, *Dogme et spiritualité orientale*, RAM, t. 23, 1947, p. 26-29).

Nicodème l'Hagiorite, qui, nous l'avons vu, n'a fait aucune place à Denys dans sa *Philocalie*, le connaît pourtant et il a recours au « plus excellent des théologiens » pour invoquer dans son *Enchiridion* (ch. 10, éd. de 1801, p. 157 svv) la théorie des trois mouvements de l'âme en faveur du « retour de l'esprit vers le cœur » dans la prière. Il ne laisse d'ailleurs pas de lui emprunter quelques autres expressions, comme le remarque I. Hausherr (*La Méthode..*, p. 107-110). Avec Nicodème, nous sommes bien loin de la spéculation dionysienne.

Conclusion. — 1. Les citations dionysiennes que nous avons relevées pourraient faire illusion. Qu'on ne s'y méprenne pas. Si nous mettons toujours à part Maxime, cet ensemble de textes représente bien peu de chose dans une littérature qui s'étend du 7e siècle à nos jours et dans tout l'Orient.

2. L'influence dionysienne sur la littérature syriaque semble nettement plus grande qu'ailleurs en Orient.

3. On exploite beaucoup plus le Denys théologien que le mystique. C'est surtout à l'occasion des controverses christologiques ou trinitaires que les auteurs citent et interprètent Denys; de même, on se plaît à recourir au *corpus* dionysien en parlant de la liturgie et des sacrements.

4. L'Orient compte peu de grands auteurs spirituels, comme on l'a souvent remarqué, pendant la période qui nous occupe. Ses ascètes ne se sont guère préoccupés d'écrire et, lorsqu'ils l'ont fait, ils laissèrent ordinairement des œuvres où la spéculation avait une moindre

part. Aussi un certain nombre des témoignages que nous avons apportés viennent-ils d'auteurs secondaires, voire même inconnus, souvent tardifs. Ces auteurs ont-ils pressenti l'importance de la spiritualité de Denys? En tout cas, ils n'ont guère contribué à sa diffusion. La querelle de l'hésychasme au 14e siècle a sans doute fait lire Denys; mais partisans et adversaires cherchaient peut-être moins à le comprendre et à le diffuser qu'à étayer d'un grand nom leurs propres thèses.

5. En fait, il faut constater que les maîtres spirituels de l'Orient furent les ascètes. Des théoriciens eux-mêmes on retint leurs conseils ascétiques. Urs von Balthasar a expliqué, par exemple, que Maxime « a exercé une influence énorme et souvent anonyme », mais que, « en Orient, ce fut surtout l'œuvre ascétique et mystique qui survécut. Les *Centuries sur la charité* furent un des livres les plus connus et les plus souvent copiés... Cette œuvre ne transmet au fond qu'un côté de son tempérament, la tendance au mysticisme d'Évagre et d'Origène » (*Liturgie cosmique*, p. 42).

6. La spéculation, lorsqu'elle se rencontre, est *traditionnelle*, de préférence empruntée aux cappadociens. On s'en rendrait compte, si l'on poursuivait l'étude de J. Gross sur *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs* (Paris, 1938). Denys a été suivi dans la mesure même où il s'insérait dans le courant spirituel traditionnel, on l'a remarqué déjà. H.-Ch. Puech notait en 1938 : « La *Théologie mystique* du pseudo-Denys se situe dans la perspective continue de la tradition patristique » (*La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, 1938, p. 53). Et l'auteur insistait : « Après Grégoire de Nysse, la tradition relative à la Nuée... *se prolonge* avec plus ou moins de banalité, après le pseudo-Denys.., et devient un bien et un lieu commun de la *spéculation* byzantine... » (p. 52). Nous soulignons à dessein qu'il s'agit d'une tradition que la spéculation prolonge. Balthasar a bien montré que l' « originalité de l'Aréopagite ne se trouve pas plus dans la théologie négative, qu'il a développée avec la dernière rigueur, que dans son complément positif, poussé avec la même rigueur, jusqu'à ses extrêmes conséquences » (*Liturgie..*, p. 47).

Il est vraisemblable que W. Lossky ne veuille pas dire autre chose lorsqu'il voit dans la théologie négative « le caractère foncier de toute la tradition théologique de l'Église d'Orient » (*Essai..*, p. 24) et qu'il n'insiste nulle part sur l'influence particulière de la *Theologia mystica* de Denys. Mme Lot-Borodine est du même avis. « Cet auteur énigmatique, écrit-elle en parlant de Denys, se place dans l'axe même de la *paradosis* gréco-orientale » (*L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle*, dans *Irénikon*, t. 16, 1939, p. 16). Et l'archimandrite Cyprien Kern, dans son étude sur *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas* (p. 14), pour bien souligner que l'apophatisme ne condamne pas « la théologie déductive », écrit : « Il est probablement superflu de noter que cet effort de pensée théologique et d'une certaine formulation du divin n'est pas particulier à la mystique des écrits de l'Aréopagite et de saint Maxime ».

Il semble donc clair que le pseudo-Denys a exercé une influence médiocre en Orient au moment même où le *corpus areopagiticum* était connu des meilleurs spirituels de l'Occident. Pourquoi? Sans doute, parce que déjà « la doctrine mystique orientale avait reçu sa forme classique » et parce que Denys n'eut pas la chance de rencontrer un vulgarisateur de talent (I. Hausherr, *Les grands courants..*, p. 125-126).

M. de Gandillac, introduction. — *Dionysiaca*, t. 1, introduction : Pour retrouver Denys.

K. Krumbacher, A. Ehrhard, H. Gelzer, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. — M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1926 svv. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1924; t. 5, 1932. — Cardinal G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, coll. Studi e Testi 56, Città del Vaticano, 1931. — I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, Rome, 1935, p. 114-138. — R. Arnou, art. *Platonisme des Pères*, DTC, t. 12, col. 2258 svv, *passim*.

Cet article sur l'influence orientale du pseudo-Denys utilise des notes et des renseignements que plusieurs spécialistes des questions byzantines ont bien voulu mettre à notre disposition.

André Rayez.

V. INFLUENCE DU PSEUDO-DENYS EN OCCIDENT

L'influence du pseudo-Denys en Occident a été considérable; elle est cependant loin d'être parfaitement connue. Les travaux actuels ne permettent pas encore d'en donner une vue générale, même sommaire. Les études qui suivent offrent le résultat de recherches personnelles. Cet ensemble, si incomplet soit-il, facilitera, espérons-le, de nouvelles trouvailles.

A. *Du 6e au 12e siècle* : 1. *Origine de l'influence;* 2. *Victorins;* 3. *Cisterciens.* — B. *Au 13e siècle* : 1. *Robert Grosseteste;* 2. *Saint Albert le Grand;* 3. *Saint Thomas d'Aquin.* — C. *Aux 14e et 15e siècles* : 1. *Eckhart;* 2. *Tauler;* 3. *Ruysbroeck;* 4. *Gerson;* 5. *Nicolas de Cues;* 6. *Harphius;* 7. *Ficin.* — D. *Au 16e siècle* : 1. *En Espagne avant saint Jean de la Croix;* 2. *Saint Jean de la Croix;* 3. *Giordano Bruno.* — E. *Aux 17e et 18e siècles* : 1. *École carmélitaine;* 2. *Carmes de Touraine;* 3. *Capucins;* 4. *De Bérulle à Fénelon.*

A. DU 6e AU 12e SIÈCLE

1. Origine de l'influence dionysienne

L'influence de Denys sur la chrétienté d'Occident, pressentie de bonne heure par l'Église, ne s'est affirmée que lentement; l'histoire de ses débuts, à peu près longue de six cents ans, est assez mouvementée. Durant plus de deux siècles, de 593 à 825, se succèdent coup sur coup *les prodromes de cette influence* que souhaitent papes et conciles; durant plus de trois siècles, de 827 à 1152, apparaissent et menacent *les hasards de cette influence* remise aux mains débiles de deux traducteurs officiels; au cours du dernier siècle, vers 1167, perce enfin le triomphe *des agents de cette influence* heureusement restaurée par les scoliastes et Jean Sarrazin. Cette fortune inégale a déjà été signalée, en 1937 dans la préface du premier tome de *Dionysiaca* (= D), et en 1953 dans Dondaine, *Le Corpus* (= C).

1° **Les prodromes** : *du texte de saint Grégoire le Grand* (593) *au concile de Paris* (*1er novembre 825*) *Denys aux yeux des Papes est une autorité.* — La présence à Rome en 649 dans la bibliothèque des papes d'un manuscrit grec présentant au complet les écrits de

Denys nous est doublement attestée par les actes du synode du Latran et par saint Maxime le Confesseur, qui lors de son voyage à Rome (probablement cette même année) a vu un tel codex entre les mains du diacre Pierre (D. LXVII, CXIII; C. 24). Il y a même lieu de croire que le codex est là depuis une soixantaine d'années, depuis le retour de saint Grégoire le Grand, apocrisiaire à Constantinople de 579 à 585; dans sa 34e homélie sur les Évangiles, prononcée à Rome en 593, Grégoire, pape depuis trois ans, commente le verset des dix drachmes (PL 76, 1249-1255) à l'aide des chapitres 7-14 de CH, et plusieurs de ses homélies sur Ézéchiel paraissent bien mettre en œuvre la doctrine spirituelle de DN et de MT. Grégoire ne parlait pas le grec, mais il pouvait peut-être le lire depuis son séjour en Orient, et parmi les notaires romains d'excellents hellénistes pouvaient le lui traduire, comme d'autres traduisent plus tard, codex en main (D. LXVI-LXIX; Harduin, *Collectio conciliorum*, t. 3, Paris, 1714, p. 879e), pour les besoins du synode du Latran de 649, quatre passages de DN (D. 90^{3}-92^{2}, 102^{3}-103^{1}, 110^{3-4}, 110^{4}-111^{2}) et trois passages de la 4e *lettre à Gaïus* (D. 615^{1}-616^{4}, 615^{4}-616^{4}, 618^{3}-619^{1}). En 680 saint Agathon dans sa lettre au concile de Constantinople rappelle le premier texte de DN déjà cité (D. LXX). En 758 saint Paul I envoie à Pépin le Bref l'ensemble des écrits de Denys. En 787 sous Adrien I le second concile de Nicée, approuvé par le pape, fait un nouvel emprunt à DN (D. 99^{3}-100^{1}; cf Harduin, t. 4, p. 362d) et note un texte de EH (D. 1095^{2}; cf LXXII). Puis quatre interventions majeures, visant à condamner l'hérésie des iconoclastes, utilisent et répètent quatre fois un texte de CH (D. 734^{2}-736^{2}) et un texte de la *lettre à saint Jean* (D. 1573^{1}-1574^{1}; cf LXXII-LXXIII); ces interventions sont : en 731 celle d'un concile de Rome sous Grégoire III, en 769 celle d'un concile de Rome sous Étienne III, en 791 celle du pape Adrien I dans sa lettre à Charlemagne, en 825 celle du concile de Paris sous Eugène II (MGH, *Concilia aevi Karolini*, 1908, p. 512). Ainsi sans le secours d'Hilduin et sans attendre Scot Érigène, dans l'exercice le plus libre de son magistère solennel, l'Église Romaine veut traiter Denys en docteur; elle met à profit trois traités (CH, EH, DN) et le recueil de ses lettres; seule MT n'a pas eu son emploi.

2° **Les hasards de cette influence :** *de l'envoi de Michel le Bègue (septembre 827) jusqu'aux Sentences de Pierre Lombard (vers 1152) Denys devient victime d'interprètes trop novices.* — En 827 à Compiègne Louis le Débonnaire reçoit de la part de l'empereur d'Orient un codex grec complet des écrits de Denys; il en demande la traduction à l'abbé de Saint-Denys, Hilduin, qui vers 832 (D. LXXIV; C. 25-26) lui offre le fruit de ses efforts, un texte presque illisible. Avant 835 Hilduin utilise son travail dans les *Areopagitica* (PL 106, 29-37), qui redisent, en plus des titres des chapitres des ouvrages dionysiens, un long fragment de la lettre huitième et toute la dixième. En 859 Hincmar, archevêque de Reims, cite trois passages d'Hilduin (PL 125, 225bc, 226bc, 313ab) dans son *De praedestinatione*. Très peu après, Charles le Chauve prie Jean Scot Érigène de faire une traduction plus claire des écrits de Denys; le travail est offert en 852 (D. LXXIV notes 1 et 2); la nouvelle traduction, incontestablement meilleure que la première, est encore assez faible; son auteur y cueillera sans délai les nombreuses citations qui émaillent ses ouvrages (M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, p. 390), y compris les *Expositiones super Ierarchiam Caelestem*, dont les chapitres 3 à 7 et le 15e ont été récemment publiés pour la première fois par H.-F. Dondaine (AHDLMA, t. 18, 1950, p. 252-301). Entre 850 et 860 Paschase Radbert (PL 120, 529a) insère dans son commentaire sur saint Matthieu le texte de DN, que le vénérable Bède † 735 avait inscrit dans son commentaire sur saint Marc (PL 92, 197b); ce texte (D. 102^{3}-103^{1}) est tiré des actes du synode du Latran de 649 (D. LXVI n. 1). L'autre texte attribué à Denys par l'abbé de Corbie (*In Matthaeum* 12, 27, PL 120, 955-956) est tiré de la lettre apocryphe à Apollophane (PL 106, 33-34). Le 28 septembre 865, dans sa lettre à l'empereur Michel (MGH, *Epistolae karolini aevi*, t. 4, 1925, p. 466), Nicolas I cite un passage de la *lettre à Démophile* (D. 1542^{1}-1543^{2}). En 870 les actes du 4e concile de Constantinople, traduits par Anastase le Bibliothécaire, mentionnent un texte de DN (D. 132^{3-4}). En 1049 la *Ratisponensis historia antiquior* (MGH, *Scriptor.*, t. 30, p. 835) rapporte l'éclipse dont parlent la *lettre* authentique *à Polycarpe* et la lettre apocryphe à Apollophane. En 1051 le cardinal Humbert dans son *Adversus simoniacos* (3, 3, MGH, *Libelli de lite*, t. 1, 1891, p. 201) mentionne CH avec éloge.

En 1120 Lambert, chanoine de Saint-Omer, dans son *Liber Floridus* cite des fragments de la 34e homélie de saint Grégoire (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. 38, Paris, 1916, p. 680, n. 195). Vers 1123 Honorius d'Autun dans son *De apostatis* (MGH, *Libelli de lite*, t. 3, 1897, p. 60, § 14) renvoie à un passage de EH (D. 1451^{3}-1453^{3}). En 1123 ou 1136, dans l'une de ses deux rédactions du *Sic et Non*, Abélard cite une phrase de l'homélie de saint Grégoire (PL 178, 1420-1421). En 1145 la *Summa Sententiarum* attribuée à Odon de Lucques (2, 5-6, PL 176, 85-88) et en 1148 le 3e livre de l'*Ysagoge in theologiam*, publié en 1934 à Louvain par Arthur Landgraf (*Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, p. 233), résument tout ce que saint Grégoire dit des anges dans sa 34e homélie, et en citent textuellement deux phrases. Enfin, peu après 1150, Pierre Lombard dans les *Libri* IV *Sententiarum* (Quaracchi, 1916, p. 351) cite une phrase de la dite homélie, et p. 345 ramasse en une seule phrase toute la *Hiérarchie céleste :* « Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens » (D. 830^{4}-831^{2}). Sans doute dix ans auparavant Jean Sarrazin et Hugues de Saint-Victor pour des raisons bien différentes étudient de très près et d'un bout à l'autre la traduction de CH par Érigène, mais nous verrons qu'ils ont alors sous les yeux un texte corrigé, éclairé par un apport tout étranger. Il reste que, vérification faite, en dehors des emprunts que Jean Scot fait à sa propre traduction telle qu'elle est sortie de sa plume, aucune des allusions aux ouvrages de Denys minutieusement relevées jusqu'au milieu du 12e siècle ne nous mène à une phrase du travail d'Érigène.

Le fait est trop peu remarqué. Deux raisons pourraient l'expliquer. Qu'on tienne compte avant tout des aveux de détresse émanés de Scot en personne (D. LXXIV n. 1), des reproches d'Anastase, l'helléniste de la cour papale (D. LXXIV n. 3), des sévérités du prologue *Compellit me* (D. LXXIX n. 1), de la réponse à la question *Quare veteri manifestationi* (D. LXXIV n. 3 *in fine*). Vous avez beau avoir goûté, en

lisant les conciles, et le fond et la forme d'un auteur hautement prisé autour de vous, le jour où ses ouvrages vous parviennent en entier chargés d'énigmes et de brouillards, de non-sens et de contre-sens, de périodes inintelligibles, votre admiration réfléchit, vous cessez tout rapport direct, vous attendez des jours meilleurs, et l'auteur si mal présenté court certainement le risque de ne plus jamais vous rejoindre; tel fut durant trois siècles et plus le sort du pseudo-Aréopagite, dont les fragments connus par les collections canoniques, si bien traduits en plein concile par les notaires apostoliques, véritables hellénistes, attiraient à Denys une clientèle de choix. Mais il y a plus grave. Clerc ou laïc, la chose reste en suspens, le maître palatin Scot Érigène a joué de malheur toute sa vie, et... même après sa mort. Avant sa traduction des écrits de Denys, mêlé pendant dix ans (de 850 à 860) à la querelle prédestinatienne, il trouble les métropoles de Reims, de Sens et de Lyon, allant jusqu'à soutenir qu'il n'existe « en réalité que ce que Dieu fait. Aussi le péché n'a-t-il pas d'existence réelle, il est une pure négation; de même la peine du péché n'existe pas réellement, c'est simplement le déplaisir du pécheur qui n'a pas pu atteindre son but mauvais » (Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 4, Paris, 1911, p. 175). Scot Érigène meurt vers 870; le 1er septembre 1050 le concile de Verceil condamne un *Liber Joannis Scoti;* on y a reconnu de nos jours le *Liber de corpore et sanguine Domini* de Ratramne (PL 121, 125-170), mais les contemporains de Scot, sur la parole de Bérenger qui se déclarait son disciple, ne pouvaient voir en Érigène qu'un hérétique formel; comment les sententiaires des 11e et 12e siècles, y compris Pierre Lombard, auraient-ils eu l'idée de faire entrer dans leurs recueils quelque thèse de théologie venue d'une source empoisonnée? Et pourtant nul d'entre eux ne prévoyait qu'à l'aube du 13e siècle, le concile de Paris de 1210 condamnerait au bûcher la grande synthèse du traducteur, le *De divisione naturae*, ouvrage qui a encore sa place dans l'édition la plus récente de l'Index (Cappuyns, *loco cit.*, p. 247-249).

3° **Les agents de cette influence :** *par les scolies, par Sarrazin* (1167), *Denys vu tel qu'il est va guider les mystiques.* — Puisque ni l'œuvre mal dégrossie ni la personne assez suspecte d'Érigène n'inspiraient confiance, comment peut-il se faire que vers 1140 le moine Jean Sarrazin et Hugues de Saint-Victor aient étudié consciencieusement sa traduction de CH? Dans son très bel ouvrage, *Le Corpus*, H.-F. Dondaine vient de nous donner la réponse : Sarrazin et Hugues avaient pour guide un exemplaire de la traduction de Scot puissamment éclairée par des notes marginales et interlinéaires tirées du travail des scoliastes Jean de Scythopolis, Maxime le Confesseur, Anastase le Bibliothécaire et quelques autres. H.-F. Dondaine, qui consacre un chapitre (p. 35-66) à l'étude de ces gloses remarquables, énumère (p. 35, n. 4) neuf spécimens de ce corpus anastasien, et dit en conclusion (p. 64-65) :

« L'instrument ainsi forgé était déjà remarquable, il a rendu d'inappréciables services... Hugues de Saint-Victor... n'ignore pas les gloses d'Anastase. Quand Jean Sarrazin commente la *Hiérarchie céleste* (1140), il travaille avec plus de confiance encore sur notre *Corpus* : il en suit le texte.., il en utilise les scolies ou les gloses. Quand il élabore sa traduction de Denys (vers 1165), il tient le plus grand compte des corrections esquissées par Anastase dans ses gloses. »

Avec ses 1500 pages de synopse perpétuelle de toutes les traductions latines des écrits de Denys, *Dionysiaca* fournit in extenso la preuve irréfutable du prix de la traduction de Sarrazin; très distante de celles d'Hilduin et d'Érigène, elle est à proprement parler aussi fidèle, mais un peu moins nuancée, que les meilleures des 16e et 17e siècles, celles de Périon, Cordier et Jérôme Spert.

Pour la première fois depuis que l'Occident entendait parler de Denys, un esprit attentif, charmé par Sarrazin, pouvait au terme d'une belle étude, aisée, soignée et répétée, se faire une vue d'ensemble des écrits du pseudo-Aréopagite, contempler une synthèse, admirer l'enchaînement rigoureux de ses œuvres, et commencer à voir en leur auteur celui que saint Bonaventure caractérise si heureusement, quand, l'opposant aux plus grands docteurs, saint Augustin et saint Grégoire, il n'hésite pas à dire (D. XCI) « ce que saint Augustin est pour le dogme, et saint Grégoire pour la morale, saint Denys l'est pour la mystique : le maître incontesté » (*De reductione artium ad theologiam*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 319-321).

Que nous dit en effet Denys dans son langage très personnel? Deux choses, qu'il développe en ligne droite jusqu'à leur épuisement : *le Bien, qui est Dieu seul, le Bien se communique* (D. 146[3]-147[3]) et *notre âme a trois mouvements, dont le plus important, le mouvement circulaire, permet de recevoir le Bien communiqué* (D. 189[2-3], 190[3]-192[1]). Or ces deux thèses complémentaires sont le mets préféré des mystiques, celui qui les soutient, les fortifie, les récompense en ce monde et en l'autre.

S'il est une distinction de saveur dionysienne, c'est assurément celle des trois mouvements *direct, circulaire, hélicoïdal.* Le mouvement direct conduit l'âme de la créature au Créateur; il lui fait attribuer à la Cause Première les qualités qu'elle donne, puis les lui fait attribuer sous une forme éminente, substantielle, et finalement la dépouille des mots et des concepts bien trop petits pour elle, puisqu'ils émanent de nous; cette *première forme de connaissance négative* (D. 9-12, 32-41), dernier effort de l'esprit travaillant tout seul, s'appelle *théodicée négative* si la raison travaille sur une base naturelle, s'appelle *théologie négative* si la raison travaille sur un texte sacré. Le mouvement circulaire expose immédiatement notre âme aux communications divines et la laisse sous leur influence. Le mouvement hélicoïdal est celui d'une âme qui est tout ensemble exposée à l'action divine et occupée à en traduire quelque peu à ses inférieurs : le cas des auteurs inspirés est le plus bel exemple du mouvement hélicoïdal (D. 730-781).

Remarquons bien que pour Denys l'âme connaît doublement le mouvement circulaire. Dans les cas les plus graves, la création, la dotation des êtres, l'élection, la persévérance, la *gratia gratum faciens*, la vision intuitive, tous les anges, tous les hommes, sont *sans intermédiaire* sous l'influence divine. Dans beaucoup d'autres cas, qui relèvent du gouvernement ou général ou personnel, de la doctrine, des sacrements, la créature est *par intermédiaire* sous l'influence divine, à l'exception des premières hiérarchies angéliques. Et dans l'état présent de l'Église militante la hiérarchie compte entre Dieu et l'homme trois genres d'intermédiaires : les anges (D. 807-819, 901-916, 942-977), les pontifes et leurs délégués (D. 934-941, 1071-1476, 1501-1571), sur un plan éminent les auteurs inspirés (D. 5-40, 819-820). Ces écrivains sacrés viennent surtout nous apprendre, d'abord la transcendance de la nature divine, exprimée par les *Noms Divins* (D. 41-561), ensuite la transcendance de la

Vertu divine, qui donne à sa manière un rayon du Soleil des âmes, lumineux et chaud, capable de nous proportionner dans une certaine mesure à l'Être révélé transcendant et de nous donner l'expérience de ce qu'aucun livre ne fait savoir. Dans toute la force du terme ce rayon est pour nous maître de théologie mystique. Il devient la cause du traité *La connaissance secrète de Dieu* (D. 565-583), qui se termine sur la constatation d'une impuissance quasi totale à redire en langage humain ce qui est venu sans les mots : aveu d'une seconde forme de théologie négative, consécutive aux dons que laisse le mouvement circulaire, bien supérieure à celle qui couronne le mouvement direct (D. 584-602).

Cette perspective géniale de Dènys le Mystique, la traduction de Sarrazin permettait de l'apercevoir, c'est là son grand mérite; elle a sans aucun doute préparé la reconnaissance par saint Bonaventure et la chrétienté d'Occident du magistère propre à Denys (D. XCI-XCII). Avec plaisir on lit des phrases nettes comme celle-ci : « La pensée de Denys est, au fond, extrêmement unifiée. Une fois admise la présence du Transcendant, c'est autour de Lui que tout s'ordonne et par Lui que tout s'explique. Qu'il s'agisse de l'ordre objectif des hiérarchies, qu'il s'agisse surtout d'union mystique, l'axiome fondamental de cette doctrine reste le même : *tout s'édifie par le sommet* » (R. Roques, *La notion de hiérarchie selon le pseudo-Denys*, AHDLMA, t. 17, 1949, p. 219). Denys n'a eu qu'un but : faire l'exégèse totale, si l'on peut dire, du texte sacré qui ouvre le premier de ses livres, CH, « tout présent excellent, tout don parfait, provient d'En-Haut, descendant du Père des lumières » (*Jacques* 1, 17), et Denys est resté, jusqu'au bout, fidèle à son programme (D. 727-728).

A Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing, 1939. — F. Lieblang, *Grundfragen der mystichen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1934. — Harduin, *Collectio conciliorum*, t. 3-5. — G. Théry, *Études dionysiennes*, 2 vol., Paris, 1932, 1937. — M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris, 1933. — H.-F. Dondaine, *Le Corpus*. — Ph. Chevallier, *Dionysiaca, Denys est-il chrétien?* et coll. Études carmélitaines, 1947, p. 308-316. — A. Noyon, art. *Anastase le Bibliothécaire*, DHGE, t. 2, col. 1477-1479.

Philippe CHEVALLIER.

2. L'ÉCOLE VICTORINE

1° Hugues de Saint-Victor † 1141. — Une étude détaillée de l'influence exercée par l'Aréopagite sur les victorins est encore à ses débuts. Mais dès maintenant il est sûr que cette influence a dû être très importante; ce qui ressort du fait que Hugues a écrit un des commentaires capitaux sur la *Hiérarchie céleste*. Inséré postérieurement dans ce qui porte le nom de *Corpus dionysiacum parisiense*, il a été pour le 13e et le 14e siècles un élément de fécondité (cf Dondaine, *Le Corpus*). La question de savoir si la traduction améliorée de Scot provient également de l'école victorine demeure ouverte. Hugues en est en tout cas le premier témoin (*ibidem*). Le commentaire d'Hugues comportait originellement deux parties : un commentaire littéral plus bref et un autre plus long où s'intercalaient des remarques de détail. Hugues les réunit plus tard en un seul ouvrage, peut-être quand il en fit dédicace au roi Louis VII le Jeune (H. Weisweiler, *Die Ps.-Dionysiuskommentare In coelestem hierarchiam des Skotus Eriugena und Hugos von St-Viktor*, RTAM, t. 19, 1952, p. 26-47). C'est une autre preuve de l'importance que l'écrit revêtait pour l'école. Il y avait aussi à Saint-Victor, d'après une remarque du *Commentaire* d'Hugues, d'autres écrits aréopagitiques (PL 175, 1068a), que Hugues consulta, par exemple à des fins de vérification. La raison pour laquelle Hugues a préféré CH aux autres écrits de Denys, — jusqu'à la commenter deux fois —, se trouve surtout dans la forte idée de participation qui s'y exprime. Ajoutons-y le caractère de symbole qui s'y manifeste aussi. La progression des hiérarchies célestes permet une heureuse représentation de l'ascension de l'âme vers la « vérité » intérieure. Dans CH on attache une valeur très grande à ce qui est désigné par le symbole; c'est cela qui est « vérité » : Si enim putamus hoc solum esse quod visibiliter in demonstrationem cernitur, numquam veritatis participes efficimur (PL 175, 964a). C'est précisément cet arrière-plan qui dans CH ressort avec plus de force que dans EH.

Ainsi, par le truchement de l'Aréopagite, le sens du réel manifesté par l'école de Saint-Victor qui part du donné est amené à s'intérioriser (G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 156 et 159). Ce qui s'accomplit avec une ampleur plus grande que celle à laquelle pouvait prétendre l'augustinisme néoplatonicien. Certes, Saint-Victor en fit aussi grand cas, ce qui lui permit d'aller plus loin que Scot Érigène en utilisant les considérations plus psychologiques de saint Augustin. Ainsi le danger d'une interprétation panthéiste toujours présent depuis Scot était-il banni : car l'interprétation fortement ontologique de Scot n'était plus alors susceptible d'une explication correcte. La participation est pour Hugues, avec bien plus de force que chez Scot, qui dans sa traduction lutte pour trouver un nouveau vocabulaire, *illustratio divina*. Il revient ainsi au Denys originel, et c'est celui-là qu'il léguera au moyen âge, un Denys où se retrouveront, dans la foi comme dans la contemplation, profondément liées mais aussi mieux équilibrées, la participation ontologique et illuminante et le symbole.

H. Weisweiler, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St-Viktor*, dans *Scholastik*, t. 17, 1952, p. 321-343; pour l'influence sur Albert le Grand : du même auteur, *Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Grossen*, dans *Studia Albertina*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, t. 4 suppl. = Festschrift B. Geyer, Münster, 1952, p. 400-419.

Henri WEISWEILER.

2° Richard de Saint-Victor † 1173. — On connaît la phrase de saint Bonaventure dans son *De reductione artium ad theologiam* (5, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 321) : Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione... Qu'en est-il de cette affirmation, reprise en partie par d'autres auteurs (A. Paumier, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 11, 1881, p. 232; Paré-Brunet-Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 162; DS, t. 2, col. 1961 et 1974)? Dans quelle mesure l'influence de l'Aréopagite s'est-elle exercée sur Richard?

Les quelques remarques ici exposées aideront peut-être à donner une réponse définitive.

1) **Illustrations dionysiennes.** — On ne peut douter que Richard ait connu, directement ou indirectement, les écrits dionysiens. Saint-Victor possédait encore, lorsqu'il s'y trouvait, des œuvres dont Hugues dit *quae apud nos sunt* (PL 175, 1068a). A-t-il lu Érigène? On ne peut s'appuyer pour le dire sur une mention des *Exceptiones priores* (1, 24, PL 177, 202c), car Richard ne fait qu'y reprendre en résumé l'*Eruditionis Didascalicon* d'Hugues (3, 3, PL 176, 765c). Ce qu'il n'a pu manquer d'avoir en main, c'est le *Commentaire* d'Hugues sur CH (PL 175, 923-1154). CH (ou le *Commentaire*) est même le seul ouvrage qui soit dans son œuvre l'objet de citations, explicites ou implicites, quelque peu fréquentes. Richard en connaît les traits généraux. Il énonce le principe de la plus grande ressemblance cause de proximité plus immédiate (*De eruditione hominis interioris* 1, 6, PL 196, 1240d-1241a). Il rappelle que l'activité des anges est avant tout de contemplation (*In Cantica* 5, 419d). Une allusion rapide signale, en des termes plutôt empruntés à saint Grégoire le Grand (*Hom. 24 in Evangelia*, PL 76, 1252a) qu'aux traducteurs latins de Denys, que la caractéristique des chérubins est la plénitude de science (*Benjamin major* 4, 1, PL 196, 135b = CH 7, 1, 205b), ou que la contemplation des hommes est une imitation de l'état archangélique (4, 7, 140d). Les divisions des hiérarchies angéliques sont aussi mentionnées (5, 14, 186d-187a, et surtout *Adnotationes mysticae in ps. 113*, 341bc). Aux ordres supérieurs la prérogative de voir la grandeur de l'essence divine sans miroir. Aux ordres inférieurs la faculté de la contempler comme en un miroir par la médiation des ordres placés au-dessus d'eux, selon le principe de la participation affirmé par Denys (CH 13, 3, 301c).

Caractéristiques, sans attester pour autant une connaissance très profonde, sont les passages du livre 1 de l'*Explanatio in Apocalypsim* (PL 196, 687a = CH 1, 2, 121ab; 688a = CH 1, 3, 121cd; 688b = CH 15 *titulus*, 325d; 688d = CH 2, 5, 143cd-144a; 689c = CH 2, 5, 145ab). Richard y cite Denys d'après la version de Scot (dans un texte qu'il lit mal ou qui est mal transcrit, cf 687a). Il recopie même purement et simplement en un passage le *Commentaire* d'Hugues (PL 175, 941c = PL 196, 687a). Désireux de définir la nature des visions de saint Jean à Pathmos, il déclare qu'il ne s'agit ni d'une simple vision sensible, ni d'une vision typique, ni d'une vision purement spirituelle sans médiation des choses visibles, mais bien d'une vision symbolique ou anagogique. Denys lui sert à montrer que l'esprit peut trouver dans le monde créé des réalités qui l'achemineront à la contemplation du monde spirituel. Il est des choses visibles : formes, signes et ressemblances qui manifestent ce qui est caché. Même les plus humbles peuvent servir à pénétrer dans le spirituel. Sont-elles viles, leur laideur même (*deformitas*) empêchera l'esprit de se reposer en elles et le forcera, au moins autant que des signes apparemment plus adéquats, à approfondir ce spirituel qu'elles contiennent. Ce sont bien là les termes de Denys, mais d'un Denys utilisé à l'appui d'une thèse. Richard, attentif au symbole avec lequel sa recherche des divers sens de l'Écriture l'a familiarisé, trouve dans l'Aréopagite un allié qu'il s'annexe plutôt qu'un inspirateur qu'il suit. Le cas est encore plus net dans un passage du livre 2 de l'*In Apocalypsim* (3, 759a = CH 14, 321a) sur le nombre des anges qui dépasse tout entendement. Dans toutes ces citations le principe hiérarchique est fort peu mis en valeur. Richard ne retient que la théologie symbolique.

Dans ce texte cependant le victorin manifeste qu'il connaît les expressions dionysiennes, celle de « dissemblable ressemblance » par exemple (DN 9, 7, 916a). Mention doit en être faite, car l'ensemble de son œuvre n'abonde pas en emprunts de vocabulaire. Des mots tels que *theophania, theorica revelatio, extasis* ne doivent pas faire illusion. Ils ne se retrouvent pas toujours, dans l'acception où il les emploie, chez les traducteurs latins de Denys. Pas plus que ceux-ci ne connaissent l'expression *theorici excessus* au sens de dépassement de soi-même dans la contemplation, que lui donne Richard. On pourrait en dire autant d'adjectifs comme *supercoelestis* qui peuvent déjà appartenir à la rhétorique du 12e siècle, et même de *supersubstantialis* (*De Trinitate* 2, 22, 913c), utilisé pour caractériser l'essence divine, à la fin d'un long raisonnement dialectique fort différent des processus dionysiens. La dissemblable ressemblance se retrouve au contraire en plusieurs ouvrages de Richard. Par elle il exclut toute comparaison entre le Créateur et la créature (*In Apoc.* 689d). Bien que cette dernière ait été créée à l'image de Dieu, qu'il s'agisse de l'homme dans lequel se retrouvent des vestiges de la Trinité (*Benjamin major* 4, 20, 162d) ou des substances angéliques (4, 8, 142d), la dissemblance existe, beaucoup plus considérable que la ressemblance. Elle manifeste la caducité et l'insuffisance (2, 16, 95c). On peut légitimement conclure à un emprunt de Richard à Denys. Emprunt de mots? Emprunt de pensée? En bonne logique ces expressions devraient demeurer consonantes aux thèses dionysiennes. Mais il semble que, là encore, Richard utilise l'Aréopagite selon ses propres nécessités de pensée, puis l'abandonne et poursuit dans sa ligne personnelle. L'attitude est d'ailleurs caractéristique de son indépendance d'esprit. Richard admet sans doute une dissemblance entre la créature et le Créateur. Il la souligne avec relief, mais il continue, beaucoup plus que Denys, à utiliser ces médiations anagogiques pour parvenir à Dieu. Le principe auquel il recourt avec prédilection est le verset paulinien : Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (*Rom.* 1, 20), qui abonde en tous ses ouvrages et notamment dans les *Benjamin* et le *De Trinitate*. Si Denys estime dangereux pour des intelligences non purifiées de s'attacher aux réalités sensibles qui expriment bien inadéquatement les choses spirituelles, Richard, lui, procède avec beaucoup plus d'assurance et de tranquillité d'esprit, comme le montrent la place faite aux images dans la contemplation et l'abondance des symboles en son œuvre. Il admet sans doute une purification qui délivre des phantasmes imaginatifs, mais, dans l'ascension contemplative, c'est assez tardivement qu'il y renonce. L'âme humaine étant rentrée en elle-même, il déclare qu'elle ne renferme que de bien pauvres vestiges de la Trinité (162d), mais il s'attarde à les détailler. Il y a là plus d'Augustin que de Denys. L'Aréopagite professe encore que la voie négative donne de Dieu une connaissance meilleure que toute autre. Les symboles sans ressemblance ont sa préférence; ils expriment plus sûrement l'ineffabilité divine. Chez Richard la théologie est fort peu apophatique; « il n'est même plus question, chez lui, d'analogie. Ce qu'il s'agit de connaître, c'est le divin

en soi » (A.-M. Éthier, *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, Paris, 1939, p. 58, n. 2). Son grand ouvrage *Sur la Trinité* ne porte pas trace des conceptions dionysiennes. Les analyses des attributs divins qui figurent dans les deux premiers livres sont de celles que Denys n'eût sans doute point osé ou qu'il n'eût point admis en cette place. Une comparaison entre le livre 6 et DN montrerait de même que leur optique respective est bien différente et que l'ouvrage de Richard doit fort peu à celui de son devancier. Saint Augustin, saint Anselme et la dialectique sont passés par là.

2) **Inspirations dionysiennes.** — Le victorin approche davantage des positions de Denys quand il admet une cessation de l'activité humaine dans les ultimes degrés de la contemplation. L'arrivée aux sommets mystiques a pour signe un passage de « l'esprit » à « l'intelligence ». « Il faut que Rachel meure pour que naisse Benjamin. » L'extase dionysienne suppose un dégagement de toute chose, un dépassement absolu des conditions normales d'exercice de l'esprit. Ces vues se retrouvent chez Richard, encore qu'exprimées différemment. Denys parle d'inconnaissance, d'inactivité, de silence. Richard, d'extase, de rapt, de sommeil, d'ébriété et surtout d'*alienatio mentis*, d'*excessus mentis*. Des différences apparaissent à nouveau. Elles s'illustreront par la manière dont les deux auteurs envisagent le cas de Moïse dans la nuée. Moïse, purifié, atteint aux sommets des ascensions divines. Il ne contemple que le lieu où Dieu réside, puis il « pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même.., uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance.., et grâce à cette inconnaissance même, connaissant par delà toute intelligence » (MT 3, 1001a; trad. M. de Gandillac, p. 179-180). C'est qu'au delà de toute lumière se situe l'absolue transcendance qui échappe à la saisie des intelligences. Richard a, lui aussi, considéré Moïse (*Benjamin major* 4, 7, 141a). Il sait qu'une révélation divine est nécessaire pour parvenir aux dépassements contemplatifs. Il faut une grâce qui fasse soupirer après cette transformation de l'âme qu'il exprimera en termes de passivité. Cependant la nuée ne lui apparaît pas comme inconnaissance de Dieu, mais comme oubli, ignorance des choses d'en bas. « Moïse entre au milieu de la nuée quand l'esprit humain, absorbé par l'immensité de la lumière divine, s'endort en un profond oubli de soi. Sujet digne d'admiration, d'une admiration bien nécessaire que cette manière dont la nuée ne fait qu'un avec le feu, et le feu avec la nuée, dont ne font qu'un la nuée de l'ignorance et la nuée de l'intelligence illuminée » (4, 22, 165bc). Le rôle de la nuée est de faire oublier les choses terrestres, et soi-même. « Una itaque et eadem nubes et lucendo obumbravit et obumbrando illuminavit, quia et illuminavit ad divina et obnubilavit ad humana » (5, 2, 171bc). S'il était possible ici de détailler ces *divina*, on verrait, à travers les mentions peu explicites de Richard, qu'il entend par elles « aliquid de divinae majestatis celsitudine » (173a) et aussi les « jugements de Dieu » (que les anges connaissent sans avoir à les apprendre, *Adnot. in ps. 118*, 350c). Il est en tout cas l'homme qui a écrit : « Sola anima, quae ad similitudinem ejus (Dei) facta est, divinae naturae substantiam videre potest » (*Adnot. in ps. 2*, 271b), ce qui est loin d'être l'orientation dionysienne.

L'influence de Denys s'est-elle exercée sur la conception de l'amour développée par Richard? La question se pose et P. Rousselot (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster, 1908; Paris, 1933) en a accusé le relief en divisant les auteurs médiévaux en tenants de la solution « extatique » et partisans de la solution « physique ». Que penser? Tout d'abord qu'on ne retrouve, à travers les imprécisions d'un vocabulaire qui emploie indistinctement *amor*, *dilectio*, *caritas*, nulle trace en Richard du changement significatif que Denys voulut imposer à la tradition chrétienne en employant ἔρως pour qualifier l'amour de Dieu (DN 4, 4, 711c). Ses analyses sur l'insatiabilité du désir humain se situent au plan psychologique, sa description des effets de la « violente » charité ne comporte qu'une lointaine ressemblance avec l'ἔρως de Denys. On ne retrouve pas davantage chez Richard la conception qui en fait une « extase », un jaillissement d'où sortiront tous les êtres, qui en remontant vers Dieu achèveront le cercle de l'amour. Scot avait tendance à insister si fort sur l'union ontologique et de Dieu et de l'homme qu'il donnait l'impression d'absorber ce dernier en Dieu; il avait défini l'amour comme le lien qui unit toutes choses par une amitié ineffable (*De divisione naturae* 1, 74, PL 122, 519b). Richard demeure rigoureusement imperméable à ces vues et se préoccupe, quand il parle de l'union en Dieu ou de l'union à Dieu, de sauvegarder la personnalité de ceux qu'unit l'amour (G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 102, 132, 160). Sans doute existe-t-il pour lui un mouvement « extatique », mais il est tout entier intérieur à la Trinité. Les analyses ricardiennes reposent sur l'étude des conditions d'un amour idéal. L'extase y apparaît comme la loi de l'amour, en ce sens que la complaisance égoïste et fermée sur soi est impossible à qui aime vraiment et totalement. Elle ne supprime pas la personnalité. Ces affirmations représenteraient plutôt une réaction, à tout le moins contre Scot et son interprétation de Denys.

Quant à l'extase qui ravit l'homme dans son amour de Dieu, elle se rencontre chez les deux auteurs. Chez Denys l'âme élevée à la lumière suressentielle entre dans la Ténèbre et renonce à l'intelligence. En Dieu l'union se consomme dans l'amour, au delà de toute intelligence. Richard exprime en une terminologie différente (mentionnée plus haut) ce même état de dépaysement, de passivité qui saisit l'âme. L'amour est pour lui le degré ultime de l'union, dépassant toute connaissance. « Plus diligitur quam intelligitur et intrat dilectio ubi scientia foris est », disait déjà Hugues (*Expositio in Hierarchiam coelestem* 6, PL 175, 1038d). Les réalités décrites sont les mêmes, mais Richard détaille davantage le goût et le contact spirituels éprouvés dans l'amour. Le *De IV gradibus violentae caritatis*, couronnement des *Benjamin* qui traitent de la contemplation, représente, par rapport aux vues de Denys, une élaboration personnelle considérable. Ajoutons que la ressemblance des descriptions ne se fonde pas sur l'emploi strict d'un même vocabulaire. Richard a connu Denys, mais il l'a plus souvent utilisé comme une illustration que comme une inspiration de sa propre pensée. La conception d'un univers symbolique et de l'amour comme de la connaissance semblent être celles auxquelles il s'est particu-

lièrement attaché et qu'il a transmises à ceux sur qui, à son tour, son influence s'est exercée.

Gervais Dumeige.

3. Les cisterciens

Nous grouperons autour de saint Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry et d'Isaac de l'Étoile, des auteurs, cisterciens ou non, qui ont eu avec eux quelque rapport.

1° Saint Bernard. — « Il est très difficile, écrivait naguère É. Gilson, de mesurer l'influence exercée par Denys sur la mystique cistercienne. Il est remarquable que le style dionysien n'ait laissé aucune marque sur la manière dont écrit saint Bernard » (*Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 38). C. Butler de son côté opine dans le même sens : « Je ne puis voir dans les paroles de saint Bernard sur la contemplation et la théologie mystique aucune trace de l'emploi ou de la connaissance des écrits dionysiens » (*Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 96; cf *Western Mysticism*, 2e éd., Londres, 1927, 1e p., ch. 3).

Le sentiment de ces deux grands connaisseurs de la pensée patristique et médiévale ne saurait surprendre. Point n'est besoin de fréquenter longtemps Denys et saint Bernard pour mesurer leurs différences. Différence de spiritualité d'abord. Chez Denys, peu de chose sur le Christ. C'est la Divinité qui est au centre de son enseignement. Saint Bernard, au contraire, y place Notre-Seigneur et sa sainte humanité. La sainte Vierge ne paraît pas dans l'œuvre dionysienne. Or quelle place n'occupe-t-elle pas dans la spiritualité bernardine? Autre différence : la situation des deux personnages. L'abbé de Clairvaux ne spécule pas *in abstracto* sur la connaissance de Dieu. Sa communauté lui impose d'être pratique. Du moment que la connaissance directe de Dieu n'est pas possible ici-bas et qu'il est sot de vouloir anticiper sur la vision, saint Bernard enseigne surtout comment marcher dans la foi. Enfin, autre différence capitale, la doctrine de Denys est essentiellement tributaire d'une philosophie. Chez saint Bernard, pas d'autre source que la Bible, utilisée d'ailleurs moins comme point de départ de constructions théoriques que comme trésor des remèdes de l'âme, « studium meum non tam ut exponam verba quam ut imbuam corda » (*In Cantica* 16, 1, PL 183, 849a), et l'expérience religieuse personnelle, pure de toute philosophie ou du moins de toute systématisation philosophique.

Néanmoins, ces points généraux étant admis, des questions particulières peuvent légitimement se poser. Pour la terminologie d'abord. « La langue dionysienne, si caractéristique, n'a fourni à peu près aucun élément à la terminologie dont use saint Bernard : pas de superlatifs, pas de ces périodes lourdes et embarrassées qui charrient des termes grecs à peine déguisés en latin » (É. Gilson, *op. cit.*, p. 38). Grande est la différence du style de ces deux hommes. Cependant Bernard use quelquefois des termes forgés par Denys avec le préfixe ὑπερ et si caractéristiques de sa manière.

Il appelle les anges *supercoelestes spiritus* (*In Cantica* 5, 2; PL 183, 799b), ou *supercoelestes beatitudines* (53, 4, 1035b; Denys avait dit *supercoelestes intelligentiae*, DN 1, 4, PG 3, 592c); il parle de la *supereminens majestas* de Dieu (53, 6, 1036a), *superexcellens* (*In vigilia Nativ.* 3, 8, 99a), *superplena, supereffluens, superimplere* (*In Assumptione* 2, 2, 417d), *supergredi* (*Dom. infra oct. Assumptionis* 3, 431a); il parle aussi de la *supereminentia charitatis* de Marie (*In Nativ. B. Mariae* 18, 448a), du *supercoelestis paradisus* (*De diversis* 42, 7, 664c). La charité est la *supereminens materia* du Cantique des Cantiques (51, 10, 1029c) et le Cantique lui-même est qualifié, à la manière des grecs, de *theoricus sermo* (1, 3, 786a; cf 23, 9, 889a : in *theoricae* contemplationis arcano).

Les superlatifs eux-mêmes se pressent sous la plume de saint Bernard quand il s'agit de Dieu : *placidissimus, serenissimus, pacatissimus* (*De consideratione* V, 4, 8, PL 182, 793a). Notre saint aimerait même que le superlatif de *unus* existât pour faire ressortir la simplicité divine : *si dici potest, unissimus est* (7, 17, 798b; cf 13, 29, 805c : *simplicissima unitas*; *In Cantica* 81, 2, 1171d : *purissimum simplex*). Ce besoin de majorer la portée habituelle des mots, de les dépasser en multipliant les superlatifs est dans la manière de Denys.

Il y a plus que la terminologie. Le 5e livre de *la Considération*, à la différence des précédents, est franchement dogmatique. La question : *Quid est Deus*, qui revient sans cesse, en fait comme le *De Deo Uno* de saint Bernard. Or, les premières réponses à cette question sont celles de la théodicée de Denys.

Avant tout, Dieu est l'Être : Quis est? Non sane occurrit melius quam : Qui est... Si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse, nonne in comparatione hujus quidquid hoc non est, judicas potius non esse quam esse (6, 13, 795d-796a; cf Denys, DN 5, 4, 818d : Deus enim non quovis modo est ens, sed simpliciter et infinite...).

Quid item sit Deus? reprend saint Bernard. Dieu est principe : Ipse solus est qui suum ipsius est et *omnium esse*. Quid est Deus? Principium (*ibidem*).

Même idée dans le 4e sermon sur le Cantique, où saint Bernard répète jusqu'à trois fois la formule *esse omnium est*, qui est de Denys lui-même, τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστιν.

Denys	Bernard
Res omnes participant providentiam a Deitate superessentiali... promanantem... Cuncta igitur inanimata, hoc ipsum quod sunt, ipsam participant; nam *esse omnium est* ea quae illud esse superat, Divinitas; verum res viventes ejusdem... vivificae virtutis sunt consortes; at quae ratione spirituque pollent, super ejus omnem rationem et intelligentiam per se perfectae ac praeperfectae sapientiae compotes existunt (CH 4, 1, 177-178cd).	Omnia omnibus est qui omnia administrat nec quicquam est omnium proprie... *esse omnium est* sine quo omnia nihil... Sane *esse omnium* dixerim Deum non quia illa sunt quod est ille, sed quia ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. *Esse est ergo omnium* quae facta sunt... animantibus autem quod et vivunt, porro ratione utentibus lux, recte vero utentibus virtus, vincentibus gloria (*In Cantica* 4, 4, 798ac).

Enfin Dieu est l'Un : Unum quippe est, non unitum... quod habet hoc est (*De consideratione* V, 7, 15-16, 797ad, 798c)... Compara huic uni omne quod unum dici potest et unum non erit. Et afin que *eminentia hujus singularis Unius fiat evidentior*, saint Bernard passe en revue toutes les sortes d'unités possibles : collective, constitutive, native, etc (18, 799). Dieu dépasse donc tout ce qui est un de quelque manière, il est l'Un transcendant, toujours au delà de notre pensée :

quantumcumque in altum proficiat (cogitatio) ultra est Deus (16, 798b). Cette transcendance accule Bernard à la théologie négative de Denys : Non est formatus Deus, forma est. Non est affectus Deus, affectio est. Non est compositus Deus, merum simplex est. Et ut liquido noveris quid simplex dicam, idem quod unum... Est autem unus et quomodo aliud nihil. Si dici potest unissimus est (17, 798b).

Ainsi pour connaître Dieu, on nie, on affirme, on majore à l'infini (à propos d'*eminentia*, voir aussi

In Cantica 81, 2, 1171d : salva *eminentia* Verbi). Le procédé est typiquement dionysien, même si l'expression est adoucie, latinisée, allégée des lourdes hyperboles de l'auteur grec.

Les êtres, eux, sont multiples. Ils sont tous composés (*In Cantica* 81, 3). Aucun n'est un. Encore moins sont-ils l'Un. Ils ne sont qu'une participation de Dieu. C'est la doctrine de Denys : Res omnes *participant* providentiam a Deitate... promanantem (CH 4, 1, 177c). Cuncta ipsum *participant* (DN 5, 5, 820a). Les anges uberiore gaudent ejus *participatione*... primario et multipliciter Deum *participant* et imprimis ac multis modis arcanum Dei manifestant (CH 4, 2, 180a). Or saint Bernard parle de même. Dieu a créé les âmes pour les faire participer à son Être : creans mentes ad se *participandum* (*De consideratione* V, 11, 24, 802b). Dans la hiérarchie angélique, chaque chœur manifeste à sa manière un attribut divin : cernere est in Seraphim quomodo amet qui unde amet non habet, sed est... Cernere est in Cherubim qui plenitudo scientiae dicuntur, Deum scientiarum Dominum esse (V, 4, 10, 793d-794a). Ils aiment, ils connaissent comme Dieu lui-même, et pourtant autrement, *sed aliter*, puisqu'ils ne font que participer à l'amour, à la connaissance de Dieu : Lucent Cherubim sed *participio* veritatis (11, 794c). Autre est l'action de Dieu sur notre âme, autre celle de l'ange : differentia et in hoc. Inest angelus suggerens bona, non ingerens; inest hortans ad bonum, non bonum creans; Deus sic inest ut afficiat, ut infundat vel potius ut infundatur et *participetur* (12, 795ab). Nous avons beau user en parlant de Dieu et des anges, et même de l'homme, des mêmes termes de connaissance et d'amour, de présence et d'action, la réalité est tout autre à chacun de ces degrés de l'être : Dicimur amare, et Deus; dicimur nosse, et Deus; et multa in hunc modum. Sed Deus amat ut charitas, novit ut veritas, sedet ut aequitas... Quae omnia faciunt et angeli, facimus et nos, sed longe inferiori modo, non utique bono quod sumus, sed quod *participamus* (12, 795c).

Outre les idées de participation, de gradation (gradualis distinctio, dit *la Considération* V, 4, 8, 792a), en un mot de hiérarchie, si familières à Denys, saint Bernard nous montre ici sa connaissance de l'analogie, notion centrale elle aussi chez le mystique grec. Il écrit encore : Quis est iste (Deus) tam communis in vocibus, tam longe in rebus? Quomodo quem nostris loquimur verbis... nostros penitus et aspectus effugit et affectus (12, 795bc)? — N'est-ce pas le thème fondamental des *Noms divins*? Et ailleurs parlant de l'âme : Vita Deus, vita et anima est, similis quidem sed dispar (*In Cantica* 81, 4, 1172d; cf 51, 7, 1028). *Similis sed dispar*, voilà la définition même de l'analogie, le semblable-dissemblable, *dissimiles similitudines*, disait Denys (CH 2, 4, 144a; cf 2, 5, 145a).

Après une longue énumération des prérogatives angéliques, saint Bernard avoue : haec omnia legendo comperimus (*De consideratione* V, 4, 7, 791c). Est-ce chez Denys, comme les précédents rapprochements semblent autoriser à le penser? L'ancien catalogue de la bibliothèque de Clairvaux, publié par A. Wilmart, ne mentionne aucune œuvre du pseudo-Denys. Il nous révèle par contre l'existence de plusieurs manuscrits des travaux de Jean Scot sur Denys (actuellement à Troyes, ms 841). Saint Bernard a pu connaître le prétendu Aréopagite par l'intermédiaire d'Érigène.

Quoi qu'il en soit, les quelques ressemblances relevées ne sauraient nous masquer les différences. Dans la classification des esprits célestes d'abord. Dans le groupe inférieur, aux anges et aux archanges, Denys joint les principautés (CH 6, 2, 201a); saint Bernard, les vertus (*De consideratione* 7, 792a). Dans la question de savoir si les anges ont un corps, question débattue parmi les Pères, et où Denys incline pour la spiritualité pure, Bernard hésite. Avec Hilaire, Ambroise, Augustin, il admettrait facilement l'existence chez eux d'un corps impalpable et « spirituel ». Mais finalement il refuse d'en décider : Nolo ut a me requiratis. Videntur Patres de hujusmodi (corpore) diversa sensisse (*In Cantica* 5, 7, 801b; cf *De consideratione* V, 4, 7, 791c). Autre différence. Dans la hiérarchie céleste de Denys, les anges de tel ordre illuminent toujours ceux de l'ordre inférieur. Rien de tel chez saint Bernard. Cependant, celui-ci ne doit pas ignorer totalement la théorie de Denys, puisqu'il fait remarquer à propos de l'archange Gabriel : « non ab alio aliquo forte excellentiori se (ut assolet) spiritu, sed ab ipso Deo mitti perhibetur » (*Super Missus est* 1, 2, PL 183, 57a). Par contre il fait intervenir assez curieusement les anges dans la contemplation. A l'âme ravie hors d'elle-même, Dieu infuse des représentations sensibles adaptées à son enseignement. Existimo ipsas (similitudines) formari in nobis suggestionibus angelorum... Fortassis hinc illud est speculum... angelorum quasi manibus fabricatum (*In Cantica* 41, 3-4, 986bc). Denys avait beaucoup insisté sur ce ministère des anges auprès des hommes. Moïse, Zacharie, Marie, Joseph, et Jésus lui-même au jardin des Oliviers, en ont été les principaux bénéficiaires (CH 4, 3-4, 181-182). Or saint Bernard de son côté commente ainsi le verset du Cantique, *Voici qu'il vient sautant sur les montagnes* : Certe saliebat (Deus) in montibus cum in angelis olim patribus apparebat... Ad homines saliebat, sed in angelis, non in se (*In Cantica* 54, 2, 1038d-1039a). Tantôt les anges suivent le mouvement inverse, ils amènent l'homme à Dieu. Post legem patres nostros angeli ad Deum adducebant, note Denys (CH 4, 2, 180b). Saint Bernard attribue ce rôle plus spécialement à l'ange gardien : discurrit medius inter dilectum et dilectam, vota offerens, referens dona (*In Cantica* 31, 5, 944a).

Un autre passage de *la Considération* (III, 4, 14, 766cd) rappelle nettement les hiérarchies de Denys. Dans un contexte tout pratique, l'abbé de Clairvaux blâme les abus de l'exemption qui soustraient les inférieurs aux supérieurs : subtrahuntur abbates episcopis, episcopi archiepiscopis, archiepiscopi patriarchis sive primatibus. La hiérarchie de l'Église en est troublée. Qu'Eugène III y veille : Honorum ac dignitatum *gradus* et *ordines* quibusque suos servari positi estis. Gardons-nous de négliger cette ordonnance; elle a son exemplaire dans le ciel : nec vilem reputas formam hanc quia in terris est : exemplar habet in coelo. De même que là-haut séraphins, chérubins et les autres esprits jusqu'aux anges et aux archanges sont rangés sous un seul chef, Dieu; ainsi, ici-bas, primats et patriarches, archevêques, évêques, prêtres et abbés doivent s'ordonner sous un seul souverain pontife (17-18, 768-769). Ce parallèle entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique est tout ce qu'il y a de plus dionysien (EH 6, 5, 536d-537a).

Les anges ne figurent pas seuls dans cette vision du monde qui forme souvent l'arrière-plan de la pensée de saint Bernard et lui donne comme sa structure métaphysique. Ce n'est pas seulement à travers la hiérarchie céleste (*In Cantica* 53 et 54) que notre saint se déplace,

mais sur l'échelle de toute la création. Il en souligne les degrés principaux. Quatuor spirituum genera nota sunt vobis : pecoris, noster, angelicus et qui condidit istos (*In Cantica* 5, 1, 798d; cf 81, 3, 1172). Au milieu de cet univers à la fois spirituel et matériel se tient l'homme : hominis spiritus medium quemdam inter supremum et infimum tenet locum (5, 5, 800c). Son corps l'appesantit : affectus jacent mole corporea praegravati (*De consideratione* V, 4, 9, 793b). Et pourtant c'est grâce à ce corps, grâce à ses sens extérieurs, que l'homme connaît les créatures et, par elles, s'élève vers Dieu. Ah! n'avoir plus besoin d'escalier pour monter, mais nous envoler et rejoindre le Créateur « non ascensoriis gradibus sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando... Puritatis siquidem et alacritatis pariter alis fit ille volatus » (V, 2, 3, 789cd). La purification, les ailes, l'envol, l'extase (*excessus*), même une certaine dépréciation des moyens naturels de connaître Dieu, apparentée sans doute à la théologie négative, autant d'idées puisées sinon chez Denys directement, du moins dans le courant de sa pensée néoplatonicienne.

A propos de l'extase en particulier, Gilson notait : « C'est à Maxime, — ou à Denys, mais nous ne sommes pas sûrs de Denys et nous le sommes de Maxime —, que saint Bernard semble avoir emprunté le mot qui désigne chez lui l'extase : *excessus* » (*loco cit.*, p. 40). Mais saint Bernard dit aussi *extasis* (*In Cantica* 52, 4, 1031a; *De consideratione* V, 14, 32, 806c), et ce terme est bien dionysien : Est praeterea divinus amor *extaticus*... (DN 4, 13, 712a). Quoi qu'il en soit, nos deux auteurs appellent du même nom l'effet de l'extase : *deificatio*. Ce n'est pas autre chose que la transformation en Dieu : Est autem haec deificatio Dei quaedam, quoad fieri potest, assimilatio unioque (EH 1, 3, 376a). Et Bernard dira, en parlant de l'âme consommée en charité : Sic affici deificari est (*De diligendo Deo* 10, 28, PL 182, 991a; cf *In Cantica* 19, 5, PL 183, 865).

Telle a pu être l'influence de Denys sur saint Bernard. Butler a classé le docteur melliflue avec Augustin et Grégoire parmi les mystiques prédionysiens qui ont écrit avant la diffusion en Occident du CD et n'ont pu dès lors en tirer leur inspiration. Mais les traces de l'influence relevées plus haut permettent-elles d'être si catégorique? Est-il possible, voire prudent, de tracer une ligne de démarcation rigide parmi les auteurs de ce 12e siècle où l'on traduit Denys en latin pour la troisième fois? Il ne s'agit évidemment ni de ramener à l'unité deux manières de voir et d'écrire aussi contrastées, ni de trouver chez saint Bernard des « blocs » dionysiens qui n'y sont pas, ni enfin de soutenir une influence directe impossible à prouver. Mais les idées de Denys, — la suite va le montrer —, étaient déjà dans l'air. Un Hugues de Saint-Victor ou un Guillaume de Saint-Thierry ont pu les communiquer à l'abbé de Clairvaux qui les aurait si bien assimilées et amalgamées avec ce qu'on appelle « le platonisme des Pères », — souvent reconnaissable chez lui —, qu'on les distingue à peine. Sans doute faut-il se souvenir du mot de Gilson : « On reste confondu, en lisant saint Bernard, de la maîtrise avec laquelle il choisit, interprète et adapte à ses propres fins les doctrines des Pères » (*Théologie mystique de saint Bernard*, p. 41).

En face de saint Bernard, *Abélard*. Dans son *Introduction à la théologie*, le brillant promoteur de la dialectique rappelle par endroits le traité de Denys sur les *Noms divins*. Dieu ne saurait entrer dans aucune de nos catégories. On ne peut même pas l'appeler substance. Quand nous parlons de lui, nos mots doivent revêtir une signification toute différente de celle qu'ils ont communément : Oportet itaque cum ad singularem divinitatis naturam quascumque dictiones transferimus, eas in quamdam singularem significationem seu etiam institutionem contrahere... Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat (*Introductio* 2, 10, PL 178, 1062cd)? L'homme, qui a pourtant trouvé tant de moyens pour manifester sa pensée, n'est pas arrivé à trouver l'expression apte à désigner le Dieu ineffable. Appliqué à Dieu aucun terme humain ne conserve sa valeur originelle : Omnia quae de Deo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt et per similitudinem vestigantur (*ibidem*, 1064a). On reconnaît ici les thèses de l'Aréopagite sur la théologie négative et la théologie symbolique.

Abélard ne croyait pas que Denys fût l'Aréopagite des *Actes des Apôtres*. Cette conviction lui coûta cher le jour où il l'exprima devant les bénédictins de Saint-Denis près desquels il avait cherché asile. Hilduin, jadis abbé de cette église, n'avait-il pas fait courir toute la Grèce pour établir cette identité? N'avait-il pas traduit lui-même, le premier en Occident, les œuvres du fameux auteur? De là l'indignation des moines, qui interjetèrent appel devant l'autorité royale. Cette opinion n'allait-elle pas à diminuer le prestige de la nécropole des rois francs? Pour couper court aux démêlés, Abélard partit une certaine nuit... (*Historia calamitatum* 10, PL 178, 154-155).

Rapprochons de saint Bernard *Arnaud*, abbé bénédictin *de Bonneval* (diocèse de Chartres), † vers 1156, qui semble avoir été particulièrement ouvert à l'influence de l'Orient. Il cite Denys l'*Atheniensis* dans son *Commentaire du Ps. 132* : Coelum illud in quo creati sunt angeli empyrium appellari, id est igneum, asserit Dionysius Atheniensis in libro *De sacro principatu* (PL 189, 1579b). On reconnaît ici CH. Arnaud désigne les anges du terme dionysien de « spiritus *supercoelestes* » (1574b). Ailleurs il montre le Christ accueilli au ciel « radiantibus undique... splendoribus *supercoelestibus* » (*De cardinalibus operibus Christi*, 11 : De Ascensione, 1669c).

Aussi, lorsque Arnaud fait allusion aux dires des Pères sur les hiérarchies, les fonctions et les dignités des anges : « De angelis sane quorum gradus et officia et dignitates in multis locis Patrum distinguit auctoritas », on est en droit de conclure de sa terminologie que, parmi eux, il connaissait particulièrement Denys. De même, dès qu'il s'agit de la connaissance de Dieu, Arnaud cite le principe fondamental de la théologie négative. Les séraphins, dit-il, semblent défendre la Divinité contre les chercheurs présomptueux. Il est impossible de l'atteindre dans « sa pure essence ».

Affirmatio quippe de Dei essentia in promptu haberi non potest; neque enim diffinibilis est Divinitas, sed verius sinceriusque remotio indicat negando quid non sit quam asserendo quid sit, quoniam quidquid sensui subjacet, illud esse non potest quod omnem superat intellectum (*ibidem*, prologue, 1611a).

L'homme ne saurait donc pénétrer « ad *superessentialis* naturae altitudinem » (1672d). D'où l'emploi inévitable en théologie de la *similitudo* :

Similitudo... maxime theologiae familiaris... in his dumtaxat quae etiam viros acris ingenii solent exercere... sicut

cum loquuntur sancti de mysterio Incarnationis, de partu Virginis, de proprietatibus Trinitatis... Et idcirco dixi hanc speciem similitudinis maxime theologiae famulari, quia nihil adeo humanae rationi est perplexum... quam tractare de his quae, etsi non contra rationem, tamen supra rationem esse probantur (*In Ps. 132*, 1572d-1573a).

On reconnaît ici le thème dionysien de l'inconnaissance avec, pour compenser, l'usage de la théologie symbolique ou par *similitude*, nous dirions par analogie (cf CH 2, 4 : Dissimiles *similitudines* rebus spiritualibus attribuentes). Voir DS, t. 1, col. 888-890.

2° Un autre abbé bénédictin, devenu dans la suite simple moine cistercien, **Guillaume de Saint-Thierry** † vers 1148, a subi plus manifestement l'influence dionysienne. Gilson en a relevé chez lui l'indice quasi infaillible : « Le mot *théophanie* à peu près inévitable, dit-il, chez un écrivain qui a fréquenté Denys » (*Théologie mystique de saint Bernard*, p. 39, 224). D'après Guillaume, l'âme qui progresse commence à être récompensée par des théophanies fréquentes et multiples : jam frequentes et improvisae *theophaniae* et sanctorum splendores animam, continuo laborantem desiderio, incipiunt refocillare et illustrare (*De natura et dignitate amoris* 4, 10, PL 184, 386c). Cette expression qui traduit une influence directe de Denys se retrouve au moins une fois chez Guillaume, poursuit É. Gilson (*ibidem*). On peut citer encore : « Sponsus sponsam... quibusdam theoriis sive *theophaniis* esurientem pascit » (*Expositio altera in Cantica*, PL 180, 529b). De même, dans un passage de l'*Épître aux Frères du Mont-Dieu*, la langue de Guillaume rappelle le « chant » dionysien si aisément reconnaissable : Et sicut semper sibi indissimilis Deus indissimiliter dissimilia in creatura operatur (3, 16, PL 184, 348d). Cf CH 2, 4, PG 3, 144a et 2, 5, 146a.

C'est surtout dans les deux traités de Guillaume sur la foi, *Speculum fidei* et *Aenigma fidei*, que se révèle l'influence de Denys. Abélard aurait voulu donner une démonstration rationnelle du mystère; Guillaume lui rappelle la faiblesse de notre raison et le sens du mystère : Nusquam in hac vita divinitas melius humano intellectu comprehenditur quam in eo quo magis incomprehensibilis esse intelligitur (*Aenigma*, PL 180, 426c). Nos mots ne sont pas adéquats; ils ont été forgés pour exprimer les choses humaines, mais « in divinis significandis nulla prorsus verba idonea sunt » (426d). Il faut donc les dépasser : cum de Deo verbis agitur, rationes verborum rebus coaptandae sunt (424c). Ainsi pour le nombre trois dans la Trinité : Numerus qui ibi est et numerus est et numerus non est. Est enim ibi quoddam ineffabile quod verbis explicari non potest (410d). Cette suite de pensées, si typiquement dionysiennes, constitue comme une réplique de DN. A plusieurs reprises d'ailleurs, Guillaume se sert de l'expression les *Noms divins* : Nomina divina, ea quae ad creaturam sunt, relative intelligenda sunt (425a); Diximus quae potuimus de nominibus divinis (432c); ... Quod de divinis nominibus attingere potuimus (434a). En somme l'*Aenigma fidei* reprend les grands thèmes de la théologie négative de Denys. Notre raison et notre langage sont impuissants; on commence à connaître Dieu quand on comprend qu'on ne peut le connaître. On peut comparer :

Denys	Guillaume
Est item divinissima Dei *notitia* quae per *nescientiam* accipitur (DN 7, 3, 872a)	Visio vel scientia divinae majestatis tuae quae in hac vita melius *nesciendo scitur* et scire aliquem quomodo eam nesciat haec... summa ejus scientia est (*Meditativae orationes* 7, PL 180, 228d; cf *Speculum fidei*, 396b; *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 393b).

L'ignorance devient ainsi un moyen de connaissance; elle est le dernier mot de la science de Dieu, c'est la « docte ignorance ». Celui qui cherche la face de Dieu « quidquid cogitationi occurrit, abjicit, respuit, improbat; non hoc esse quod quaerit, novit, quamvis illud quale sit nondum noverit. Estque in eo quaedam docta ignorantia, docta a Spiritu Dei » (*In epist. ad Romanos*, PL 180, 638c). L'expression « docte ignorance » est d'Augustin (*Ep.* 130 à Proba, n. 28, PL 33, 505), mais son contenu est nettement dionysien. C'est au nom de la « docte ignorance » que Guillaume demande à la raison de céder le pas à l'amour. Au moment où celle-là défaille dans la recherche de Dieu, celui-ci prend la relève :

Nullus locus sive sensibilis, sive intelligibilis, nullus sensus sive per instrumentum corporis sive per intellectum rationis capit. Sed amoris dilatatus sinus, secundum magnitudinem tuam se extendens, dum amat te vel amare affectat quantus es, incapabilem capit, incomprehensibilem comprehendit (*Exp. altera in Cant.*, PL 180, 508a; cf *De natura et dignitate amoris* 8, 21, PL 184, 393b : amor... sui ignorantia plus apprehendit; ou, en plus simple : Amor ipse intellectus est, *Exp. in Cant.*, PL 180, 491d; cf 499c, 504c, 505c, etc. Voir J.-M. Déchanet, *La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry* dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 349-374; *Guillaume et Plotin*, t. 2, 1946, p. 241-260).

Cette même idée sera reprise par un autre cistercien, *Gilbert de Hoyland*, continuant le commentaire de saint Bernard sur le Cantique.

Commentant le verset *Quaesivi per noctem* (dilectum), cet auteur disait : quaere ut persentias illa (secreta coelestia), si scire non potes (*Sermones in Canticum* 1, 3, PL 184, 14b). Cette nuit d'ailleurs s'illumine de délices : Et nox illuminatio mea in deliciis meis. In deliciis, ait, non in scientiis. Ita et tu noctem, si non potes scientiis, pertenta illuminare deliciis... in hac nocte potest Jesus meus magis dulci quodam affectu suaviter sentiri quam sciri ad purum (*ibidem*).

Relevons aussi chez Gilbert les expressions : *supereminens* laetitia (12, 3, 62d), *supereminere* sapientia (5, 8, 36c), *supereminere* angelis (7, 6, 46a), *supermundanum* (17, 5, 90b), *superpulchra* (29, 1, 150a).

Henri, septième abbé *de Clairvaux*, devenu ensuite cardinal-évêque d'Albano, † 1189, reprend plus expressément encore que Gilbert le thème de Guillaume.

Pour lui aussi « amor ipse notitia est, et una et summa virtus est amare quod videas et videre quod ames » (*De peregrinante civitate Dei* 12, PL 204, 346d; cf 280a : « Esuriendo forte et sitiendo facilius quam scrutando vel disputando illius (Dei) praesentiam merebimur »). D'ailleurs, il s'agit de savoir « primo quod sit (Deus), secundo quid non sit potius quam quid sit... Primum igitur est... inquirere quid non sit, tandem corde mundato intelligere quid sit » (267bc).

Mais notre surprise est grande quand le cardinal cistercien appelle Dieu la monade éternelle : « post septimum praesentis vitae septenarium ad illam monadem pervenitur quae summe et incommutabiliter una... » (278c). Aurions-nous ici une importation de Denys qui

voyait Dieu « ut monadem quidem ac unitatem... » (DN 1, 4, 589d) et appelait aussi de ce terme l'union à Dieu : « ad monadem quamdam deiformem ad Deum imitantem unionem redigimur » (*ibidem*)? Le terme *monade*, usité en ce second sens, se retrouve chez un autre cistercien, abbé de Clairvaux lui aussi, *Geoffroy d'Auxerre* † 1188 : « Ab hoc uno et ab hac monade monachorum appellatio et professio ducit originem... Ad monachos monadem profitentes... » (J. Leclercq, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*, dans *Analecta monastica*, coll. Studia anselmania 31, Rome, 1953, p. 176-177).

Citons encore, pour en revenir à Guillaume de Saint-Thierry, les idées de nuée et de ténèbre divines, auxquelles s'associe le silence, autant d'équivalents imagés de la théologie négative :

Nubilus phantasiarum corporalium atque carnalium... Carnalis caligo qua tegitur omnis vita terrena (*Aenigma fidei*, PL 180, 399d, 400b). Deficiunt verba, caligat intellectus... Ubi defecerit humana possibilitas, res Dei silentio honoranda est (422d, 423a). A comparer avec Denys : Ineffabilia modesto silentio prosequentes (DN 1, 3, 589b). Et aussi : Theologiae mysteria aperiuntur in caligine plus quam lucente silentii arcana docentis (MT 1, 1, 997b). A noter, pour finir, la présence chez Guillaume de termes comme *supereminens* (*Meditativae orationes* 7, PL 180, 228d), *supersapere* (*Aenigma fidei*, 397c), beatitudo *supercoelestis* (*Ep. ad Fratres* 2, 19, PL 184, 350d), etc.

A la différence de Guillaume qui, surtout dans son *Aenigma fidei*, est manifestement tributaire des Pères grecs, *Aelred*, abbé cistercien de Rievaux en Angleterre, se signale par la prédominance de l'influence augustinienne. En présentant aux lecteurs de la *Cistercienser Chronik* le *De anima* d'Aelred, inédit jusqu'en 1952, Griesser a soin de noter l'absence de tout ce qui ressemblerait à une influence orientale. Il nous étonne cependant en comprenant Denys avec les autres Pères : « Ueberraschend ist dass Aelred keine Bekanntschaft mit den grieschischen Vätern und Pseudo-Dionysius aufweist, Autoren, die auf das cisterciensische Schriftum jener Zeit erheblichen Einfluss übten » (juin 1952, p. 60). Le *De anima* contient en effet une citation du pseudo-Aréopagite : Qui (Deus) profecto ita est, ut sit omnium esse, sicut Dionysius Ariopagita ait : Esse omnium existentium est superessentialis divinitas (2, éd. Talbot, Londres, 1952, p. 120).

Pour l'expression dionysienne : *esse omnium*, cf *supra* le paragraphe sur saint Bernard. Pour *superessentialis*, terme fréquent chez Denys, voir par exemple CH 9, 2, 257c; DN 1, 4, 592a; MT 1, 3, 1000c; on trouve aussi ce terme chez Amédée de Lausanne : *superessentialis* ignis (*Homiliae* 6, PL 188, 1336c) avec ceux de *supercoelestis* essentia (1, 1307c) et de *supercoeleste* lumen (2, 1310b). Remarquons qu'Aelred cite Denys nommément, ce qu'on ne trouve même pas chez son compatriote Isaac de l'Étoile, le plus marqué pourtant par l'influence dionysienne dans l'école de Cîteaux.

3° **Isaac de l'Étoile** connaît, en effet, les *théophanies* : « in intelligentiam desuper theophaniae descendunt » (*Epistola de anima*, PL 194, 1888b). Ses sermons abondent en mots forgés par Denys pour rendre la transcendance divine : *supernatura* (1768b), *supersubstantia* (1755b), *supersapientia* (1726b), *superpraesens* (1767c), *superadmirabilis* (1766a) etc (*Le pseudo-Denys parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile* dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, t. 9, 1947, p. 328 svv; t. 10, 1948, p. 19 svv). Mais c'est surtout dans la doctrine d'Isaac sur la connaissance de Dieu que paraissent les grands thèmes dionysiens. Un ensemble de neuf sermons sur l'évangile de la sexagésime en traite longuement. Dieu n'est rien de tout ce qui est. Il n'est rien de tout ce que nous connaissons. Quand il s'agit de lui nous sommes donc plus près de la vérité en niant qu'en affirmant :

Denys	Isaac
Negationes in divinis verae, affirmationes vero incongruae sunt (CH 2, 3, 141a).	Deus... de quo negationes magis verae sunt. Proprius enim de illo omnia negamus quam omnium aliquid affirmamus (*In sexagesima* 5, 1762c).

Impossible de donner à Dieu son véritable nom :

Si sermonem omnem cognitionemque transcendat.., neque ejus sit imaginatio nec opinatio, neque nomen, neque sermo.., quomodo de divinis nominibus a nobis sermo concinnabitur (DN 1, 5, 593ab)?	Manifestum est cum de Dei ineffabilis supernatura aut verbo loqui cogimur qui silere non sinimur, sicut nullum excogitari potest nomen exprimens de quo dicitur, sic nec verbum proprie significans id de quo recte dicitur (*In sexagesima* 6, 1768b).

Reste l'analogie par laquelle on attribue aux réalités spirituelles des « ressemblances dissemblables », comme s'exprime Denys (CH 2, 4, 144a). Isaac en convient : cum de luce inaccessibili nequivimus proprie dicere quid vere est.., per similitudinem diximus quod longe dissimiliter simile est (*In sexagesima* 7, 1771a). Comme Denys encore (*Ep.* 9, 1, 1104-1108; CH 2, 5, 145), Isaac distingue la théologie rationnelle, qui morcelle inévitablement pour notre entendement l'unité divine, et la théologie symbolique qui attribue à Dieu, par métaphore, ce qui est des créatures : verbe, splendeur, image, bras, droite, etc (*In sexagesima* 6, 1766d). Mais ni l'une ni l'autre de ces théologies n'expriment Dieu adéquatement. Il faut donc plutôt se dégager de la connaissance rationnelle de Dieu pour obtenir une autre connaissance, surnaturelle. C'est la doctrine, chère à Denys, des ténèbres principe de lumière, et qu'Isaac fait sienne : Sicut enim nihil videndo tenebras invisibiles videmus et inaudibile silentium, nihil audiendo, audimus, sic nimirum superabundantem et intolerabilem lucem non videndo, nec tolerando videmus invisibilem, non quidem caeci, sed a lumine superati (5, 1763a).

Dans son livre *Saint Bernard et la Bible* (Paris, 1953, p. 159, n. 3), P. Dumontier note à propos d'Isaac « son dénuement verbal, douloureux et avoué, devant l'indicible à dire, l'inconnaissable à enseigner... Saint Bernard et ses vrais disciples ignorent ce tourment ». Cette conclusion semble démentie par les textes, notamment de Guillaume de Saint-Thierry, et par cet aveu de saint Bernard : « ...Licet de ea (Maria) loqui gestiant omnes; tamen quidquid dicitur de indicibili, eo ipso quod dici potuerit, minus gratum sit, minus placeat, minus acceptetur. Quidni minus sapiat quicquid de incomprehensibili gloria comprehendere potuerit mens humana » (*In Assumptione* 4, 5, PL 183, 427d-428a)?

On peut citer encore Gilbert de Hoyland : « Quo pacto pertransiri poterit quod nec capi plene potest?... Quis audeat abyssum illam divinae sapientiae... ingenio creati spiritus perceptibilem definire? » (*In Cant.* 7, 2-4, PL 184, 44acd; cf 9 : « Non possum, Domine.., omnia opera tua comprehendere... Angelici spiritus deficientes in comprehensione non desinunt ab admiratione » (47c). De même Amédée de Lausanne : « Ad cujus (Dei) abyssum indagandam angeli non

sufficiunt... Quidquid de ipso senserimus aut dixerimus sub ipso est » (*Hom.* 3, PL 188, 1314cd; cf 4, 1321b : « Si teipsum et brevem abyssum animi tui non colligis, in infinitatem majestatis qualiter ascendis? »).

Autre rapprochement : dans la question de la création, Isaac a été accusé, comme Denys, d'employer un langage à saveur panthéiste. Il avait dit : In ipso (Deo) itaque omnia, sed ibi quod ipse; ipse hic et in omnibus, omnium essentia. Mais il avait eu soin d'ajouter en parlant des attributs divins : ea habens, ea existens, non qualia sunt in rebus, sed unde sunt (1764d-1765a). D'ailleurs Isaac a suffisamment sauvé la transcendance divine pour qu'on ne lui impute pas la confusion entre Créateur et créature, même si, au moment de décrire l'union de l'âme avec Dieu, il va jusqu'à parler d'unité : unum efficitur cum Ipso et quod est Ipse (*In dom. 1ª post oct. Epiph.*, 1720d). Il s'agit en effet d'unité de similitude et non de nature (sur les prétendues tendances panthéistes de la mystique cistercienne, voir É. Gilson, *Théologie mystique de saint Bernard*, p. 142 svv et 231-232).

L'idée de hiérarchie qui a valu à Denys son titre de *doctor hierarchicus* revient souvent chez Isaac.

Il établit notamment un parallèle entre les vertus de l'âme et les hiérarchies angéliques : In coelestium angelorum ordinibus cherubim et seraphim suprema noscuntur in suo coelo; sic in nostro coelo, id est in anima justi.., cognitio et dilectio, tanquam cherubim et seraphim, archiam obtinent (*In festo omnium sanctorum* 5, 1708c).

Le *De anima* (1880b) reprend cette doctrine mot pour mot : « En neuf étapes, l'âme se rapproche par une sorte de marche intérieure des chérubins et des séraphins... On l'appelle un ciel... Qu'elle ait donc en elle comme l'ornement des hiérarchies célestes et que ces hiérarchies soient les vertus. Du reste, conclut Isaac, il sera facile... de comparer ces étapes aux noms et aux hiérarchies des anges. » Tout le long du traité, ce thème de la gradation revient : l'âme n'est qu'un échelon intermédiaire entre Dieu et le corps. « Posita ergo in medio anima aliquam cum utroque habere debet convenientiam et cum summo in suo superiori et cum imo in suo inferiori » (1878b).

De même dans l'opuscule *De officio missae* : les présents d'Abel, le sacrifice d'Abraham et l'offrande de Melchisédech sont les degrés ascendants d'une même échelle mystique. Pour Isaac, la messe est toute prégnante de symbolisme. Elle comporte trois actions sur trois autels où le prêtre offre trois sacrifices. C'est l'image des étapes de l'âme à travers les voies purgative, illuminative et unitive. Chacun sait que cette division de la vie spirituelle remonte à Denys.

Après Isaac de l'Étoile † vers 1169, vers la fin du siècle, deux autres cisterciens témoignent de l'influence dionysienne : *Alain de Lille* et Hélinand de Froidmont. Alain, le docteur universel, incorpore à ses *Theologicae regulae* le principe fondamental : Negationes, de Deo dictae, et verae et propriae sunt, secundum quas removetur a Deo quod ei per inhaerentiam non convenit. Unde Dionysius... dicit... (18, PL 210, 630b). Ici, comme chez Aelred, Denys est explicitement nommé.

Il en va de même chez *Hélinand*. Dans son troisième sermon pour la Pentecôte sur le feu divin, le nom de Denys est prononcé jusqu'à six fois. Jamais il n'est accompagné de l'épithète *Areopagita*. Le trouvère devenu moine cistercien cite CH 7 d'après la traduction de Jean Scot (PL 122, 1050b). La citation, longue phrase obscure et compliquée, concerne les séraphins, leur nom, leur nature de feu, leur mouvement vers Dieu, etc. Après l'avoir terminée, Hélinand s'écrie : Haec sunt verba beati Dionysii, imo tonitrua, quae plus stuporis et admirationis quam cognitionis afferunt (PL 212, 627d). Aussi ne veut-il que les effleurer : pauca de his transcurrendo potius quam exponendo, et divinando potiusquam disputando dicamus (628a). En fait, le sermon tout entier n'est plus qu'un commentaire de Denys, d'ailleurs assez dans sa manière. Qu'on en juge. La grâce, dit Hélinand, a confirmé la stabilité des séraphins en Dieu : ut acuti sint ad penetrandum et superfervidi ad superfervendum, id est non solum ad semper fruendum sed etiam ad superfruendum (632b). Pour notre trouvère converti les paroles de Denys sont le marteau destiné à faire jaillir l'étincelle de l'amour divin : verborum Dionysii malleus (631c).

Chez les chartreux, la production littéraire, moins abondante qu'à Cîteaux, comprend surtout, au début de l'ordre, des documents législatifs. Saint *Bruno*, sans doute quand il enseignait encore à Reims (DS, t. 2, col. 708), composa un *Commentaire des psaumes*. On y relève, dans la paraphrase du psaume 106, une allusion à Denys, apôtre de la Gaule. De ses écrits, il n'est pas question, pas plus que chez les deux Guigues. Par contre, un autre chartreux de la fin du 12e siècle fait appel au pseudo-Aréopagite, Adam de Dryburgh ou *Adam Scot*, ancien abbé prémontré, entré sur le tard à la chartreuse de Witham. Dans son *De quadripertito exercitio cellae*, il cite longuement Denys, en donnant même sa référence précise (c. 29; CH 2). Dans un chapitre sur la connaissance de Dieu, Adam fait sien le grand principe du mystique grec :

Si igitur negationes in divinis verae, affirmationes vero incompactae, obscuritati arcanorum magis apta est per dissimiles formationes manifestatio. Et le chartreux d'ajouter : Haec beatus Dionysius de his verba quidem perplexa, sed intelligentia in eis latet profunda. Aussi s'applique-t-il à commenter longuement le passage cité (PL 153, 856c).

Les quelques sondages opérés prouvent que, dans l'histoire de l'influence dionysienne, il y a place pour un chapitre consacré aux auteurs cisterciens. On remarque d'ailleurs que plus on se rapproche du 13e siècle, plus les citations empruntées au pseudo-Denys deviennent explicites et formelles. C'est notamment dans les développements sur la connaissance de Dieu que l'influence dionysienne s'affirme davantage, comme si les spirituels avaient voulu donner à leur doctrine une base plus théologique en s'appuyant sur l'Aréopagite.

M.-André Fracheboud.

B. AU 13e SIÈCLE

1. Robert Grosseteste, 1168-1253

1° Travaux de Grosseteste sur Denys. — Se fondant sur des arguments plausibles, les auteurs établissent que Grosseteste était étudiant de théologie à Paris dans les années 1209-1214. Robert a sûrement acquis dès ce moment une certaine connaissance du *Corpus* dionysien (Dondaine, *Le Corpus*). Quoi qu'il en soit de ces premières connaissances acquises à Paris, il est certain qu'avant le début de son épiscopat à Lincoln il n'a pas mis grand zèle à étudier les œuvres de l'Aréopagite. En effet, dans la *Concordantia Patrum* (1232-1235) Denys est assez peu mentionné, il ne figure pas parmi les autorités plus importantes dans l'*Hexameron* (1232-1238) et il n'est mentionné que deux fois dans les œuvres philosophiques éditées par L. Baur.

Les études dionysiennes font leur apparition dans la vieillesse du lincolnien et constituent une part de l'œuvre d'ample traduction et de commentaire que Robert eut le grand mérite de réaliser, ouvrant ainsi les trésors de la philosophie et de la théologie grecques.

1) Les *traductions* de tout le *corpus* dionysien ont été réalisées par Grosseteste en 1240-1243. Utilisant des versions déjà existantes, — surtout celle de Jean Sarrazin —, et s'assurant l'aide de certains connaisseurs de la langue grecque, il rédigea avec le plus grand soin le plus fidèle équivalent possible en latin du texte grec original, de façon à conserver jusqu'aux moindres nuances du texte grec dionysien. La version du lincolnien est bien loin d'être élégante, mais, au point de vue critique textuelle et finesse philologique, elle est le meilleur instrument pour saisir le sens de l'Aréopagite et conserve encore aujourd'hui une réelle valeur pour la reconstitution du texte grec primitif de Denys. La difficulté du texte a empêché les commentateurs suivants d'utiliser la traduction lincolnienne. La version de Robert a été publiée suivant le ms Paris, B. N., lat. 1620 dans *Dionysiaca*, t. 1 et 2.

2) Les *commentaires* de Robert sur le pseudo-Denys ont été conçus d'une façon différente de ceux, — antérieurs —, de Scot Érigène, Hugues de Saint-Victor et Jean Sarrazin, et ils diffèrent aussi des commentaires postérieurs. Grosseteste a grand soin de ne pas dépasser les limites de son rôle de commentateur et d'interprète. On le voit très rarement avancer de sa propre autorité et se servir du texte de Denys pour développer des idées personnelles au lieu d'expliquer celles de l'Aréopagite; en quoi, il s'écarte de l'usage commun des médiévaux. Les commentaires de Robert ont ceci de particulier que très souvent y sont rapportées les discussions qu'il eut avec ses aides sur la signification exacte et authentique de tel terme ou sur la construction des mots.

Ce sont surtout les auteurs anglais qui se sont servis des commentaires du lincolnien. Roger Bacon, Thomas d'York, Guillaume de la Mare, Roger Marston, Thomas Gallus, Tyssington et surtout Wycliff les utilisent. Pour eux, Robert est simplement « le commentateur ». Au 15e siècle les chartreux autrichiens d'Aggsbach et de Melk recherchent le *Commentaire* de Grosseteste sur MT. Denys le chartreux se réfère souvent à Robert. On a encore 11 manuscrits qui contiennent le *Commentarius in De divinis nominibus*, 17 le *Commentarius in De coelesti hierarchia* et 19 le *Commentarius in De mystica theologia*. Seul ce dernier a été imprimé (Strasbourg, 1502-1503; édition critique, U. Gamba, *Il commento di Roberto Grossatesta al « De Mystica Theologia » del Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan, 1942).

2° Doctrine dionysienne de Grosseteste. — Comme Grosseteste avait atteint la vieillesse lorsqu'il prit du *corpus areopagiticum* une connaissance plus complète, ce n'est pas en élève ignorant et peu cultivé qu'il accueillit les doctrines de Denys. Il avait achevé sa formation dans la philosophie et la théologie augustiniennes, mais il n'avait pas du tout l'esprit étroit et ne négligea pas les autres doctrines. C'était un de ses principaux soucis que la tradition philosophique et théologique des grecs profitât aussi aux occidentaux. De l'œuvre de Denys, Robert put sans difficulté assimiler tout de suite de nombreux éléments, qui s'accordaient avec son augustinisme et même le complétaient. C'est ainsi, par exemple, que la métaphysique de la lumière, qui englobe la vie divine trinitaire, les effusions *ad extra* dans la création du monde et le retour des créatures à Dieu, ne trouve son développement parfait que dans la vieillesse du lincolnien sous l'inspiration de Denys. La doctrine de l'Aréopagite sur les analogies incréées, qui établissent un ordre dans la déification des créatures du côté de Dieu et du côté des créatures, est suivie par Grosseteste, parce qu'elle s'accorde très bien avec ses théories sur le caractère dynamique de tout *esse* et sur l'imitation et la participation de l'activité divine. En général, la doctrine du pseudo-Denys concernant la participation et l'ordre hiérarchique des créatures constitue une caractéristique essentielle du système du lincolnien.

Dans la question particulière de la vision de Dieu, qui était alors objet de discussion, les relations que Grosseteste, comme théologien augustinien, eut avec Denys apparaissent de façon évidente. Dans le *Commentaire sur le De coelesti hierarchia* se trouve un passage concernant les théophanies qui méritent une certaine attention. Partant de ce texte H.-F. Dondaine range le lincolnien du côté de la réaction latine qui, contre les partisans des orientaux, défendait la possibilité d'une vision immédiate de Dieu en lui-même. En effet Robert affirme que l'esprit humain possède la puissance innée de saisir l'essence divine telle qu'elle est en elle-même sans intermédiaire, bien que, sur terre, cette vision soit empêchée par le poids de la chair corrompue (texte de Grosseteste cité par H.-F. Dondaine, *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du 13e siècle*, p. 124-125). Cette *potentia seu virtus* suprême de connaître Dieu immédiatement est la « sagesse ». Nous sommes donc dans un augustinisme authentique. Mais si nous examinons avec attention le sens exact de ce pouvoir suprême de l'homme, nous trouvons une influence dionysienne indiscutable. Dans le commentaire sur DN 7 Robert définit ce pouvoir : « potentia transcendendi operationes omnium virium apprehensivarum et fieri in supereminentia, in ignorantia omnium, *secundum se impotens superius apponere et agere* in divinum radium, sed *solum potens suscipere* ab ipso quod dignatur largiri » (Ms Vat. Chigi A. v. 129, f. 357 vb). Cette puissance de connaître Dieu ne consiste donc pas en un agir mais en un recevoir. Tout comme chez Denys, la connaissance la plus haute de Dieu est chez Grosseteste « supra-intellectuelle » :

« ...Et est rursus divinissima Dei cognitio cognita id est adepta per ignorantiam secundum eam unionem quae est super intellectum. Cum enim transcenderit mens operationes intellectuales et facta sit in omnium ignorantia, suscipiens divinum radium, ei unitur et est haec evidentissima nobis possibilis Dei cognitio. Et potentia ascendendi in hanc ignorantiam est in nobis virtus suprema, quam et supra innominavimus virtutem sapientiae » (*ibidem*, f. 358rb).

Dans son dernier commentaire sur MT Robert se pénètre à fond de l'esprit de l'Aréopagite et son intelligence saine et profonde résout les difficultés que sans aucun doute Denys présentait à la tradition augustinienne. Le difficile traité de Denys sur l'union mystique de l'âme avec Dieu retrouve dans ce commentaire de Robert l'orthodoxie qui lui est due, sans que l'intention de l'auteur soit faussée par l'interprétation du lincolnien. Il faut remarquer que l'élément affectif de désir et d'amour est mis en valeur par Robert :

« Per superfervidum itaque amorem absorbentem omnes alios actus et in solum Deum tendentem unitur mens Deo in hac caligine » (*Com. in De mystica theologia*, éd. Gamba, p. 40) ; « per ipsius solius forte desiderium et amorem superfervidum, quae nulli rationativa investigatione potest esse cognita » (p. 26-27).

Il faut accorder aussi la plus haute importance à l'affirmation répétée de Robert, selon laquelle cette union n'est pas du côté de l'homme un agir actif mais un recevoir passif. Nous subissons (*patimur*) l'action divine et nous sommes seulement remplis (*implemur*) de la lumière divine, mais néanmoins ce suprême état de l'âme que réalise précisément la vertu de « sagesse », est la fin pour laquelle l'homme a été créé : « Maxime autem et excellentissime dicitur *homo*, qui vivit secundum supremam virtutum speculativarum quae est sapientia, id est ipsius divinitatis cognitio, et inter viventes secundum hanc virtutem ille est summe homo, qui, palam, non per enigmata et figuras sed immediate contemplatur divinitatem. Hic namque est in actu et fine propter quem conditus est homo » (*Comment. in De coel. hier.* 4 ; ms. Vat. Chigi A. v. 129, f. 225rb).

L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste Bischofs von Lincoln*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9, Münster, 1912, p. 31*-43*. — E. Franceschini, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine*, coll. Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 93, Venise, 1933, p. 26-39. — S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253*, Cambridge, 1940. — U. Gamba, *Roberto Grossatesta tradduttore e commentatore del de Mystica Theologia del Pseudo-Dionigi Areopagita*, dans *Aevum*, t. 18, 1944, p. 100-132. — D. A. Callus, *The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics*, RTAM, t. 14, 1947, p. 186-210. — H.-F Dondaine, *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du 13e siècle*, *ibidem*, t. 19, 1952, p. 60-130.

Servus de St.-Anthonis.

2. Saint Albert le Grand † 1280

Au 13e siècle naît et se développe un courant spirituel justement appelé « dionysien », ayant adopté le vocabulaire et quelques-unes des idées fondamentales du pseudo-Denys pour décrire les rapports intimes de l'âme avec Dieu (voir DS, t. 2, col. 1973-1978). Denys entre dès lors comme un élément constructif de la théologie occidentale avec les essais d'élaboration et de systématisation de Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Si Denys est devenu pour l'Occident le « docteur mystique », le mérite en revient à ces trois éminents théologiens qui s'approprièrent en quelque sorte sa doctrine. Les traducteurs et les commentateurs eurent le mérite de leur préparer la voie.

Le 13e siècle désire tout savoir et tout connaître. De nouvelles sources de connaissance se font jour à travers l'osmose intellectuelle qui rapproche la pensée occidentale du monde judéo-arabe et du monde gréco-byzantin. Une assimilation trop hâtive provoque des erreurs et des exagérations. En 1241, au moment même où Albert le Grand entre en scène à Paris, les maîtres de l'université condamnent plusieurs propositions dont quelques-unes s'inspirent sans nul doute du néoplatonisme dionysien (M.-D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*, dans *Mélanges Auguste-Pelzer*, Louvain, 1947, p. 159-181 ; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, p. 44). Il est probable que l'affaire compromet des dominicains de Saint-Jacques. Albert commente alors (1240-1248) la philosophie naturelle d'Aristote, « officiellement » interdite (*Introduction...*, p. 37), et il se prépare à commenter les écrits de Denys, lesquels seront bientôt réhabilités dans les écoles théologiques de Paris. A la perspicacité d'Albert ces ouvrages devaient apparaître comme un excellent correctif de l'intellectualisme aristotélicien et peut-être même un complément opportun au psychologisme du maître incontesté : Augustin.

Il est difficile de suivre les travaux de saint Albert sur Denys, faute de texte critique et d'études récentes. Le *Commentaire du De divinis nominibus* n'a jamais été publié intégralement (G. Théry l'a promis, cf G.-M. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, Bruges, 1931, p. 101-105).

1° Saint Albert, commentateur du pseudo-Denys. — La chronologie de la vie et de l'activité d'Albert le Grand est loin d'être sûre ; il semble toutefois certain qu'il commença le commentaire de CH et de EH en 1246/48, à Paris. C'est au *studium* de Cologne (1248-1252) qu'il accomplit cette colossale entreprise que n'essayèrent ni Bonaventure, ni Alexandre de Halès ; saint Thomas se contenta de commenter le DN (cf J. Wilms, *San Alberto Magno. Su valor científico universal*, Madrid, 1933, p. 125-126). Ce commentaire n'était pas moins laborieux que celui d'Aristote ou des *Sentences*. Il est très probable qu'il commença la rédaction du commentaire des *Sentences*, — celui qui nous est resté —, vers 1243-1244 et acheva les livres I, III et II après 1246. Il termina le IV en 1249. Avant le commentaire de Pierre Lombard il avait dicté la *Summa de creaturis*.

O. Lottin, *Problèmes concernant la Summa de creaturis et le commentaire des Sentences de saint Albert le Grand*, RTAM, t. 17, 1950, p. 319-328. — F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Fribourg-en-Brisgau, 1920, p. 128. — H.-F. Dondaine, *Le Corpus*, p. 106, note 95 ; *Date du Commentaire de la Hiérarchie céleste de saint Albert le Grand*, RTAM, t. 20, 1953, p. 315-322. — I. Brady, *Two Sources of the Summa de homine of Saint Albert the Great*, *ibidem*, p. 222-271.

Albert le Grand a employé le même *criterium* en commentant Pierre Lombard et les écrits aréopagitiques. On y trouve habituellement une introduction suivie du texte latin, divisé et commenté. Le commentateur traite les questions de son choix, même si elles ne sont guère liées au texte. Aux *questions* font suite les *doutes* et les *réponses*. Il s'agit plus d'un traité scolastique que d'un véritable commentaire, d'allure plus synthétique qu'analytique.

U. Gamba, *Commenti latini al « De mystica theologia » del Pseudo-Dionigi fino al Grossatesta*, dans *Aevum*, t. 16, 1942, p. 269 svv. — P. Caramello, *Introduction historique à l'Exposition de Saint Thomas sur les Noms divins*, éd. C. Pera, Turin, 1950, p. XX svv. — A.-D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. 1, Paris, 1940, p. 13 svv.

Albert le Grand a-t-il compris et fidèlement exposé la pensée de Denys ? Des études récentes de F.-H. Dondaine ont démontré qu'Albert ignora le grec, même si, dans le commentaire de CH et de EH, on lit une vingtaine de fois la mention *apud graecos* ou *in graeco habetur* (*Saint Albert et le grec*, RTAM, t. 17, 1950, p. 315-319). Il se sert d'un texte latin. G. Théry

croit pouvoir affirmer qu'il s'agit d'un manuscrit latin semblable au 15630 de la Bibliothèque nationale de Paris (*Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, AHDLMA, t. 10, 1935-1936, p. 195; description partielle dans G. Théry, *Études dionysiennes*, t. 1, Paris, 1932, p. 158-162). Ph. Chevallier, dans sa préface à *Dionysiaca* (t. 1, p. LXXVII-LXXX), faisant allusion à une sorte de *corpus areopagiticum* latin rapporte l'ordonnance qui fixait officiellement aux libraires de Paris le prix des manuscrits pour les étudiants. Nous savons ainsi que le *Liber Dionysii cum commentis* se payait *sex solidos*. Ph. Chevallier rapporte (p. LXXIX) ce qu'on pourrait appeler la préface du compilateur; elle commence par *Compellit me*. Récemment H.-F. Dondaine a reconstitué le *corpus* parisien du 13e siècle, que nous nous permettons de mettre sous les yeux du lecteur (*Le Corpus*, p. 72).

I. *Opus majus* :

1. Compellit me = Vetus translatio CH (Scotus)
   cum { Scholiis Maximi (et Anastasii) / et expositionibus { Hugonis / Johannis Scoti / Johannis Sarraceni }

2. Opus alterum = Vetus translatio EH DN MT 10 Ep. (+ Ep. 11).
   cum { Scholiis { Maximi (et Anastasii) / et Ps. Maximi (= De div. nat.) } / et Glossa E'.

II. *Nova translatio* CH EH DN MT 10 Ep. (Sarracenus).

III. *Extractio* Abbatis Vercellensis CH EH DN MT Ep. 9.

La compilation *Compellit me* place le texte (CH) de Denys (Scot) au centre, en gros caractères, divisé en péricopes et entouré des quatre commentaires de CH : les *scholia* de Maxime-Anastase et les *Expositiones* de Jean Scot, Jean Sarrazin et Hugues de Saint-Victor. Le compilateur donne le nom des auteurs, mais attribue toutes les scolies à Maxime; il ajoute quelques variantes au texte de Denys.

L'*opus alterum* offre le texte de Denys (Scot) pour EH DN MT *Ep.*, avec l'unique commentaire de Maxime-Anastase. Le compilateur ajoute de longs extraits du *De divisione naturae* de Scot, qui n'est pas nommé, peut-être par prudence, mais attribués à Maxime. Le texte de Denys (Scot) est enrichi d'un apparat de gloses interlinéaires (beaucoup plus riche et varié que celui du *Compellit me*) ou *Glossa E'*, ainsi nommée d'après le sigle E par lequel est désigné le ms 15630. Cette *Glossa* pourrait avoir subi l'influence de saint Albert ou, plus vraisemblablement, d'un de ses disciples (*op. cit.*, p. 69-77, 108).

Nous apprenons encore de quel *corpus* se servait saint Albert. Quand, vers 1246-1248, il commentait CH il n'avait pas encore découvert la *Nova translatio;* elle apparaît dans le commentaire de EH et sera mentionnée largement par la suite. A partir du commentaire de DN, le commentaire de Sarrazin l'emporte « quia melior est » (introduction au commentaire de DN, encore inédit; Ms. Munich, Clm. 6909, f. 111r; M.-D. Chenu, *Introduction...*, p. 196, n. 3). Il n'existe pas de preuves suffisantes pour affirmer qu'Albert se soit servi du *corpus anastasianum* et encore moins, semble-t-il, qu'il ait connu l'*Extractio* de Thomas Gallus (Dondaine, *Le Corpus*, p. 35-36, p. 119, n. 38). Bien qu'il reconnaisse supérieure la *Nova Translatio*, dans ses œuvres théologiques (*Summa de creaturis*, *Commentaire des Sentences*, *Summa theologiae*) et sans doute ailleurs, il se sert de la *Vetus* pour CH et EH, réservant la *Nova* pour DN et MT. Il utilise parfois une autre traduction, et plus particulièrement le *Commentator*.

La présence de ce corpus dionysien nous aide à répondre à la question posée : Albert le Grand a-t-il compris, dans ses commentaires, ses œuvres théologiques et philosophiques, la vraie pensée de l'Aréopagite? On y retrouve un Denys partiellement « transformé » par la théologie orientale et occidentale. Le *corpus* du 13e siècle nous livre un Denys entravé par un certain nombre d'autorités.

Il n'est guère possible de comprendre l'attitude de S. Albert.., il n'est guère possible de saisir la portée de son effort et d'apprécier équitablement sa solution, en ce qu'elle a de neuf comme en ce qu'elle garde de subtil et d'instable, sans la référence immédiate au *Corpus* parisien. Celui-ci a été l'instrument majeur, le livre de chevet; ou, si l'on veut, le chantier préféré de son initiation théologique; celui auquel il reviendra dans son âge mûr avec une confiance intacte. Explorer notre *Corpus*, c'est bien atteindre une des sources vives de la théologie de saint Albert le Grand (H.-F. Dondaine, *op. cit.*, p. 128).

Albert le Grand a cherché loyalement l'authentique pensée dionysienne, sans l'atteindre toujours; des interprètes plus ou moins officiels l'ont « dévoyée », ou les courants philosophiques et théologiques du moment. Mais il eut la gloire de contribuer à la mise en valeur des œuvres dionysiennes dans la scolastique et d'aider au développement de la pensée de Denys.

2° La théologie d'Albert le Grand. — Saint Albert a tenté de « coordonner à l'expérimentalisme aristotélicien un spiritualisme platonisant » (M.-D. Chenu, *Introduction...*, p. 38). Cette attitude ne s'affaiblira pas avec les années (M. Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale in Medio Evo*, Rome, 1931, p. 46 svv). Tous les thèmes néoplatoniciens d'Albert ne sont pas d'origine dionysienne; le *Liber de causis*, Proclus, Avicenne et d'autres ont exercé aussi leur influence. Cependant, parmi les docteurs, Denys demeure le préféré : « magis sequendus quam alii » (*In II Sent.* dist. 10 a. 3 sol.), non seulement parce qu'il est le contemporain des Apôtres et le disciple de saint Paul, mais surtout parce que le saint lui attribue le charisme de l'inspiration (*In lib. de CH* 1 dub. 1), comme on l'admettait au moyen âge pour les Pères. Anastase le Bibliothécaire en juge à peu près de même pour Scot Érigène, traducteur de Denys (*Ep.* 2, ad Carolum Calvum, PL 129, 739d-740a; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges, 1948, p. 475-477).

On comprend dès lors l'estime et l'usage des écrits dionysiens dans les traités théologiques d'Albert. En examinant les 3400 articles et plus de la *Summa de creaturis*, du *Commentaire des Sentences* et de la *Summa theologiae*, nous rencontrons le mot *Dionysius* à peu près 1200 fois. En voici le détail.

1) *Summa de creaturis. De quatuor coaevis*, ± 200 fois, dont plus de 150 dans le *De quarto coaequaevo, quod est angelus*; *De homine*, 20 fois seulement : voir celle du triple mouvement (droit, circulaire et oblique : tr. 1 q. 3) et celle sur l'ordre de l'univers (tr. 2 q. 89 a. 3).

2) *Commentaire des Sentences*. I : ± 110, surtout dans les questions sur les noms divins, la connaissance, la bonté, la communicabilité, la science et la vision de Dieu, la Trinité et le *De malo*. — II : ± 40; soit une trentaine à propos des anges et une dizaine sur le *De malo*. — III : ± 30, souvent dans un but dialectique (à remarquer, pour la théologie mystique, dist. 35 a. 1 ad 1). — IV : ± 90, surtout au sujet de la pénitence (± 30), du baptême (± 10), du mariage (± 10), de l'eucharistie et de l'ordre (+ 10) et une vingtaine de fois sur les fins dernières.

3) *Somme théologique*, I (q. 80 + 8) : + 330, dont plus de 100 sur les questions *de uno, vero et bono*; ± 30 dans le *de cognoscibilitate, nobilitate et demonstrabilitate Dei*; ± 30 dans le traité *de nominibus, quae temporaliter Deo conveniunt*; ± 30 dans le petit traité *de his quae per translationem et similitudinem de Deo dicuntur*; ± 16 dans le *de scientia, praescientia et dispositione*; ± 20 dans le *de modis quibus Deus dicatur esse in rebus et locis*, etc. — II (q. 141 + 2) : + 370, dont plus de 300 dans les traités sur les anges; ± 30 dans le *de primo principio*. En ajouter à peu près 80, d'après l'*Index auctorum* de l'édition critique (Alberti Magni *Opera omnia*, t. 19, *Postilla super Isaiam..*, Münster, 1952, p. 670 sv; t. 28, *De bono*, 1951, p. 318), sans oublier que « sur 38 citations de *Maximus* ou *Commentator* (ou encore *Joannes episcopus*), relevées en dehors de ses commentaires de Denys, 11 seulement appartiennent à S. Maxime, 24 appartiennent à Scot Érigène, 2 à Hugues de S.-Victor et la dernière à Denys » (H.-F. Dondaine, *Le Corpus*, p. 13, note 3).

Pour connaître l'influence réelle de Denys sur le système théologique de saint Albert (s'il eut l'idée de former un système?) il faudrait encore passer au crible cet immense matériel dionysien, et y inclure les nombreuses citations implicites et les axiomes dionysiens qui font désormais partie du patrimoine théologique des écoles.

L'influence dionysienne est plus manifeste dans les traités sur les anges et sur Dieu, à un degré moindre dans les questions trinitaires et sacramentaires, ou des fins dernières. Mais on rencontre un peu partout des citations explicites et leur étude approfondie révélerait sans doute des dépendances de détail fort intéressantes. A. Piolanti, par exemple, remarque, à propos de l' « attuazione progressiva dell'incorporazione », comme effet particulier de l'eucharistie, que saint Albert « se livre à des considérations dont on ne trouve aucune trace chez ses contemporains et qui manifestent que sa pensée est fortement influencée par le mysticisme dont est imprégnée l'œuvre du pseudo-Aréopagite » (*Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Rome, 1939, p. 171).

Si l'on étudiait l'influence de Denys sur la théologie de saint Albert on découvrirait sans doute des données intéressantes sur le développement doctrinal du 13e siècle. La seule monographie que nous connaissions a trait à la doctrine des sacrements et à l'Église. J. Overbeck o p nous a communiqué ses conclusions (*Der Einfluss der Pseudo-Dionysius auf die Sakramenten und Kirchenlehre des hl. Albertus*). Saint Albert n'a pas adopté entièrement la notion centrale de mystère de la théologie sacramentaire dionysienne. Mais Denys lui fait souligner l'*actio* sacramentelle plus que la *res*. La *res* est signification du « signe », sans insister, comme Denys, sur l'*actio*, reproduction sensible de l'œuvre rédemptrice. La doctrine albertine de la hiérarchie suit de très près Denys et sur les anges et sur les hommes; mais la hiérarchie ecclésiastique n'est traitée qu'en passant : elle reproduit la hiérarchie céleste; la hiérarchie ecclésiastique est comme la continuation de l'ordre angélique dans la dispensation de la grâce.

A propos des axiomes dionysiens, qui font désormais partie du patrimoine théologique, rappelons la conclusion de l'étude de G. Péghaire (*L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néoplatonisme et le thomisme*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 2, 1932, p. 5-30, section spéciale). Les néoplatoniciens, y compris Denys, attribuent au Bien la double causalité efficiente et finale et l'appliquent à sa « diffusion ». Dans une étude ultérieure (*La causalité du bien selon Albert le Grand*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, t. 2, Paris-Ottawa, 1932, p. 59-89), Péghaire démontre qu'Alexandre de Halès (ou le pseudo-Alexandre) accepte la causalité efficiente et nie la causalité finale, mais semble admettre que le Bien qui se diffuse de la sorte est vraiment le Bien *per se*. Albert le Grand s'accorde avec le docteur franciscain sur la causalité efficiente, mais prétend qu'il s'agit du Bien *per accidens*. Saint Thomas enfin repousse toute signification d'efficience pour ne retenir que la signification finale (*ibidem*, p. 83-84).

Pour le développement de la pensée de saint Albert sur le *lumen gloriae* à partir des sources néoplatonisantes et des scoliastes de Denys, voir H.-F. Dondaine, *Le Corpus*, p. 126-128; *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, RTAM, t. 19, 1952, p. 60-130).

3° La théologie mystique d'Albert le Grand. — La théologie, selon Albert le Grand, est en rapport direct avec la vie spirituelle. Ici surtout, on retrouve le disciple de Denys dont toutes les œuvres visent à incliner les intelligences hiérarchiques vers cette union plus intime avec Dieu, qui se réalise dans l'extase et vers cette plus parfaite connaissance, exprimée dans la métaphore des ténèbres. L'idée de l'*exitus* et du *reditus* (voir DS, t. 2, col. 1885 svv) est aussi fondamentale dans la pensée d'Albert le Grand que dans les écrits aréopagitiques.

Theologia nomine ipso non dicit nisi rationem vel sermonem de Deo : sermo autem de Deo debet esse determinativus Dei, non secundum esse et substantiam tantum, sed secundum quod est principium et finis eorum quae sunt : quia aliter imperfecte cognoscitur. Non autem est principium et finis nisi per ea quae ad *exitum* rerum ab ipso et ad *reductionem* rerum ad ipsum pertinent : et haec sunt quae pertinent ad salutem hominis (*Summa theologiae* I q. 2 ad aliud).

La théologie selon saint Albert, par sa nature et par son but, indique un rapport étroit avec la volonté, le sentiment et la charité (M. Grabmann, *De quaestione « Utrum theologia sit scientia speculativa an practica », a B. Alberto Magno et a S. Thoma Aquinate pertractata*, dans *Alberto Magno. Atti settimana Albertina*, Rome, 1931, p. 107-126). Ce rapport avec la mystique est souligné dès le prologue de la *Summa theologiae*. La théologie « cor elevat, et elevatum purificat, et in aeterna fundat immortalitate... Licet autem sic facta sit, ut dicit Dionysius de Ierotheo, quod patiendo divina didicit : tamen studium ad hoc cooperatur sicut dispositio in subjecto ».

Lorsqu'il décrit les voies qui mènent à la connaissance de Dieu et à l'union, Albert s'inspire particulièrement des écrits aréopagitiques. A défaut d'une étude approfondie que permettrait la publication du Commentaire sur DN et qui autoriserait un jugement définitif sur la mystique du saint (Wilms, *op. cit.*, p. 125), voici quelques données provisoires.

1° On retrouve souvent la mention de la théologie symbolique et mystique de Denys (*In lib. I Sent.* dist. 2 a. 17; *Summa theol.* I q. 13 sol.; q. 16 et 17). — 2° Plusieurs fois Albert le Grand utilise les trois voies pour monter jusqu'à Dieu : *via affirmationis, negationis et eminentiae*, en relation avec les écrits de Denys (vg *In lib. I Sent.* dist. 3 a. 9; *Summa* I q. 13 memb. 4; q. 16 sol.).— 3° Il se rattache à la *théorie* sacramentaire et scripturaire de Denys sans lui donner toutefois la même importance (vg *Summa* I q. 15 m. 3 a. 1 *ad ultimum*). On peut en dire autant du concept des *tenebrae*. — 4° Il reconnaît avec Denys, sans la développer, l'importance de la *hiérarchie* pour exprimer les rapports des chrétiens avec Dieu, avec les anges

et entre eux. La mission des anges pour la connaissance de Dieu et la vie mystique proprement dite est fortement soulignée. — 5° Il se fait le champion des *theophaniae*, qui se rattachent à Denys et à ses commentateurs (vg. *In lib. I Sent.* dist. 1 a. 15 ad quaest.; *In lib II Sent.* dist. 4 ql. 2; « medium theoriae et theophaniae ad medium quod est fides reducitur », *Summa* I q. 15 m. 3 a. 1 *ad ultimum*). — 6° Albert donne beaucoup d'importance à la théologie négative et à la nécessité de se débarrasser des images terrestres pour parvenir à une plus parfaite connaissance de soi et de Dieu (Wilms, *op. cit.*, p. 127). L'aspect de purification et d'illumination, fondamental chez Denys, l'est aussi dans la théologie albertine, même si on y trouve d'autres éléments, telle la doctrine sur les dons du Saint-Esprit (remarquable pour notre sujet le rôle des dons de sagesse et d'intelligence, B. Lavaud, *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand*, dans *Revue thomiste*, t. 14, 1931, p. 386-407). — 7° Sur la possibilité de parvenir à la vision de Dieu et à l'union, Albert suit de très près, surtout dans ses commentaires dionysiens, la doctrine de Denys et de ses commentateurs; il l'adopte dans sa *Summa* I q. 13-15.

La vision immédiate est le fait de la gloire céleste. Elle est possible pendant cette vie par le rapt. Dans les visions prophétiques extraordinaires, il y a toujours une espèce intelligible intermédiaire. Quant à la contemplation mystique proprement dite, elle se fait par une espèce abstraite dont l'intelligence néglige les contours arrêtés en s'élevant vers l'infini, contemplé d'une façon confuse. Albert insinue qu'il a maintenu cette doctrine de Denys (G.-M. Meersseman, *La contemplation mystique d'après le Bx Albert est-elle immédiate?*, dans *Revue thomiste*, t. 14, 1931, p. 420).

8° Soulignons enfin des différences notables. La *forma mentis* d'Albert le Grand diffère sensiblement de la *forma mentis* de Denys et des dionysiens du 13e siècle. Sur la prééminence de l'intelligence sur la volonté, voir DS, t. 2, col. 1983. Bonaventure, à la suite de Thomas Gallus, affirme que l'union mystique se réalise par le *summus affectionis apex*; selon Albert elle se produit *per adhaesionem intellectus*. — J. Gross croit pouvoir affirmer que Denys ignorerait la gravité du péché et parlerait de la nature débilitée, mais non déchue; saint Albert expose une doctrine autrement théologique (J. Gross, *Ur- und Erbsünde in der Theosophie des Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, t. 4, 1952, p. 32-42. L.-B. Gillon, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIIIe siècle*, Paris, 1937, p. 93-111, surtout p. 97).

Denys est donc bien une des sources de la théologie d'Albert le Grand; cette influence varie avec chacun de ses ouvrages et elle se juxtapose à d'autres courants de pensée (É. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, AHDLMA, t. 14, 1943-1945, p. 5-72, surtout p. 62 svv). A travers l'œuvre du saint, les thèmes dionysiens influeront sur les âges suivants, en particulier sur la scolastique et la mystique allemande (M. Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno..*, p. 69-122 : sulla scolastica e mistica tedesca; p. 125-148 : su filosofi, teologi e poeti medievali non tedeschi).

Joseph Turbessi.

3. Saint Thomas d'Aquin † 1274

1° A l'école d'Albert le Grand. — Albert le Grand a préparé la voie au plus illustre de ses disciples Thomas d'Aquin, surtout en ce qui concerne le pseudo-Denys. Il ne manque pas d'arguments de critique interne et externe pour démontrer cette dépendance. Saint Thomas écouta, à Paris, jusqu'en 1248, le commentaire de CH et EH, et à Cologne celui des autres écrits du *corpus*. Les premiers biographes des deux saints nous ont laissé des souvenirs assez précis sur le Commentaire aux DN.

Pierre de Prusse, *Vita B. Alberti* 7 (Anvers, 1621); Guillaume de Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis* 9; Pierre Calo, *Vita S. Thomae Aquinatis* 8. Voir H. C. Scheeben, *Albertus der Grosse und Thomas von Aquin in Köln*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 9, 1931, p. 28-34. Les cahiers de notes prises aux leçons d'Albert accompagneront désormais l'Aquinate. Ils nous sont probablement parvenus et représentent un précieux autographe.

« Il s'agit d'un ms conservé à la Bibl. Naz. de Naples, contenant dans une première partie composée de *petiae* le comm. de la Hiér. cél., et dans une seconde composée de cahiers, les comm. des trois autres traités » (M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, p. 196, note 5. D'après les indications des *petiae*, l'ouvrage était inscrit officiellement « chez le libraire de l'Université », p. 193, note 3, et les études de G. Théry et de M. Grabmann qui sont citées). G. Théry a formulé l'hypothèse que le ms Vatican grec 370 (qui contient le *corpus* aréopagitique, orné de gloses interlinéaires, inspirées de la traduction de Scot Érigène) appartint à saint Thomas : les anciens catalogues affirment que le ms est à l'usage d'un « frater Thomas » (*Le manuscrit Vat. grec 370 et saint Thomas d'Aquin*, AHDLMA, t. 6, 1931, p. 5-23).

Si nous faisons abstraction de ces témoignages manuscrits (sur la valeur desquels des chercheurs ont fait des réserves), les sources historiques nous assurent que saint Thomas, dès le début de sa carrière, eut un contact intime et prolongé avec Denys par l'intermédiaire de saint Albert (A. Walz, *S. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1945, p. 54 sv). Nous avons souligné plus haut l'importance pour Albert le Grand du *corpus* dionysien du 13e siècle.

Saint Thomas par contre n'a peut-être jamais pratiqué notre *corpus* au delà des versions de Scot et de Sarrazin. Des 6 scolies de Maxime, alléguées dans ses premières œuvres, *Commentaire des Sentences* et *De veritate*, deux seulement sont assez amplement citées pour permettre une vérification efficace; or elles donnent sans doute la leçon du *corpus*, c'est-à-dire la traduction d'Anastase; mais toutes deux peuvent avoir été empruntées simplement au Commentaire d'Albert sur la *Hiérarchie céleste*. Le Pseudo-Maxime, lui aussi, est allégué trois fois (*Commentator*) dans le *Commentaire des Sentences* de S. Thomas : mais là encore il se pourrait que la source immédiate fût le *Commentaire des Sentences* de S. Albert (Dondaine, *Le Corpus*, p. 120-121, avec les références).

G. Geenen pense que plus d'un texte patristique latin est parvenu à l'Angélique par son maître (DTC, t. 15, 1946, col. 743). Examinant quelques textes dionysiens, H.-F. Dondaine observe qu'il est rare que les scolastiques recourent directement aux versions officielles de Scot ou de Sarrazin; ils se contentent, la plupart du temps, de rapporter le texte de mémoire ou de le recopier chez un de leurs contemporains. Saint Albert, en bon « critique », recourt à son *corpus* 4 fois sur 5, saint Thomas 4 fois sur 9 et saint Bonaventure 1 fois sur 5. Du reste « les *auctoritates* se transmettent déjà par école, de maître à disciple ou collègue », par exemple l'Aquinate est tributaire d'Albert dans l'utilisation de Scot Érigène (*Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?*, RSPT,

t. 36, 1952, p. 231-243; *Saint Thomas et Scot Érigène*, t. 35, 1951, p. 31-33).

J. Durantel avait déjà observé (*Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919, p. 61) qu'en général saint Thomas cite les textes de CH d'après Scot et les autres d'après Sarrazin. Cette observation a été confirmée, en gros, par Dondaine (*Le Corpus*, p. 114), pour qui l'Angélique « observe généralement le même canon » qu'Albert, même s'il « en use avec plus de liberté » que son confrère Ulrich de Strasbourg. Saint Thomas ne suit pas sans contrôle les *auctoritates* dionysiennes de son maître ou d'autres *originalia*.

Donnons-en deux exemples, le premier de sa dépendance, le second de son indépendance. Il refuse d'attribuer à Denys la définition du caractère sacramentel, comme le font les anciens et des contemporains, car, à son avis, la définition n'est pas de Denys (*In IV Sent.* dist. 4 q. 1 a 2 sol. 1; G. Geenen, *loco cit.*, col. 755; sur l'attitude d'Albert, Dondaine, *Le Corpus*, p. 109, notes 100 et 101). L'autre exemple se réfère à l' « ignorance » des anges. Scot traduit : « Adhuc et eos ignorare proprias virtutes » (CH 6, 1; *Dionysiaca*, 829[1]). Albert le Grand suppose toujours cette traduction. Après l'avoir suivi (*De veritate* q. 8 a. 6 ad 1), il adopte Sarrazin (1[a] q. 56 a. 1 ad 1; Dondaine, *Le Corpus*, p. 113-114, note 120).

Ni le maître ni le disciple ne connaissaient le grec au point de lire couramment les originaux (J. Durantel, *op. cit.*, p. 39-49). Saint Thomas, « par souci scientifique et par probité professionnelle n'a jamais négligé de faire appel aux compétences qui pouvaient l'aider » (G. Geenen, *loco cit.*, col. 742) : on sait la précieuse collaboration du traducteur dominicain G. de Meerbeke! Les scolastiques du reste n'avaient pas nos exigences : un texte reconnu comme « authentique » (au sens où ils l'entendaient) était une base suffisante pour la théologie. Nous connaissons « l'énorme influence » des traductions latines « des écrits pseudo-dionysiens sur la pensée philosophique et théologique du moyen âge » (J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Bruxelles-Paris, 1948, p. 101).

2° **Le commentaire aux noms divins** représente, dans l'activité scientifique de l'Aquinate, une étape importante par sa signification et ses conséquences. On observe dans ses écrits une subtile veine néoplatonicienne (d'origine surtout dionysienne), accordée avec l'architecture aristotélicienne, fondement de sa pensée. Le docteur a perçu les profondes divergences entre le comportement intellectuel de Denys et celui d'Aristote. Si, dans l'un de ses premiers ouvrages (*In II Sent.* dist. 14, q. 1 a. 2), il affirme que « Dionysius fere ubique sequitur Aristotelem », il ne manque pas dans la suite de rectifier : « in plurimis fuit sectator sententiae platonicae » (*De malo*, q. 16 a. 1 ad 3).

En se mettant au commentaire de DN (en 1260/61 selon Walz ou en 1265/66 selon Pera), saint Thomas avait conscience de la difficulté de l'entreprise et il y aurait intérêt à confronter son commentaire avec celui d'Albert le Grand. L'un et l'autre commencent en encadrant DN dans le « grand contexte » du *corpus* dionysien (pour S. Albert voir ms 712 Bibl. Vat. fol. 115va, cité par G.-M. Meersseman, dans *Revue thomiste*, t. 14, 1931, p. 409, note 1). Saint Thomas poursuit : Denys

in omnibus libris suis obscuro utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret. Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis : Primo, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus... Secunda autem difficultas accidit in dictis ejus, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum et multoties paucis verbis vel etiam uno verbo eas implicat. Tertia, quia multoties utitur quadam multiplicatione verborum quae, licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur (S. Thomae Aquinatis *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Turin-Rome, 1950, prooemium, p. 1-2; outre les *observationes* de C. Pera, après chaque *lectio*, lire les 54 pages d'introduction dues à C. Pera, P. Caramello et C. Mazzantini, avec l'information bibliographique).

Ces difficultés ont aiguisé l'intelligence de l'Aquinate, qui, dans son exégèse, ne perd jamais de vue l'*intentio* et le *modus loquendi* de Denys. Il soumet le texte à une analyse minutieuse et serrée, sans oublier ni le contexte immédiat ni les idées « mères » du *corpus*. Avouons qu'il procède avec un esprit plus scolastique que dionysien; il semble s'en excuser : « Infirmitas intellectus requirit ut singula singulariter explicentur » (*In DN* 3, éd. Pera, n. 251, p. 77). Comme son maître Albert, il prend pour base la traduction de Sarrazin, contribuant ainsi à son succès, mais il n'hésite pas à la corriger par Scot ou réciproquement, « clarifiant encore leurs formules pour en dégager la substance, dépassant en quelque sorte la lettre des traducteurs pour fixer un Denys universalisé » (Dondaine, *Le Corpus*, p. 114). Il procède ici comme dans ses commentaires d'Aristote (M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 189) : ses digressions doctrinales et ses analyses débordent le texte et le contexte immédiat, mais s'insèrent dans « le grand contexte » du *corpus*. Il n'entend nullement trahir le « vir apostolicus »; il s'en approche avec une intelligence affectueuse, comme en témoigne Pierre de Prusse.

« Cum autem frater Thomas miro modo taciturnus, orationi et studio, propter quod venerat, sollicite esset intentus, coepit magister Albertus librum De divinis nominibus legere » (*Vita B. Alberti* 7; cf 42).

« Le commentateur médiéval croit à son texte et entre dedans par une cordiale adhésion. Que saint Thomas, en ces conditions, commente Denys à l'égal d'Aristote, sinon en étendue, du moins en application, et nous voici en éveil sur la genèse de sa pensée et sur les dimensions de son système » (M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 193).

Saint Thomas ne se contente pas d'une simple « exposition ». Denys n'est pas juxtaposé aux autres *auctoritates*, mais, comme elles, il rentre dans le système thomiste. Ceci apparaît davantage dans les travaux théologiques ultérieurs et le commentaire aux DN représente une étape importante de cette évolution. C'est là

« le trait essentiel et donc la clé de ce commentaire : réduire à des catégories mentales homogènes l'affabulation mystico-métaphysique du docteur oriental (en note : « il va de soi que cette réduction conceptuelle implique des déplacements ou des dépassements de pensée »). Saint Thomas se place ici dans la tradition ouverte par Maxime le Confesseur, qui devait rendre Denys intelligible au monde occidental : Maxime, aristotélicien de technique, et spirituellement dionysien, était et demeure le tuteur de tous les commentateurs de Denys » (M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 195; cf A. Feder, *Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo Dionysius « De divinis nominibus ». Ein Beitrag zur Arbeits-methode des hl. Thomas*, dans *Scholastik*, t. 1, 1926, p. 321-351).

Des travaux plus récents (spécialement de P. Sherwood, voir plus haut) ont montré chez Maxime

une métaphysique de la nature créée et de la motion, d'inspiration à la fois aristotélicienne et néoplatonicienne. Nous commençons à comprendre que le *corpus* dionysien n'est pas un bloc erratique, mais un anneau d'un courant de pensée qui, des alexandrins à travers les cappadociens et Évagre le Pontique, rejoint Jean de Scythopolis et Maxime. Saint Thomas n'a pas connu cette ligne « idéale » théologico-mystique; à travers Albert le Grand, il est entré en contact avec un Denys, déjà « occidentalisé » partiellement. Le travail de transposition intellectuelle commencé en Orient se continue en Occident et prend, au 13e siècle, une forme caractéristique : certaines conceptions fondamentales du *corpus* perdent leur acuité ou s'évanouissent, d'autres acceptées en partie, d'autres interprétées à la lumière de principes étrangers à son néoplatonisme christianisé.

3° **L'influence du pseudo-Denys sur la théologie de saint Thomas** a été considérable. Cet aspect est loin d'avoir été complètement étudié.

J. Durantel n'a pas prétendu épuiser le sujet, mais seulement fournir des matériaux de recherche (*loco cit.*, p. IV). D'autres études le complètent, spécialement celles de G. Théry (une bonne information bibliographique dans H.-F. Dondaine, *Le Corpus*; J. de Ghellinck, *Le mouvement..*, p. 97-102). Nous nous limitons à des indications assez générales, en tenant compte des données de Durantel sur les citations de Denys (p. 60-207).

Voir aussi G. Geenen, *Une étude inédite sur le Ps.-Denys et saint Thomas* (*Divus Thomas*, Fribourg, t. 31, 1953, p. 169-184). L'auteur présente une thèse manuscrite soutenue à la faculté catholique de Toulouse en 1904 par E.-H. Falip sur l'*Influence de Denys l'Aréopagite dans saint Thomas d'Aquin*. On ne peut que souhaiter la publication de ce travail, limité à la *Somme*.

Les œuvres de saint Thomas comportent 1702 citations explicites, 12 mentions générales visant l'œuvre sans citations de textes, 11 passages du commentaire de Maxime et 4 de celui d'Hugues de Saint-Victor. Naturellement beaucoup de textes sont répétés : quelques-uns jusqu'à 50 fois et plus (« Bonum est diffusivum sui »; « bonum causatur ex integra causa, malum ex singularibus defectibus »). Les textes distincts se réduisent à 446. Les textes sont cités avec référence; dans 47 cas est donné seul le nom de Denys. Les références sont généralement exactes. Tous les écrits de Denys ne sont pas également cités : DN l'est 899 fois, CH 450, EH 264, MT 20, les lettres 68; DN 4 est cité 536 fois, tandis que le ch. 6 l'est 3 fois; CH 7 est cité 93 fois, et les commentaires 8 fois, tandis que le ch. 5 l'est 4 fois.

La *Somme théologique* comporte 562 citations, le *Commentaire des Sentences* 524, les *Questions disputées* 336, la *Somme contre les gentils* 38 (c'est l'ouvrage qui contient le moins d'*autorités*). Il faudrait ajouter les citations implicites qui, généralement, sont « presque aussi nombreuses que les citations explicites » (Geenen, DTC, t. 15, col. 745 et 747, qui, comme exemple, cite 3a q. 69 a. 5 : « Utrum effectus baptismi sit incorporatio, illuminatio, foecundatio » (ces trois mots proviennent respectivement d'Augustin, de Denys et de la *Glose*).

Ces citations n'ont pas la même importance théologique. Geenen (col. 749-751) distingue chez saint Thomas sept types de citations patristiques, applicables aux emprunts faits à Denys (citations sources de *difficultates*, ornementales, sources de doctrine, preuve ou approbation d'une doctrine, explicatives et justificatives). Durantel en fait le relevé (*op. cit.*, p. 68-207) et il essaie de déterminer quels éléments de la doctrine dionysienne le docteur angélique s'est assimilés (p. 235-257, avec les références, p. 258-270).

On peut penser aussi qu'il a appliqué au *corpus* dionysien le critère adopté dans la *Catena aurea* : « In assumendis sanctorum testimoniis plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, necnon ad manifestiorem sensum, vel secundum congruentiam expositionis, litterae ordinem commutari; interdum etiam sensum posui, verba dimisi » (épître dédicatoire).

Pour avoir une idée exacte de l'usage que saint Thomas fait des textes de Denys il faut les soumettre au contrôle des *originalia*. Les *Dionysiaca* rendront un bon service, mais il faut attendre l'édition critique des écrits d'Albert le Grand et celle du *corpus areopagiticum* de l'époque, pour opérer un travail vraiment scientifique. Consulter, en attendant, Durantel, les index et lexiques des œuvres de saint Thomas (vg la longue liste des idées dionysiennes utilisées dans le *Comm. aux Sentences*, *Dionysiaca*, p. LXXXII-XCI; l'usage de DN dans les principales œuvres théologiques, C. Pera, *op. cit.*, p. 339-407; les index des deux *Sommes* dans l'édition léonine).

Une lecture attentive de la *Summa theologica* nous fait découvrir qu'elle est une construction à fond néoplatonicien sur le thème de l'*exitus-reditus*. Saint Thomas tient cette idée principalement, sinon exclusivement, de Denys (voir DS, t. 2, col. 1885 svv) et surtout des dionysiens (Scot Érigène par exemple, cf M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris, 1933, p. 302 svv). Ce schéma était connu d'Albert le Grand, mais son disciple eut le mérite de le développer avec cohésion et intelligence. Déjà il avait eu l'intuition de la richesse de ce schéma dans le *Commentaire aux Sentences;* mais c'est dans la *Summa theologica* qu'il triomphe.

Cum enim sacrae doctrinae intentio sit circa divina, divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum vel ut principium vel ut finem, consideratio hujus doctrinae erit de rebus secundum quod *exeunt a Deo ut a principio*, et secundum quod *referuntur in ipsum ut in finem*. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum *exitum* a principio, in secunda secundum *reditum* in finem (*In I Sent.* dist. 2, div. textus).

Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes : 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturae in Deum; 3° de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum (1a q. 2, prologue).

M.-D. Chenu, en des pages d'une pensée très dense, en a souligné l'importance.

Puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité : *exitus* et *reditus*. Magnifique ressource d'intelligibilité : voici que toute chose, tout être, toute action, toute destinée, vont être situés, connus, jugés, dans cette causalité suprême où leur raison d'être sera totalement révélée, sous la lumière même de Dieu... C'est évidemment chez les néoplatoniciens chrétiens que saint Thomas peut trouver expression et aliment pour ce grand thème, et en fait, dans la tradition dionysienne alors si vivace, où il conserve une valeur ontologique et cosmique, qui est quelque peu recouverte chez saint Augustin par son anthropologie psychologique et morale (*op. cit.*, p. 261 et 262).

Une fois admis ce cadre architectural de la théologie de saint Thomas selon ce schéma néoplatonicien et dionysien, venons-en à quelques traités en particulier. L'influence de ce schéma est prédominante dans l'angélologie, où Denys, — par un aveu explicite —, est l'auteur qui fait foi (Durantel, *op. cit.*, p. 34). Très sensible aussi cette influence dans le traité sur l'Essence divine, dans les *Sentences* et dans la *Summa theologica*. Ne nous en étonnons pas : pour le premier traité, les leçons de maître Albert sur le DN étaient encore récentes; le *Commentaire des Sentences* avait été fait plusieurs années avant de commencer la *Summa*.

Cependant le traité sur la divine Essence est loin d'être un commentaire de DN, comme on peut l'affirmer des deux premiers livres de la *Summa de bono* d'Ulrich de Strasbourg (P. Glorieux, art. *Ulrich de Strasbourg*, DTC, t. 15, 1948, col. 2058-2061). L'Angélique se montre plus « dionysien » sur ce sujet dans le *Commentaire aux Sentences* que dans la *Somme théologique* (T. Delvigne, *L'inspiration pprore du traité de Dieu dans le commentaire des Sentences de S. Thomas*, dans *Bulletin thomiste. Notes et communications*, 1932, p. 119*-122*). Mais « dès le IV^e livre du commentaire, saint Thomas s'émancipe de quelques thèmes favoris de son maître Albert, plus attaché aux éléments néoplatoniciens et aux catégories dionysiennes » (M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 235; P. Sladek, *Gott und Welt nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin*, Wurzbourg, 1941, a observé une « forte influence des Pères grecs d'inspiration platonicienne »).

Cependant, même dans la *Summa theologica* (spécialement sur Dieu et les anges dans la 1^a) l'apport dionysien est très considérable : 205 citations dans la seule première partie (G. Bardy, *Sur les sources patristiques grecques de saint Thomas dans la 1^a*, RSPT, t. 12, 1923, p. 493-502; les thèmes de DN et de CH sont développés principalement dans la 1^a). — Des études de détail sur l'influence de EH font défaut; toutefois saint Thomas accepte le concept fondamental de *hiérarchie*, qu'il ne perd pas de vue dans les dernières questions de la 2^a 2^ae.

MT a peu influé sur la pensée thomiste et la doctrine spirituelle thomiste, en général. Pour M. Waldmann (*Thomas von Aquin und die « Mystiche Theologie » des Pseudodionysius*, dans *Geist und Leben*, t. 22, 1949, p. 121-145) l'Aquinate n'admet pas sa théologie négative, sa mystique ésotérique et sa doctrine de l'amour. Waldmann semble bien avoir raison : les questions sur la *vita contemplativa* (2^a 2^ae q. 180 et parallèles) ne doivent à peu près rien à Denys. L'*autorité* est ici saint Grégoire le Grand cité plus de 26 fois dans la question (au moins 6 fois dans le *Sed contra*). Il est vrai que l'Aquinate accepte le rapport dionysien entre amour et extase dans la question du *raptus* (2^a 2^ae q. 175 a. 2 ad 1; cf 1^a 2^ae q. 28 a. 3c), mais au plus haut point de l'extase, représenté justement par le *raptus*, il se détache de Denys et de Grégoire pour embrasser, avec des distinctions et des réserves, la théorie augustinienne de la possibilité de la vision intuitive de Dieu dès cette terre (q. 180 a. 5; cf q. 175 a. 3). Il recourt à DN (4, 8-9, 704-705) pour distinguer (q. 180 a. 6) *convenienter* l'opération de la contemplation selon le mouvement circulaire, droit et oblique dans les hommes et dans les anges (l'angélologie dionysienne a ici une certaine influence). En s'appuyant sur Denys et sur Grégoire, saint Thomas prouve l'impossibilité de voir Dieu dans l' « état » de la vie présente, étant donné qu'on ne peut faire abstraction des « fantasmes » (q. 180 a. 5 ad 1 et 2; pour une exégèse complète des textes et la bibliographie du sujet, cf G. Turbessi, *Vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Rome, 1944; pour S. Augustin, p. 118-124; S. Grégoire, p. 124-142, aussi p. 114-116; Denys, p. 145-153).

Ajoutons quelques points complémentaires. — L'étude de I. Backes (*Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931) montre l'approfondissement progressif des écrits aréopagitiques par saint Thomas. Les citations, « preuve de doctrine », sur la christologie, passent de 20 dans le *Commentaire des Sentences* à 120 dans la *Somme théologique* (p. 122). — G. Geenen a étudié l'influence des *auctoritates* sur la doctrine thomiste du baptême : la notion de l'*illuminatio* baptismale dépend de Denys (*loco cit.*, col. 750; bibliographie, col. 760; et *Fidei sacramentum*, dans *Bijdragen*, Maestricht, t. 9, 1948, p. 245-270). — Dans un excellent travail sur la doctrine de l'amour, A. Stévaux (*La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de S. Albert, de S. Bonaventure et de S. Thomas*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 24, 1948, p. 59-97), après avoir rappelé les tendances augustinienne et dionysienne, note qu'à un certain moment (vers 1245) on a la révélation des livres 8-9 sur l'amitié de l'*Éthique à Nicomaque*. Tandis qu'Albert le Grand, qui n'a connaissance de ces livres qu'après avoir composé son commentaire du 3^e livre des Sentences, amalgame les traditions dionysienne et augustinienne relatives à l'amour naturel et suit de préférence Denys pour l'amour surnaturel, saint Thomas, grâce à la sage utilisation d'Aristote, est beaucoup plus cohérent, sans négliger pour autant la pensée de Denys et d'Augustin. — Voir l'excellent travail sur les sources que C. Pera a préparé en vue de la traduction italienne de la *Somma teologica*, Florence, 1949, p. 31-153; H. Woroniecki, *Les éléments dionysiens dans le thomisme*, dans *Collectanea theologica*, t. 17, 1936, p. 25-40. — Il semble que la pensée dionysienne, souvent sous forme latente, soit continuellement présente à l'esprit vigoureux de l'Aquinate. Une étude serrée du texte le révèle là même où on l'attendrait le moins. Par exemple, Th. Deman soutient avec force l'influence augustinienne et dionysienne sur la théorie thomiste de la grâce actuelle (*Bulletin thomiste*, t. 7, 1943, p. 58).

Certains termes de la théologie thomiste évoquent presque nécessairement une origine néoplatonicienne, la plupart du temps dionysienne; il en est ainsi des spéculations sur le *bonum* et le *malum*, sur *connaturalitas*, *deificatio*, *extasis*, *illuminatio*, *purificatio*, *supernaturalis*, etc (cf *Index elementorum* dans *Expositio* de saint Thomas aux DN, éd. C. Pera, p. 414-426). La prudence s'impose, en vérité, pour distinguer entre influence effective et influence apparente : des textes dionysiens sont souvent interprétés non à la lumière du néoplatonisme, auquel ils se rattachent, mais dans la perspective aristotélicienne; cf l'interprétation du « Bonum est diffusivum sui ».

Denys parlait de causalité formelle dans les rapports hiérarchiques; saint Thomas de causalité efficiente et il applique ce principe « aux relations des hiérarchies angéliques entre elles et avec celles des hommes » (J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942, p. 81). Rappelons enfin l'intérêt suscité par les études de C. Fabro (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Milan, 1939; 2^e éd., 1950) et de L.-B. Geiger (*La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1942) sur la doctrine thomiste de « participation ». Ce dernier montre que saint Thomas se sert « de principes empruntés à des systèmes, que par ailleurs il considère comme erronés dans leur ensemble. Bien plus il ne prend pas toujours la peine de rectifier ces principes ambigus chaque fois qu'il les invoque » (Chenu, *op. cit.*, p. 159, note 2).

L'influence dionysienne sur saint Thomas a été très sensible, soit sous la forme de vraie « cause », soit, — peut-être plus souvent —, comme simple « occasion » d'une orientation théologique particulière.

Joseph Turbessi.

Note sur le 13e siècle.

1) Sur les spirituels dionysiens du 13e siècle et *Thomas Gallus, Vercellensis*, chanoine de Saint-Victor, † 1246, voir DS, t. 2, col. 1973-1978, et Dieu *(connaissance mystique)*.

Nous lisons dans l'excellente chronique de J. Châtillon dans la *Revue du moyen âge latin*, t. 8, 1952 (paru en 1954) : « L'abbé de Verceil avait confectionné dès la fin de l'année 1238 une *Extractio* du *corpus* dionysien qui utilise la traduction de Jean Sarrazin en la contrôlant parfois à l'aide de celle de Scot Érigène, dégage les pensées maîtresses du pseudo-Denys et représente, dit le R. P. Théry (*Chronologie des œuvres de Thomas Gallus*, dans *Divus Thomas*, t. 37, Plaisance, 1934, p. 373), « le plus grand effort d'assimilation » qu'on ait accompli en cette matière. Plus tard, il publiera une série d'*Explanationes* sur la *Théologie mystique* (vers 1241), les *Noms divins* (1242), la *Hiérarchie céleste* (1243) et la *Hiérarchie ecclésiastique* (1244), auxquelles il faut ajouter une explication ou commentaire des *Lettres* dont un fragment a été identifié et publié par le R. P. Callus (D. A. Callus, *An unknown commentary of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, dans *Dominican Studies*, t. 1, 1948, p. 58-73) et dont le R. P. Dondaine vient de retrouver une copie plus complète dans un manuscrit du Chapitre de la Basilique Saint-Pierre à Rome (A. Dondaine, *Un manuscrit de l'Expositio de Thomas Gallus sur les cinq premières lettres du Pseudo-Denys*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 17, 1950, p. 311-315). Outre l'*Extractio* et les *Explanationes* d'ailleurs, le R. P. Théry a prouvé l'existence de *Gloses* sur la *Hiérarchie céleste* et sur la *Théologie mystique* composées vraisemblablement dès 1224 » (p. 270; les pages 268-272 concernent Thomas Gallus).

2) Dans la seconde moitié du 13e siècle, *Hugues de Balma* emprunte à Denys bien des idées (DS, t. 2, col. 1976-1977) et jusqu'au titre de sa *Mystica theologia*. Il n'en fait nullement mystère : « In hoc ergo praesenti opere quod a me, ali declarandum beati Dionysii mysticam theologiam, conscribitur est praesens intentio ostendere... quomodo anima creatori suo inhaereat... » (*De vita unitiva*, part. 2). L'ouvrage est construit selon la division dionysienne : « Triplex est igitur via ista ad Deum, scilicet purgativa.., secunda vero illuminativa.., tertia unitiva » (prologue). En fait, Hugues insiste surtout sur la vie unitive. On retrouve chez lui le parallèle entre les hiérarchies des anges et nos facultés spirituelles (*De triplici anagogia*, part. 1; cf *De vita unitiva*, part. 1, 4). De même que dans les chœurs célestes les séraphins l'emportent sur les chérubins, ainsi en nous l'amour sur la connaissance. A plusieurs reprises Hugues commente la définition dionysienne de la sagesse : « Sapientia est divinissima Dei cognitio per ignorantiam cognita ». C'est le thème de la « docte ignorance » doublé de celui de la ténèbre divine (c. 3, part. 1, 4). Inutile de relever les nombreux *supercoelestis, superpulcher, supersplendens, supersubstantialis* qui caractérisent ce que l'auteur cartusien appelle la *profunditas Dionysii* ou encore la *sapientia Dionysii difficillima*. Voir DS, Dieu *(connaissance mystique)*.

3) Qu'il soit permis de signaler sainte *Gertrude* † 1301. En parlant de ses *Exercices*, Mgr Gay en louait « le nombre, la plénitude, la rigueur théologique et, en même temps, la splendide théologie; cette œuvre rappelle tout ensemble et la richesse de l'Aréopagite et la précision de saint Thomas » (F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 18). On demeure surpris d'entendre la grande moniale mettre sur les lèvres de Notre-Seigneur des mots dionysiens : superessentialis gloriae meae majestas coelum implet et terram (*Exercitia* 3, éd. de l'abbaye de Praglia, Italie, 1924, p. 29) ou de la voir prier elle-même avec des mots grecs ou des termes philosophiques : Tibi, Trinitas sancta, de qua *splendet* Deitas viva, amor et *sophia, emanat* virtus nativa, sapientia *coessentia*, suavitas effluxiva, charitas *ignitiva*... ibi laus... (p. 53). Les titres de ses divers exercices : Pro recuperanda innocentia baptismali, conversio spiritualis, desponsatio et consecratio, innovatio religiosae professionis, etc, s'harmonisent assez avec les chapitres de EH, qu'on pourrait intituler aussi bien *De ritibus ecclesiasticis* : baptême, synaxe eucharistique, consécration des moines, etc. [Notes 2 et 3 communiquées par dom M.-A. Fracheboud].

Sur saint Bonaventure, voir art. S. Bonaventure, Contemplation au 13e siècle et Dieu *(connaissance mystique)*. Pour lès mystiques anglais du 14e siècle voir leurs articles respectifs.

C. AUX 14e ET 15e SIÈCLES

1. Eckhart † vers 1327

Relativement rares dans les œuvres latines, les citations du pseudo-Denys sont difficilement discernables dans les sermons latins, où Eckhart use en général de formules vagues, comme « un maître ». Explicites ou implicites, les renvois les plus fréquents concernent MT, DN (PG 3, 589, 592, 593, 693, 700, 701, 709, 712, 748, 817, 820, 982), CH (121, 140, 141, 177, 180), EH (376a) et la *Lettre* 2 (1068-1069).

Certaines images évoquent des textes dionysiens, sans que la référence s'impose absolument (le « feu » *Predigten* 6, 115; le « banquet » *Pred.* 20, 326). D'autres sont authentifiées dans leur source par des doublets (la « chaîne » du *Pred.* 13, 211-212 par les *Ungedrückte Texte* de Jostes, 77 : *Sanctus Dyonisius dicit, daz got alle dink hat gemacht an ein ordenung als an einer keten...*); il en est de même pour la définition de l'enfer comme séparation de Dieu (*Pred.* 12, p. 195; cf Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, 2, 496 : *Sant Dionysius sprichet: Von gote scheiden, daz ist helle...*). L'influence du *corpus areopagiticum* est manifeste dans les descriptions du silence, « où tout défaille, image, opération, louange, gratitude » (*Reden der Unterscheidung*, XXIII), de cette « Déité suressentielle » qui transcende tout « nom » et toute « propriété » (*Pred.* 2, 43 : *... sol got iemer dar în geluogen, ez muoz in kosten alle sîne götliche namen und sîne persônliche eigenschaft*), qui ne s'offre à l'âme purifiée que comme « ténèbre » et « inconnaissance » (*Pred.* 15, 253), qui « contient tout d'avance en pureté, plénitude, perfection », à titre d'*exsistens radix et causa omnium* (*Quaestio Utrum in Deo*, 48; cf *In Johannem*, 221), qui est à la fois la *puritas essendi* (*Quaestio Utrum in Deo*, 45) et pourtant *aliquid altius ente* (*ibidem*, 47), car, non seulement « l'être dans sa cause n'est pas être » (*Quaestio Utrum intelligere*, 54), mais Dieu « dépasse autant toute essence que l'ange le plus élevé dépasse une mouche » (*Pred.* 9, 145).

Eckhart s'inspire également du pseudo-Denys pour décrire cette « unification » et cette « simplification » intérieures qui conduisent à l'*exstasis amoris*, à propos de laquelle le prédicateur renvoie ses auditeurs à DN, 712a (*Sermones* 22, 203).

A plusieurs reprises il définit les anges en termes dionysiens, comme des intermédiaires qui transmettent à la partie supérieure de l'âme humaine la lumière directement reçue de la Déité (*Pred.* 15, 250, et 19, 313 : *... und des engels lieht überschîne daz lieht der sêle und bereite und vüege sie, daz götliche lieht dar inne gewürken müge*; cf *In Johannem*, 218).

Mais aux thèmes dionysiens fondamentaux Eckhart juxtapose des doctrines qui en modifient substantiellement la signification. De ces divergences, dont il faut noter que nulle part il ne prend soin de les souligner, la plus importante concerne la notion même de la hiérarchie, qui devient chez lui secondaire et provisoire. En face de la transcendance divine toutes les créatures se réduisent, en effet, à du pur « néant » (Bulle *In agro* prop. 26; cf *Pred.* 4, 70); considérées dans leur unique Cause première, elles assument une valeur absolue; dans ces deux perspectives-limites (dont la double considération est essentielle à la dialectique eckhar

tienne), elles sont donc « égales » (*Pred.* 12, 199 : *Got gibet allen dingen glîch, und als sie von gote vliezent, alsô sint sie glîch; jâ engel und menschen und alle crêatûren die vliezent von gote glîch in irm êrsten ûzvluzze*). Même dans des textes latins généralement plus proches des sources dionysiennes (vg *In Johannem*, qui renvoie à CH, 121b, et déclare : *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate velaminum circumvelatum*, 62), Eckhart reproche à certains théologiens de méconnaître l'égale immanence de toutes choses en Dieu (*Imaginantur res non esse simul praesentes aequaliter et immediate ipsi Deo*, 81). C'est pourquoi « la pierre est égale à l'ange et même à la pure raison » (*Pred.* 22, 383).

Il y a plus : là où apparaît l' « inégalité », c'est souvent dans un tout autre sens que chez le pseudo-Denys. Très attaché à un anthropocentrisme (en réalité un théoanthropocentrisme) fondé sur l'Incarnation (thème de la triple naissance du Verbe en Dieu, de Jésus à Bethléem, de l'Image dans l'âme pure), Eckhart affirme que l'homme est supérieur à l'ange. Non seulement, en effet, une raison « unifiée » (*ain ainvaltig verstantniss*) « reçoit la nature divine comme la reçoivent les anges » (*Pred.* 15, 250), mais l'homme théopathe est « plus uni » à cette nature « que l'ange » (*me geeiniget bis gôtlîcher natûre dan der engel*, *Pred.* 16b, 276). Dans son « chaud désir », l'âme doit « dépasser beaucoup en grande vertu la dignité angélique » (*Pred.* 18, 303). C'est qu'il existe en elle un « fond » (*grund*) que ne « touchent ni esprit ni ange » (*Pred.* 17, 289). A ce « fond », Eckhart attribue les caractères mêmes de la théarchie dionysienne : il est « sans nom », « inexprimable », et l'âme en lui est « aussi inexprimable que lui » (*Pred.* 17, 284 : *diu sêle in irm grunde ist si ouch unsprechelich als er unsprechelich ist*). Aussi les textes qui concernent la déification, bien qu'ils puissent se référer à des formules comme celles de CH 1, 3, 376a, négligent l'importante réserve marquée chez le pseudo-Denys par l'expression ὡς ἐφικτόν (cf, par exemple, *Pred.* 4, 72 : *... der enpfaehet glîch von gote allez, daz er hât, als eigen als erz selber hât und als unser vrouwe und alle, die im himelrîche sint, daz ist disen als glîch und als eigen*). Prenant à la lettre le psaume 81, v. 6, Eckhart affirme que, puisque « Jésus est devenu Dieu dans l'amour », toute âme humaine unie à lui peut se dire « plutôt Dieu qu'elle-même » (*Pred.* 5a, 80).

Enfin le thème du dépassement apophatique de l' « intellectuel » (selon les formules de MT, 1045d, et de DN, 593b) apparaît chez Eckhart en contre-point constant avec l'exaltation de l'Intelligence (*vernünfticheit*); si l'Être est le « vestibule », l'Intelligence est le « temple » de Dieu (*Pred.* 9, 150). Dans sa *Quaestio Utrum in Deo*, Eckhart, suivant les traditions de son ordre, affirme que « Dieu n'existe que parce qu'il comprend » (40 : *... est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*). Alors que le pseudo-Denys commence l'étude des « noms divins » par le « Bien » (suivi de la « Lumière » et de l' « Amour »), Eckhart privilégie la « Parole » et la « Vérité » (*Pred.* 9, 154 : *Daz aller eigenlîcheste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wârheit...*). Sans la connaissance, l'amour serait aveugle (*Pred.* 19, 314). Eckhart s'écarte notablement de la tradition dionysienne lorsqu'il tend à assimiler à l'Intelligence (tout proche parfois de la seconde hypostase plotinienne) cette « étincelle » dans l'âme qui est « image de la nature divine » (*Pred.* 20a, 332) et que ses juges d'Avignon lui reprochent d'avoir dite incréée et incréable (Bulle *In agro*, première des 2 propositions ajoutées en appendice aux 26 reconnues comme hérétiques ou malsonnantes).

Les références renvoient aux éditions suivantes :

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, 1936 svv, t. 1 *Predigten*, éd. J. Quint; t. 3 *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*, éd. K. Christ et J. Koch; t. 4 *Sermones de tempore*, éd. E. Benz; t. 5 *Quaestiones parisienses*, éd. B. Geyer. — *Reden der Unterscheidung*, éd. E. Diederichs, Bonn, 1925. — F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedrückte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, Fribourg, Suisse, 1895. — F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunterts*, t. 2 *Meister Eckhart*, Göttingen, 1914.

Maurice de Gandillac.

2. Tauler † 1361

Dans les *Sermons* de Tauler le pseudo-Denys est cité 15 fois (de façon souvent précise, sinon littérale), beaucoup moins que saint Augustin (42), beaucoup plus que Proclus (5), mais en termes moins dithyrambiques.

Les *Pred.* 60d et 61 opposent aux considérations augustiniennes et thomistes, qui demeurent au niveau de la « raison », de la « nature » et de l' « essence », la découverte par Platon et par Proclus de cette « ténèbre divine, supra-sensible, paisiblement silencieuse et dormante », *Pred.* 60d, 300, que les chrétiens, absorbés par leurs psautiers et autres exercices de piété, oublient trop souvent, parce qu'ils méconnaissent leur « fond » et « tournent en rond comme des poules aveugles », *Pred.* 61, 332. Voulant faire honte de leur formalisme aux fidèles de son temps, Tauler préfère curieusement se référer aux grands païens qu'à Denys.

Les thèmes dérivés du *corpus areopagiticum* sont surtout ceux de la Déité suressentielle (*Pred.* 54, 249 : *... überweselichen über alle ding*), du Dieu « sans nom » (*Pred.* 41, 174 : *ungenante, namlos*), de la « surformation » de l'âme dans la « Ténèbre divine » (*Pred.* 76, 411 : [Dans le total dépouillement] *ist nût denne ein verlôuckenen und ein überformekeit und ein verborgen gôttelich vinsternisse, von dem do sant Dyonisius vil abe geschriben hat*), de la « perte de soi » dans un néant par quoi la créature s'unit à Celui « qu'on ne peut ni saisir ni comprendre » (*Pred.* 45, 201 : *Kinder, da verliessent si sich al ze mole in rechter worer verlornheit ir selbs... Das ist das nicht da S. Dyonisius ab sprach, das Got nicht ensi alles das man genemmen oder verston oder begriffen mag: da wirt der geist als gelossen; in dem wolt in Got al ze mole zûnichte machen...* — Cf *Pred.* 46, 204 : *... als S. Dyonisius sprach: ... nût sûchen noch wellen haben, denne alles in einer entsinkender vise*), du dépassement de l'intelligible (*Pred.* 40, 169 : *über allen gedank oder vernunft...* — Cf *Pred.* 78, 420 : « *... sû vindent daz sant Dyonisius schribet, das do ist übervernunftig, übergedenglich, überverstentlich.* [Ici Tauler oppose ceux « qui ont le cœur pur » aux ratiocinateurs qui suivent les trop subtils « grands maîtres » de Paris]. — Cf *Pred.* 79 [intitulé : *Die materie sunder tytulus und ohne thema*, et situé avec raison en avant-propos dans l'éd. Corin, *Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques*, Paris, 1924-1929] : *... und dis sprach sant Dyonisius: Loss alle sinneliche und vernunftigen werg und tant unbekennende uf zû der einunge mit Gotte die do ist über alle vernunft*, 423), les expressions « théomorphe » (*Pred.* 41, 171 : *... den S. Dyonisius nemmet ein verklert gotformig mensche*) et « théopathe » (*Pred.* 43, 190 : *Thymotheus, der was ein gotlidender man...*).

Il arrive aussi à Tauler de se référer au pseudo-Denys pour définir les conditions requises pour recevoir le sacrement d'eucharistie (*Pred.* 60f, 311 : *Nu sprach S. Dyonisius das der mensche súlle haben vier stúk der zû dem hohen wirdigen lichamen unsers herren gan súlle...*), mais les exigences énoncées, sauf peut-être la troisième (*das der mensche werde entsast sin selber...*), correspondent mal aux textes de EH 3, 7, 436ab.

Surtout, comme Eckhart, bien qu'à un moindre degré, Tauler infléchit les thèmes dionysiens dans un sens nouveau. Prétendant citer Denys, il lui prête son propre vocabulaire (*Pred.* 61, 334 : *Sant Dyonisius sprach: Wenne das ewig wort wirt gesprochen in den grunt der selen...*). Notant que Dieu dépasse tout entendement, humain ou angélique, « mille fois plus que l'entendement du plus haut séraphin dépasse celui d'un âne » (*Pred.* 28, 114), Tauler, qui cite aussitôt « sant Dyonisius » pour conclure que « tout ce qu'on peut dire de Dieu est aussi mensonger que véridique », souligne bien plutôt le néant commun de toute créature en face du Créateur infini que la transmission par les chœurs célestes d'une Lumière de plus en plus réfractée. Dans un sermon consacré aux anges, il fait correspondre les trois hiérarchies dionysiennes à trois degrés de purification de l'âme humaine. C'est Dieu qui agit « principalement » en nous; les anges ne font que « coopérer »; ils sont comme des « étoiles » à côté du soleil (non les transmetteurs de la Lumière solaire). Alors que dans CH (4, 4, 181bc) seuls les anges inférieurs (comme messagers) entrent en contact avec le sommet de la hiérarchie humaine, Tauler, qui attribue en outre à chaque homme un ange gardien (et un démon tentateur), pense que chaque chœur céleste est chargé de purifier un des éléments de l'âme humaine (l'homme extérieur, l'homme raisonnable et enfin l'homme intérieur, qui est offert à l'action des chérubins, *Pred.* 68, 375-376).

Notons enfin dans le *Pred.* 64, 351 un renvoi à Denys où l'accent est mis sur le thème « cusanien » (et déjà cher à Seuse, cf *Livre de vérité*, V, éd. Biehlmeyer des *Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907, 340 sv) de la *coincidentia oppositorum (... und es ist kein widerwertikeit, wan in disem enist nút bildunge noch sinlicheit noch zitlicheit noch vergenglicheit; wan in disem enlôffent die underscheide nút die von den fantasien koment, als S. Dyonisius spricht)*.

Les références renvoient toutes à l'édition de F. Vetter' *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910.

Maurice de Gandillac.

3. Ruusbroec † 1381

Depuis longtemps un rapprochement entre Denys et Jean de Ruusbroec a été fait. Denys le chartreux † 1471 jugea, dans une phrase bien balancée, qu'il ne pouvait mieux exprimer son respect envers son maître « nisi ut quemadmodum venerabilis ille Hugo de S. Victore, propter eminentem suam scientiam vocatus est alter Augustinus, sic Joannes iste mirabilis propter excellentissimam suam sapientiam nominetur *alter Dionysius* » (*Tractatus 2 de donis Spiritus sancti*, art. 13, *Opera*, t. 35, Montreuil, 1908, p. 184b). Cette épithète eut grande vogue, car L. Surius l'inséra dans le titre même de sa première édition latine des œuvres : *D. Joannis Rusbrochii summi atque sanctiss. viri quem insignis quidam theologus alterum Dionysium Areopagitam appellat, opera omnia...* (Cologne, 1552). Cette qualification prouverait seulement que la doctrine théologique et mystique de Ruusbroec est comparable à celle de Denys pour sa profondeur et sa valeur intrinsèques, mais elle ne touche qu'indirectement le problème des sources. De même, quand Jean de Schoonhoven, dans ses écrits apologétiques contre les attaques injustes de Gerson, apporte le témoignage de Denys, il prouve qu'il existe entre ces deux systèmes une identité de doctrine, qui justifie et éclaire les thèses critiquées de Ruusbroec, mais il n'affirme pas une dépendance doctrinale ou littéraire de ce dernier vis-à-vis de Denys. Vraisemblablement toutefois, cette idée était-elle sous-jacente à ces considérations et à ces jugements de valeur, mais le problème critique des sources, tel que nous l'entendons aujourd'hui, n'était pas formellement posé.

La solution s'avère particulièrement difficile. D'abord, on le sait, Ruusbroec ne mentionne que deux ou trois grands auteurs, auxquels il emprunte l'une ou l'autre bribe de phrase, alors qu'il est prouvé qu'il doit beaucoup à ses prédécesseurs (cf A. Ampe, *Bernardus en Ruusbroec*, OGE, t. 27, 1953, p. 143-179; F. Van den Berghe, *De invloed van Petrus Comestor op de schriftverklaring van Jan van Ruusbroec*, Bruxelles, 1949, etc). A cette difficulté générale s'ajoute celle-ci : les idées et la terminologie dionysiennes ont été reprises depuis des siècles par un grand nombre d'auteurs occidentaux, qui s'en sont inspirés et les ont assimilées plus ou moins heureusement dans leurs propres systèmes. On ne peut guère savoir avec certitude si telle pensée ou expression, qui en soi est certainement dionysienne, a été empruntée à sa source ou à quelque intermédiaire.

Pourtant il y a une forte présomption à priori pour admettre comme plausible (assurément comme hypothèse de travail) que Ruusbroec a lu les œuvres de Denys dans une des multiples traductions qui circulaient alors dans les écoles et les monastères.

Contre M. d'Asbeck, qui affirme en vue de sa thèse : « Il est peu probable que le prieur de Groenendael ait lu l'œuvre même du Pseudo-Denys, car aucun passage de ses ouvrages n'en rappelle un texte précis. C'est par l'intermédiaire d'Eckhart que le grand mystique néoplatonicien exerça sur lui une influence certaine et considérable » (*La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, p. 130).

Avec St. Axters : « Ruusbroec moet dus in ieder geval met de werken van den Pseudo-Areopagiet vertrouwd zijn geweest » (*Geschiedenis..*, p. 267).

Dès lors on peut se demander jusqu'à quel point Ruusbroec a pu, à côté du texte, se pénétrer de commentaires dionysiens.

Il est certain que la lecture du CD s'imposait alors à tout esprit ouvert aux spéculations théologiques et désireux de trouver un guide autorisé dans son acheminement vers les sommets mystiques. Pourtant seul un examen attentif des textes et un travail de comparaison minutieux pourra donner une idée plus exacte et plus réelle de l'influence de Denys. Divers auteurs qui consacrèrent des études à Ruusbroec ont essayé de découvrir ses sources; ils n'ont pas manqué de relever Denys. Toutefois aucune étude systématique n'a été publiée jusqu'ici. Ce que nous présentons n'est qu'un résumé de ce qui est acquis et une esquisse d'un travail à poursuivre.

1° Thèses fondamentales. — La théologie négative ou apophatique a trouvé un large écho dans l'élaboration de la mystique de Ruusbroec. Dieu est caractérisé comme *overweselijc, sonder wise, ombegripelijc*, etc. Ce que nous remarquons sur deux plans bien distincts.

1) L'essence divine est au-dessus de tout concept humain : c'est-à-dire qu'elle est inconnaissable pour une pensée abstractive. Cette transcendance divine détermine intrinsèquement le champ de la connaissance humaine de Dieu, qu'on dépasse dans la vie annihilante (*vernieutende leven*) pour entrer positivement dans l'expérience essentielle que Dieu a de lui-même. 2) Dans la perspective trinitaire l'essence divine est incommensurable pour tout « mode » personnel, même divin : l'*essence* divine s'oppose diamétralement et complémentairement à la *nature*, qui est puissance d'acte et de fécondité, et aux *personnes*, qui sont actes dans leur opposition concrétisée. Cette antithèse *essence-nature-personnes* sous-tend toute la construction de la théologie trinitaire, qui, formellement dynamique et tendue par ces antithèses complémentaires, se différencie par là même de toute théologie intrinsèquement néoplatonicienne. Elle détermine également la vie mystique (*vie suressentielle*), dont les phases successives sont définies par ces tensions intratrinitaires. — Notons surtout que cette théologie *négative* apporte une expérience extrêmement *positive*, puisqu'elle débouche sur la « théologie mystique » au sens fort, qui unit l'esprit immédiatement à l'essence divine (une et trine), qui lui est présente en lui-même. Car son objet s'appelle chez Denys ὁ ὑπέρφωτος γνόφος, chez Ruusbroec *die verborghene claerheit*.

La *création du monde* est conçue sur le plan dionysien comme une *emanatio* (*uutvlote*) de Dieu un et trine, et un *reditus-regiratio* (*wederinkeeren*) vers cette même unité. Pourtant cette *emanatio* est subsumée dans les « processions » divines, qui, comme sagesse éternelle et amour libre, posent les créatures hors de Dieu dans leur être créé (*ghescapen wesen*) : ce qui met la transcendance divine hors de discussion, maintient irrévocablement, d'après l'*analogia entis* dionysienne, le créé dans son degré de créature (*ghescapenheit*), mais fonde en même temps la présence immédiate de Dieu à l'être créé. Le retour à l'Un se fait selon la tension intratrinitaire par une communication immédiate, objective et intentionnelle de Dieu, un et trine, qui informe l'essence de l'esprit (*dat wesen der siele*) par le don de soi (*met hem selven*) au-dessus de tout don créé. Ainsi la théologie unitaire de Denys est reprise et fortement accentuée par Ruusbroec, qui l'a pourtant ajustée dans une théologie strictement trinitaire et dynamique. Or ici il est fidèle au principe même de Denys, qui formule la distinction entre la *theologia* ἡνωμένη et la *theologia* διακεκριμένη (DN 2, 636b). Ruusbroec suit l'inspiration dionysienne, mais transcende heureusement la formule de l'Aréopagite. Également Ruusbroec exploite l'idée de la πηγαία θεότης (DN 2, 7, 645b) comme principe d'explication de la nature féconde du Père (*die vruchtbare natuere des Vaders ; die oerspronc...*). La θεωνυμία est aussi un thème très riche que Ruusbroec scrute pour opposer la connaissance humaine conceptuelle (*met namen*), qui n'applique à Dieu que des noms empruntés au créé, et la connaissance essentielle, qui atteint Dieu par Dieu, au-dessus des concepts, dans son essence sans nom (*onghenaemtheit*).

Ruusbroec connaît la *division ternaire de la vie spirituelle* d'origine dionysienne, dont on sait l'interprétation traditionnelle : *vita purgativa, illuminativa, unitiva*. Il reprend la notion dionysienne à sa source même : Ἡ θεία μακαριότης... (1) ἀμιγὴς μὲν ἐστιν ἁπάσης ἀνομοιότητος, (2) πλήρης δὲ φωτὸς ἀϊδίου, (3) τελεία καὶ ἀνενδεὴς ἁπάσης τελειότητος, (1) καθαίρουσα, (2) καὶ φωτίζουσα, (3) καὶ τελισιουργοῦσα· μᾶλλον δὲ (1) κάθαρσις ἱερά, (2) καὶ φωτισμός, (3) καὶ τελείωσις, (1) ὑπερ κάθαρσιν, (2) ὑπερ φῶς, (3) προτέλειος αὐτοτελεταρχία (CH 3, 2, 165c; cf J.-F. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique*, Paris, 1934). Toutefois Ruusbroec applique cette notion sur le plan supérieur de la vie essentielle, où successivement les trois Personnes divines informent respectivement les trois facultés supérieures de l'esprit pour les introduire dans la vie annihilante (*vernieutende leven*; élévation de la mémoire au-dessus de tout le créé par une *purgatio* absolue : *ontblootinghe*), la vie contemplative (*scouwende leven*; information de l'intelligence par l'illumination du Verbe) et la vie dans l'Esprit (union de la volonté-amour par la *consummatio* : τελείωσις, *volbrenghinghe*). Ces trois phases, qui scandent l'évolution de l'unité immédiate en modalité divine (*na godlijcke wisen*) par opposition à l'unité sans modes, ressortissent respectivement à la hiérarchie angélique des trônes, des chérubins et des séraphins (du moins dans le *Rijcke der Ghelieven*).

La doctrine dionysienne des *hiérarchies angéliques* a par ailleurs servi à Ruusbroec comme schéma rédactionnel de plusieurs de ses traités avec des variations notables dans les applications diverses selon les besoins de son exposé. Les formules qui chez Denys impliquent une médiation créée dans toute *theophaneia*, Ruusbroec les emploie pour décrire l'influx angélique sur le plan de l'activité créée (*ghescapen werc*), tandis qu'il nous propose les anges comme exemples d'illumination immédiate, dès qu'il s'agit d'activité essentielle (Van Poppel a établi avec une grande certitude une série d'emprunts directs de Ruusbroec à Denys sur ce point, cf *De Katholiek*, t. 142, p. 424-432).

Quand l'illumination du Verbe, qui introduit l'esprit dans la vie contemplative (formelle), est appelée *eene verborghene oppenbaringhe* (*Brulocht, Werken*, éd. Poukens-Reypens, t. 1, Tielt, 1944, p. 239), Ruusbroec traduit sans doute le terme θεοφάνεια. Mais il transfère cette notion sur le plan des processions divines, où le Père, habitant dans la mémoire, se manifeste par opposition relative dans la production du Verbe, comme clarté éternelle (*eewighe claerheit*), dans laquelle il se connaît et transforme l'intelligence, qui reçoit en soi la naissance éternelle du Fils.

2° **Emprunts vraisemblablement directs.** — Ruusbroec décrit la nature divine qui, par sa fécondité et bonté internes, ne souffre pas d'être refermée sur elle-même (*Rijke der ghelieven*, t. 1, p. 61, 2-20; cf DN 4, 10 : οὐκ εἴασεν, 708b). La description du *divinus amor extaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant* (DN 4, 13, 712a) revient souvent chez Ruusbroec (vg *Trappen*, t. 3, p. 259, 16). La distinction entre *Deus amor et dilectio* et *Deus amabilis et dilectus* (DN 4, 14, 712c) semble avoir conduit Ruusbroec à la distinction : *God en es niet alleene ghieregh ende melde... maer hi es selve ghieregheit ende meldheit* (*ibidem*). La considération des propriétés du feu (*Brulocht*, t. 1, p. 153, 1) semble reprise à Denys (CH 15, 329). L'allégorisation du tabernacle peut avoir été suggérée par le fameux passage de Denys dans EH 5 (2, 501c). L'explication de l'inclinaison du prêtre vers l'Orient (*XII Beghinen*, t. 4, p. 113) est fondée peut-être sur EH 2 (5, 401b). De même la distinction entre prêtre au sens propre et au sens spirituel (*Tabernakel*, t. 2, p. 300 sv) est parallèle à EH 5 (3, 512a), etc.

3° **Terminologie.** — Notons enfin que la termino-

logie mystique de Ruusbroec est fortement teintée d'expressions dionysiennes qui trahissent un état d'âme et une perspective de pensée qu'on peut appeler néoplatoniciens. Citons sans vouloir être complet : *demsternisse, duysternisse (caligo, tenebrae)* ; *abys, gront, grondeloos (abyssus)*; *verborghenheit* (κρυφιότης); *name, nameloos, onghenaemtheit* (θεωνύμια, etc); *god liden* (θεῖα παθῶν); *niet wetene* (ἀγνωσία); *godvaer, godformich* (θεοειδής); *uutkeer, inkeer* (πρόοδος; ἐπιστροφή); *eenformich, eenvuldich* (μονοειδής); *oppenbaringhe* (θεοφάνεια); *sonder middel* (ἀμέσως); *godminnende gheeste* (φιλοθεοῖ νόες); *weselijc, overweselijc* (ὑπερφυής), etc.

Concluons cet aperçu schématique et incomplet. Les nombreuses ressemblances constatées entre les idées, les expressions et la terminologie des deux auteurs paraissent prouver que Ruusbroec s'est familiarisé avec Denys par une lecture assidue et une étude compréhensive. C'est ce qui permet de dire qu'il a vécu et pensé, pour ainsi parler, dans un climat dionysien; mais d'autres études, sa réflexion et son expérience personnelles l'ont ouvert à d'autres courants de pensée, qui à la fois enlevèrent à l'influence dionysienne une prépondérance néfaste et ont approfondi son sens orthodoxe et fécond.

A. Ampe, *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec*, t. 1 *De Grondlijnen van Ruusbroec's Driecenheidsleer*, Tielt, 1950; t. 2 *De Geestelijke Grondslagen (A en B)*, 1951; t. 3 (en préparation) *De mystieke leer van Ruusbroec*. — St. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, t. 2 *De eeuw van Ruusbroec*, Anvers, 1953. — M. d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930. — A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1923. — G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren*, Habelschwerdt, 1926.

Albert Ampe.

4. Gerson † 1429

Au point actuellement atteint par les études gersoniennes, il serait prématuré de prétendre définir avec toute la précision désirable le rapport que soutient avec Denys le célèbre chancelier parisien. Ce problème a toujours été le plus mal traité, même dans les meilleurs travaux. Trop de textes demeurent incertains ou inédits, trop d'analyses prudemment conduites de ce point de vue nous font encore défaut, pour que l'on puisse atteindre un degré suffisant de rigueur historique. La découverte récente des *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia* a renouvelé la question. Le manuscrit *Mellicensis* 2A (3) ne contient certes pas un document d'importance analogue, mais il suffit à soulever un problème et à ouvrir des perspectives dont la solution ou l'exploration défient les ressources actuelles de l'histoire.

Ce manuscrit n'a pas échappé aux investigations de G. Théry, qui en donna naguère une description assez détaillée dans son *Catalogue des manuscrits dionysiens des Bibliothèques d'Autriche* (AHDLMA, t. 11, 1938, p. 99-102). Le colophon y est intégralement cité p. 100 (noter que G. Théry a lu *expositionibus*, alors que le mot écrit en toutes lettres est *expositoribus*). Mais cette description, bien qu'elle analyse avec précision le contenu de ce remarquable *corpus* gersonien, ne dit absolument rien du feuillet intercalaire dont l'importance éclate à nos yeux, et l'on doit observer qu'en transcrivant sous cette forme (p. 99) : « Trinitas supersubstantialis et superdea et superbona » l'*incipit* de la *Theologia mystica* qui suit (f. 208r), qui est en réalité *Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime*, l'auteur de ce précieux catalogue a cru pouvoir identifier cette traduction avec celle de Sarrazin, alors qu'il s'agit manifestement de celle de Scot Érigène.

A la fin d'un petit dossier où se trouvent transcrits, dans la traduction de l'Érigène, MT, les quatre lettres à Gaius et DN 7 (f. 208r-215v), on lit le colophon suivant :

Textus isti dyonisij sunt incorrecti, sed non invenit alios scilicet dominus Jo. Gersonis Cancellarius parisiensis presens expositor. Querat lector cum expositoribus specialiter Vercellensem qui conformiter ad doctrinam Dyonisij studuit exponere Cantica canticorum.

Pour peu que l'on sache que Gerson, après le concile de Constance, s'est réfugié quelque temps à l'abbaye de Melk, ce *presens expositor*, en pareille place, suggère irrésistiblement l'hypothèse que le chancelier y aurait commenté tout au moins une partie caractéristique du CD. Remarquable à tous égards, l'hypothèse ne peut être vérifiée. Je me borne à la proposer aux gersonisants et, sous réserve de ce qui sera, peut-être, un jour découvert à cet égard, je fixerai d'abord l'état de l'histoire avant la découverte des *Notulae*, je dégagerai sa lacune essentielle et, après avoir précisé l'apport complexe des *Notulae*, j'indiquerai de façon tout à fait schématique l'évolution qu'il conviendra, un jour, de décrire minutieusement.

1° **Avant les Notulae.** — Au principe de toutes les enquêtes méthodiques relatives à Gerson, demeure inégalée la monographie de J. B. Schwab, *Johannes Gerson* (Wurzbourg, 1858). Schwab ne recule pas devant une analyse très fouillée du *De mystica theologia*. Il se borne pourtant à citer Denys au fur et à mesure des rencontres que lui ménage le texte gersonien. Avec raison, il insiste sur le rôle capital que joue l'expérience psychologique en cette théologie mystique, mais, ne s'appliquant ni à mettre en relief son inspiration dionysienne ni à dégager de l'influence immédiatement exercée sur Gerson par saint Augustin et les dionysiens médiévaux l'action propre de Denys, il n'explicite pas les conclusions qu'une observation si judicieuse aurait dû le conduire à formuler. Son texte engagerait plutôt à penser que Gerson, mis en relations avec Denys par le truchement des victorins et de Bonaventure, n'aurait pas eu de contact direct avec l'Aréopagite (p. 326, 330).

Après lui, L. Salembier peut donner (DTC, t. 6, 1914, col. 1313-1330) tout son article sur *Gerson* et exposer (col. 1324-1327) « sa théologie mystique » sans dire un seul mot de Denys. Plus complet, P. Pourrat (*La spiritualité chrétienne*, t. 2, p. 410-424) est à peine plus sûr. Pressé par les textes, il ne peut éliminer de son chapitre sur la mystique gersonienne un nom qui revient si souvent sous la plume du chancelier, mais, non content d'omettre Denys dans le catalogue que Gerson lui-même a dressé de ses sources, il ne signale qu'un point important et exact de contact : le dépouillement des images sensibles. C'est sans fondement textuel qu'il interprète l'attitude de Gerson à l'égard de certaines outrances de la passivité mystique comme impliquant la conviction que l'on peut exagérer dangereusement la doctrine dionysienne en tant que telle, ou qu'il présente le chancelier comme le garant d'une doctrine selon laquelle, « quelle que soit la nature de la contemplation, Dieu et ses attributs restent connus par la foi ». On s'étonne de ne pas obtenir une vue historique plus satisfaisante en consultant l'ouvrage magistral de J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*. Tandis que son premier volume (1924, p. 231), rapprochant de façon très superficielle Gerson des mystiques allemands, de Ruysbroeck et des mystiques anglais antérieurs à la Réforme, concluait à une non-absence

(« l'influence dionysienne n'en est pas du reste absente »), le deuxième (1937) paraît peu disposé à reconnaître cette influence sur Gerson. Il avoue que Gerson « puise dans la tradition mystique tout entière », mais il limite sa « prédilection significative » aux mystiques médiévaux. En insistant sur « sa méfiance envers la mystique spéculative du Nord » (p. 10-11), il donne à penser que les « suspicions » gersoniennes portent sur le « fond néoplatonicien » qui reparaît « sous un masque albertinothomiste, dans le groupe si important des mystiques allemands du XIV^e^ siècle » (p. 8), ce qui ne correspond pas à la réalité.

Il s'en faut de beaucoup que la thèse de J. L. Connolly, *John Gerson Reformer and Mystic* (Louvain, 1928), ait accordé à cette question l'attention qu'elle aurait méritée. C'est pourtant avec cet ouvrage qu'un historien commence à enregistrer sans hésitation ni parti pris un fait qui se trouve inscrit dans les textes. Trop souvent, il se contente de généralités ou d'approximations vagues. Mais il a le mérite de citer l'*Annotatio*, dont nous allons voir l'importance, et de dégager la notion dionysienne d'expérience (p. 265), la division de la vie spirituelle (p. 270) et la doctrine de l'union d'amour sans élimination de toute pensée (p. 294, 307). A peine postérieure, la thèse de J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson* (Breslau, 1928), l'emporte de beaucoup en précision. Faisant l'inventaire méthodique des sources de la mystique gersonienne, Stelzenberger étudie, après l'Écriture, la patristique. C'est là qu'il place, après quelques considérations sur les Pères en général et saint Augustin en particulier, le pseudo-Denys (p. 27-33). Pour lui, Denys est le classique de la mystique en fait de terminologie. Gerson, déclare-t-il, le cite vingt et une fois dans ses deux principaux ouvrages mystiques (je ne sais au juste de quels traités il s'agit, car je ne compte que 15 citations dionysiennes dans les deux parties du *De mystica theologia* et 2 dans la *Montaigne de contemplacion*). Après s'être appliqué à déterminer de quelle traduction et de quels commentaires Gerson s'est servi (surtout la traduction de Scot Érigène, un peu celle de Sarrazin, deux fois Thomas Gallus, — mais l'une de ces références appartient en réalité à Jean de Schoonhoven —, et une fois Grosseteste), il se demande quel est le capital d'idées que Gerson reçoit de Denys et met en valeur. Une enquête très étendue et très attentive lui permet de reconnaître dans l'œuvre gersonienne non seulement la division dionysienne de la théologie, mais les principes dionysiens de la connaissance mystique et de nombreux concepts et termes fondamentaux.

Ainsi, la définition caractéristique de la *sapientia amens et irrationalis et stulta*, la notion d'anagogie, de théologie négative, l'emploi des épithètes dionysiennes, le concept de l'*agalma*, l'image, — empruntée au dernier chapitre de CH —, de la lumière qui éclaire et réchauffe; un peu partout, les concepts de « phantasmes » et d' « abstraction », avec la loi essentielle : *avertere a phantasmatibus;* de *ratiocinari* et *ratiocinatio;* les trois actes hiérarchiques, en conformité avec toute la mystique latine ou allemande du moyen âge; toute une terminologie manifestement dionysienne : *contemplatio, imago, caligo, extasis, extaticus amor, excessus supermentales, unio mystica, transformatio, deiformis, deiformitas,* avec quelques concepts gnostiques comme *emanatio* et *influxus superiorum corporum*. Il observe enfin que, comme saint Bonaventure, Gerson suit l'exemple de Denys en commençant ses écrits mystiques par une prière. Sans que Stelzenberger se soit demandé expressément quels ouvrages dionysiens connaissait Gerson, ses citations et allusions permettent de désigner CH, DN MT et la *Lettre* à Gaius.

Remarquable, cet inventaire souffre pourtant de trois défauts principaux. D'abord, ni exhaustif ni préoccupé de chronologie, il ne permet jamais de savoir à quel moment Gerson s'est le plus docilement prêté à l'action de Denys ou s'il y a eu évolution en cette docilité. En second lieu, il nous laisse ignorer, en raison de son caractère trop statique, dans quelle mesure chaque analogie ou coïncidence littéraire ou doctrinale implique fidélité ou indépendance. Quand on sait comment Gerson a l'habitude de traiter ses sources, on ne peut accepter comme une démonstration de dépendance un dépouillement qui ne va pas jusqu'au contrôle terme à terme. Dans chacun des cas où Gerson paraît suivre Denys, il est nécessaire de se demander jusqu'où le disciple entend suivre son maître et dans quel esprit il passe, ou essaie de passer, par les mêmes voies. Enfin, les yeux fixés sur le détail, Stelzenberger ne paraît pas attacher d'importance au point qui nous paraît essentiel. Ce que Gerson hérite de l'Aréopagite, en effet, c'est assurément tout un matériel terminologique ou conceptuel, mais c'est surtout un schéma cosmique et la notion d'un rythme universel à deux temps, — exode et retour —, selon lequel tous les thèmes théologiques, psychologiques et mystiques doivent être conçus et ordonnés. De cette conception fondamentale, on ne trouve aucune trace chez Stelzenberger (à peine un mot jeté en passant, p. 100, sous le poids du texte de la *Theologia mystica practica*), ni dans son paragraphe sur l'influence du pseudo-Denys, ni dans son exposé systématique de la mystique gersonienne.

Pour la voir prise en considération, il faut attendre l'étude de Walter Dress, *Die Theologie Gerson* (Gütersloh, 1931). Dress, sur le point qui nous intéresse, est le seul, à ma connaissance, qui ait prêté l'attention qu'ils méritent à quelques-uns des textes où l'influence de Denys est si profonde qu'elle impose à Gerson la notion du *cercle intelligible* selon lequel le monde sensible tout entier, dérivé de Dieu, est ramené vers lui par le fait même qu'il entre en l'âme raisonnable par le moyen des sens corporels (p. 53 : malheureusement Dress substitue à l'expression gersonienne constante *circulus intelligibilis* une transposition vicieuse : *circulus spiritualis*).

2° **La lacune essentielle.** — Tel est le point atteint par l'histoire avant la péripétie de 1940. On aurait pénétré beaucoup plus tôt et plus profondément dans les dispositions gersoniennes à l'égard de Denys si, au lieu d'aborder la question de l'extérieur, on avait écouté ce que Gerson déclarait avec force. Une simple phrase, caractéristique entre toutes, aurait dû être placée au principe même de toute enquête. Le contexte où elle s'inscrit achève de lui donner une valeur hors de pair :

Magnus Dionysius, edoctus a Paulo, primus videtur hanc theologiam speculative tradidisse in suo *De mystica theologia*, et in aliis libris suis saepius interserit.

Ces deux lignes se lisent dans l'*Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt* (éd. critique dans A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, Paris, 1945, p. 652).

Cette *Annotatio* n'est pas autre chose que le catalogue méthodique dans lequel Gerson classe les sources principales de son propre traité *De mystica theologia*. Denys y occupe la première place. Gerson la lui attribue pour deux raisons qui sont de telle nature qu'elles suffisent à définir la relation Gerson-Denys. Pour lui, Denys est le confident de saint Paul, et il est le premier à avoir spéculé sur la mystique. C'en est assez pour qu'il

soit, dans toute la force du terme, *le maître* de tous ceux qui voudront faire, à leur tour, œuvre doctrinale sur l'expérience intime des saints.

Nous dégageons ainsi un principe gersonien fondamental en méthodologie théologique : nul ne peut se permettre d'élaborer une interprétation rationnelle de la théologie mystique sans prendre pour guide celui que saint Paul a formé. Pris en soi, ce principe est de la plus haute importance. On ne découvre cependant toute sa portée qu'en fonction de la valeur que Gerson reconnaît à la mystique et, par une conséquence immédiate, à la spéculation sur la mystique. Pour Gerson, la théologie mystique est l'apanage exclusif des fidèles (*nam hec theologia proprie est fidelium, De mystica theologia speculativa*, consid. 31), et cela pour la raison qu'à la différence des deux autres théologies (*symbolique* et *propre*), elle ne porte pas sur les œuvres de Dieu extérieures à l'âme, mais sur l'expérience même de Dieu que sa vie intérieure offre à chaque chrétien :

Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra in cordibus animarum devotarum sicut alia duplex theologia ex hiis procedit que extrinsecus ostenduntur (*var.* operantur) (*ibidem*, consid. 2).

Il suit de là qu'aucun objet d'étude ne peut être plus sublime, ou plus exactement plus divin, ni plus difficile, et que nul non plus ne peut être plus salutaire, puisque c'est en cet objet même que gît l'essentiel de notre bonheur :

... materiam qua nulla sublimior est, nulla divinior, sed nec ulla queri difficilior sicut nulla potest salubrior inveniri, ut pote in qua nostre felicitatis cardo figitur (*ibidem*, prologue).

Denys est donc le maître de la science la plus élevée et la plus nécessaire. Ce n'est qu'avec lui que nous parvenons à la science parfaite de notre bonheur.

3° **Les Notulae.** — Les *Notulae* que j'ai éditées (d'après le ms Bibliothèque nationale lat. 14905, ancien Saint-Victor 699) dans *Jean Gerson commentateur dionysien* (Paris, 1940) constituent un document nouveau dont la valeur ne saurait être exagérée. Nous sommes désormais invités à voir en Gerson non seulement un disciple, mais un commentateur de Denys. L'authenticité de ce texte mutilé ne paraît pas douteuse. Dès qu'on l'accepte, les conséquences les plus diverses et parfois les plus graves s'imposent. Bien qu'il ne s'agisse que d'un fragment, il suffit à mettre hors de doute un fait capital : Gerson a pris tellement au sérieux les titres qu'il reconnaissait au confident de saint Paul, qu'il s'est donné pour tâche de se rendre intelligible le texte auquel une telle origine conférait à ses propres yeux un prestige incomparable. Le but que, finalement, il visait et qui était d'élaborer un traité de théologie mystique aurait dû, ce semble, l'engager à commenter MT. Le fait qu'il se soit attaqué à CH donnerait aisément à penser qu'il avait l'intention de commenter tout le CD.

L'a-t-il fait? Rien ne permet ni de le nier ni de l'affirmer. Deux considérations convergentes orienteraient vers une réponse négative. D'une part, aucune trace ne reste d'un tel commentaire. D'autre part, l'analyse des *Notulae* a montré que toutes leurs lignes tendaient de la façon la plus directe et la plus immédiate vers le *De mystica theologia* du chancelier. Il semble donc peu légitime de conjecturer l'existence d'autres commentaires entre cette esquisse et la création originale qu'elle amorce. Mais, avec Gerson plus peut-être qu'avec tout autre, de telles observations souffrent d'une fragilité coessentielle. Son œuvre imprimée n'est pas de nature à supporter la moindre opération critique. La découverte inopinée des *Notulae* a montré combien nos jugements sont tributaires d'une tradition manuscrite qui recèle encore trop de mystères.

Se situant, très probablement, autour de 1400, les *Notulae* établissent le caractère primitif de la tendance gersonienne à se tourner vers Denys. Elles en montrent aussi la profondeur. Elles répondent, mieux que Stelzenberger n'a pu le faire, à deux questions qu'il a lui-même soulevées. Elles prouvent d'abord que, si Gerson s'inspire parfois de Sarrazin ou de quelque commentateur, c'est la traduction d'Érigène qu'il lit. Elles montrent ensuite que l'influence de Grosseteste a dû être assez réduite, mais que c'est dès 1400, et non en 1429 seulement, que Gerson utilisait Thomas Gallus. Elles obligent surtout à placer au tout premier rang deux commentateurs dont personne ne dit rien, et que Gerson mettait assurément au-dessus de tous : Hugues de Saint-Victor et Albert le Grand. L'omission réparée ici par les *Notulae* dissimulait à l'histoire une liaison capitale. S'il faut maintenir, contre Schwab et d'autres, l'immédiateté du rapport Gerson-Denys, il est non moins nécessaire de savoir que ce rapport n'a pas suffi à Gerson et de connaître les intermédiaires auxquels il eut recours pour éclairer sa religion dionysienne. Aux ouvrages dionysiens repérés par Stelzenberger, enfin, les *Notulae* ajoutent EH, ce qui nous donne, à l'exception peut-être de quelques lettres, la totalité du CD.

Sur la question de savoir si et dans quelle mesure Gerson a subi l'influence dionysienne, les *Notulae* apportent une réponse immédiate, qui permet de rendre justice aux données actuelles, de les rectifier, de les dépasser même notablement. Contre les timidités et limitations de Pourrat et de Maréchal, on doit s'accorder avec Connolly, Stelzenberger et Dress pour classer Gerson parmi les disciples de Denys. Au delà de Connolly et Stelzenberger, qui ne considèrent qu'une mystique psychologique, il convient de suivre Dress, — tout en évitant son infidélité terminologique et ses approximations hasardeuses —, lorsqu'il remarque la présence de la notion de circulation intelligible, et d'aller plus loin que lui en soulignant l'origine dionysienne de ce schéma et son importance essentielle dans la mystique de Gerson. Avec Dress encore, on doit observer que l'un des éléments essentiels de cette influence dionysienne dans l'ordre de la mystique est une doctrine des Idées divines.

Mais ici, nous devons nous séparer de tous nos guides, car, pour la première fois, l'historien dispose d'un texte appartenant à la période primitive de la pensée gersonienne et où le chancelier prend nettement position sur le problème des idées. Or, par une décision extrêmement remarquable, Gerson ne se rattache ni à Denys ni à Ockham. Il consulte sur ce point les grands scolastiques du 13e siècle. Son langage, assurément, porte encore quelques traces de l'influence ockhamiste, mais sa pensée rejette les éléments proprement ockhamisants de la doctrine des *idées*, pour se rapprocher beaucoup d'Albert le Grand. Professant la thèse dionysienne de l'universelle circulation intelligible, Gerson ne peut se contenter d'une doctrine des idées qui n'aurait pour but que d'expliquer la création et la connaissance que Dieu a de ses créatures. Il lui faut une notion du *retour* et, plus précisément, du terme du retour, qui lui permette d'élaborer une mystique cohérente avec sa philosophie. Or sa métaphysique comporte un physicisme aristotélicien où les natures sont conçues comme douées d'une permanence indestructible. Quelle que soit donc la notion proprement dionysienne du retour, Gerson interprète Denys à travers saint Augustin et toute la tradition scolastique, pour lesquels le retour à Dieu consiste, non dans une défection ontologique des substances créées

mais dans l'accomplissement par chaque nature des actes qui lui sont propres. Voilà, selon lui, ce que signifie le schéma dionysien, à la condition d'ajouter que l'homme, par ses opérations naturelles de connaissance et d'amour, est chargé de consommer le retour universel.

De là, un des drames permanents de la pensée gersonienne. Tandis que sa mystique dionysienne requiert l'intangible substance de l'être créé, de l'homme surtout, en son genre propre, Gerson rencontre des doctrines qui conçoivent ou paraissent concevoir le retour à Dieu comme une évanescence, et ne se représentent pas son terme autrement que comme l'absorption de l'homme dans son idée éternelle au sein de l'essence divine.

Son premier contact avec une doctrine de ce genre, c'est la lecture du *De ornatu spiritualium nuptiarum* qui le lui ménagea. Lorsque Gerson réagit violemment contre Ruysbroeck, ce n'est pas (ainsi qu'on pourrait le croire et que donneraient trop aisément à le penser certains rapprochements avec Bossuet à propos des mystiques qui renchérissent sur le langage *exagératif* de Denys; A. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, Louvain, 1892, p. 135-136) qu'il prenne position, en tant que théologien dogmatique d'esprit péripatéticien, contre un dionysien qui n'aurait que le tort de pousser trop loin, sur la même ligne, la doctrine et la terminologie de son maître. C'est très précisément en tant que dionysien, — d'intention, tout au moins —, que Gerson intervient. Ce qu'il reproche au *De ornatu*, ce n'est point d'exagérer Denys, c'est de pervertir sa doctrine ou, plus exactement, d'être tout autre chose que la doctrine dionysienne.

Cela est si vrai que, lorsque sa connaissance des auteurs mystiques du moyen âge se sera étendue et précisée en même temps que celle de Ruysbroeck, il déplacera le point d'application de sa critique pour le reporter sur *Amaury de Bène* (*De mystica theologia speculativa*, consid. 41), mais il n'en modifiera pas l'inspiration. Bien plus, il ira jusqu'à blâmer saint Bernard pour une comparaison facilement équivoque. Il posera en principe la nécessité pour le théologien de contrôler et de corriger au besoin les expressions patristiques. Mais rendre « le divin Denys » solidaire des erreurs de doctrine ou assujettir son langage à une telle censure, jamais. Sur la transformation mystique, il s'est exprimé, lui, correctement :

« Amorosa unio mentis cum Deo que fit per theologiam mysticam congrue transformatio nominatur. Sic divinus Dionysius, sic et sancti patres elevati locuti sunt » (*ibidem*; éd. Combes, t. 1, p. 824).

Jamais, à ma connaissance, Gerson ne se dérobe expressément à l'influence dionysienne. S'il y a quelque hésitation ou quelque inquiétude, elle se trahit par des retouches tacites dans telle ou telle citation, mais c'est très rare. Dans son opposition à Ruysbroeck et aux mystiques de l'identification, le chancelier n'a donc pas conscience de lutter contre les conséquences normales de la doctrine dionysienne ni contre des théologiens qui exagéreraient en tant que dionysiens, mais de défendre contre des absurdités aberrantes la pure doctrine de Denys.

Dans son retour à Denys, Gerson s'est choisi un introducteur : Albert le Grand. Rien de plus important que cette médiation et ce médiateur, rien de plus nouveau dans l'histoire de la pensée médiévale. Gerson ne s'est donc jamais trouvé seul en présence de l'Aréopagite. Dès le premier moment observable de sa méditation des textes dionysiens, il les considère à travers les élucidations, les transpositions peut-être, qu'en donne Albert le Grand. Dès lors, quelles qu'aient pu être les réactions propres de Gerson devant le texte dionysien, il est de fait qu'il a dû l'aborder dans des sentiments favorables à son accord de fond avec tout le mouvement de la pensée scolastique. Autant que les textes nous permettent d'en juger, il l'a toujours vu à travers, ou en harmonie avec des penseurs qui ont cru pouvoir concilier tous les apports les plus divers avec les exigences et les ressources de la sagesse chrétienne. Saint Thomas (*In II Sent.* dist. 14, a. 2) le rassure sur le péripatétisme de Denys; Albert le Grand l'aide à comprendre son texte. D'eux à lui, nulle rupture apparente, mais une continuité théologique remarquable, ou tout au moins la volonté d'explorer les mêmes sources en commençant par se mettre d'accord sur quelques notions fondamentales qui permettent une coopération fraternelle et féconde. Accord si volontairement recherché, fraternité si réelle, que Gerson, commentateur dionysien, est, dès le début de sa spéculation, un dionysien *albertisé*.

Il ne peut lire, en effet, les premières lignes de CH sans se poser une série de questions métaphysiques que le même texte avait suscitées dans l'esprit d'Albert le Grand et il ne trouve pas de réponse meilleure que les réponses d'Albert. Or, l'exégèse albertine du *radius divinus* est deux fois remarquable par sa substitution de la notion d'*idée* à celle de *rayon*, et par sa réduction à l'unité et à l'identité avec l'essence divine de la notion dionysienne d'idées qui, de soi, implique pluralité et distinction par subordination. Éliminant ainsi radicalement toute imagination de continuité ontologique, le maître scolastique rendait aisée une exégèse fondée sur la coupure métaphysique radicale entre le Créateur et la créature, et purgeait le concept dionysien de toute connotation de *descente* et d'infériorité. Non content de cette puissante transposition, saint Albert avait introduit dans le schéma dionysien la notion d'*analogie*, notion non point dionysienne, mais aristotélicienne et pré-thomiste.

En construisant son commentaire sur cette modification substantielle de la doctrine dionysienne, Gerson se donne d'entrée de jeu la notion différentielle de la théologie apophatique purement dionysienne et de la théologie négative scolastique. Et il paraît disposé à aller si loin dans ce sens qu'au lieu d'une ivresse de négation et d'un recul infiniment fuyant de Dieu au delà de tous les concepts ou intersections de concepts acquis par la théologie symbolique et la théologie propre, il se prépare une théologie négative qui n'exclut point toute possibilité d'un concept absolu de Dieu et qui mette l'accent avec une insistance très caractéristique sur le terme positif de la négation : l'*agalma*.

Si bien que l'un des résultats essentiels de l'influence albertine combinée avec les dispositions spontanées de Gerson est de transformer ce commentateur en dionysien d'une timidité telle que sa théologie négative paraît moins négative que celle de saint Thomas lui-même.

A la médiation d'Albert le Grand, les *Notulae* nous apprennent qu'il faut ajouter celle de saint Bonaventure. Tous deux ont aidé Gerson à considérer Denys comme le maître non seulement de la théologie mystique, mais de la théologie tout court. Sous leur influence, il systématise en donnée méthodologique les observations que les œuvres dionysiennes auraient suffi à lui fournir. A son sens, la théologie, dans son ensemble, est construite selon un triple mouvement spéculatif et un double rythme dialectique.

D'une part, l'esprit parvient à spéculer sur les choses divines soit selon un mode propre (lorsqu'il se sert correctement des intelligibles), soit selon un mode symbolique (lorsqu'il emploie correctement les sensibles), soit enfin selon un mode mystique (lorsqu'il procède par négation et passe aux *supermentales excessus*). Triple méthode, qui peut s'exercer selon l'un ou l'autre de ces deux sens : ou bien par *composition* (en allant de la cause à l'effet), ou bien par *résolution* (en allant des effets à la cause). Dans le premier cas, le théologien suit le mouvement des *lumières* depuis leur exode du Père; dans le second, selon qu'elles reviennent au Père : *resolutio* qui, à son tour,

peut être faite soit par affirmation soit par négation. L'analyse négative appartient à la théologie mystique; l'analyse affirmative, « aux autres traités ».

Cela étant, aucune méprise n'est possible. Cette division qui divise le réel, mais un réel vu à travers les traités dionysiens, suffit à prouver que ce que Gerson demande à Denys, c'est une systématisation d'ensemble de la théologie, et qu'il n'accueille sa théologie mystique qu'en tant qu'œuvre littéraire complétant un corps de doctrine où l'exercice de la raison a déjà reçu pleine satisfaction. Par conséquent, pour Gerson comme pour Denys, et plus que pour Denys sans doute, la théologie mystique ne doit être ni exclusive ni absorbante. Elle ne peut se présenter que comme un couronnement.

4° Évolution de l'influence dionysienne. — Ici, surtout, le problème peut être évoqué, non résolu. La solution engage, en effet, toute notre connaissance de l'œuvre gersonienne, de sa chronologie, de sa signification. De longues recherches devront la précéder. Voici seulement deux jalons provisoires.

A moins de rejeter l'authenticité gersonienne des *Notulae*, il est désormais hors de doute que Gerson a méthodiquement cherché l'influence de Denys presque dès le début de sa spéculation personnelle. L'acquisition est de prix, puisqu'elle condamne définitivement tous les historiens qui, égarés par la chronologie de l'éditeur Ellies du Pin qui fixait en 1419 la composition du *De mystica theologia*, ont, avec Barthélemy Hauréau, interprété le passage de Gerson à la mystique comme le fruit d'un désenchantement morbide. La mystique gersonienne n'est pas le fruit amer du concile de Constance ou de la politique bourguignonne. C'est l'expression la plus haute de la théologie. Mais, si le dessein de donner, par sa spéculation même, pleine valeur doctrinale à l'expérience mystique, caractérise l'activité initiale du chancelier, au moment où ce dessein s'accomplit, — e fait est extrêmement remarquable —, Gerson s'établit sur un plan où il finira par juger impossible de se maintenir.

Que le chancelier ait varié dans sa notion même de théologie mystique, qu'il ait alternativement suivi et repoussé Denys en ce qui concerne l'essence de l'union mystique, c'est ce que lui a reproché, avec une véhémence passionnée, dans son mémoire si digne d'attention des 1-12 juin 1453, Vincent d'Aggsbach (E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14, Münster, 1914, p. 189-201) : « Gerson, déclare-t-il, de mistica theologia scripsit non solum diversa, sed adversa » (p. 195). Et il démontre sa thèse à l'aide d'un dossier où se trouvent accumulées des citations habilement extraites du *De mystica theologia*, du *De consolatione theologiae*, de l'*Anagogicum de verbo et hymno Gloria*, du *De vita spirituali*, des *Tractatus super Magnificat* et du commentaire *In Cantica canticorum*.

Il s'en faut de beaucoup que l'éditeur des textes où Vincent d'Aggsbach revendique violemment les droits de sa mystique en ait épuisé la substance, ou même dégagé la portée. De fait, la pensée gersonienne a été soumise à une oscillation prolongée sur la question de savoir s'il peut y avoir union d'amour sans connaissance. Or, proclame Vincent après Hugues de Balma, telle est précisément l'essence de la théologie mystique telle que l'enseigne Denys. En réintroduisant la connaissance dans la *consurrectio* mystique, le trop célèbre chancelier en a perverti la nature.

Le plus curieux, en toute cette querelle, et ce qui a complètement échappé à son historien autant qu'aux belligérants, est que Gerson, s'il a parfois pu paraître prêter le flanc à la critique de Vincent, ne l'a jamais réellement méritée et que, spontanément, il a fini par se livrer si totalement à l'exigence dionysienne jugée essentielle par Vincent, qu'il accordait d'avance à l'irascible chartreux beaucoup plus que celui-ci ne pouvait désirer.

Dans son *De mystica theologia*, Gerson tient avant tout à situer l'expérience mystique dans un schéma psychologique constitué par une double trilogie. L'âme humaine, selon lui, comprend trois couples de facultés. Aux trois facultés cognitives, sensibilité, raison, intelligence pure, correspondent trois facultés affectives, *libido*, volonté, syndérèse. Intelligence et syndérèse intègrent la *mens*. A l'intelligence, la contemplation; à la syndérèse, la théologie mystique. Dès ce moment, ainsi qu'il le déclarera vingt-deux ans plus tard dans le texte qui enregistre l'approfondissement jugé désormais nécessaire, il pense avec Denys et Bonaventure, — tels qu'il les comprend —, que l'union mystique exclut toute opération intellectuelle :

summa perfectionis in contemplatione devotorum consistit in unione cum Deo, sicut dicit Apostolus *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est* cum eo; et haec est theologia mystica super qua multi multa scripserunt et dixerunt, nonnulli ponentes eam in cognitione primae veritatis, vel abstractiva in suis attributis, vel quodammodo intuitiva et experimentativa sentimentis. Constituerunt hanc alii in sola dilectione synderesis vel apicis mentis, cum cessatione omnis operis intellectualis, sicut aliquando credidit studiositas mea, sequens vel insequi putans expositores beati Dionysii cum Bonaventura (*Aliqua notanda super doctrina Hubertini « De vita Christi »*, éd. Combes, t. 1, p. 840-841).

Mais, après avoir élaboré, le 1er juin 1424, une *Elucidatio scolastica misticae theologiae*, où il avait déclaré :

Stat hominem ferri in deum per amorem liberum supernaturaliter infusum vel conservatum, nulla in ipso cognitione libera comitante vel previa respectu illius amoris (consid. 4; ms Marseille 241, f. 104v);

et encore ceci qui semblait fait pour apaiser Vincent :

Stat concordia theologorum de theologia mistica loquentium premissis considerationibus sicut arbitramur attentis. Cum philosophicis autem fide carentibus nequit esse conventio in hac parte, ratio, quia nolunt credere ut intelligant, incedentes crassa cervice et erecto colle, nolentes captivare omnem intellectum neque voluntatem in obsequium Christi (consid. 10, f. 106v);

voici qu'en ce 1er octobre 1425 une véritable révélation lui est accordée, qui porte sur l'essence même de cette union mystique, et qui lui apprend qu'elle réside, en réalité, au delà de toute opération intellectuelle ou affective, dans la conjonction ineffable et inconnue avec la divine monade dans l'essence de l'âme simplifiée, et qu'il ne pourra trouver, pour définir cette union, de formule plus adéquate que la lettre même du texte dionysien :

Nunc autem hodie primo mysticum nescio quid aliud aperitur quod, si scolastico more debeat reserari, videtur quod hujusmodi theologia mystica docens unionem cum Deo neque consistit in opere intellectus nec in operatione affectus, quamvis praeexigantur tanquam necessariae dispositiones de communi lege. Consistit autem, essentia animae simplificata, purgata et denudata ab omni sollicitudine, concupiscentia et fantasmate, dum *perditis alteritatibus*, ut Dionysius loquitur, *et concupiscentiis curisque conclusis* revoluto autem *in divinum monadem congregantur*, dum praeterea, ut alibi loquitur, *secundum meliorem nostrae* mentis et *rationis virtutem, ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote conjunguntur* (*Aliqua notanda.., loco cit.*, p. 841, 3-14, citant DN 1, 4, 589d et 1, 1, 585ab).

L'offensive de Vincent d'Aggsbach est donc un excel-

lent exemple des injustices et des erreurs de fait si souvent perpétrées par l'érudition, lorsqu'elle est à la fois partielle et passionnée. Plus Gerson change, plus sa pensée se rapproche simultanément de l'expérience mystique la plus consciente de sa spécificité et du texte même du « divin Denys ».

André Combes.

5. Nicolas de Cues † 1464

Dans sa lettre terminale au cardinal Julianus (*Docta ignorantia*, Leipzig, 163), Nicolas de Cues attribue la découverte du principe de toute sa philosophie à un « don supérieur » dont il reçut, dit-il, la grâce, « sans doute du Père des Lumières », sur le bateau qui le ramenait de Constantinople à la veille du concile d'union de 1438. Mais, ce principe qu'il croit seul apte à fonder l'unité intellectuelle et spirituelle de l'humanité, il reconnaît que, si beaucoup d'autres avant lui, à des degrés divers, l'ont pressenti, personne ne s'en est tant approché que le pseudo-Denys (*Non aliud*, ch. 1, Leipzig, 5 : *Licet nullum legerim, prae ceteris tamen Dionysium propinquius videtur accessisse*). De la place éminente du *corpus areopagiticum* parmi les nombreuses sources cusaniennes, les preuves abondent. De tous les manuscrits de saint Albert que contient la bibliothèque de Cues, un seul est annoté de notes marginales, c'est le codex 96, commentaire de Denys. Dans le tétralogue *De non aliud* (ou *Directio speculantis*), où Denys est défini comme *maximus theologus* (cf *De quaerendo*, Bâle, 297 : *ille divinorum altissimus contemplator*), un chapitre entier (p. 30-38) est rempli de citations dionysiennes, dans la traduction d'Ambroise Traversari, la plupart tirées de DN (col. 588, 589, 592, 593, 641, 673, 675, 679, 697, 817, 820, 866, 870, 872, 892, 893, 909, 912, 916, 936, 977, 980), quelques-unes de CH (121c, 137b, 177c), une de l'*Ep.* 1 (1065a). Lorsqu'il renvoie ailleurs au pseudo-Denys, Nicolas ne manque pas de l'appeler *magnus Dionysius*, *divinus vir ille*, *Dionysius noster*, *Dionysius maximus*, etc.

Une note citée par Vansteenberghe (*Le cardinal Nicolas de Cues*, p. 26, n. 5) semble insinuer néanmoins un doute sur l'authenticité historique de l'Aréopagite (*Cod. cus.* 44, f° 1; *Considera an loquatur* [*Athanasius*] *de Dionysio Areopagita sicut videtur ; et tunc mirum quod Ambrosius, Augustinus et Hieronymus ipsum Dionysium non viderunt, qui fuerunt post Athanasium.* Nicolas sait parfaitement que le premier commentateur du *corpus* est Maxime le Confesseur, qu'il cite comme tel (*Apologia*, 20), et Lefèvre d'Étaples (*Dionysii Areopagita opera*, Cologne, 1556, p. 842) lui reprochera de voir (lucidement) en Denys un « platonicien », tout proche de Proclus.

Apol., Leipzig, 10 : *... sed acutius ante ipsum* [*Avicennam*] *divinus Plato in Parmenide tali modo in Deum conatus est viam pandere ; quem adeo divinus Dionysius imitatus est, ut saepius Platonis verba seriatim posuisse reperiatur.* — Cf *De Beryllo*, XI, Leipzig, 12 : *Recte igitur, ut Proculus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso primo principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativae ;* — XIX, 21-22 : *Plato in libro de Republica recipit solem... et ex conformitate illius se elevat ad lucem intelligentiae intellectus conditoris. Quem magnus Dionysius imitatur.* — Cf *Non aliud*, XX, 47-48, et *De venatione sapientiae*, Bâle, XXII, 315 et XXVI, 319.

Lorsqu'il lui faut se défendre contre les attaques du recteur de Heidelberg, Nicolas cite Denys parmi les auteurs « dangereux », qu'on doit interpréter prudemment (*Apol.* 29). Mal lu, il peut conduire au panthéisme, puisqu'il déclare (CH, 177d) que « Dieu est l'être de toutes choses »; mais il suffit de se référer à DN (593c) pour trouver l'immédiat correctif (*Apol.* 17 : *si illi omnia ejusdem Areopagitae opuscula legissent, utique in De divinis nominibus reperissent sic Deum esse omnium esse quod tamen nullum omnium, cum causatum nunquam possit in aequalitatem suae causae elevari.* Cf *ibidem* 31).

Pour le chartreux Vincent d'Aggsbach, Denys serait moins un « platonicien » aux formules paradoxales, que le simple révélateur des expériences ineffables de saint Paul ravi au troisième ciel (Vanstenbeerghe, *Autour de la Docte ignorance*, p. 28). Selon Hugues de Balma, ces expériences seraient purement affectives (*ibidem*, 29 : *Vult enim quod affectus solus consurgat sine omni officio et adminiculo intellectus*). Comme Gerson, Nicolas est accusé de confondre la vraie mystique, toute de charité, avec les voies intellectuelles de la contemplation; n'a-t-il pas prétendu concilier le « divin Denys » avec le « misérable Aristote » (*ibidem*, 67)? Consulté par ses amis bénédictins (de Tegernsee), Nicolas répond que le *corpus areopagiticum* est clair à qui le lit en grec, sans s'encombrer de commentaires (*Ep.* 5, éd. Vanstenbeerghe, *ibidem*, 117 : *Talis est textus Dyonisii in greco, quod non habet opus glosis ; ipse seipsum multipliciter explanat*). Bien qu'il l'appelle parfois lui-même, avec Denys, *sacra ignorantia* (*Docta ign.* I, 17, 35; I, 26, 54), la méthode apophatique telle que l'a conçue l'auteur de MT est bien une « docte » ignorance (*Apol.* 12 et 34); loin de se réduire à une effusion incontrôlable, elle unit inséparablement le *diligere* et l'*intelligere* dans la *mens* entendue comme *vis simplex nobilissima* (Sermo *Suscepimus*, Bâle, 504).

Comme les révélations du pseudo-Hermès Trismégiste, celles du pseudo-Denys ne sont assimilables qu'à des « intellects » préparés (*Apol.* 5). En tant qu'animal, l'homme ne saurait *percipere haec divina*, et c'est la raison pourquoi « Platon dans ses Lettres et le grand Denys Aéropagite interdirent qu'on fît connaître ces secrets à ceux qui *elevationes intellectuales ignorant* » (*Beryl.* I, 4). Seulement Nicolas admet que le premier venu (l'*Idiota*, le « profane ») est aussi apte que personne à les pénétrer, pourvu qu'il dispose d'une bonne méthode. En présentant son « énigme » du béryl, l'auteur ne semble guère tenir compte du souci dionysien de la transmission par voie hiérarchique (*ibidem*, I, 3 : *Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi. Erit etiam in cuiusque potestate modum, qui subicitur, applicandi et extendendi ad quaeque indaganda*).

Lecteur assidu du *corpus* dionysien, Nicolas lui emprunte l'histoire du mage Élymas reprochant à saint Paul d'avoir dit que « Dieu ne peut s'ignorer » (2 *Tim.* 2, 13; Paul écrit en réalité ἀρνήσασθαι et c'est aussi ce que porte le texte de DN, 893b) et il en tire la même conséquence quant au ridicule qu'on se donne en voulant réfuter des adversaires qui ne comprennent pas les vérités les plus évidentes (*Apol.* 6-7 : si Nicolas répond pourtant aux attaques de Wenck de Herrenberg, c'est parce que son disciple lui rappelle que *non obstante Dionysium illius magi malam consequentiam refellisse*). C'est à lui aussi qu'il emprunte la description du « feu » comme image « lointaine » de la présence de l'invisible dans le visible (Sermo *Sedete*, Bâle, 438 :

Unde si illam virtutem spiritualem in similitudine corporea attingere volumus, tunc est virtus illa quasi ignis in hoc mundo elementali, ut pulchre deducit Dionysius, ignis conditiones exprimens, quae virtutis divinae similitudinem aliquantulum, licet remotissime, exprimere videntur; cf EH, 329ac). Oubliant que, pour Denys, les images « les moins ressemblantes » sont les plus convenables parce qu'elles cachent la vérité aux non-initiés (CH, 140ab), Nicolas appuie sur le symbolisme dionysien sa propre méthode des énigmes comme « approximations » (*Beryl.* XXVII, 35 : *Sic, si forte velis magnum Dionysium, qui Deo multa nomina tribuit, ampliando ad beneplacitum extendere, cum beryllo et aenigmate ad cuiuslibet nominis principium pergas, et quidquid humanitus dici potest Deo te semper dirigente videbis*).

Inutile d'insister sur les grands thèmes dionysiens auxquels Nicolas revient en maintes circonstances : la primauté de la théologie négative (*Docta ign.* I, 24 et 26, 50, 54; *Apol.* 19 et 20; *Idiota de sapientia* II, 28; *Beryl.* XI, 10, etc), le caractère « suprasubstantiel » de l'absolu (texte capital : *Docta ign.* I, 18, 37). Il est plus intéressant d'indiquer ici les transpositions et adaptations si fréquentes dans l'œuvre du Cusain.

Au ch. 14 de l'*Idiota de mente*, 110, ayant fait correspondre aux trois ordres angéliques les *intellectilibiles*, les *intelligentiales* et les *rationales*, il insiste sur la place privilégiée de l'homme, dont la *mens*, située à l'intersection des esprits et des corps (*terminus perfectionis inferioris naturae et initium superioris*), est comme une synthèse universelle (*quasi nexus universitatis omnium*). S'il est vrai que le Verbe parle « plus purement » dans les séraphins que dans les anges, dans les hommes *quorum conversatio est in coelis* que dans ceux qui sont tournés vers les choses terrestres (*De principio*, Bâle, 352), il reste que le Christ, *in quo Logos non loquebatur ut in alio, sed ut in puritate principii (ibidem)*, en tant qu' « homme absolu » (*quasi homo hominum, seu rex hominum, qui et filius hominis*) qui contient en soi comme en son principe la « perfection et la pureté de la nature humaine participée en tout homme » (Sermo *Simile*, Bâle, 639), s'insère mal dans le schème hiérarchique du néoplatonisme, puisqu'il apparaît dans le *De ludo globi* (II, Bâle, 227) comme coïncidence du « centre » universel (correspondant au Créateur) et de la « circonférence » de toutes choses, qui est la créature elle-même, culminant sous sa forme humaine (cf *De venatione sapientiae*, XXXII, Bâle, 324 : *...in virtute Verbi Dei (per quod omnia facta sunt) in homine Jesu Christo incarnati, in quo humanitas non solum medium est connexionis inferioris et superioris naturae, temporalis et perpetuae, sed et Dei creatoris et aeternae immortalitatis...*). Pas plus qu'Eckhart ou Tauler, Nicolas de Cues ne semble d'ailleurs tout à fait conscient de la transposition christocentrique, pourtant si manifeste.

Le déplacement d'accent est moins évident, mais indéniable, lorsqu'il s'agit d'attribuer au pseudo-Denys le thème cusain de la « transsomption », c'est-à-dire de ce passage à la limite où sont à la fois transcendés le maximum et le minimum. Ayant affirmé que la πάντων ὑπερκειμένη αἰτία se situe pour le mystique ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν (MT 2, 1000ab), Denys approuve saint Barthélemy de dire de la théologie qu'elle est à la fois « multiple et brève » (πολλὴν καὶ ἐλαχίστην, 3, 1000b), Nicolas traduit hardiment : [*Dionysius*] *dicit beatissimum Bartholomaeum mirifice intellexisse theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam.* Dans l'*Apologia* 15, décrivant la « région de l'intellect » comme le lieu où l'on voit « coïncider l'unité et la pluralité », il situe aussitôt sa doctrine sous l'autorité du pseudo-Denys (*... ut in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium* [formule qui ne figure dans aucun des textes invoqués dans l'apparat de Klibansky : DN, 821b sur la Cause universelle qui contient tout et de qui tout procède, 825b et 909b sur le fait que Dieu est « à la fois mobile et immobile », « grand et petit », etc, mais qui traduit en langage cusanien le dépassement des opposés implicite en 825b : ... ἀλλὰ καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος, καὶ τῶν ἐν αἰῶνι καὶ τῶν ἐν χρόνῳ πάντων ἐξῄρηται]. Trouvant dans le *corpus* un appui pour sa théorie propre de l'infini (cf *Docta ign.* I, 17, 33 et *Idiota de mente*, VI, 72), il définit en termes partiellement dionysiens cette *complicatio omnium* (*Apol.* 28), qu'il traite dialectiquement sur des exemples mathématiques tout en l'assimilant à la « ténèbre » de MT (cf *Ep.* 5, éd. Vansteenberghe, 116 : *Et nemo potest Deum mystice videre, nisi in caligine coincidentiae, quae est infinitas*).

Les références renvoient aux éditions et travaux suivants : *Opera*, Bâle, 1565. — *Opera omnia*, Leipzig, 1934 svv : t. 1 *De Docta ignorantia*, éd. Hoffmann-Klibansky, 1934; t. 2 *Apologia Doctae ignorantiae*, éd. Hoffmann-Klibansky, 1935; t. 5 *Idiota De sapientia* I et II, *De mente*, éd. Baur, 1937; t. 11 *De beryllo*, éd. Baur, 1940; t. 13 *Directio speculantis seu De non aliud*, éd. Baur-Wilpert, 1954. — E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14, Münster, 1915, avec éd. des *Epistolae ad G. Aindorffer*; *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920.

Maurice de GANDILLAC.

Pour **Denys le Chartreux** voir sa notice.

6. HARPHIUS † 1477

1° Un problème actuellement insoluble. — Avec Harphius, c'est plus que de la prudence qu'il faudrait : le silence, tant que n'auront pas été accomplis les travaux requis par la moindre décision historique. Devant ce personnage, plus important encore que méconnu, la situation de l'historien est aussi peu confortable que possible. Si l'on doit à Lucidius Verschueren une édition remarquable de l'une de ses œuvres essentielles (*Hendrik Herp O. F. M. Spieghel der volcomenheit*, 2 vol., Anvers, 1931), l'état de la bibliographie, l'absence de toute monographie doctrinale, les erreurs déjà commises, tout invite à s'interdire des conclusions qui ne seraient pas moins fallacieuses que prématurées.

Harphius, pourtant, est incontestablement l'un des maîtres de la spiritualité occidentale. Jusqu'ici l'on n'a guère remarqué que sa dépendance, si étroite, à l'égard de Ruysbroeck. Ruysbroeck le relie-t-il à Denys? Il ne m'appartient pas de répondre à cette question. Ce que je dois rappeler ici, c'est que, quoi qu'il en soit de la situation personnelle de Ruysbroeck par rapport au courant dionysien, il n'est plus possible de traiter Harphius comme un pur et simple disciple de Ruysbroeck.

J'ai montré naguère, dans *La philosophie au moyen âge* (d'É. Gilson, 2e éd., Paris, 1944, p. 705-708), que, aussi bien dans son *Eden contemplativorum*, destiné aux clercs, que dans le *Spieghel*, écrit pour le vulgaire, le soi-disant « héraut de Ruysbroeck » avait trahi son maître sur le point le plus central de sa doctrine en substituant, dans le *Spieghel*, à la notion ruysbroeckienne de contemplation suressentielle par accession

de l'âme à son être idéal, la notion, originellement thomiste, d'une contemplation suressentielle par concession transitoire au contemplatif du *lumen gloriae*, et en vidant, dans l'*Eden*, de tout exemplarisme dionysien la doctrine de l'*Ornement des noces spirituelles*, qu'il donne l'impression de reproduire passivement. J'ai proposé l'hypothèse qu'une telle infidélité était peut-être due au dessein très ferme d'élaborer une théologie mystique aussi ruysbroeckienne que possible, mais échappant radicalement à la critique gersonienne de Ruysbroeck. Lorsque Harphius n'avait pas à redouter pareille censure, lorsqu'il spéculait librement, se sentait-il attiré par Denys?

Au sentiment des chartreux de Cologne auxquels nous devons l'édition, en 1538, du recueil factice intitulé *Theologia mystica*, l'œuvre de ce spirituel insigne se situerait sur l'axe même du courant dionysien et consisterait en une élucidation savoureuse du sujet demeuré si obscur chez Denys et déjà quelque peu éclairci par Ruysbroeck et Tauler :

Ea quae sub obscuro verborum involucro Dionysius olim Areopagita Graece, deinde Iohannes Ruysberius et Taulerus, quamvis lucidius, Germanice de Mystica nobis Theologia reliquerunt, hic Harphius noster suaviori modulatione tibi nunc, quasi per compendium, lector humanissime, tradit. Quorum gustum pariter ac fructum, si candidus es, mihi crede, probabis (*Theologia mystica*, titre).

Le contenu du livre et son inspiration répondent-ils à l'enseigne ainsi déployée? Une ample monographie serait nécessaire avant de pouvoir dire quoi que ce soit de valable. En attendant que ce travail soit fait, contentons-nous de repérer les citations explicites et de signaler le point de contact le plus significatif.

2° **Les citations dionysiennes.** — Trois parties hétérogènes composent le recueil baptisé *Theologia mystica* par Bruno Loher, procureur de la chartreuse de Cologne.

Sous le titre *Soliloquium divini amoris*, 140 chapitres qui dérivent dans une très large mesure, mais selon un ordre capricieux, des *Sermones in Cantica canticorum* de saint Bernard, avec d'innombrables recours aux sources les plus diverses et les plus disparates : outre les scolastiques et les Pères, Tite-Live, Aulu-Gelle, Sénèque, Cicéron et Plotin. Gerson n'y est jamais nommé, bien que le ch. 134 (f. 126AB) copie la deuxième partie de la 41e considération de son *De mystica theologia*, sur la transformation mystique.

Sous le titre *Directorium aureum contemplativorum*, la traduction latine, enrichie d'une très importante préface, du *Spieghel* par Pierre Blomevenna, chartreux de Leyde, en 65 chapitres.

Sous le titre *Eden contemplativorum*, 30 chapitres ou sermons dont chacun reprend le même thème *Amice ascende superius*, et où Ruysbroeck occupe la plus grande place. Pour conclure, une *Scala amoris novem scalaribus distincta gradibus*.

Seul le *Directorium*, excellemment édité par Verschueren, permet une connaissance immédiate des sources. Or, c'est le plus pauvre en références dionysiennes. L'éditeur n'en découvre que 5. J'en relève 19 dans le *Soliloquium* et 11 dans l'*Eden*.

On comprend sans peine la rareté relative de telles citations dans un ouvrage de vulgarisation. Mais, pour rares qu'elles soient, ces traces d'influence ne sont pas négligeables. A deux reprises, Harphius se contente d'une allusion (p. 185) ou d'une brève définition nominale (p. 135). Mais c'est à MT qu'il demande le principe de l'introversion qu'il va enseigner (p. 211 : *verte te ad divinum radium*), et surtout, par deux fois, il emprunte à DN 4, 10, un thème qui joue dans sa doctrine un rôle fondamental, sur l'amour incréé qui engendre en toute créature l'amour créé aspirant à l'unité : « Dionysius dicit de amore quod sit quidam amor increatus, qui est ipsemet Deus, qui ingignit omnibus creaturis amorem creatum » (p. 151, 189). Fondamental, ce rôle est constant, car ce même texte revient à trois reprises dans les deux autres parties (*Soliloquium*, c. 122, f. 113D; *Eden*, c. 7, f. 194F; c. 16, f. 209EF). Voici, sauf omissions involontaires et pour préparer la monographie désirable, les citations explicites contenues, tout d'abord, dans le *Soliloquium*. La première est hautement caractéristique. Un axiome dionysien sert à l'exégèse du *Cantique des cantiques*.

1) c. 5 (f. 4D) : Quis mihi det te fratrem sugentem hubera matris meae, ut inveniam te foris et deosculer te? *Cant.* 8. — Quia (secundum beatum Dionysium) ad rationem summi boni pertinet, quod se creaturis summo modo communicet...

2) c. 13 (f. 11B) : Porro, quia (secundum Dionysium) de natura boni semper est effluere, et ideo a patre aeterno (qui fons est totius bonitatis) erit semper emanatio perfectissima, quae est generatio...

3) c. 19 (f. 16D) : Dicit enim Dionysius 3 cap. Coelestis Hierarchiae, quod non contingit aliquem perfici perfectione Hierarchica, nisi per divinissimam eucharistiam.

4) c. 59 (f. 54C) : Nam secundum Dionysium, spiritus rationales ad interiora tendentes, cognitione et dilectione accedunt et proximi fiunt secundum excellentissimam collationem quam habent juxta deum.

5) c. 59 (f. 54D) : Pedes in scriptura secundum Dionysium significant virtutem motivam, et acute penetrantem et velocem, id est, semper tendentem in divina.

6) c. 69 (f. 64C) : Nam cum omnis amor virtutem unitivam habeat, ut dicit Dionysius 7 angelicae Hierarchiae...

7) c. 71 (f. 66B) : Et cum secundum Dionysium : Iesus Christus vera sapientia patris sit fontana copia susceptionum divinarum suavitatum et refundat de plenitudine sua divinissimas fragrantias sive odores...

8) c. 73 (f. 68A) : sicut secundum Dionysium bona naturalia, per dona supernaturalia perficiuntur.

9) c. 80 (f. 74E) : Nam tanta virtus est veri amoris, quod non solum facit homines et angelos excedere naturam propriam, ut in deum ascendant, sed etiam deum quasi naturam propriam egredi facit, ut ad creaturas quasi infra naturam suam procedendo condescendat, ut dicit Vercellensis. Et hoc secundum Dionysium audendum est dicere pro veritate.

10) c. 81 (f. 75AB), *de excellentia mysticae theologiae:* Et vocatur a Dionysio irrationalis et amens sapientia...

11) c. 81 (f. 75C) : De qua dicit Dionysius lib. de divinis nominibus. Sapientia est dignissima dei cognitio per ignorantiam cognita, secundum unionem quae est supra mentem...

12) c. 81 (f. 75E) : Quia secundum Dionysium perfectissimus modus quo noster intellectus deo conjungi potest, est inquantum ei conjungimur ut ignoto, quamvis in patria conjungemur ei quasi noto.

13) c. 88 (f. 81D) : Nam secundum Dionysium de coelesti Hierarchia, superiores angeli tanquam propinquiores, deum clarius vident quam inferiores.

14) c. 94 (f. 87C) : Et ut dicit Dionysius. Nulli prorsus lucet divinus radius, nisi quis abstinentia et castitate fuerit praeditus.

15) c. 122 (f. 113D) : Ad majorem autem evidentiam sciendum, secundum Dionysium, de divinis nominibus, quod communiter et uniformiter utendum est in divinis nomine amoris, dilectionis et charitatis.

16) *ibidem* : Unus igitur est amor increatus, secundum Dionysium, qui sua supersubstantiali et universali appetibilitate ingignit omnibus rebus amorem creatum...

17) c. 125 (f. 116C) : secundum Dionysium omnibus diligibile et amabile est bonum divinum quod est objectum charitatis.

18) c. 126 (f. 117F) : Amare autem amorem facit circulum, ut nullus finis esse debeat amoris, vel mensura : quia secundum Dionysium, amor aeternus ostenditur, sicut quidam circulus aeternus, per optimum ex optimo in optimum inenarrabili conversione circuiens.

19) c. 135 (f. 126F) : Dicit enim Dionysius quod uniuscujusque hierarchiae, id est bene ordinatae personae perfectio, est ad imitationem dei secundum propriam operationem esse reductam, et fieri dei cooperatricem, quod efficacius omnibus divinam ingignit conformitatem, et repraesentare facit divinam operationem in seipso, secundum quod est possibile.

Dans sa sécheresse, cet *extractum* a le mérite de mettre en relief, avec autant de force que de concision, le fait capital que Denys fournit à Harphius, outre les définitions courantes en théologie mystique ou tel ou tel thème métaphysique, le principe premier d'un optimisme radical fondé sur l'universelle et incessante circulation de l'amour. Dans une telle atmosphère, aucune forme de pessimisme n'est concevable, puisque le cercle éternel ne va pas seulement de l'*optimum* à l'*optimum* : il passe par l'*optimum*. Et c'est en ce *par* que se situe la vie spirituelle, tout spécialement en son sommet, la théologie mystique. Chez Harphius, l'optimisme médiéval atteint son maximum, puisqu'il inclut la vie spirituelle la plus élevée qui soit. C'est sous l'influence directe et consciente de Denys que cette perfection doctrinale est réalisée.

Si nous passons à l'*Eden contemplativorum*, nous y trouvons d'abord dix citations que nous allons recueillir de même façon.

1) c. 6 (f. 193AB) : *De consurrectione ad deum in activa vita et morali...* Hujus autem consurrectionis duplex est modus. Primus est mysticus et occultus, et vocatur a divino Dionysio mystica theologia, quia est quaedam occultissima sapientia, quam immediate solus deus hominem in spiritu edocet. Alias autem scientias mundi doctores suis tradunt auditoribus, verbo, calamo, et atramento : sed hoc in divinis illuminationibus, et coelestibus distillationibus in corde scribitur, digito dei vivi...

2) c. 6 (f. 193CD) : Unde dicit Dionysius VII de divinis nominibus, quod circa veritatem vere existentem et non errantem, versatur fides divina, quae est stabilis collocatio credentium collocans illos in veritate, et firmans simplicem veritatem, in transmutabili identitate, in ipsis credentibus, habentibus cognitionem veritatis, et ideo credentem in veritate, nihil movebit a laetitia, quae est secundum veram fidem, sed habebit in ea permanentiam immobilis et intransmutabilis identitatis. Qui enim veritati unitus est, ex ipsa unione bene novit, quod bene sentit, quamvis multi corripiant eum, tanquam mentis excessum passum sive furiosum. Ipse tamen bene novit seipsum non furentem ut errantes ei imponunt, sed per simplicem veritatem, semper eandem et eodem modo se habentem, liberatum ab instabili et variabili divisione, contra variabilem errorem. Et sic per fidem veram stabilitus et illuminatus secure per intentionem rectam inoffenso pede, finem suum exequitur.

3) c. 7 (f. 194F) : Unde Dionysius libro de divinis nominibus dicit : Unus est amor increatus, qui sua supersubstantiali et universali appetitione ingignit omnibus rebus amorem creatum. Qui amor creatus est quaedam inclinatio et coordinatio amantis ad bonum amatum. Est enim amor connexio et vinculum quo omnium rerum universitas, ineffabili amicitia insolubili quoque unione copulatur. Cum igitur amorem nominamus, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animalem, sive naturalem, designamus nomine amoris quandam virtutem unitivam, communicativam, moventem superiora ad providentiam inferiorum, et inferiora ad conversionem superiorum, ac coordinata ad continuam et mutuam habitudinem. Amor ergo noster, cum igniculo charitatis divinae fuerit inflammatus : cum deo stabilitur, ac perpetuatur. Quia deus charitas est, et qui manet in charitate in deo manet et deus in eo.

4) c. 7 (f. 195D) : Quia secundum Dionysium bona naturalia per bona supernaturalia perficiuntur.

5) c. 8 (f. 196D) : Hinc est quod divinus Dionysius 7 de divinis nominibus vocat eam irrationabilem, amentem et stultam sapientiam dicens : Hanc irrationabilem, amentem et stultam sapientiam, excedentem laudantes dicimus, quod est omnis mentis et rationis et omnis sapientiae et prudentiae causa, et in ipsa est omne consilium, et ab ipsa omnis cognitio et prudentia, et in ipsa sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi. Ubi per sapientiam et cognitionem completa perfectio utriusque potentiae denotatur scilicet affectivae et intellectivae. Vocat eam irrationabilem, quia nec ipsa ratio apprehendit, nec investigando ratione utitur. Vocat eam amentem id est sine mente et intellectu, quoniam in exercitiis suis intellectu non utitur, eo quod ad tam summam cognitionem intellectus pervenire non sufficit. Vocat eam stultam, quia sine usu omnimode intelligentiae in affectu solo ista sapientia consurgit, quam nulla intelligentia penitus apprehendit. Et haec sapientia non tantum praeclarior est sed etiam utilior aliis scientiis, cognitionibus et apprehensionibus, quia non tantum affectum supra se erigit, et amore extatico creaturam altissimo creatori perfectius unit : sed insuper intellectum intantum elevat, quod multo plus omni providentia et cognitione divinis fulgoribus coelitus illustretur quam aliquo ingenii sui exercitio valeat quis obtinere.

6) *ibidem* : Quae sic a beato Dionysio diffinitur in libro de divinis nominibus : Sapientia est dignissima Dei cognitio per ignorantiam cognita secundum unionem quae est supra mentem, quando mens an omnibus aliis recedens, postea seipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis, imperscrutabili et profundo lumine sapientiae illuminata.

7) c. 9 (f. 198D) : Unde secundum Dionysium 3 angelicae hierarchiae : Pedes in scriptura significant virtutem motivam acute penetrantem et velocem id est semper tendentem in divina. Per hos denique pedes transimus secundum Augustinum ad deum : non ambulando, sed amando.

8) c. 9 (f. 199A) : Unde dicit Dionysius libro de divinis nominibus : Indicibilia autem casto silentio venerantes ad illucescentes nobis in sanctis eloquiis splendores exercemur, et ab ipsis illuminamur.

9) c. 9 (f. 199C) : Et hic affectus non meretur habere nomen veri amoris : sed est idolum longinquum veri amoris, et plenus anxietate, ut dicit sanctus Dionysius de divinis nominibus : sed affectio charitativa plena est dulcedine.

10) c. 16 (f. 209E) : Dicit beatus Dionysius de divinis nominibus, quod unus est amor increatus, qui sua supersubstantiali et universali appetitione ingignit... (= 3).

L'*Eden* nous montre donc encore Denys comme source de définitions techniques dont Harphius s'empare avidement. Deux points sont ici particulièrement remarquables. D'abord, la faveur avec laquelle Harphius accepte la notion dionysienne d'amour cosmique. Pour lui, c'est une *amitié* ineffable que ce lien d'amour établit, par une union indissoluble, entre tous les êtres de l'univers. Cette fois, c'est la tendresse du Poverello qui parvient à sa justification doctrinale. De tels textes rendent un peu moins surprenant l'engouement des fils de saint François pour l'abstruse doctrine que leur enseigne l'Aréopagite. Denys, à leurs yeux, confère aux intuitions de leur père ces lettres de noblesse métaphysique dont leur milieu social ne permet plus à la spiritualité de se passer. En second lieu, nous voyons Harphius se livrer (texte 5) à une exégèse méticuleuse de la définition dionysienne de la vraie sagesse. Preuve manifeste qu'il déploie tous ses efforts pour s'assimiler la pensée du maître que l'on ne discute pas. Mais ce n'est encore qu'une ébauche.

Le chapitre 22 de l'*Eden* (f. 219F-221D) nous révèle de la façon la plus ample et la plus claire avec quelle ferveur et quel souci d'accord technique Harphius a accepté l'influence dionysienne. Tendant à initier son lecteur à la sagesse la plus cachée et la plus divine, il est tout entier consacré à expliquer les premières lignes de MT. Il l'explique cependant en empruntant le texte de la *Theologia mystica* de Balma, qu'il commente et adapte à son gré. Harphius oublie de citer sa source; je la signale à ses lecteurs. Nous ne pouvons ici analyser ce chapitre, sur lequel il faudra revenir quelque jour. Mais, tel que nous le fait connaître ce chapitre 22 de l'*Eden*, où se trouvent inscrits, avec les exigences et les libertés de sa fidélité dionysienne, les principes essentiels de sa méthodologie mystique, Harphius nous apparaît comme un dionysien d'intention, qui accepte avec une particulière ferveur la notion d'une élévation exclusivement affective vers Dieu, mais qui n'hésite pas à se soustraire très fermement à la tyrannie aréopagitique sur deux points significatifs entre tous, en professant la facilité croissante de ces mouvements anagogiques d'ordre purement affectif, et la concession transitoire d'un rapt béatifique à l'intelligence du contemplatif assez persévérant dans son élévation d'amour. Voir art. Harphius et Hugues de Balma.

André Combes.

7. Marsile Ficin † 1499

L'influence de Denys l'Aréopagite à l'époque de la Renaissance fut considérable et pose un des problèmes les plus importants de cette époque. Trois personnages de premier plan la résument : Ambroise Traversari (1386-1439), Marsile Ficin (1433-1499) et Lefèvre d'Étaples (1450-1536). Cédant au désir de ses amis, pour qui toutes les traductions antérieures étaient considérées comme « barbares », *Traversari* traduisit de 1431 à 1437 tout le *corpus dionysiacum*. Le pape Nicolas V en fut enthousiasmé. Il disait, comme le rapporte Vespasiano da Bisticci, que cette traduction était si digne qu'on la comprenait mieux dans son texte seul que toutes les autres avec leurs commentaires sans fin. Le nombre des manuscrits témoigne de son succès et Nicolas de Cuse se porte garant de cette traduction dont il reproduit des passages entiers. C'est d'ailleurs ce texte, revu sur le manuscrit de Saint-Denis, que Lefèvre d'Étaples devait publier d'abord seul en 1498/9 et en 1515 avec le commentaire de Clichtove. Mais c'est avec Marsile *Ficin* que cette renaissance dionysienne devait prendre tout son sens.

Ce n'est qu'à la fin de sa vie, entre 1490 et 1492, qu'il traduisit et commenta MT et DN, dont on connaît dix éditions en moins de cinquante ans. Mais, outre qu'il se réfère constamment aux œuvres de Denys dans ses principaux traités, à savoir, le *Commentaire du Banquet* de Platon (1469), son *De Christiana Religione* (1474) et sa *Theologia Platonica* (publiée en 1482), on peut dire que dans son œuvre entière on retrouve l'esprit même de celui que Nicolas de Cuse n'hésitait pas à qualifier « le plus grand des théologiens ».

Les motifs de cette prédilection sont divers. Tout d'abord, en dépit du silence de saint Augustin et des doutes émis par Valla, Ficin demeurait persuadé que ce Denys était bien l'Aréopagite converti par saint Paul. En second lieu, ce théologien était platonicien. Enfin, il trouvait dans ses traités des arguments majeurs pour justifier sa propre doctrine.

Quand il dédie sa traduction au jeune cardinal Jean de Médicis, le futur Léon X, il la présente comme un don « du plus grand évêque des athéniens » au « plus grand évêque des florentins » et note dans son introduction que c'est à saint Paul « soleil du monde » que Denys a appris que le principe de l'univers est au-dessus de toute intelligence. A ce titre il est « christianae Theologiae columen »; mais, comme Platon a confirmé ce qu'avait dit Paul, il est aussi « Platonicae disciplinae culmen » (Ficini *Opera*, Bâle, 1561, p. 1013).

« Divin théologien » (p. 1310), Denys l'est surtout parce qu'il fut formé à l'école de Platon : « platonicus primo, ac deinde christianus » (p. 758). Quand son ami Preninger de Constance lui demande quels sont les livres des platoniciens latins, il répond en premier lieu : « Areopagitae omnia sunt platonica »; et quand ici ou là il parle de celui qu'il appelle volontiers « Dionysius noster », il n'hésite pas à le proclamer « Platonicorum summus » (p. 921), « Platonicorum primus » (p. 965) et même « Platonicorum facile princeps » (p. 1013). Passant des éloges aux faits, il affirme : « J'aime Platon en Jamblique, je l'admire en Plotin, mais je le vénère en Denys » (p. 925). Il y a plus, chrétien avant d'être platonicien, Ficin établit une hiérarchie entre ses maîtres et, comme il se doit, place Denys bien avant Platon. Certes il a pour ceux qu'il appelle « les antiques théologiens » (Zoroastre, Hermès Trismégiste, Orphée, Pythagore) et pour leurs disciples (Platon, Plotin, Jamblique, Proclus) une fervente admiration, mais s'il a cru avec saint Justin et les Pères de l'école d'Alexandrie à l'unité et à la continuité de la « vérité qui éclaire tout homme venant en ce monde », il a su aussi comme eux et avec eux déterminer la valeur de chacun en fonction de la Révélation. « Ainsi, dit-il, bien que nous ayons déclaré que Denys était disciple de Platon, comme d'un pieux philosophe, nous pensons qu'il doit être préféré, non seulement aux autres platoniciens, à cause de la sublimité de sa doctrine, mais même à Platon lui-même, à cause de la lumière nouvelle de la vérité chrétienne » (p. 1024). Bien plus, ce disciple de Platon est pour lui le maître des néo-platoniciens :

« Qu'il s'agisse de Numénius, Ammonius, Plotin, Amélius, Jamblique, Proclus, tous ces admirateurs de Platon qui sont venus après le Christ ont lu l'Évangile de Jean et les livres de Denys et c'est à eux qu'ils ont emprunté certaines analogies sur la Trinité et tout ce qu'ils disent de l'ordre et du nom des anges » (p. 956; cf p. 25).

Il précise même : « Je suppose que les platoniciens antérieurs à Plotin, tels qu'Ammonius et Numénius, peut-être même de plus anciens, ont lu les livres de Denys avant qu'ils soient cachés, par suite de je ne sais quelle calamité de l'Église. De ce premier contact les étincelles vraiment platoniciennes de Denys rejaillirent sur Plotin et sur Jamblique et c'est l'origine de cet embrasement » (p. 925).

La bonne foi de Ficin ne pouvant être mise en doute, cette hypothèse montre à quel point il appréciait la doctrine de Denys et nous éclaire par le fait même sur son platonisme. Sa pensée sur ce point ne laisse place à aucune équivoque. Il la résume d'un trait :

« Mihi certe nec ulla scientiae forma est gratiosior quam Platonica, neque forma haec usquam magis quam in Dionysio veneranda » (p. 925).

C'est la raison pour laquelle il entreprit la traduction et le commentaire de MT et de DN : « Dès que j'eus achevé mon commentaire de Plotin, seul, à mon avis Denys pouvait être proclamé sans aucun doute le plus grand des platoniciens Je me suis donc efforcé, comme je l'avais fait pour Platon

et Plotin, de le traduire et de le commenter brièvement et dans le même esprit, platonica videlicet ratione » (p. 919-920).

Sans faire allusion aux traductions antérieures, il souligne néanmoins

« qu'il est aussi ardu de pénétrer le sens profond de ces énigmes et de ces dithyrambes inspirés par une fureur divine qu'il est difficile de rendre le caractère, pour ainsi dire orphique, de ce style extraordinaire [comme dira Bossuet] et surtout de le traduire en latin » (p. 1014).

Quant à la brièveté de son *Commentaire*, il la justifie dans son introduction au *De divinis nominibus* : « Puisque de nombreux latins et grecs ont longuement commenté les livres de Denys, je n'ai pas l'intention de l'interpréter mot à mot. Je me propose seulement, là où l'Aréopagite sent particulièrement l'Académie, d'examiner d'un peu plus près les fleurs platoniciennes cueillies çà et là dans les magnifiques jardins de notre Denys qui est sans conteste le prince des platoniciens » (p. 1024).

De fait nous nous trouvons devant un commentaire unique en son esprit et dont l'originalité a d'autant plus de valeur, qu'il nous révèle, à la faveur d'une erreur, les sources mêmes de la pensée de Denys qui sont aussi celles de Ficin.

Denys, comme Ficin, a eu en effet comme principaux maîtres Platon, Plotin et Proclus. Or cette parenté spirituelle, qui existe entre eux et à laquelle l'ordre chronologique ne change rien, a conduit Ficin à fonder sa théologie que l'on peut qualifier de mystique sur les mêmes postulats que celle de Denys. On pourrait certes justifier cette identité de vues par le simple fait qu'ils se sont abreuvés aux mêmes sources. Mais ce serait simplifier à l'excès un problème, dont la solution est d'une importance considérable. Disciple fidèle de Platon et fervent admirateur des « antiques théologiens » et des néo-platoniciens, Ficin avait aussi d'autres maîtres. Saint Jean est pour lui « theologorum omnium divinissimus » (p. 96), saint Augustin « dux et magister noster » et il avoue que saint Thomas, dont il a pillé la *Somme contre les Gentils* et qu'il appelle « christianae splendor theologiae » (p. 410), est aussi son maître en théologie (p. 1121). C'est dans cette perspective qu'il convient de définir sa position vis-à-vis de Denys pour juger sainement des principes sur lesquels il a fondé la théologie, donc la spiritualité, qu'il a tenté d'élaborer.

L'admiration suscitée par la lecture des anciens avait tout naturellement porté ses contemporains à considérer l'homme, suivant le mot d'Hermès Trismégiste, comme « une grande merveille », et à nouveau la tentation était grande de voir en lui un dieu. A ces hommes qui refusaient désormais de lire les traités sur « le mépris du monde » et sur « la misère de l'homme », il fallait proposer une « pieuse philosophie » et une « docte religion », pour répondre à leurs aspirations tout en sauvegardant les droits de Dieu. Or cette doctrine, Ficin, comme saint Augustin, crut d'abord la trouver chez les platoniciens, mais fleurant le danger, il chercha dans saint Thomas et trouva dans Denys la méthode et les principes qui lui permettaient d'assurer la transcendance divine tout en faisant de la déification de l'homme le centre de sa théologie. Ce n'est pas pour obéir aux circonstances qu'il a commenté avec tant de soin et d'originalité le *Banquet* de Platon. Ce « De amore » est vraiment la préface de sa théologie et nous y trouvons en fait les idées-mères sur lesquelles Denys a fondé sa mystique, à savoir, la transcendance du Bien, le mouvement circulaire de l'Amour, — a bono in bonum —, et la théorie des intermédiaires qui est la loi même sur laquelle se fondent les rapports des différents degrés d'être. Or ces idées, d'origine platonicienne, Denys non seulement les avait précisées, mais profondément modifiées. En affirmant que Dieu était au-dessus de l'essence, on risquait fort d'altérer ou même de détruire la personnalité divine, et par voie de conséquence de réduire à néant les dogmes de la création et de la Providence divine. Par ailleurs le danger était grand de multiplier les intermédiaires entre l'Un et le multiple, si l'on se révélait incapable de justifier le rapport qui les liait entre eux et avec les extrêmes. Denys avait su échapper à ces excès en faisant du Bien de Plotin le principe et la fin de toute créature et en déterminant la nature et le rôle des intermédiaires dont Proclus avait peuplé l'univers. Ficin trouvait donc en Denys un néo-platonisme épuré qui pouvait lui servir de base pour définir et démontrer l'excellence et la divinité de la nature humaine.

Raymond Marcel.

D. AU 16e SIÈCLE

1. En Espagne avant saint Jean de la Croix

De la riche production antérieure à 1500, nous ne pouvons guère signaler que deux ouvrages. *Le Llibre dels Angels* de *Francisco Eiximenis*, mineur conventuel, † 1409, dont on signale cinq éditions catalanes et trois castillanes (Barcelone, 1490, 1526, 1527), vulgarise l'angélologie de Denys et aussi la doctrine de la *Théologie mystique* du chartreux Hugues de Balma. La contemplation dans l'amour de Dieu (1527, c. 1, f. 10r) s'obtient tantôt d'une manière subite, par pure grâce, tantôt progressivement, *con trabajo* (III, c. 49). Parmi les ouvrages castillans il faut faire une place à l'attachant *Oracional de Fernando Péres* de l'évêque de Burgos, *Alfonso de Cartagena* † 1456, composé en 1454 et édité à Murcie en 1487. La doctrine de ce traité sur l'oraison repose sur la sentence de DN 3, 1 (680b; 123 1-2) : dize Dionisio que quando llamamos a Dios en nras oraciones devemos estar delante del descobierta la voluntad (f. XXVIIv). L'acte propre de l'oraison consiste à aimer Dieu et à s'unir à lui. La perfection de la contemplation, à maintenir fermement le cœur élevé vers Dieu dans un désir ardent de s'unir à Lui (f. fIII). Voir DS, t. 1, col. 354-355.

Les références à Denys sont données d'après PG et les *Dionysiaca*. Se reporter aussi à DS, t. 2, col. 2014-2025 : Osuna, Laredo, Louis de Grenade, Barthélemy des Martyrs, Jean d'Avila, Nadal.

1° **Cisneros.** — Le siècle d'or de la mystique espagnole s'ouvre avec l'édition (Montserrat, 1500), en vulgaire castillan, de l'*Exercitatorio de la Vida Espiritual* de *Cisneros* † 1510; voir DS, t. 2, col. 910-921. Il définit avec force, dans le sillage de la *Théologie mystique* de Balma, l'essence de cette théologie cachée réservée au magistère exclusif de Notre-Seigneur et accordée aux simples selon la mesure de leur disposition amoureuse à la recevoir (c. 28). La distinction des trois voies (c. 12) se veut fondée sur CH 7, 3 (209cd; 857-860). La thèse de Balma concernant l'exercice de la volonté dans la voie unitive est reprise dans la 3e partie (c. 26-29). « L'exercice de la voie unitive consiste entièrement dans les soupirs et désirs enflammés de ton âme » (c. 27). Le contemplatif s'élève vers Dieu et s'unit à Lui d'un amour ardent sans aucune connaissance dans l'enten-

dement, sans autre moyen (c. 28). Cette vraie sagesse connue par ignorance (DN 7, 3, 872ab; 406[1]) est, en effet, l'œuvre de Dieu seul qui veut se communiquer à l'esprit (*mente*) sans l'exercice de l'entendement. Il suit de là que l'âme se conduit « comme réceptive, non comme active, pour ce qui est d'entendre » (DN 7, 1, 865d implicite, 385[3]), tout don parfait venant du Père des lumières (*Jac.* 1, 17; cf CH 1, 1, 120b; 727-728). Cette sagesse, les philosophes ne l'ont jamais comprise, ni ceux qui mettent toute leur intelligence dans les choses corporelles et les phantasmes (MT 1, 2, 1000b; 569[4] implicite). Elle est au-dessus de tous les dons infus quant à la manière dont elle élève la plus haute portion de l'âme à Dieu moyennant l'amour (MT 1, 3, 1000c; 574[1] implicite). Denys dit (DN 7, 3, 872b, 406[2]) que cette sagesse atteint Dieu par l'amour sans spéculation, sans aucune image corporelle, d'une manière inexplicable (c. 28; éd. de Barcelone, 1857, p. 181). L'âme la plus simple peut y être élevée, s'il plaît à Dieu de la lui accorder selon la mesure de la disposition de chacun : car, à celui qui ne se prépare pas à la recevoir, cette sagesse ne sera jamais livrée (même remarque c. 44, 52, 62). Elle requiert la lumière de la foi et la présence dans l'âme de la grâce de charité, car elle est, selon l'expression de Denys au début de MT (1, 1, 997a; 565[1]), la sagesse suprême, le bien propre du vrai chrétien aimé de Dieu. Dans la 4[e] partie, Cisneros se réfère à *Ep.* 1, 1065a; 606[4], 607[3] : connaître Dieu par la foi doit suffire au contemplatif; tout ce qu'il voit dans la contemplation n'est pas vision de Dieu, car Dieu est senti et connu autrement, d'une manière qu'on ne saurait dire. Ajoutons, enfin, les citations implicites du traité de DN aux ch. 27 (le Bien Divin se communique; les perfections divines) et 34 : allusion à l'ascension de Moïse (MT 1, 3, 1001a; 577-578).

Sous l'impulsion de l'archevêque de Tolède Jiménez de Cisneros, cousin de García, l'Espagne devait s'inscrire dans le mouvement européen de renouveau de la spiritualité mystique et de réforme des ordres religieux dont Lefèvre d'Étaples est, à Paris, l'un des animateurs.

Bien que l'humanisme chrétien abandonne rapidement le pur idéal contemplatif de l'Église et cesse d'en faire le vrai moyen de renouvellement de la vie chrétienne, Denys n'est pas ignoré d'un Alcaraz, — qui se réclamait de lui (*Proceso*, f. 176, cité par M. Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, dans *Revista de Archivos*, 1903, t. 1, p. 127), ni d'un Érasme. Le « grand Denys » accrédite encore le platonisme de la *Philosophia Christi*, fournit des arguments à la critique des cérémonies, comme chez Colet et Jean Vitrier, appuie enfin la méthode d'interprétation des Écritures. Mais l'érasmisme espagnol accentue parfois dans un sens plus orthodoxe cette note dionysienne. Le traducteur de l'*Enchiridion* (1524), Fernandez de Madrid, n'adoucit pas seulement la critique érasmienne des cérémonies, il ralentit la ferveur platonicienne du maître. Lorsqu'il amplifie la fin de la cinquième Règle, c'est pour insister plus qu'Érasme sur la nature et le fruit de l'illumination divine obtenue par le dépassement des images sensibles : elle résulte d'une union de l'esprit à Dieu par l'amour; elle produit la quiétude et le repos de l'intelligence en Dieu. Cette allusion à la doctrine de la connaissance supra-intellectuelle est un écho de la tradition dionysienne récemment remise en honneur par l'édition de la *Théologie mystique* de Balma, en langue vulgaire (Tolède, 1514) sous le titre : *Sol de contemplativos... nuevamente romançado y corregido*, par les soins du vicaire de Saint-Jean-des-Rois de Tolède.

2° **Les maîtres : Osuna et Laredo.** — Le grand maître de la spiritualité contemplative du temps, celui qui devait définir avec ampleur pour ses contemporains la vraie science de l'oraison d'après Denys, est François d'*Osuna*, de la réforme franciscaine de Cisneros (Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937). La 3[e] partie de l'*Abécédaire spirituel* (Tolède, 1527), une grande partie de la 4[e] (*Loi d'amour*, Séville, 1530) et de la 5[e] (Burgos, 1542) détaillent la doctrine du *recueillement* cher à Osuna.

Le recueillement est l'ensemble de la théologie mystique, la prière consignée dans les écrits des Pères et des docteurs (Fidèle de Ros, *loco cit.*, p. 532), au premier rang desquels vient Denys. On peut le définir comme « la recherche de Dieu dans le cœur par la voie négative » (4[e] *Abécédaire*; *Misticos Franciscanos Españoles*, coll. Biblioteca de Autores cristianos, t. 1, Madrid, 1948, p. 462). On l'appelle théologie mystique, c'est-à-dire cachée, parce que notre Bon Maître Jésus l'enseigne dans le secret effacement du cœur. Il s'est réservé ce magistère (3[e], 378ab). Cette théologie ne contredit pas celle des savants. Dieu enseigne l'une et l'autre, toutes deux sont fondées sur la foi. Mais Dieu enseigne la théologie des écoles « pour que nous le contemplions comme Vérité Suprême » et la théologie secrète afin que notre science de Dieu progresse et que Dieu soit aimé « comme Souverain Bien » (3[e], 378b-379b). Le recueillement est « un effort pour appliquer l'amour à Dieu après avoir appliqué l'intelligence aux choses de Dieu » (4[e], 464). Il consiste donc à *ne penser à rien* pour l'amour de Dieu; à rechercher Dieu de tout cœur, à Lui demander sa grâce dans un silence suprême (463); à s'élancer tout droit vers la divinité dans l'élan de l'affection libérée de tout autre amour.

Le recueillement est étudié en noétique, comme voie négative, principalement dans le 3[e] *Abécédaire*; en pratique, comme voie d'amour et de pauvreté, dans le 4[e] et le 5[e]. Il est un exercice de la pure foi (559a) qui purifie le cœur et en expulse toutes choses créées, non pas qu'elles soient mauvaises, mais parce qu'elles sont moins bonnes que Dieu Notre-Seigneur. Il convient de s'approcher de Lui dans la pureté de l'esprit : « Si tu ne comprends pas saint Denys, ne t'imagine pas que c'est parce qu'il est incompréhensible, car Gerson et d'autres saints docteurs l'ont bien compris » (566b). L'entendement doit abandonner toute spéculation pour connaître Dieu par la voie négative, afin que, guidé par la foi seule, il s'ordonne librement et purement à l'unité de Dieu (MT 1, 997b; 568[1-3] implicite), attentif à Dieu seul (568b). Le moindre bienfait de cette non-pensée c'est qu'elle rend possible l'attention très prompte et très fine à Dieu seul, laquelle dispose l'homme à se déprendre de ses attaches, à se débarrasser, pour pouvoir élever librement et totalement son cœur à Dieu (567ab). Osuna se réfère à saint Grégoire, mais il glosait *Ep.* 1 (1065a; 606[4]); à saint Bernard, — en fait à Arnaud de Bonneval lequel glosait encore Denys, MT 1, 567, et à Gerson : « L'entendement ne peut fixer ici-bas les yeux de ses notices sur Dieu. Cependant, comme le dit Gerson, conformément à saint Denys (DN 1, 1, 585b; 6[3-4]), l'âme s'unit aux biens ineffables et inconnus d'une manière ineffable et inconnue » (569b). Le vrai recueilli se contente de la lumière de la foi. C'est pourquoi il fait reposer et taire son entendement. C'est là une opération souveraine qui plaît à Dieu : il l'achèvera lui-même en envoyant d'en-haut sa visitation, en étendant sa main pour que le silence se fasse (567b). Le recueillement ne consiste donc pas seulement à s'établir dans le silence à l'égard des choses créées, mais aussi à l'égard de nous-mêmes : ce sont les deux actes du recueillement (428b), véritable oubli de soi,

totale conversion de l'homme intérieur à Dieu seul (565a) dans la paix souveraine du cœur (Gerson; DN 11, 2, 949d; 503⁴-504³ implicite). C'est ce repos très tranquille qui « nous ordonne à Dieu comme il convient pour recevoir l'influence divine ». Les contemplatifs ne font pas cas ici de leurs forces; mais ils appliquent leurs forces les plus hautes à s'accoiser pour que, cessant d'être en eux-mêmes, ils se retrouvent en Dieu. Cette parfaite disposition de l'âme élevée au-dessus d'elle-même (384b), Osuna l'appelle sujétion réceptive et très appropriée à l'égard de Dieu (565a). On ne saurait la confondre avec l'union expérimentée dans le recueillement et qui suit l'entrée dans la nuée (564ab; 565b : MT 1, 3, 1001a; 577-578 implicite).

Osuna ne cherche pas à préciser dans le langage de Denys en quoi consiste cette disposition parfaite de l'âme à la réception des dons divins propres à la contemplation et qui est la substance de la contemplation directe qu'il enseigne en ses écrits (572a). A ses yeux une telle contemplation a son fondement dans l'Écriture, elle est illustrée par les prophètes Ézéchiel (565a), Isaïe (531a) et Habacuc (5ᵉ, 78v).

Quant à Denys, il se borne à rappeler le principe fondamental : « Lutte de toutes tes forces pour laisser là les sens et les opérations intellectuelles, toutes choses sensibles et intelligibles, tout ce qui dure, tout ce qui ne dure pas. Puis, comme il te sera possible, élève-toi dans le non-savoir, à l'union de Celui qui passe toute substance et toute connaissance » (MT 1, 1, 997b; 567⁵-568⁸). Il ne dit pas, — pour la consolation des modernes théoriciens de la mystique —, si le silence parfait de l'entendement, qui dispose l'âme à recevoir la divine communication de théologie mystique et qui est l'*acte* essentiel du recueillement, correspond à l'élévation dans l'ignorance, à la totale et parfaite sortie de soi-même qu'enseigne Denys (MT 1, 1; 568¹, 568³).

Dans le recueillement, la foi est au service de l'amour, elle est son messager (508a). Le 4ᵉ *Abécédaire* décrit le recueillement du point de vue de l'exercice de la volonté dans l'amour, comme l'œuvre souveraine de la charité (459). Celle-ci suppose toujours la défaillance de l'entendement. L'amour pénètre là où l'entendement reste dehors (462), il est admis là où l'entendement est jeté dehors (461). S'appuyant sur Richard de Saint-Victor qu'il cite à cinq reprises, il montre que le parfait recueillement dans le silence consiste tantôt à chercher Dieu au-dedans de soi, au plus profond du cœur, tantôt à l'élever au sommet le plus élevé du cœur pour jouir de Dieu (462). Ce sont là deux manières d'exercer l'amour dans la nuit bienheureuse du pur recueillement qui dispose à l'union, la première étant plus passive qu'active.

Au 5ᵉ *Abécédaire*, la pratique du recueillement est identifiée à l'oraison de pauvreté spirituelle (c. 44, f. LVII, cité par Fidèle de Ros, p. 496-497 et 675-676). Elle est résumée dans la formule : « Sois attentif à Dieu seul et content de cette pauvreté ». Celle du 3ᵉ *Abécédaire* : « Ne penser à rien pour le seul amour de Dieu » soulignait donc l'aspect négatif du recueillement, le dépassement des connaissances distinctes conformément à MT 1, 1; 567³-⁴. Celle du 5ᵉ dit son aspect positif comme exercice et comme expérience : le rôle de la connaissance supra-intellectuelle de la foi du côté de l'intelligence (*atento*), le rôle corrélatif de la volonté activement élevée vers Dieu et conduite au toucher divin (*contento*). Elle traduisait heureusement les deux aspects de l'*unitio supra mentem* de Denys : *ignote consurge* (MT 1, 1, 568³), *ad supersubstantialem radium ... sursum ageris* (MT 1, 1, 1000a; 568⁴-569¹). Ainsi, bien que l'influence de Denys sur Osuna soit beaucoup moins sensible que sur Richard et Gerson, on peut dire que les *Abécédaires* mettaient à la portée des espagnols dévots le suc de la tradition dionysienne d'oraison contemplative léguée par le moyen âge aux temps modernes.

Frère en religion et disciple d'Osuna, *Francisco Ortiz* (1497-1546) fut comme lui l'apôtre du recueillement. Il le comprenait à la manière de Denys, de saint Bernard, des victorins, interprétés par saint Bonaventure et Gerson (E. Boehmer, *Franzisca Hernández und Frai Franzisco Ortiz*, Leipzig, 1865, p. 133). Il avait lu et annoté les commentateurs anciens et modernes de Denys, Hugues de Saint-Victor, Balma, Herph, Nicolas de Cuse (cf le catalogue de ses écrits dressé par son éditeur Juan Brocar et publié à la fin du t. 2 de ses *Cinquante-six Homélies sur le Psaume 50*, Alcalá, 1549). Dans cet ouvrage il mentionne plusieurs fois le *divin Denys* (*Hom.* 52, f. 443v). Il le cite dans ses *Epistolas Familiares*, Alcalá, 1551, lett. 1 et 2 (*Ep.* à Démophile, 1100d; 1571¹-³). Dans l'opuscule *De Ornatu animae*, Alcalá, 1549, il cite le même passage (f. XXr), glose un passage de DN (5, 8, 824b; 357⁵-359²) qu'il applique à l'œuvre de la charité infuse créée. Lorsqu'il aborde la question de la connaissance mystique du Christ dans sa Divinité et son Humanité, il cite DN (2, 10, 649a; 110⁴) d'après la traduction d'Ambroise le camaldule et rappelle l'élévation de Moïse dans la nuée (MT 1, 3, 1001a; 577). Enfin, à propos du commentaire de saint Augustin sur Josué (24, 23), il déclare qu'Augustin y enseigne en substance tout ce que le divin Denys a enseigné plus longuement dans MT (f. XVIv).

Chez Bernardino de *Laredo*, frère lai de la province franciscaine des Anges (1482-1540), l'Aréopagite est l'autorité suprême en matière de théologie mystique et de *très quiète et parfaite contemplation* (Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 36-37). A vrai dire, l'intervention d'une lecture décisive de la *Théologie mystique* de Herph récemment découverte fait de Laredo non seulement un admirateur de son confrère néerlandais, mais un adepte décidé de la doctrine de Balma. Il le devient en 1538, comme en témoigne la 2ᵉ édition de sa *Subida del Monte Sión*. L'ouvrage est une longue, ardente et parfois confuse paraphrase du *Viae Sion lugent*. Plan, distinction des trois voies, analyse des conditions de passage de l'une à l'autre, de la nature de l'exercice de l'intelligence dans chacune d'elles, tout est identique. C'est dans l'étude de la voie unitive que Laredo commente Denys. Le fondement de son interprétation est celui du *Viae Sion* (III, c. 4) : Denys appelle connaissance très divine, non pas la connaissance que l'entendement obtient grâce à son opération propre ou à son effort, mais celle qu'il obtient par l'entremise de l'union (supra-intellectuelle) de l'amour.

Laredo n'a qu'un but (III, c. 30) : faire comprendre comment l'âme sera surnaturellement attentive à Dieu dans l'oraison. Cette attention est une opération de la vertu amative, de la volonté, reposée dans la quiétude de l'amour (*Místicos Franciscanos Españoles*, coll. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, t. 2, c. 29, p. 381). L'élévation de l'aspiration sans concours d'aucun acte naturel de l'entendement est une élévation passive de l'âme vers Dieu que Dieu enseigne à l'âme; mais elle peut en acquérir l'habitude de telle sorte qu'elle parvient à s'élever vers Dieu et à s'unir à Lui presque à sa guise (c. 9, p. 325). Denys, Balma, Herph l'enseignent : Dieu est amour. La science secrète qu'il enseigne comble l'âme et la rend toujours plus capable de recevoir l'amour. Elle échappe aux sens appliqués aux choses du monde. Les lettres « tempo-

relles » ne permettent pas de l'atteindre. Aussi Denys écrivant à Timothée lui donne-t-il le conseil de ne pas livrer ces choses aux non-initiés (MT 1, 2, 1000a; 569[1-2]; c. 10, p. 327). Cette science secrète révèle à l'âme que l'amour qui lui donne des ailes pour s'envoler d'un trait à sa guise vers son Dieu est versé en elle par l'Amour incréé. Reprise de Herph (III, c. 32), cette doctrine est attribuée par Laredo à Denys; mais le texte qu'il cite (p. 328) est en réalité tiré des dernières pages de la *Théologie mystique* de Balma. C'est que Laredo suit constamment le mystique chartreux.

Il le fait, d'ailleurs, très librement. Aux ch. 3 et 4 de la 3[e] partie, Balma définissait la sagesse mystique comme la science résultant de l'union supra-intellectuelle dans l'ignorance, d'après DN 7, 3 (872ab; 406[1-4]) et DN 4, 9 (705a; 191[3]). Notre auteur reprend la première citation, afin d'expliquer en quoi consiste l'élévation de la volonté dans l'ignorance, œuvre du seul amour où n'intervient pas la moindre pensée de chose créée (p. 329); mais il omettait de citer 406[3]. Au ch. 5, Balma distinguait deux modes d'élévation dans l'ignorance, il y revenait longuement au ch. 8 : un mode très parfait opéré par Dieu seul, un mode imparfait opéré par Dieu, l'âme s'aidant. De son côté, Laredo distingue deux modes de non-savoir : celui de l'âme qui s'enferme dans sa quiétude et n'entend rien d'autre que Dieu; celui de l'âme actuellement unie à Dieu (c. 11, p. 329). Il n'est pas sûr que cette distinction rende bien compte de celle de Balma ni de la vraie notion dionysienne de l'élévation dans l'ignorance, point central de toute la doctrine.

Passant rapidement sur les ch. 5 et 6 de Balma, Laredo aborde dans son ch. 12 cette question de la pratique de l'exercice anagogique exposée au ch. 7 du *Viae Sion*. Il cite (librement) Denys (MT 1, 1, 997b; 567[3]-568[2]) et le commente. Denys recommande à Timothée de briser son inclination naturelle moyennant un grand effort, afin d'écarter toute œuvre extérieure de l'entendement, tout le sensible, tout ce qui est et tout ce qui n'est pas, toute opération qui se puisse entendre et fonder sur raison. Il ajoute : Après quoi, élève-toi subtilement à la connaissance de Celui qui passe toute substance. A propos de cette élévation subtile Laredo pose une distinction entre deux sortes de contemplation : la *haute contemplation*, par l'élévation de la volonté en quiète contemplation opérée par la seule affective sans le concours de l'entendement ou de la pensée, la *contemplation de l'intelligence pure* ou *dans la seule volonté* élevée par le moyen de l'entendement (c. 12, p. 332) parvenu à une représentation intellectuelle de Dieu dépourvue de corpulence (c. 13, p. 334). Il semblerait que, d'après ce commentaire, Laredo ait interprété *ignote consurge* du point de vue de la contemplation de l'intelligence pure telle qu'il la définit et qu'il ait réservé l'élévation de la volonté dans l'ignorance, sans concours de l'activité naturelle de l'entendement, à l'élévation passive, œuvre de Dieu seul, dans la *haute contemplation*. Pourtant, si l'on se reporte au ch. 15, on constate que Laredo y suit l'enseignement de Balma en son ch. 8. Il le cite (p. 337). Il mentionne comme lui CH 1, 127-128. Il ajoute une citation de DN 7, 1 (865d-868a; 385[3], 386[3], 377[1]). Complétant enfin la citation de MT 1, 1 (568[3]-569[1]), il écrit : Denys presse Timothée et lui dit : « Tes élans pour te dépasser doivent être libres de toute attache, afin que tu puisses être élevé purement au rayon des choses divines qui passe toute substance ». Il semble donc qu'ici l'élévation dans l'ignorance exige que l'âme réduise à rien toute opération naturelle de l'entendement. On peut toutefois remarquer que Laredo n'a pas apporté sur ce point essentiel toute la précision désirable. On peut également lui reprocher d'avoir présenté l'élévation dans l'ignorance comme une opération de la volonté « dans une paix très-tranquille (*en quietísimo sosiego*) qui réduit à rien l'œuvre de l'entendement et de la raison naturelle » (p. 337). Car, là encore, cette quiétude de la volonté s'applique à l'union actuelle passive dans l'acte de la contemplation et non à la disposition requise du côté de l'âme. L'anéantissement de l'œuvre naturelle de l'entendement fait partie de cette disposition. Elle n'est pas seulement l'effet de la divine communication.

Très soucieux de souligner après Herph le caractère de don infus de l'élévation anagogique dans la *parfaite contemplation* (c. 17), Laredo a plutôt mis l'accent sur l'expérience mystique de l'union comme transformation de l'amour créé dans l'amour incréé, qu'il n'a détaillé et nettement précisé les conditions requises du côté de l'âme pour qu'elle s'y dispose.

Ceci l'a conduit à quelques formules qui peuvent facilement se retourner contre toute sa doctrine et contre celles de Balma et de Richard de Saint-Victor, grâce auxquelles il cherchait à préciser l'enseignement de Denys (« Dans la quiète contemplation notre puissance aimante doit se considérer comme passive non comme active, la volonté très prompte se repose dans l'amour », c. 29, p. 381. Ou encore : « Si, alors qu'elle est au-dedans de soi, l'âme doit monter au-dessus de soi, c'est là l'œuvre de Dieu seul et de sa bonté bienveillante, l'âme ne doit nullement s'y aider », c. 41, p. 433).

On a trop souvent l'impression que Laredo considère le mode habituel d'élévation des parfaits comme une œuvre « très surnaturelle opérée par Dieu seul » (p. 434) et qu'il l'identifie à tort, contrairement à Richard (*Benjamin major*, 2, 23 début, PL 196, 104ab), à un mode d'élévation extatique surnaturel, purement passif et extraordinaire. Ce faisant, il risquait de prêter le flanc aux critiques de ceux qui, avec sainte Thérèse, refuseront de *suspendre*, d'*enniaiser* l'âme sous prétexte de l'amener, par la suppression de toute activité propre du côté de l'intelligence et l'exercice d'une quiétude passive du côté de la volonté, à une contemplation qui ne relève que du pur bon vouloir divin.

La doctrine de Laredo invitait donc les théoriciens de la mystique à approfondir leur réflexion afin de dégager en pleine lumière la nature exacte de l'élévation dans l'ignorance et de poser sans équivoque la distinction entre deux modes d'élévation à la contemplation infuse selon deux sortes de contemplations distinctes : la contemplation infuse extraordinaire et gratuite, la contemplation infuse normale et élective.

En 1541 paraissait à Alcalá, chez Juan Brocar, la première édition latine des œuvres complètes de Denys. Bien qu'on signale une édition plus ancienne (Alcalá, 1504) et partielle (DN et MT d'après la version de Ficin, *Dionysiaca*, p. xxv), il semble que celle de 1541 ait seule survécu aux naufrages des éditions. Dédiée au cardinal-archevêque de Tolède Juan Tavera, elle se signale par une triple originalité. On la veut manuelle, portative, d'un prix modique. Ainsi chacun pourra en tout temps s'enflammer au foyer de cette théologie apostolique. On la veut moderne. La « vieille » traduction est exclue au profit de la « nouvelle » (celle d'Ambroise) et de la « toute récente » (celle de DN et MT par Ficin). Enfin, on l'allège de tout commentaire, non sans l'assortir de l'*Épître aux lecteurs* de Lefèvre d'Étaples. Faut-il en conclure que l'édition est mise à jour par les soins d'humanistes espagnols au lendemain des poursuites qui déciment les rangs de l'érasmisme?

3° **Jean d'Avila.** — L'apôtre de la folie de la croix et

du *bienfait* de la sainte eucharistie, *Jean d'Avila* † 1569, n'est ni un théoricien du recueillement, ni un commentateur de Balma. Ce qui ne veut pas dire que l'influence qu'a exercée sur lui la doctrine de Denys soit négligeable. Il connaît Laredo et Osuna, il connaît Herph (*Obras*, Madrid, 1941, t. 1, p. 434). Tout son enseignement vise à disposer l'âme à recevoir les dons divins substantiels qui lui sont communiqués dans le secret et la tirent hors d'elle-même (t. 2, p. 20, cf *Audi Filia*, c. 19, t. 1, p. 69); à montrer comment ouvrir le cœur aux dimensions infinies de la divine Majesté connue par la foi. Jean ne fait pas la théorie de l'expérience mystique, mais il enseigne la pratique qui y dispose. C'est celle du renoncement, dont la fin est d'obtenir l'esprit du Christ et de son Église (t. 2, p. 153), de recevoir et de conserver la grâce du salut (p. 159). Nul comme le *Beato* n'a su enflammer l'esprit dans la connaissance du mystère de la Croix, de la présence de Dieu dans son Église et le Saint-Sacrement, dans l'abîme de l'Amour miséricordieux et ineffable (t. 2, p. 17; t. 1, c. 74, p. 231).

Nourri de Denys, il introduit à Denys. Il l'a lu (dans la version d'Ambroise). Il invite à le lire (t. 2, p. 245). Il le présente comme le disciple de saint Paul (p. 94). Il le paraphrase souvent (DN 4, 1, 693b; 146-147; t. 2, p. 308, 443). Dans ses beaux traités eucharistiques, il le cite et le commente : DN 4, 17, 713d; 14, 712d; 229^{4}, 223^{3-4} (6^{e}, t. 2, p. 118); DN 1, 4, 592bd; 28-32 (5^{e}, p. 94). A propos de l'intégrité de la nature déchue, il rappelle DN 4, 24, 723bc; 270-272 (9^{e}, p. 144-145). Citant DN 4, 13-14, 712ad; 215^{2-3} et 223^{3}, il souligne que le fait que Dieu se soit livré à nous pour que nous le recevions est un *bienfait* plus grand qu'on ne peut l'entendre, plus digne de révérence et de reconnaissance que les hommes ne peuvent en montrer et tel que les anges, malgré leur pureté, ne sont pas entièrement dignes de le recevoir (5^{e}, p. 105). L'ardeur apostolique du *Beato*, servie par un admirable don d'expression, fait savourer à ses lecteurs les deux thèmes majeurs de la doctrine dionysienne à savoir que Dieu, Souverain Bien, se communique et que l'âme humaine est faite pour Le recevoir. Ce sont les thèmes les plus fréquents de ses sermons (particulièrement du sermon qui provoque en 1537 la bruyante conversion de saint Jean de Dieu, à Grenade). Il a le don d'exprimer sous une forme concrète, savoureuse et actuelle, la doctrine qui revêt chez Denys une forme plus abstraite (20^{e}, p. 443-444 à rapprocher de DN 1, 2, 588d-589a; 15^{4}-17^{1}). C'est de la même manière qu'il livre à ses auditeurs la substance de la doctrine de Balma (t. 2, p. 553) relative à MT 1, 1, 997b-1000a; 567-569.

Denys est également cité dans l'*Audi Filia*. Au ch. 70, Jean cite DN 3, 1, 680d; 127^{1-2}; mais il glose aussi 127^{1-4} et 124-126 (t. 1, p. 222). Ce chapitre forme un tout avec les six chapitres précédents qui traitent de la connaissance de l'être surnaturel en nous. Il se rattache encore à ses avis pour la méditation (ch. 75), tant il est vrai que la doctrine du bienheureux, d'une saisissante unité, est toute pénétrée de l'esprit de Denys. L'exemple de son disciple Louis de Grenade nous le prouvera.

Dans son ardente prédication du mystère de Jésus, Avila unit saint Jean et Denys, l'apôtre du Verbe incarné et le prince des mystiques. L'introduction à ses 24 *Leçons sur la Première Épître de saint Jean, ch. 1 à 3* (t. 2, p. 899-1044), de 1549, livre la substance de MT. Marcher dans la lumière de la Parole éternelle faite temporelle, c'est connaître la divinité du Christ, son infinie transcendance. C'est garder la réserve silencieuse du non-savoir qui sied à la créature en présence de son Créateur. C'est mettre au repos l'entendement pour que l'amour pénètre dans le mystère de la Personne divine. Avila cite MT 1, 2, 1000b; 571^{1-2}, 572^{2}. Il se réfère à MT 5 (1048a; 599^{2}) et y rattache ce qui est dit de la justice divine en DN 8 (6-7, 893c-896a; 433-434). Il glose enfin le premier chapitre de MT en entier. Connaître la Parole éternelle faite chair exige le repos de l'entendement et l'union d'amour. Cette véritable disposition de l'âme qui l'introduit dans « la fine manière de connaître Dieu et de Lui parler » est l'œuvre de l'amour. Elle permet que soit livré le secret de la connaissance de la Parole éternelle incarnée. En un bref raccourci, Avila exprimait la substance de Denys et de Richard de Saint-Victor dont se nourrit sa propre prédication apostolique.

Dans les quinze dernières années du règne de Charles-Quint, quelques-unes des œuvres des mystiques du Nord paraissent en version espagnole. J. Brocar publie l'*Espexo de Perfección* de Herph (Alcalá, 1551). La même année à Coïmbre paraît une traduction castillane des *Institutions* de Tauler (précédée de six opuscules de Serafino da Fermo). L'influence de Herph est visible chez les écrivains de cette période. Par contre, la très belle version des *Institutions* n'a guère laissé de traces dans leurs écrits, ce qui ne veut pas dire que Tauler n'ait pas contribué à accentuer la ferveur dionysienne des espagnols du temps (selon M. Cano les jésuites suivaient Tauler et Herph).

4° **Plaidoyers et attaques.** — On ne peut guère signaler pour cette époque que deux ouvrages : le *Libro de Institución christiana y de Exercicios espirituales* du prêtre Juan (López) de Segura (Burgos, 1554; la censure de J. de la Peña o p de Valladolid est de 1552) et le *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales...* du dominicain de Saint-Étienne de Salamanque Juan de la Cruz (Salamanque, 1555), qui annonce la prochaine tempête qui allait s'abattre en Espagne sur la littérature spirituelle d'oraison.

Le beau livre de *Segura* répond au désir de mettre « l'oraison intérieure que Denys appelle théologie mystique » à la portée du vulgaire et des débutants. Il veut combler le vide laissé par les traités déjà publiés en Espagne et qui ont trait à l'exercice le plus élevé et le plus parfait de la théologie mystique.

Livre prudent et de bon sens où se trahit la volonté de ménager les détracteurs de la théologie mystique en insistant sur la nécessité d'associer la pratique de la mortification et l'observance des préceptes (1e p.) à l'exercice de l'oraison intérieure et de la vie contemplative (2e p.), tout en soulignant la supériorité de la vie contemplative et son rôle indispensable dans la réforme de l'état ecclésiastique et de l'état séculier.

Visiblement Segura tente de réagir, à la fois, contre un certain illuminisme ambiant préjudiciable aux vrais dévots de la prière contemplative et contre un certain activisme qui menace de compromettre, du côté des purs théologiens professionnels, l'avenir de la spiritualité contemplative en Espagne. Il semble se faire l'interprète des spirituels de tous ordres, dominicains de la réforme de J. Hurtado, jésuites de la « dévote Compagnie de Jésus » (179r). Il s'inspire de Gerson et principalement de Balma et de Herph dont il connaît la *Théologie mystique* (155r).

L'oraison intérieure dont il veut parler, c'est l'oraison secrète, amoureuse, « reçue par grâce rarement ou

sur notre exercice », celle que Denys enseigne et qu'il appelle (DN 7, 4, 872a; 406[1]) très divine connaissance. Elle a son terme dans l'union (f. 101). Son maître est le Saint-Esprit (128v). Le point central du livre est l'exercice unitif, perfection de l'œuvre de nos méditations selon tous les docteurs, saint Denys, saint Bonaventure (= Balma), saint Thomas et Herph. Cet exercice correspond au désir de la parfaite déréliction intérieure, à l'angoisse du cœur, à la pure charité dépouillée de toute consolation, à « l'amour essentiel et nu ». Dans son exposé Segura mentionne DN 7, 3 (872ab; 406) et reproduit les considérations de Balma (III, c. 5) sur les deux modes d'élévation dans l'ignorance et *ut fas est*. L'application de l'affection doit être sans violence, « par manière de réception volontaire », comme qui « est à l'écoute ou n'a qu'à ouvrir les yeux pour voir ». La quiétude de l'âme en cet exercice est « la plus parfaite disposition requise dans l'oraison » (153v). Segura s'applique à défendre la thèse de l'exercice de la volonté sans concours de l'opération naturelle de l'entendement, contre les philosophes et les théologiens qui la jugent insoutenable. En résumant l'argumentation de Balma (III, c. 5) et de Herph (c. 31), il insistait sur la connaissance de la foi. Aux f. 156v-157v il citait, d'après Balma (III, c. 7, 3, 2, 8), successivement, DN 7, 4, 406[1-4], en omettant comme Laredo 406[3] dont il ne paraît pas soupçonner l'importance, MT 1, 1 (997b; 567[1]-569[1]), DN 7, 1 (868a; 386[3]-387[2]), DN 1, 1 (588a; 7[4]-8[3]). Il conclut : cette science divine est un don de la divine miséricorde; mais Denys nous dit de nous élever vers elle. Cela est requis de notre part, car si c'est Dieu qui opère et se communique, il le fait selon la mesure de notre disposition, en sorte que notre exercice consistera plus à recevoir qu'à opérer. Cet exercice loué par Gerson ne s'adresse point aux métaphysiciens ni aux doctes philosophes, mais aux humbles, aux simples qui recherchent l'amour de Dieu dépouillé et affectif. Il est ici-bas notre exercice par excellence, celui que Dieu attend pour que nous commencions à l'aimer conformément au grand précepte (158rv). Vouloir s'y adonner, c'est s'engager à pratiquer la vraie mortification. C'est s'assurer des grâces qui permettent de mieux servir l'Aimé (159) dans l'imitation de la parfaite mortification du Calvaire (182v).

A ce beau plaidoyer en faveur de la pratique de la théologie mystique qui annonce l'accent d'un saint Jean de la Croix, le *Dialogue* du dominicain *Jean de la Croix* ne fait pas écho. Toutes les préventions des *activos*, détracteurs des *recogidos* ou des *contemplativos*, contre lesquels s'étaient élevés Osuna et Laredo, se font jour dans cet ouvrage qui traduit le scandale des savants devant le *chemin court prohibé* (253, 257) : il annonce la réaction des théologiens *canistes* des années 1559-1560. Jean de la Croix refuse d'unir, dans la pratique vécue, les cérémonies et divines louanges vocales, la voie des mortifications et les « profonds mystères de la théologie mystique et de l'union à Dieu que saint Denys enseigna et dont Hiérothée, souffrant plus qu'agissant, eut l'expérience » (DN 2, 9, 648b; 104[3]; 4[e] p., p. 191). Les illuminés n'enseignaient-ils pas, dès le premier jour, cet exercice de théologie mystique (192)? C'était folie. Quant à la doctrine des manuels qui recommandent la pratique de l'exercice supra-intellectuel propre à l'élévation de l'affective, il la juge « paradoxale, nouvelle et improbable » (216).

La démonstration fait appel aux arguments des philosophes et des théologiens : cette manière de contempler Dieu sans images de choses créées appartient à la cité céleste, non à cette vallée de larmes (224). Les mystiques (saint Bernard) disent que l'amour pur est réservé au ciel (224-225, 255) ou qu'il relève d'un rapt extraordinaire (226). Le dépouillement des pensées et des affections qu'enseignent tels manuels est impossible à la nature humaine (255). Il est le fait de l'amour-propre et non de l'amour divinement infusé (228) : il est contraire à l'humilité (228-234), à la charité fraternelle (235-239), à la justice (240-243), contraire, enfin, à la doctrine de l'Écriture et à celle des saints (243-246). La contemplation chrétienne s'oppose à la contemplation dépouillée de la Divinité propre aux philosophes païens (250-252). Elle est fondée sur la méditation des mystères du Christ et sur la pratique des sacrements qu'il a institués ainsi que sur les rites et les cérémonies de l'Église. Denys est cité cinq fois dans le cours de l'ouvrage (105; 191 : DN 2; 241 : EH; 314, 458 : EH1).

Bien qu'il prétende vouloir ménager les mystiques, il est évident que Jean de la Croix liait leur sort à celui des illuminés (253). Du point de vue de l'histoire des doctrines, il engageait une controverse qui précisera la tâche urgente des théoriciens de la mystique. Pour convaincre, s'il est possible, les virtuoses de l'intelligence du bien-fondé de l'exercice des mystiques, il devenait nécessaire de préciser, là encore, 1° que l'intelligence n'est pas sans exercice dans l'élévation anagogique, d'où le problème de la nature de son mode d'exercice dans la foi; 2° de distinguer, afin de ne plus les confondre, deux modes de contemplation infuse, le mode électif, le mode extraordinaire.

Après 1560, les ouvrages qui traitent de l'oraison mystique se font rares. Les préventions officielles expliquent aussi les démêlés de certains spirituels avec leurs supérieurs. Disciple d'Osuna et de Balma, le jésuite Cordeses, provincial de Tolède, est repris par le P. Ramiro (1573-1574). L'effervescence renaît dans la Compagnie à propos du mode d'oraison de Balthasar Alvarez à l'époque des poursuites contre les illuminés de Llerena (1578-1579). Voir DS, t. 1, col. 405-406; t. 2, col. 2310-2322. Du point de vue de l'histoire de l'influence de la doctrine dionysienne en Espagne, il convient toutefois de souligner qu'il y a chez les spirituels une crise intérieure plus grave que les répressions dont ils sont l'objet. On la découvre chez Jérôme Nadal s j et chez un disciple de Jean d'Avila, Diego Pérez de Valdivia.

Nadal est depuis toujours un fervent lecteur de Denys (*Monumenta historica Societatis Jesu, Epistolae P. H. Nadal*, t. 1, Madrid, 1898, *Chronicon*, p. 10). Il se référait à lui, faisait l'éloge de la docte ignorance dans son *Apologie des Exercices*. Son historien révèle que l'influence que Denys a exercée sur lui est prépondérante (M. Nicolau, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949). Ses *Adnotationes et Meditationes in Evangelia* (Anvers, 1594-1595) et son journal spirituel (*Orationis observationes*, publication partielle dans *Epistolae..*, t. 4) montrent qu'il est un adepte de l'oraison affective. Par ailleurs, les nombreuses citations dionysiennes qu'on relève dans ces deux ouvrages (Nicolau, p. 245-250, 423-427), les commentaires dont il les assortit, semblent prouver qu'il interprétait la contemplation de Denys dans le sens d'une *illustratio extraordinaria* (*Adnotationes*, p. 165-166; Nicolau, p. 237, n. 12). Cela ne permet pas de préciser la signification exacte des désirs et des tendances mystiques évidents chez lui (Nicolau, p. 254). On ne sait s'il a élevé la pratique de l'oraison affective au-dessus du

plan de la méditation simplifiée (comme l'enseigne Balma). Il semble bien avoir considéré cette oraison affective comme disposant de soi à la contemplation extraordinaire (immediate Deum invenire). On ne voit pas qu'il ait résolu, pour son propre compte, le problème de la nature de l'exercice qui dispose l'âme à recevoir une contemplation infuse, mais non extraordinaire, selon l'enseignement de Denys. Notons, enfin, qu'il a cherché à fonder sur Denys, sans doute malencontreusement, la pratique des trois voies selon la méthode des *Exercices* et l'union de la contemplation et de l'action propre à la vocation de la Compagnie (in actione contemplativus) (Nicolau, p. 328, n. 3; 329, n. 4).

Le même malaise dans la manière d'entendre la doctrine du prince des mystiques s'affirme dans les ouvrages de Diego *Pérez de Valdivia*, professeur d'Écriture sainte à l'université de Barcelone, *Camino y puerta para la Oración* (1583?, 2e éd. revue et augmentée, Barcelone, 1588) et *Avisos de gente recogida* (1588?, Lérida, 1613).

Pérez offre aux humbles laïques « les épis tombés des livres des anciens et des modernes docteurs de l'oraison mentale ». Mais il refuse de leur parler de ce mode d'oraison qui dépasse celui qu'enseignent Louis de Grenade, Pierre d'Alcantara et la Compagnie, à savoir la *haute* et *merveilleuse* oraison de Denys, celle qu'il appelle encore l'oraison *choisie, très choisie, riche, fine, généreuse*. C'est qu'il l'oppose à « la voie commune, à la voie du rien, à la parfaite mortification ». Bref, il entend la contemplation de théologie mystique comme le faisait Jean de la Croix (« un chemin heureux et délectable ») : « elle ne dépend pas de nous, elle ne nous est pas commandée, il convient de l'abandonner à Dieu » (19v). Denys est cité à plusieurs reprises : DN 3, 1, 680b; 122^{3}, appliqué à la *haute* oraison (I, c. 9, p. 19r); DN 4, simple mention des trois mouvements de l'âme d'après 2^{a} 2^{ae} q. 180 a. 6 (I, c. 30, p. 55-56); DN 2, 3, 640b; 71^{3} à propos des deux modes de connaissance de Dieu affirmatif et négatif (IV, c. 10, 435; III, 212).

5° Louis de Grenade et Barthélemy des Martyrs. — Il était réservé à Louis de Grenade et à Barthélemy des Martyrs de maintenir le flambeau de la théologie mystique durant cette période de crise. Dans l'Espagne mystique ils assurent le lien entre le règne de Charles-Quint et celui de Philippe II. Disciple de Jean d'Avila, *Grenade* † 1588 est, depuis 1534, un fidèle dévot de Denys. Ses derniers ouvrages en font foi : *Guía de Pecadores* (2e éd., 1567), *Adiciones al Memorial de la Vida Cristiana* (1574), *Introducción al Símbolo de la Fe* (1582), fruits des années de silence et de travail qui suivirent la crise de 1559. A Denys, qu'il cite dans la version d'Ambroise, il emprunte les deux fondements de sa doctrine spirituelle : 1. le Bien se communique, il faut le recevoir, d'où la fin de l'ascétique; 2. Dieu est incompréhensible et ineffable, d'où le bien-fondé de la théologie négative.

La Bonté infinie se communique : DN 4, 1 (693b; 146^{2-3}, 147^{1}). DN 1, 2 (588c; 15^{3}), « cette sentence si célèbre de Denys si souvent répétée ici » (*Introducción*, éd. J. Cuervo, Madrid, 1906, t. 8, p. 273; cf t. 1, c. 21, p. 215) sert de fondement à la méthode de l'oraison et de la méditation de la Passion chez Grenade (comme chez Avila et Cisneros). — La Bonté divine ennoblit l'âme qui s'approche d'elle (DN 4, 12-13, 709d-712a; 214^{1}, 215^{1-3}); l'amour est unissant et extatique (*Adiciones*, IV, c. 1, p. 33). Il unit l'âme à Dieu en la purifiant par le feu, œuvre qui relève de Dieu : DN 1, 2, 15^{2-3} (c. 2, p. 39). Ce qui relève de nous, c'est, avec la mortification des passions, l'exercice principal de l'union continuelle à Dieu par l'oraison et par l'amour. C'est par là que l'homme s'applique à Dieu et reçoit les influences de sa lumière. Grenade se référait à Balma et glosait ici les passages suivants de Denys : CH 2, 5, 144c; 77^{4}; DN 3, 1, 680b; 122^{1-3}; DN 1, 2, 588c; 15; CH 1, 5; DN 1, 2; 15^{4} (*Adiciones*, I, c. 10, p. 84-91). Il y a bien des voies qui mènent à la perfection de la charité; mais la plus efficace et qui les rassemble toutes est celle qu'enseigne Denys et d'autres après lui : la voie des élévations enflammées de la volonté, celle de la présence à Dieu dans le recueillement. Tel est l'exercice propre à la vraie sagesse, à la vraie théologie cachée qui suit la réception des dons divins. Au ch. 2, après avoir rapporté le témoignage de Pic de la Mirandole (recueilli dans les éditions espagnoles de Balma depuis 1514), il paraphrase encore Denys : mieux vaut se proportionner à Dieu et se transporter en lui par l'amour, plutôt que de Le proportionner à la capacité de notre entendement en spéculant sur lui. Au ch. 15, enfin, il paraphrasait également DN 4, 4, 697d; $164\text{-}165^{3}$, cité en partie ailleurs (*Introducción*, tr. 1, c. 5).

Le chapitre 35 de la 1e partie de l'*Introduction au Symbole de la Foi* expose la substance de la doctrine dionysienne de la théodicée négative et de la théologie négative de DN 1 (1, 588b et 4-5, 592d-593c; 9-12 et 31-41; DN 7, 3, 869c-872b; 402-406) et de MT (une dizaine de passages tirés de 1, 4 et 5). Le texte refondu de la *Guía* (éd. Cuervo, t. 1) mentionne également la doctrine de DN 1, 3 (589ab; $17^{1}\text{-}18^{1}$). Elle est plus considérablement développée dans l'*Introducción* (fin du c. 38 de la 1e p.) en des pages où Grenade insère l'essentiel de MT 2 (1025, $579^{3}\text{-}580^{2}$); DN 7, 3 (872b; 406^{4}); DN 1, 1-3 (588a-589b; 17^{3}, 18^{1}, 8^{4}, 16^{1}) pour commenter *Ps.* 64, 4. Enfin, dans sa conclusion, il cite deux passages qui ont trait à « cette théologie mystique dont Denys parle si souvent ». Des dix mentions qu'on peut relever dans le CD il reproduit *Ep.* 5 (1073a; 620^{1-2}, 621^{1-2}) d'après Ambroise et *Ep.* 1 (1065a; 607^{3-4}).

Le rôle de Louis de Grenade dans la diffusion de la doctrine de Denys dans la 2e moitié du 16e siècle n'a pas été seulement celui de l'écrivain mais encore celui de l'éditeur. C'est à lui que l'on doit la publication du *Compendium spiritualis doctrinae ex SS. Patrum sententiis magna ex parte collectum* (Lisbonne, 1582) de son ami et frère en religion *Barthélemy des Martyrs* (1514-1590), archevêque de Braga. La version espagnole est éditée par les soins de l'abbé de Saint-Benoît de Séville, Pacheco de Ribera, à Valladolid, en 1604. Vivant miroir des prélats, l'archevêque est resté toute sa vie fidèle à la pratique de cette céleste philosophie des mystiques.

On trouve dans le *Compendium* de longs extraits des meilleurs interprètes de la tradition contemplative, mais aussi de nombreuses citations de Denys : DN 7, 1, 868a; 386^{3} (1604, 112r); MT 2, 1025ab; $580^{3}\text{-}581$ (132r); DN 7, 4, 873a; 413^{3} (134r); *Ep.* 5, 1073a; 620^{1} (474v); CH 3, 2, 165a; 788^{1-3} est glosé deux fois (84v, 304r). Barthélemy met en lumière la vraie nature de l'exercice de l'union et apporte de fécondes précisions dans le débat qui opposait les mystiques et leurs détracteurs, en particulier, à propos des actes particuliers dans l'oraison mentale et de la méditation de la Sainte Humanité (92-94, 265-266).

La vie spirituelle trouve son couronnement dans l'union intime de l'âme avec Dieu. Barthélemy insiste

sur l'œuvre de l'amour : en dépassant par l'amour toutes les formes, toutes les images, en s'élevant au-dessus d'elle-même (2e p., 81r), en se quittant elle-même par l'amour, l'âme s'enflamme dans la solitude au contact du feu divin. Cette sortie à l'égard de soi est enseignée par Denys. En citant fidèlement, dans la version d'Ambroise, MT 1, 1-2, 1000b; 568²-569¹, 571¹·⁴; MT 2, 1025a; 579²-580²; *Ep.* 5, 1073a; 620¹-622³ (82v-84r), Barthélemy mettait l'accent sur le point essentiel de la doctrine trop souvent passé sous silence avant et après lui par les théoriciens de la mystique, à savoir que la suspension intentionnelle de l'entendement à l'égard de son activité naturelle est le fondement de la vraie disposition à l'illumination divine.

C'est elle qui permet à Dieu de réaliser dans l'âme son très noble ouvrage (85-86). Se quitter soi-même, c'est, pour l'entendement, laisser la volonté entrer librement là où elle peut seule entrer et se plonger dans l'abîme de l'océan de la Bonté divine (346r). « Celui qui s'est approché de cette divine obscurité (*Ep.* 1, 1065a; 607⁴ cité 344v) et y demeure avec un amour très ardent dans la volonté, on dit qu'il se trouve dans l'ultime disposition pour parvenir à l'amour unitif et à cette onction passive de l'amour fruitif » (364v). L'archevêque recommande cette pratique de l'*union suspensive* bien ordonnée. Il la distingue de l'union actuelle *passive* sans la confondre avec elle mais sans l'en séparer : « Celui qui pratique l'union suspensive doit se garder de vouloir reconnaître si elle est *active* ou *passive*, mais rendre grâce à Dieu quelle qu'elle soit » (92r).

Au lieu d'opposer la contemplation mystique à l'oraison mentale dite commune, Barthélemy faisait toute sa place à la contemplation infuse et élective, celle que saint Jean de la Croix allait bientôt illustrer et enseigner, celle que son fidèle disciple Jean de Jésus-Marie Quiroga devait par la suite profondément commenter grâce à un long commerce avec Denys. Barthélemy des Martyrs faisait présager cette période de plein épanouissement de l'influence de Denys le Mystique en Espagne.

Jean Krynen.

2. Saint Jean de la Croix

Le problème des relations doctrinales entre saint Jean de la Croix et le pseudo-Denys s'est posé en termes précis dès que les écrits imprimés du premier carme déchaux commencèrent à circuler. Il fut soulevé pour garantir l'orthodoxie de la doctrine sanjuaniste en prouvant sa conformité avec les meilleurs représentants de la tradition spirituelle, condition nécessaire pour libérer les écrits du saint de tout soupçon d'illuminisme et permettre sa glorification.

1° Premières attestations de l'influence dionysienne. — 1) **Dans l'édition des œuvres.** — Diégo de Jésus (Salablanca), chargé de préparer cette édition, n'estime pas suffisantes, pour la mettre à l'abri de déformations possibles, ni les appréciations élogieuses des meilleurs théologiens d'Alcala, ni la dédicace au cardinal Gaspard de Borgia, ni même les atténuations que lui-même s'est permises en retouchant les originaux. Pour la pureté de « la doctrine de ces mystérieux traités », il ajoute en appendice des *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más facil inteligencia de las frases místicas y doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz* (cf éd. Silverio de Santa Teresa, 5 vol., Burgos, 1929-1931, coll. Biblioteca mística carmelitana 10-14, t. 1, p. 347-395).

Les références au texte espagnol sont données d'après l'édition de Silverio (les chiffres renvoient au livre et chapitre, ou strophe, numéro et page) : t. 2 *Subida* et *Noche*; t. 3 *Cántico* I et II (sans précision il s'agit de II); t. 4 *Llama*, *Epistolario*, *Avisos*. — La traduction française est ordinairement celle de Cyprien de la Nativité revue par Lucien-Marie, Paris, 2 vol., 1949; pour le *Cantique* celle de Marie du Saint-Sacrement, *Œuvres*, t. 3, Bar-le-Duc, 1935. — La traduction de Denys est celle de M. de Gandillac, Paris, 1943.

Pour Diégo, comme pour ses contemporains, la meilleure garantie d'orthodoxie, — mise à part la fidélité à l'Écriture —, c'est la conformité avec le « gran Padre de la Teología mística » (p. 355). Bien que Salablanca voit une parfaite concordance entre la doctrine du réformateur et celle des « Padres místicos » (p. 354), il conclut avec satisfaction : « Saint Denys est en particulier celui avec lequel notre vénérable Père est merveilleusement conforme » (p. 394).

Les œuvres du premier déchaux n'en furent pas moins dénoncées à l'Inquisition et l'édition sur le point d'être arrêtée. L'intervention autorisée de Basile Ponce de Léon, augustin, professeur à l'université de Salamanque (*Respuesta... a las notas y objecciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro de N. S. P. Fr. Juan de la Cruz por los calificadores del sancto officio*, éd. Silverio, t. 1, p. 396-439), imposa quelque temps silence aux accusations. Sans y mettre l'insistance de Diégo, Ponce souligne la conformité de la doctrine sanjuaniste avec celle des docteurs de l'Église, notamment l'Aréopagite.

Nicolas de Jésus-Marie et José de Jésus-Marie (Quiroga) répondirent à de nouvelles attaques de l'Inquisition. La *Phrasium mysticae theologiae V. P. Fr. Joannis a Cruce... elucidatio* (Alcala, 1631) de Nicolas, si vantée par Bossuet, a toujours été considérée comme un des meilleurs commentaires de la doctrine du maître. L'auteur y répète des milliers de fois que Jean de la Croix est un disciple fidèle du créateur de la théologie mystique. Ses arguments, cependant, sont illusoires. Quiroga, premier historien de la Réforme et premier biographe du saint, est le seul auteur qui, en fait, atteste explicitement que Jean a lu les œuvres de l'Aréopagite. C'est pour lui un fait indiscutable.

Mezclava entre las materias escolásticas que estudiaba (en Salamanca) particular lección de autores místicos, particularmente de San Dionisio y de San Gregorio (*Historia de la vida y virtudes del venerable Padre Fr. Juan de la Cruz..*, Bruxelles, 1628, lib. 1, c. 4; p. 35; Burgos, 1927, p. 14). Habiendo, pues, nuestro querubín bebido de la fuente divina el espíritu y doctrina de San Dionisio, y después reconociéndola en sus libros (Burgos, p. 284). Dejando opiniones nuevas de artificios humanos, hizo asiento, como en doctrina apostólica, en lo que dice San Dionisio y Santo Tomás (Burgos, p. 15).

Quiroga ne manque jamais l'occasion de mettre en relief le parallélisme de la doctrine des deux maîtres. S'il fallait l'en croire (*Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*, dans Gerardo de San Juan de la Cruz, *Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz*, t. 3, Tolède, 1914, p. 503-570), les écrits du saint se réduiraient à un simple commentaire

du CD. Il rencontre partout l'écho du « fidèle disciple des Apôtres ». Pour lui, Jean de la Croix est le restaurateur de la doctrine dionysienne « en nos temps ». La liste des concordances établie par Quiroga ne résiste pas à un examen sérieux.

2) **Dans les procès informatifs.** — La même volonté de s'assurer de l'orthodoxie du solitaire de la Peñuela motiva une des plus curieuses questions du procès de béatification. A l'art. 35 des informations du procès ordinaire, on demande « Si... es común concepto de las personas que los leen (sus libros) que resplandece en ellos la doctrina y espíritu que el Apóstol San Pablo comunicó a San Dionisio, su discípulo, para toda la Iglesia » (éd. Silverio, t. 5, p. 10); et à l'art. 21 du procès apostolique si ses livres « los que lo han leído son comparados y su doctrina a la de San Dionisio Areopagita » (p. 313). Les réponses sont rares ou vagues.

Fernand de la Mère de Dieu affirme : « Tous ceux qui ont lu ses écrits comparent sa doctrine et son enseignement à ceux de saint Denys, car ils sont tout à fait excellents et célestes » (p. 335). Jérôme de Saint-Joseph s'exprime en termes analogues : « Le Père Cristobal Caro s j, homme spirituel et très cultivé, a dit que depuis saint Denys jusqu'à nos jours personne n'avait écrit sur l'oraison d'une manière plus élevée que le vénérable » (p. 423). Implicitement, la plupart des témoins attestent comme « certain et public » que la doctrine de Frère Jean est conforme à celle de Denys.

Signalons un autre témoignage qui ne se trouve pas dans les procès de béatification. Élisée des Martyrs, qui connut le réformateur, déclare (*Dictámenes de espíritu*, éd. Silverio, t. 4, p. 351) que Jean, expliquant « les paroles du Christ : Ne savez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père, dit... que saint Denys, à l'appui de cette vérité, avait écrit cette merveilleuse sentence : Omnium divinorum divinissimum est cooperari Deo in salutem animarum.

2° **Dépendance doctrinale.** — Préoccupés de mettre en relief coïncidences et dépendances, les premiers apologistes omettent d'appuyer leur argumentation sur les citations explicites. Or, dans chacun des quatre grands traités, on retrouve la même citation

« Y por eso la llama San Dionisio (a la contemplación) *rayo de tiniebla* » (*Subida*, 2, 8, 6, p. 100).

« San Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla* » (*Noche*, 2, 5, 3, p. 423).

« La cual (contemplación) es en esta vida, como dice San Dionisio, *rayo de tiniebla* » (*Cántico* II, 3, 16, p. 73; I, 13, 16).

« La cual (noticia de contemplación) como dice San Dionisio, es *rayo de tiniebla* al entendimiento » (*Llama*, 3, 49, p. 183).

C'est le σκότους ἀκτῖνα de MT 1, 1 (1000a), différemment rendu dans les traductions latines.

Cette unique citation permet de déceler d'autres dépendances. Le contexte et les passages parallèles prouvent que l'Aréopagite est évoqué souvent de manière implicite mais irrécusable : chaque fois, par exemple, qu'il s'agit de préciser le concept de théologie mystique ou de contemplation infuse, qui sont une seule et même chose pour le saint. Quand on lit (*Nuit*, 2, 5, 1, p. 422) que les « contemplatifs » appellent la nuit obscure « contemplation infuse ou théologie mystique », on songe à Denys, car le contexte reflète manifestement son influence. C'est lui encore sous la formule, souvent répétée, « certains spirituels ».

« La contemplation est obscure; à cause de cela *on* l'appelle d'un autre nom théologie mystique, qui veut dire science de Dieu secrète ou cachée.., ce que *certains spirituels* appellent comprendre sans comprendre (*Cantique*, 39, 12, p. 422; cf 27, 5, p. 354 : « La science savoureuse, qu'il dit ici avoir enseignée, est la théologie mystique, qui est science secrète de Dieu et que *les spirituels* appellent contemplation »; cf *Montée*, 2, 8, 5, p. 99-100; *Nuit*, 2, 17, 2, p. 477; *Flamme*, 3, 48, p. 182).

1) **Apophatisme.** — L'importance de ces citations, explicites ou non, est de portée doctrinale. « Aucune connaissance ou appréhension surnaturelle » ne représente exactement Dieu. Aussi, dit Jean de la Croix, elle ne peut être « le moyen prochain » et proportionné qui permette à l'âme de s'unir à lui. Il est nécessaire de « se dépouiller de toute représentation intellectuelle distincte et de tout goût naturel de la volonté, se rendant aveugle et se plongeant dans la ténèbre... pour approcher davantage le divin rayon » (*Montée*, 2, 8, 5, p. 99-100), « qui est connaissance surnaturelle amoureuse » (*Flamme*, 3, 49, p. 182) et l'unique moyen proportionné à l'union de l'âme avec Dieu. La doctrine parallèle de la *Montée* et de la *Flamme* apparaît développée dans la *Nuit* sous la métaphore de l'*obscurité-nuit*. Cet élément fondamental de la doctrine sanjuaniste est aussi le thème spécifique de MT et du CD.

Sans doute, maintenant, les œuvres du docteur mystique nous donneront-elles davantage l'impression d'un commentaire, encore qu'il soit très libre. Il vaut la peine de confronter quelques paragraphes.

Ni l'entendement avec ses intelligences ne pourra concevoir chose qui lui soit semblable; ni la volonté goûter de contentement et de douceur qui ressemble à celle qui est Dieu; ni la mémoire mettre en l'imagination des notices et des images qui le représentent. D'où il est évident qu'aucune de ces notices ne saurait immédiatement acheminer l'entendement à Dieu, et que, pour y arriver, il doit plutôt cheminer sans entendre que de vouloir entendre, et plutôt en s'aveuglant et mettant en ténèbres qu'en ouvrant les yeux, pour s'approcher plus près du rayon divin (*Montée*, 2, 8, 5, p. 100; trad., p. 155).

Au ch. 9 Jean de la Croix démontre « comment la foi est le moyen le plus proche et le plus proportionné à l'entendement... à l'union d'amour divin ».

Qu'il demeure net et vide de tout ce qui peut tomber dans le sens, et dénué et désoccupé de tout ce qu'il peut lui-même clairement entendre, de sorte qu'il demeure intimement en repos, accoisé... (1, p. 101; trad., p. 156).

Ce qui se fait, l'entendement demeurant aveuglé et dans l'obscurité et étant seulement élevé par la foi... Car sous cette ténèbre, l'entendement s'unit à Dieu, et sous elle, Dieu est caché, selon ce que dit David : Il a mis l'obscurité sous ses pieds... et pour cachette a mis les ténèbres et une eau ténébreuse (p. 102; trad., p. 157).

Tout cela a saveur dionysienne. Les idées, les expressions et jusqu'aux citations de la Bible sont celles de MT 1. Une lecture même superficielle en convainc. En beaucoup d'autres endroits, Jean de la Croix expose la même doctrine avec des expressions toujours parallèles (cf *Montée*, 2; *Nuit*, 2, 5, 8 et 12). Il est même possible d'observer un développement progressif des idées du saint et un rapprochement chaque fois plus évident avec l'esprit et le vocabulaire dionysiens. Dans le *Cantique* I (1, 1), il avait légèrement esquissé les idées abondamment développées dans *Cantique* II.

Quelques grandes communications et présences, quelques hautes et sublimes connaissances de Dieu qu'une âme puisse

avoir en cette vie, cela n'est pas essentiellement Dieu, et n'approche en rien de lui (cf Denys, *Ep.* 1, 1065a), parce que, nonobstant cela, il demeure véritablement caché à l'âme et toujours il est convenable à celle-ci de le tenir pour caché, par-dessus toutes ces grandeurs et, comme tel, le chercher disant : Où t'es-tu caché, Ami? (*Cantique* I, 1, 2, p. 15; trad., p. 704; II, 1, 3, éd. Silverio, p. 197). Outre les nouveaux paragraphes ajoutés dans *Cantique* II, cf ceux de 39, 12 (I, 38).

Rapprochons encore de la doctrine dionysienne ce passage de la *Flamme :*

Oh, diras-tu, il n'entend rien distinctement et ainsi il ne pourra aller de l'avant. Au contraire, je te dis que s'il entendait distinctement, il n'irait pas en avant. La raison en est que Dieu, à qui l'entendement s'achemine, surpasse l'entendement, et partant l'entendement ne peut ni le comprendre, ni l'atteindre... C'est pourquoi tandis que l'entendement marche avec connaissance, tant s'en faut qu'il s'approche de Dieu, que plutôt il s'en éloigne. Il doit donc plutôt se séparer de soi-même et de son intelligence afin de s'approcher de Dieu, marchant avec foi, croyant sans comprendre. C'est de cette façon qu'il arrive à la perfection, parce que c'est par la foi qu'il s'unit à Dieu et non autrement. Et de Dieu s'approche plutôt l'âme qui n'entend point que celle qui entend (3, 48, p. 181-182; trad., p. 1052-1053).

C'est là, en réalité, le principe fondamental de la mystique dionysienne. La parenté des deux doctrines apparaît dans ce texte de DN :

Aussi bien Dieu est-il connu à la fois en toutes choses et hors de toutes choses, et Dieu est-il connu tout ensemble par mode de connaissance, et par mode d'inconnaissance. Il est objet d'intellection, de raisonnement, de science, de contact, de sensation, d'opinion, d'imagination, d'appellation, etc, et pourtant il n'est saisi ni par l'intelligence, ni par le raisonnement, ni par la parole. Il n'est rien de ce qui est et on ne peut donc le connaître à travers rien de ce qui est, et il est pourtant tout en tout. Il n'est rien en rien...

Mais la manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence, lorsque l'intelligence, détachée d'abord de tous les êtres, puis sortie d'elle-même, s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière même et, grâce à ces rayons, resplendit là-haut dans l'insondable profondeur de la Sagesse (DN 7, 3, 872ab).

Il faudrait citer intégralement MT 2 et DN 13 en partie; voir aussi *Montée*, 3, 12, 1 et *Nuit*, 2, 17, 6.

La pensée de l'Aréopagite sur l'incognoscibilité de Dieu, — « la divine ténèbre supralumineuse » —, et sur l'ineffabilité du fait mystique apparaît clairement dans MT 1 et *Ep.* 1 et 5. Si nous confrontons ces textes avec certaines pages du docteur mystique, on croira en découvrir un habile résumé ou une citation implicite. En voici un exemple.

Dieu étant inaccessible et incompréhensible, la volonté, afin de mettre son opération d'amour en Dieu, ne doit pas la mettre en ce qu'elle peut toucher et appréhender par l'appétit, mais en ce que l'appétit ne peut comprendre et où elle ne peut atteindre par son moyen. Et ainsi la volonté aime ce qui est certain et véritable, au goût de la foi, en vide et en obscurité de ses sentiments, par-dessus toutes les choses qu'elle peut sentir; tout comme l'intelligence croit dans le vide de ses connaissances, par-dessus tout ce qu'elle peut entendre (*Lettre* 11, p. 270-271; *Fragment*, trad. Lucien-Marie, p. 1360).

Tu fais très bien, ô âme, de chercher constamment ton Dieu comme caché. Par là tu le glorifies hautement; et parce que tu l'estimes plus élevé et plus profond que tout ce que tu saurais atteindre, tu t'approches merveilleusement de lui. Ne t'arrête donc en aucune façon à ce que perçoivent tes puissances; en d'autres termes, ne mets jamais ta jouissance en ce que tu comprends de Dieu; mets-la en ce que tu ne peux comprendre; ne mets jamais ton amour et ta joie en ce qu'il te sera donné de goûter de lui; mets ton amour et tes délices en ce que tu ne peux ni saisir ni goûter. C'est là ce qui s'appelle le chercher par la foi (*Cantique* II, 1, 12, trad., p. 193).

La preuve, si elle est nécessaire, que nous sommes en présence de citations libres de MT 1 ou de passages parallèles, nous est fournie par la suite du *Cantique*.

Dieu, répétons-le, est inaccessible et caché. Même lorsqu'il te semblera le découvrir, continue à le servir comme enseveli dans les profondeurs de son secret. Garde-toi d'imiter tant d'insensés qui ont de Dieu des pensées indignes de lui. Ils se figurent que lorsqu'il échappe à leur intelligence, à leur goût et à leur sentiment, il est plus éloigné d'eux, il est plus caché. C'est tout le contraire. Moins on le connaît distinctement, plus on est proche de lui (*ibidem*).

Dieu étant inaccessible... (*supra*).

Celui-là serait bien privé de sens, qui, se voyant manquer de suavité et de consolation spirituelles, penserait pour autant que Dieu se serait retiré de lui; et lorsqu'il en aurait abondance, s'éjouirait estimant pour ce sujet qu'il aurait Dieu avec lui (*Lettre* 11, p. 271; *Fragment*, trad. Lucien-Marie, p. 1360-1361).

La réminiscence de MT 1 et de la *Lettre* 1 est claire Chez les deux auteurs il s'agit des mêmes idées et des mêmes expressions.

« Dieu enseigne l'âme d'une manière mystérieuse, par un mode qui reste inconnu à l'âme elle-même. C'est là ce que certains spirituels appellent entendre en n'entendant pas » (*Cantique* II, 39, 12, p. 422, trad. Marie du Saint-Sacrement, p. 432). « Et de Dieu s'approche plutôt l'âme qui n'entend point que celle qui entend » (*Flamme*, 3, 48, p. 182). « Pour y arriver (à Dieu), il doit plutôt cheminer sans entendre que de vouloir entendre » (*Montée*, 2, 8, 5, p. 100).

2) **Purification.** — Les réminiscences, les allusions, les citations implicites ou l'identité de vocabulaire et de pensée attestent que la doctrine sanjuaniste de l'incognoscibilité et de l'ineffabilité divines et leurs relations avec la notion de théologie mystique et de contemplation infuse s'inspirent directement de Denys. Il faut en dire autant de la théorie de la *purification de tout ce qui n'est pas Dieu pour s'unir à Dieu.* La *Montée* et la *Nuit* la présentent sous la forme de la triade dionysienne : purification, illumination et union ou perfection. Il ne s'agit pas ici de la théorie des trois voies (cf *Nuit*, 1, 1; *Cantique* II), qui n'est pas familière à Jean de la Croix, comme elle le sera à ses disciples. Purification, illumination et perfection sont trois fonctions d'une même activité vitale de l'âme (ou dans l'âme), dont les effets interfèrent et se subordonnent entre eux. Son point de départ est, en fait, l'idée centrale de CH 7, 3 (209d) :

Il ne serait pas mal à propos de dire que la participation à la science théarchique est tout ensemble purification, illumination et perfectionnement, puisqu'elle purifie de toute ignorance en accordant à chacun selon son pouvoir propre la connaissance des plus hauts mystères, puisqu'elle illumine par ce savoir divin qui sert à purifier jusqu'aux intelligences qui étaient d'abord aveugles en face de ces mystères que leur révèle maintenant une plus haute illumination; puisqu'enfin elle les parfait par cette lumière même en leur donnant la science habituelle des plus hauts mystères.

Un paragraphe de la *Nuit* (2, 12, 3, p. 456; trad. Cyprien, p. 586) donne la clé de la dépendance dionysienne : « Nous inférons encore d'ici que la même Sagesse de Dieu qui purge les anges de leur ignorance,

— leur donnant de savoir et les éclairant en ce qu'ils ne savent —, se dérivant de Dieu par les premières hiérarchies jusqu'aux dernières, et de là aux hommes, purge et illumine ces âmes. »

Ce n'est pas là allusion occasionnelle; elle est répétée quasi littéralement au moins quatre fois (*Flamme*, 1, 19, p. 119-120; *Nuit*, 2, 5, 1, p. 422-423; 10, 3, p. 449; 11, 3, p. 453), et toujours dans un contexte à saveur dionysienne. Comparer cette doctrine avec celle de *Nuit*, 2, 12, et l'on saisira la portée que, spécialement dans la *Nuit*, acquiert ce principe fondamental de la pensée de Denys.

Les ch. 6 et 12 de la *Nuit* (livre 2) ne sont qu'une libre paraphrase de CH 13 (et parallèles : CH 3, 2; 7, 3; DN 4, 6, etc). Rien de plus éloquent que le titre même du ch. 12 : Dice cómo esta horrible noche es purgatorio, y cómo en ella ilumina la divina Sabiduría a los hombres en el suelo con la misma iluminación que purga e ilumina a los ángeles en el cielo. C'est le principe même qui unifie et coordonne les deux *Hiérarchies*.

L'image par laquelle Jean de la Croix veut faire comprendre l'action subordonnée des esprits, à partir de la « Sagesse divine », est tirée de CH 13, un des innombrables passages où l'Aréopagite insiste sur des idées semblables. La comparaison du « rayon de soleil communiqué à plusieurs vitres ordonnées entre elles » (*Nuit*, 2, 12, p. 457; CH 13, 3, 301b) est répétée, légèrement modifiée, mais toujours fidèle à l'Aréopagite, pour expliquer comment

« cette lumière surnaturelle et divine obscurcit d'autant plus l'âme qu'elle a plus de clarté et de pureté; et que tant moins elle en a, tant moins elle lui est obscure.., et la laissant ainsi vide et à l'obscurité, Dieu la purge et illumine par la lumière divine spirituelle, sans que l'âme pense l'avoir, mais croyant toujours être en ténèbres, comme nous avons dit du rayon qui, quoiqu'il soit au milieu de l'appartement, s'il est pur et n'a pas où frapper, il ne se voit point (*Nuit*, 2, 8, 2 et 4, p. 438-439, trad. Cyprien, p. 566-568).

Partant du principe que « tout le nœud de l'affaire pour parvenir à l'union de Dieu gît à purger la volonté de ses affections et appétits » (*Montée*, 3, 16, 3, p. 276), Jean de la Croix répétera, comme un axiome :

cette purification est l'œuvre « du divin rayon de contemplation (= le rayon de ténèbre)... qui purge et illumine par la divine lumière spirituelle » (*Nuit*, 2, 8, 4, p. 439); « cette obscure contemplation verse conjointement en l'âme et amour et sagesse.., illuminant l'âme et la purgeant de ses ignorances » (12, 2, p. 456); ou plus poétiquement dans le *Cantique* II (26, 17, p. 350; trad. Marie du Saint-Sacrement, p. 352) : « La transformation en Dieu... laisse l'âme simple, pure, vide de toute forme ou image qu'elle possédait auparavant, purgée, illuminée par une très simple contemplation » (cf *Flamme*, 1).

Dans la doctrine sanjuaniste la purification totale, le dénuement absolu ont une évidente saveur dionysienne, mais revêtent des développements plus profonds et plus psychologiques.

3° **Allégories et images.** — Les réminiscences dionysiennes se décèlent également en de menus détails : simples sentences ou brèves définitions. Quand nous lisons dans la *Montée* (2, 9, 2, p. 102) que « chérubins veut dire intelligents ou contemplants », nous reconnaissons la définition de CH 7, 1 (205c). De l'Aréopagite viennent encore des principes, épars dans les écrits du docteur mystique, et qui, souvent, synthétisent avec bonheur des points importants de sa doctrine. C'est un reflet, un peu lointain peut-être, du fameux où μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα dionysien, que les expressions par lesquelles est décrite l'action passive de Dieu dans l'âme par « la contemplation infuse », où l'entendement

« ne fait que recevoir passivement une intelligence substantielle dénuée d'image » (*Cantique*, 39, 12, p. 422). La contemplation, dira-t-il, c'est « une *infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios* » (*Nuit*, 1, 10, 6, p. 396), dans laquelle « Dieu enseigne l'âme... sans qu'elle-même fasse rien » (2, 5, 1, p. 422); car « Dieu seul est celui qui agit et qui parle alors secrètement à l'âme solitaire, — elle se tenant en silence » (*Flamme*, 3, 44, p. 178).

L'autre principe dionysien, si exploité par les disciples du réformateur (l'amour est « virtus unitiva ac collectiva », DN 4, 12, 709d, ou « vis quaedam sive potestas copulans et commiscens », 4, 15, 713a), semble se refléter en certaines phrases du docteur du rien.

« L'amour réalise égalité et ressemblance » (*Montée*, 1, 4, 4 et 5, p. 22); « le propre de l'amour est de vouloir s'unir, joindre, égaler et assimiler à la chose aimée » (*Nuit*, 2, 13, 9, p. 463); « l'amour seul est celui qui unit et joint l'âme à Dieu » (18, 5, p. 484); « l'amour est une amitié à deux, c'est seul à seul qu'ils veulent communiquer » (*Cantique* II, 36, 1, p. 397), etc.

Certaines des plus belles allégories ou images employées par Jean de la Croix révèlent plus qu'une ressemblance fortuite, une claire dépendance. Outre celle du « soleil et du vitrail », notons celle du feu et du bois, répétée en mille endroits, et qui est comme le fil conducteur de la partie centrale de la *Nuit*. Aucune peut-être n'est plus intéressante à notre point de vue que celle des *lámparas* de la *Flamme* : *O flambeaux de feu!*

Pour entendre quels sont ces flambeaux dont l'âme parle ici.., il faut savoir que Dieu, en son Être unique et simple, est toutes les vertus et grandeurs de ses attributs... Comme il est toutes ces choses en son Être simple, lorsqu'il est uni à l'âme et que son bon plaisir est de lui en découvrir la connaissance, elle voit distinctement en lui toutes ces vertus et grandeurs... Et ainsi chacun d'eux est un flambeau qui éclaire l'âme et lui donne chaleur d'amour.

Et pour autant que par le moyen d'un seul acte de cette union l'âme reçoit tout à la fois la connaissance de ces attributs, Dieu même sert à l'âme de nombreux flambeaux qui distinctement l'éclairent en sagesse et l'échauffent..; parce que tous ces attributs sont un même Être, ainsi que nous avons dit; et de cette façon, tous ces flambeaux sont un seul flambeau qui selon ses vertus et attributs resplendit et brûle à guise (= à la manière) de nombreux flambeaux (3, 2-3, p. 156; trad. Cyprien, p. 1019-1020).

C'est par la même image que l'Aréopagite explique l'unité divine face à la Trinité des Personnes et à la diversité d'attributs (DN 2, 4, 640-641). Pour exposer comment les multiples propriétés et vertus des créatures sont des participations de Dieu en qui toutes se rencontrent dans une parfaite unité, Denys écrit : « Cuncta vero similiter continet (Deus) secundum plusquam simplicem infinitatem suam, et ab omnibus singulariter participatur, quemadmodum et vox, cum una sit et eadem, a multis quoque auribus ut una percipitur » (DN 5, 9, 825a). Se souvenant peut-être de ce passage, Jean de la Croix note :

Au milieu de la quiétude et du silence de cette nuit.., l'âme découvre l'admirable convenance des dispositions de la Sagesse dans la variété des créatures et la diversité de ses œuvres. Toutes les créatures soit dans leur ensemble, soit

dans leur individualité, ont un rapport avec Dieu, et chacune raconte dans son langage ce que Dieu est en elle (*Cantique* II, 15, 25, p. 281; trad. Marie du Saint-Sacrement, p. 279).

L'âme de même... entend toutes les créatures, soit de l'ordre supérieur, soit de l'ordre inférieur de la création, rendre à Dieu, suivant le don qu'elles ont reçu de lui, un témoignage de ce qu'il est en lui-même. Elle voit chacune d'elles glorifier Dieu à sa manière, parce qu'elle le renferme en soi conformément à sa capacité (27, p. 282; p. 280).

Il n'est pas jusqu'à la comparaison de la statue, qui doit être dégrossie et travaillée, peinte ou dorée, — comme l'âme doit le faire de ses goûts et appétits —, qui ne ressemble à celle de la statue (ou de la perle) de MT 2, 1025b (*Cantique* II, 12, 6, p. 255; *Flamme*, 3, 45, 57-58, p. 179, 187-188; *Avis*, 15, p. 233; *Montée*, 3, 15, 2, p. 274-275).

Une dernière allégorie peut être inspirée d'un texte dionysien, celle du commentaire du vers *Et nous goûterons le moût des grenades:* « Remarquons la forme *circulaire* et *sphérique* de la grenade. Chaque grenade peut nous représenter l'une des perfections ou l'un des attributs de Dieu. Or ces perfections et ces attributs ne sont autres que Dieu même, *souvent représenté par la figure circulaire ou sphérique*, qui n'a ni commencement ni fin (*Cantique* II, 37, 7, p. 408; trad., p. 415).

La comparaison de Dieu avec un cercle ou une sphère est fréquente chez Denys (vg DN 5 et 8, notamment 4, 3, 712d-713a).

La lecture des textes cités et de bien d'autres que nous pourrions mentionner permet d'apprécier l'étroite affinité de vocabulaire entre les deux maîtres de la mystique. Il est vrai que bon nombre de phrases typiques et de termes usuels de leurs écrits appartiennent au vocabulaire commun de la tradition spirituelle. Mais il est indéniable que les écrits de Jean de la Croix révèlent une empreinte directe de la pensée et du vocabulaire dionysiens. Il n'existe peut-être aucun écrivain mystique qui répète aussi souvent, — sans citations explicites —, et qui n'ait aussi parfaitement assimilé le vocabulaire de Denys, en restant néanmoins indépendant et personnel : *ténèbre*, *obscurité*, *négation*, *impensable*, *incompréhensible*, *ineffable*, « *inaccessible et caché* », etc.

S'agit-il d'une influence directe et immédiate, due à la lecture et à l'étude personnelle de l'Aéropagite, comme le voulait Quiroga, ou sommes-nous en présence d'un cas de dérivation? Il est fort plausible que certains points de contact s'expliquent par coïncidence fortuite ou influence indirecte. Ailleurs (vg *Nuit*, 2, 12; *Cantique* II, 1 et 39; *Flamme*, 3, 49; *Lettre* 11, etc), cette explication n'est plus valable : il s'agit de commentaires qui supposent la lecture attentive et une profonde assimilation des passages correspondants du *corpus*.

Cette influence a pour centre un certain nombre d'idées fondamentales du système sanjuaniste, qui en forment le substrat et servent de trait d'union avec la tradition spirituelle la plus autorisée. C'est bien plus qu'un charroi de matériaux, comme c'est le cas chez les disciples du saint. L'influence dionysienne sur Jean de la Croix, comme celle de tout autre auteur, est quasi imperceptible, parce que parfaitement assimilée. Et la présentation, même en ces passages où l'influence de Denys est indéniable, est beaucoup plus pratique, psychologique et réaliste que celle de l'Aréopagite. Il a su adapter une pensée abstraite aux exigences humaines et concrètes de la vie spirituelle.

Une dernière question. Le saint a-t-il eu en main le texte original du *corpus?* Non. Peut-être connut-il, — nous n'en avons pas la preuve —, la version espagnole de MT, qui circulait sous le titre de *Traduction de la Lettre de saint Denys à Timothée*. Il faut supposer en tout cas le contact direct des traductions latines de Marsile Ficin ou d'Ambroise Traversari (Alcala, 1504? et 1541). La traduction au singulier du *rayon de ténèbre* reproduit une de ces versions; Érigène et Sarrazin ont le pluriel. Cependant ces deux dernières traductions apparaissent à peu près sans concurrente dans le milieu restreint de la réforme thérésienne et parmi les premiers disciples du saint. L'absence de citations latines textuelles n'autorise aucune autre affirmation.

Eulogio de la Vierge du Carmel.

3. Giordano Bruno (1548-1600)

Denys l'Aréopagite n'est nommé que trois fois dans les traités de Giordano Bruno qui nous sont parvenus : 1. dans les *Fureurs héroïques* (*Opere*, t. 2, p. 506), où la « théologie négative de Denys » est opposée à la « théologie démonstrative »; 2. dans la *Cabala del cavallo Pegaseo* (*Opere*, t. 2, p. 269), où est citée la *Lettre* à Gaius dans laquelle Denys « affirme que l'ignorance est une science très parfaite » (PG 3, 1065a); 3. dans le *De Monade*, c. 10 (*Opera*, t. 1, vol. 2, p. 453), à propos des hiérarchies angéliques « quarum in tres singulares distribuuntur ordines, quorum infimos tres Areopagita appellat Purgantium, medios tres Illuminantium, supremos tres Perficientium » (cf CH 3, 164-168).

Nous utilisons les éditions suivantes : pour les œuvres latines, *Opera latine conscripta*, éd. F. Fiorentino, Naples, 1879-1891, 3 tomes en 8 vol.; pour les œuvres vulgaires : *Opere italiane*, éd. G. Gentile, Bari, 1925-1927, 2 vol.

Bruno ne nommant pas toujours ses auteurs, la rareté de ces mentions ne doit pas faire sous-estimer une influence qui s'est exercée à la fois directement et d'une façon indirecte. Cusa et Marsile Ficin sont au premier rang de ceux qui ont transmis à Bruno la pensée dionysienne. Peut-être en fut-il également instruit par la lecture de Lefèvre d'Étaples et de Charles de Bovelles, qui lui sont connus; mais le petit nombre de citations qu'il en fait ne permet pas de dire dans quelle mesure. Notons encore que sa préférence pour les interprètes arabes d'Aristote trahit son goût pour un aristotélisme aussi proche que possible du néoplatonisme. Retenons surtout que Bruno avait lu les ouvrages de Denys, sinon dans le texte, que son ignorance du grec lui rendait inaccessible, du moins dans les traductions latines, anciennes ou récentes, et en particulier, pour ce qui concerne MT et DN, dans les traductions de Ficin.

On a reconnu en Bruno un des pères du rationalisme moderne; cependant l'inspiration néoplatonicienne d'un ouvrage comme les *Fureurs héroïques* est un fait qui ne peut être récusé, non plus que la traduction poétique d'un élan mystique qui a fait dire de Bruno qu'il était « ivre de Dieu » (E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1952). Cette dualité d'aspects de l'œuvre brunienne a trop souvent fait l'objet d'explications faciles, sinon tendancieuses. S'il arrive à Bruno de railler cruellement ceux qui cultivent l'ignorance, c'est qu'il croit que la raison, dans le domaine qui est le

sien, doit toujours s'exercer; mais il ne faut pas perdre de vue que la barrière qu'il dresse ainsi entre la connaissance « naturelle » et la foi remplit une double fonction, car si elle protège, contre l'empiétement du théologien, une science qui ne veut être que l'interprétation du sensible par la raison, elle signifie d'autre part l'inaccessibilité du divin à l'intelligence de l'homme; et l'existence de l'inconnaissable est aussi fortement affirmée que les droits de la raison dans son champ propre.

L'âme du monde est le plus haut concept auquel l'entendement humain puisse s'élever; mais cette âme, qui vivifie de l'intérieur tout ce qui compose l'univers sensible, n'est elle-même que le reflet du principe suprême, « exclu de notre considération »; la connaissance de l'unité cosmique est « le but et le terme de toutes les philosophies et contemplations naturelles, étant laissée dans ses limites la plus haute contemplation, celle qui dépasse la nature et qui, sans la foi, est impossible et nulle » (*De la causa*, 4, *Opere*, t. 1, p. 240).

Un autre thème dionysien, esquissé à plusieurs reprises dans le traité de la *Cause*, puis repris avec plus d'ampleur et surtout plus de lyrisme dans les *Fureurs héroïques*, est celui de la coïncidence des contraires et de leur résolution dans l'unité divine, où ne se distinguent plus liberté et nécessité, lumière et ténèbre. L'être « est un en substance et vérité » (*Opere*, t. 1, p. 143); le sensible et le multiple ne sont que des accidents de l'être; l'Un seul est « la clé sans laquelle il est impossible d'accéder à la véritable contemplation de la nature » (*ibidem*).

« Ainsi tout ce qui fait la diversité de genres, d'espèces, de caractères et de propriétés, tout ce qui consiste dans la génération, la corruption, l'altération et le changement, n'est pas essence, n'est pas être, mais condition et circonstance d'essence et d'être; lequel (être) est un, infini, immobile, sujet, matière, vie, âme, vérité et bonté » (*De la causa*, 5, *Opere*, t. 1, p. 254).

Cependant le monde du sensible et du multiple n'est pas mauvais; et de même la matière, qui en est le substrat, n'est pas mauvaise, mais au contraire « divine », étant « animée du dedans » (*De la causa*, 3, *passim*; et cf DN 4, 28, 729b). L'univers, reflet de Dieu, ne se confond pas avec Dieu, mais il a un caractère de nécessité, du fait qu'en Dieu la puissance et l'acte sont une seule et même chose (*Del'infinito*, *Opere*, t. 1, p. 298; et DN 8, 3-6, 892b-893b). Ainsi Dieu, inconnaissable en soi, se manifeste par des beautés réfléchies; et la vérité absolue ne peut être cherchée par les théologiens que comme un objet situé au delà de toute compréhension.

« C'est pourquoi aucun d'entre eux ne croit possible de voir le soleil, l'universel Apollon, lumière absolue, espèce suprême et très excellente, leurs regards ne se portant que sur son ombre, sur sa Diane, c'est-à-dire sur le monde, l'univers, la nature qui est dans les choses, la lumière cachée dans l'opacité de la matière » (*Fureurs héroïques*, II, 2, *Opere*, t. 2, p. 472).

Comme Bruno cite rarement ses sources, bien des développements relatifs à l'unité divine, à la coïncidence des opposés ou à l'excellence de l'univers ont pu être rapportés à Plotin autant qu'à Denys; mais les cinq dialogues qui forment la seconde partie des *Fureurs héroïques* (et particulièrement les 3e et 4e) sont, par leur sujet et par leur accent, nettement dionysiens.

La variété des participations au divin suivant la capacité des âmes est un des thèmes principaux du 3e dialogue (*Querelle des yeux et du cœur*). Dans l'infini du souverain Bien qui s'ouvre devant elle, l'âme ne cesse de progresser sans jamais toucher au but, mais toujours avec le sentiment d'être comblée : « L'intellect reçoit la lumière, le bien, le beau dans la mesure où s'étend l'horizon de sa capacité, et l'âme s'abreuve du nectar divin à la source de vie éternelle autant que le comporte son vase propre » (*Opere*, t. 2, p. 482).

Le dialogue suivant (p. 486-506) met en scène neuf aveugles, dont chacun représente allégoriquement une des causes de l'inconnaissance de Dieu. Particulièrement intéressant quant à l'influence dionysienne est le cas du neuvième, qui est à la fois, et volontairement, aveugle et muet. Avec lui, au thème de l'inaccessibilité du divin, s'entrelacent celui de l'abolition du sensible et celui du silence. Il nous enseigne « la raison des raisons » de notre cécité, à savoir « le secret dessein de Dieu qui, aux hommes, n'a pas permis d'atteindre plus haut que la connaissance de leur ignorance », et que « le point où ils estiment plus digne de se taire que de parler ». Nuit et silence résultent de l'amour de Dieu. Telle est la conclusion du dialogue. Qui éprouve un tel amour « éteint ses yeux pour ne pas voir ce qu'il désirerait voir plus que tout au monde; il enchaîne sa langue pour ne point parler à Celui avec qui il désirerait si ardemment s'entretenir, tant il craint qu'un défaut de son regard ou de sa parole ne cause sa disgrâce ». C'est là ce qui arrive quand la puissance de l'objet est trop supérieure à la puissance de l'appréhension. Dans un précédent dialogue (*Fureurs héroïques*, II, 1, *Opere*, t. 2, p. 440), Bruno, faisant allusion à Denys, écrivait : « Comme l'a bien dit un théologien, la source de la lumière étant de très loin supérieure non seulement à nos intelligences mais aux intelligences divines, ce n'est point par discours et paroles qu'il convient de la célébrer, mais par le silence ». Et plus explicitement cette fois : « Au dire des plus profonds théologiens, on honore et on aime Dieu par le silence mieux que par les paroles », et de même « on voit mieux en fermant les yeux aux espèces sensibles qu'en les ouvrant », d'où il apparaît que « la théologie négative de Pythagore et de Denys est de plus haute renommée que la théologie démonstrative d'Aristote et des docteurs scolastiques » (*Opere*, t. 2, p. 506).

Paul-Henri Michel.

E. 17e ET 18e SIÈCLES

1. L'école carmélitaine

Presque tous les écrivains du Carmel ont pris chez l'Aréopagite les mêmes idées fondamentales que saint Jean de la Croix : la notion de théologie mystique et son rapport avec la contemplation, la théorie de l'illumination purgative, la fonction unitive de l'amour, etc. En général ils montrent plus d'admiration encore et plus d'estime pour le CD que leur maître. Mentionnons les plus représentatifs.

1° **Les premiers disciples.** — 1) Le premier provincial de la réforme thérésienne, **Jérôme Gracian de la Mère de Dieu** (1545-1614), est peut-être l'écrivain le plus indépendant de toute l'école. Parmi l'abondante érudition que révèlent ses écrits, tout chargés de citations, « saint Denys » est l'un des auteurs que Gracian a lus avec soin, étudiés avec vénération.

Le concept de *théologie mystique* est au centre de sa dépendance à l'égard de l'Aréopagite. Selon Gracian, tous les auteurs qui en ont écrit dépendent de Denys; le mieux est donc de recourir directement à la source. Recommande-t-il des livres utiles ou nécessaires « pour apprendre l'oraison », viennent après la Bible « saint Denys et ses commentaires qui ouvrent une vaste carrière en ce domaine » (*Dilucidario del verdadero espíritu*, éd. Silverio de S. Teresa, coll. Biblioteca mística carmelitana, t. 15, p. 114-115). « Cette oraison d'union, dit-il, s'appelle théologie mystique, parce que ce genre d'oraison est une connaissance cachée.., et ce nom et cette doctrine sont de saint Denys l'Aréopagite au chapitre premier de sa *Théologie mystique*... C'est là que les théologiens spirituels ont emprunté l'appellation de théologie mystique pour désigner ce genre d'oraison » (2e p., ch. 9, p. 169). Lorsqu'il étudie les fins du bon esprit, il transcrit et commente presque tout MT 1 (*Dilucidario*, ch. 16-17). Même lorsque l'Aréopagite n'est pas cité, on décèle aisément sa présence. Il suffit de lire des énoncés de ce genre :

L'esprit véritable « est une lumière inaccessible » et cette lumière inaccessible qui est donnée dans la foi « ne s'atteint pas.., si ce n'est par une ténèbre divine, comme dit saint Denys, à qui l'on emprunte cette doctrine et ce nom » (1e p., ch. 16, p. 63). Dans les pages suivantes, Gracian ne fait autre chose que commenter la doctrine de Denys et il transcrit en latin des paragraphes entiers, qui réapparaissent en espagnol un peu plus loin (1e p., ch. 19, p. 72-73, et 2e p., ch. 1, p. 133).

Il expose avec plus de clarté et en plus grande dépendance encore le concept de contemplation et de théologie mystique dans ses rapports avec l'union divine, dans sa *Mística teología colegida de lo que escribio San Buenaventura*... (tr. 3, ch. 2). Son explication de la voie unitive est une copie ou une paraphrase de l'Aréopagite (MT; DN 7), tout autant que du docteur séraphique.

« Ne t'effraye pas si tu ne comprends pas les mots, mais *crois-en* saint Denys qui a expérimenté et mis par écrit cela même qu'il avait entendu de la bouche de saint Paul » (2, p. 276).

Les mêmes citations reviennent dans l'*Itinerario de los caminos de perfección*, sorte de supplément à l'ouvrage précédent. Les ch. 1, 3 et 12 sont simplement un commentaire de MT. Il faut en dire autant du ch. 5 de la *Vida del alma* et de la 3e partie de l'*Apología en defensa de los que ponen la suma perfección en la oración unitiva*... (t. 15, p. 430).

Rattachée intimement au concept de théologie mystique et puisée à la même source apparaît la distinction entre *théologie mystique* et *théologie symbolique* (*Dilucidario*, 2e p., ch. 9, p. 169; *Itinerario*, ch. 1, p. 291). Gracian est le premier auteur de l'école qui emprunte à Denys, en le lui attribuant de façon explicite, le fameux principe : « l'amour est vertu unitive » (*Dilucidario*, 2e p., ch. 2, p. 139). Pareillement il lui attribue expressément et utilise deux comparaisons déjà employées par Jean de la Croix : les métaphores du bois ou du feu embrasé et celle de « ces lumières qui proviennent des chandelles, et c'est une comparaison de saint Denys dans le livre des *Noms divins* » (*Dilucidario*, 1e p., ch. 9; *Mística espiritual*, t. 16, p. 246). D'autres phrases et des références aux deux *Hiérarchies*, — notamment dans le *Tratado del espíritu y devoción*... (t. 16, p. 49-150) —, attestent que Gracian a lu tous les traités de l'Aréopagite. Enfin il composa pendant ses années d'enseignement à Alcala un commentaire inédit de MT (ms 1759 « dei fondi minori », Bibliothèque nationale Vittorio-Emmanuele, Rome : *Super librum de mystica theologia Dionysii Areopagitae annotationes expositae a Rdo. P. Fr. Hier. o Graciano, nostrae carmelitarum religionis in Xto professore*). Le texte de l'Aréopagite n'est en réalité qu'un prétexte pour exposer des opinions personnelles sur les divers sens de l'Écriture, notamment le sens « mystique » et « anagogique ».

2) Les précieux petits traités pratiques du fidèle disciple de Jean de la Croix et son successeur dans la charge de maître des novices à Pastrana, **Jean de Jésus-Marie** (*Aravallès*), 1549-1609, démontrent l'estime et presque la vogue des écrits dionysiens aux premiers temps de la réforme thérésienne.

Après avoir mentionné plusieurs définitions de l'oraison, il ajoute : « L'oraison, dit saint Denys, se plongeant en ses profondeurs, est la remise de l'âme en Dieu et l'union avec lui » (*Instrucción de novicios*, Madrid, 1591, p. 48; *Tratado de oración*, Tolède, 1926, p. 10). La citation ne correspond pas littéralement aux définitions de DN 3, auquel l'auteur se réfère, mais la présence d'autres pensées de l'Aréopagite, brièvement commentées, nous assure qu'Aravallès connaît Denys. Parlant de l'intelligence mystique, ou théologie mystique, il écrit : « Avec une grande exactitude, saint Denys appelle l'intelligence qui s'obtient dans l'union, *non sagesse raisonnable, mais sagesse folle et niaise* » (*Tratado*, p. 67).

Comme Jean de la Croix, Gracian et d'autres, Aravallès part du principe dionysien pour expliquer la force et la vertu unitive de l'amour. Il copie ces phrases qu'il attribue explicitement à l'Aréopagite :

« Amor amantem extra se ponit » (p. 69); « bien que, comme le disent saint Denys et saint Thomas, l'amour soit une vertu unitive, et comme une jointure » (p. 72); « l'amour n'est pas autre chose, comme dit saint Denys, qu'un cercle de bonté qui perpétuellement tourne d'un bien à un bien » (sur une copie, en marge, on lit : « circulus bonitatis a bono in bonum perpetuo revolutus est ») (p. 131).

3) L'influence du pseudo-Denys est beaucoup plus profonde, bien qu'il y soit rarement cité, dans un important traité qui n'a pas encore été publié intégralement : *Libro de la contemplación por el P. Antonio de la Cruz* (Bibliothèque nationale de Madrid, ms 4461). **Antoine de la Croix** se montre parfait connaisseur du CD : la pensée de Denys se reflète dans ses écrits, de larges paragraphes sont recopiés littéralement ou paraphrasés. La plus grande partie des citations de l'Aréopagite se laisse deviner. « *Quelques saints* appellent cette contemplation repos laborieux et loisir de l'âme en toute ignorance » (liv. 1, ch. 14, f. 64v; cf MT 1, 1, et *Ep.* 5). « Les saints docteurs établissent cet ordre des trois voies de purgation, d'illumination et d'union » (liv. 1, ch. 23, f. 110v). En ces deux textes se trouvent les points fondamentaux sur lesquels l'auteur, comme les autres écrivains de l'école, dépend très clairement de l'Aréopagite. La doctrine d'Antonio sur la *contemplation*, sur la *théologie mystique* (qui est une espèce de la contemplation, liv. 2, ch. 12 et *passim*), sur l'*union divine*, « qui est science d'amour unitif (en quoi) consiste la théologie mystique », sur les trois opérations (purification, illumination et union, et leurs relations) est bien dionysienne. Outre l'identité de pensée, les citations implicites et même parfois les allégations textuelles en témoignent. Ailleurs (liv. 2, ch. 12, f. 116-124), où il expose le sens des trois mouve-

ments de l'âme : droit, circulaire et oblique, Antonio décalque, sans le citer, DN 4. Il en est ainsi dans beaucoup de cas.

2° **Les grands auteurs spirituels du 17e siècle.** — Avec eux l'utilisation de la doctrine dionysienne évolue. Désormais les citations de l'Aréopagite, toujours explicites, à de rares exceptions près, deviennent un argument d'autorité pour prouver la doctrine. Il s'agit moins d'assimilation que d'érudition.

1) **Jean de Jésus-Marie,** *le calaguritain* (1564-1615), esprit éminemment pratique, trouve chez l'Aréopagite très peu de matière utile à ses enseignements de maître spirituel. Il connaît certainement les écrits dionysiens, leurs versions et leurs commentaires; cependant les citations ou les idées dionysiennes sont peu abondantes, même dans les traités de caractère plus spéculatif. Néanmoins, pour lui aussi, Denys est incontestablement le père de la théologie mystique.

A peu près tout ce qui concerne l'influence dionysienne se trouve dans sa *Theologia mystica* et sa *Schola de oratione et contemplatione*. A s'en tenir à la *Theologia* on penserait que le calaguritain est fort épris de l'Aréopagite. Dans l'un des canons, le 10e, *pro theologiae mysticae intellectu*, qui en forment l'introduction, il déclare : Theologiae hujus magisterium Christi solius est, qui Paulum erudivit, a quo, velut Christi organo Dionysius Areopagita primus edoctus rei tractatum secretissimo scripto consignavit et ad Timotheum transmisit (p. 15). Voici l'épigraphe significative du ch. 7 : *De interpretatione libri S. Dionysii Areopagitae de « mystica theologia »* (Fribourg, 1912, p. 73), et ce livre est « arcanus et plane coelestis ». Il transcrit à la suite une grande partie de MT 1 selon la version d'Antoine le Florentin et l'une des paraphrases qu'il commente brièvement. Ce paragraphe et un autre de DN 7 sont les seuls qu'il cite textuellement.

Il se sépare des écrivains carmes lorsqu'ils expliquent la nature de la théologie mystique et de la contemplation infuse d'après Denys. Ni dans la *Schola*, ni dans la *Psychologia interioris hominis*, où il cite même les commentateurs de l'Aréopagite (Grosseteste et Denys le chartreux), il n'a la moindre référence à Denys et n'en reflète même pas indirectement la pensée. Le calaguritain est l'un des auteurs de l'école carmélitaine qui a le moins subi l'influence de Denys, qu'il cite habituellement d'après saint Thomas.

2) Bien différent est le cas de **Thomas de Jésus** (1568-1627) dont les écrits ressemblent à une mosaïque de citations. Si l'Aréopagite n'est pas l'auteur le plus souvent cité, Thomas l'a lu et étudié longuement. Partant de la *conception hiérarchique* des esprits et de leurs fonctions, telle que la présente Denys, et du fait que « eum secuti sunt S. Thomas... et omnes fere commentatores vestigia D. Dionysii secuti » (*De contemplatione divina*, Anvers, 1620, lib. 2, c. 1, p. 66-67), il organise son grand traité selon « tres gradus seu potius hierarchiae (contemplationis) » (p. 66). Ces trois hiérarchies, comme celles de l'Aréopagite, se divisent à leur tour en trois degrés. Dans les deux premières hiérarchies ou espèces de contemplation, la dépendance de l'Aréopagite, en dehors de la disposition générale du traité, est assez réduite; ordinairement, il s'agit de citations tirées directement de saint Thomas, comme lorsqu'il explique les « tres differentias motus localis, nempe circularis, rectus et obliquus (DN 4, 7) », correspondant aux trois degrés d'oraison. C'est dans la dernière hiérarchie ou degré de contemplation, « quae theologia mystica nuncupatur » (p. 315), qui occupe tout le livre 5, que la pensée dionysienne a une place prépondérante. L'auteur suit les traces du « magnus ille Dionysius Areopagita » (p. 317) : nombreux paragraphes copiés littéralement et illustrés avec les interprétations de commentateurs autorisés, saint Thomas et Denys le chartreux spécialement.

Le pseudo-Denys est pour Thomas de Jésus le maître indiscutable de cette hiérarchie de la contemplation, « quae est ad Dei contemplationem medio intellectus aut sapientiae dono per negationem assurgere, ac divinam ingredi caliginem sive radium tenebrarum, ut Dionysius loquitur » (p. 316).

Décrire la nature de la théologie mystique ou de la contemplation unitive équivaut pour lui à approfondir la pensée difficile de « saint Denys » à l'aide de ses commentateurs. « Quid sit mystica theologia et qua de causa mystica appelletur, difficile quidem est intelligere, explicare difficilius, difficillimum experiri. Tractant de hac re omnes fere sacri Dionysii interpretes, tam in commentariis *De divinis nominibus*, cap. 7, quam in librum quem Dionysius edidit *De mystica theologia* » (lib. 5, c. 10, p. 421-422).

La dépendance dionysienne est évidente aussi dans le *Divinae orationis sive a Deo infusae methodus, natura et gradus* (Anvers, 1623). La structure générale et le contenu sont parallèles à l'ouvrage précédent. Pour établir les degrés d'oraison, Thomas part de la même ordonnance hiérarchique de l'Aréopagite (livre 1, ch. 5, p. 41-46); lorsqu'il traite de la « contemplatio in caligine » (liv. 3, c. 2-3, p. 246-253), il développe les mêmes idées. Chaque fois que Thomas parle de la contemplation mystique ou secrète, de la connaissance négative, de la théologie mystique, il recourt immanquablement à l'Aréopagite. Un des meilleurs exposés de sa doctrine se trouve dans son *De contemplatione acquisita* (ch. 7, éd. Eugène de Saint-Joseph, Milan, 1922), dont voici le titre : *De duobus modis Deum cognoscendi, alterum per affirmationem, alterum per negationem, in quibus duae species contemplationis fundantur* (p. 66). Il y réunit tous les passages de l'Aréopagite sur la matière.

Une autre idée fondamentale, empruntée à l'Aréopagite, déjà reprise avant lui, est celle de la vertu unitive de l'amour. Thomas, se référant expressément à Denys, la répète en divers passages : *De divina contemplatione*, lib. 5; *Divinae orationis..*, lib. 4; *Via brevis et plana orationis mentalis :* « Haec est semita regia, quam D. Dionysius et Bonaventura omnesque Dionysii commentatores doctissimi et gravissimi unanimiter docuerunt » (Milan, 1922, p. 192).

On pourrait encore relever de nombreuses citations textuelles et des allusions implicites. On compte jusqu'à trente textes de Denys dans la *Primera parte del camino espiritual de oración y contemplación* (ms 6533, bibliothèque de Madrid; la paternité vient d'en être revendiquée pour Thomas, cf *El Monte Carmelo*, Burgos, t. 60, 1951, p. 3-36; *Ephemerides carmeliticae*. t. 4, 1950, p. 431-518).

3) L'admirateur le plus fervent et le disciple le plus fidèle de Denys dans l'école carmélitaine est sans aucun doute **José de Jésus-Marie** (*Quiroga*), 1562-1629, dont nous avons déjà parlé. Il suffit de lire quelques pages de sa *Subida del alma a Dios y entrada en el paraiso espiritual* (Madrid, 1656-1659) pour s'en rendre compte. Au milieu d'une érudition copieuse et bigarrée, le nom de Denys occupe le premier rang et s'auréole des titres et des épithètes les plus louangeurs : « théologien éminent », « disciple fidèle et favori de saint Paul », « prince de la sagesse mystique et dépositaire fidèle de la doctrine des Apôtres, ses maîtres ». A lire Quiroga, on croirait que les écrits

de Denys ne le quittaient pas. Depuis la première ligne de CH jusqu'aux dernières pages des *Lettres*, les textes du CD ne cessent de défiler : parfois en latin, d'autres fois en espagnol; tantôt telle version, tantôt telle autre. Et après les citations du maître, celles des commentateurs. Pas une seule pensée, peut-on dire, qu'il n'ait mise à profit et mentionnée sous forme de citations ou par manière de commentaire. On pourrait presque reconstituer intégralement le texte de certains écrits dionysiens à partir des citations de Quiroga. Il est le plus profond connaisseur et l'admirateur le plus excessif de l'Aéropagite parmi les écrivains de l'école, sans en excepter les commentateurs eux-mêmes.

3° **Les auteurs de traités scolastiques des 17e et 18e siècles** maintiennent au sein de l'école la survivance des enseignements que l'on attribue traditionnellement à l'Aréopagite. Chaque fois qu'il s'agit de prouver, au moyen de l'argument de tradition, les thèses qu'ils soutiennent, c'est « saint Denys » qui apparaît comme le représentant le plus autorisé.

1) L'opinion de **Philippe de la Trinité** (1603-1671) sur Denys est manifeste dès sa première page de la *Summa theologiae mysticae*. Il écrit dans le prologue : « Theologiae mysticae tractatus ediderunt quos passim... citabo. Primus est divinus ille Dionysius Areopagita, Gallorum apostolus, quem in mysticis, velut Magistrum Sententiarum in scholasticis, venerabor » (Bruxelles, 1874, t. 1, p. 15). Tous les autres auteurs « velut Dionysii expositores adducam ». C'est par une citation littérale, — la première de tout l'ouvrage —, empruntée à MT (1, 2), qu'il s'efforce de justifier la disposition qu'il adopte (p. 17). Le *discursus prooemialis*, qui traite de la nature de la théologie mystique, est si chargé de textes dionysiens, surtout de MT et de DN, qu'il ressemble à un commentaire. Quand l'auteur rencontre diversité d'opinions, il s'en tient à ce qu'il croit être la pensée de l'Aréopagite, « primo hujus theologiae magistro et principe » (p. 23), « probatur auctoritate S. Dionysii ». Acceptant le principe dionysien sur la fonction de l'amour, Philippe écrit :

Quod amor moveat ad hanc unionem et illam perficiat, docet tum Dionysius, cap. 4 *de Divinis nominibus*, dicens quod amor est virtus unionem faciens, tum Augustinus, lib. 8 *de Trinitate*, dicens quod amor est quasi junctura quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens amantem scilicet et quod amatur, tum denique D. Thomas, 1, 2, quaest. 28, art. 1 (t. 3, p. 9).

S'il est vrai que nombre de citations de l'Aréopagite sont indirectes, il n'y a pourtant pas le moindre doute : l'auteur l'a lu et étudié avec soin. Quand il traite des trois voies, de la contemplation infuse, de la théologie mystique, de l'union divine, etc, l'influence de l'Aréopagite est extrêmement nette.

2) **Antoine du Saint-Esprit** (1618-1674), dans l'ordonnance de son *Directorium mysticum* (Lyon, 1676) et jusque dans la substance de sa doctrine, suit de très près la *Summa* de Philippe de la Trinité; mais il se montre un connaisseur superficiel de Denys. Sur une quinzaine d'allusions ou de citations, plus de la moitié sont indirectes, et les autres, sauf une, ne rapportent aucun texte de Denys. Cependant, il se déclare son disciple en deux points. Toute la section 12 de la *disputatio* 1 du traité 3 n'est qu'une transcription et un commentaire de DN 4. Il suffit de lire l'épigraphe pour le reconnaître : Contemplatio acquisita dividitur per tres motus, circularem, rectum et obliquum (1904, p. 250); et il conclut : Ita Dionysius (*de Divinis Nominibus*, cap. 4, 9) et D. Thomas (lect. 1) (p. 252). Dans la section 10 de la *disputatio* 3 : Datur aliquando contemplatio perfectior in caligine divina (p. 326), Antoine ne mentionne pas Denys alors qu'il ne fait que le recopier plus ou moins librement : Caligo divina est inaccessibile lumen in quo habitare Deus dicitur...

3) **Joseph du Saint-Esprit**, *le portugais* (1609-1674), marque le point culminant du courant d'admiration et de fidélité doctrinale de l'école à l'égard de Denys. C'est le commentateur classique de l'école. Quelque chose de la pensée de Joseph sur les relations doctrinales entre le Carmel réformé et l'Aréopagite transparaît dans le titre même de son principal ouvrage, *Cadena mistica carmelitana de los autores carmelitas descalzos, por quien se ha renovado en nuestro siglo la doctrina de la Theologia Mystica, de que ha sido discipulo de san Pablo, y primer escritor san Dionisio Areopagita, antiguo obispo y mártir...* (Madrid, 1678). De même qu'il s'y propose de réunir et de mettre en ordre les doctrines typiques du Carmel thérésien, les présentant comme un patrimoine, de même, dans son *Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae, episcopi et martyris, per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas, tum in librum quem inscripsit De mystica theologia, quam in diversas alias sententias illam concernentes ex reliquis ejusdem SS. Doctoris superstitibus libris sedulo depromptas* (Cologne, 1684; Rome, 1927), il veut prouver la conformité de ces mêmes doctrines avec celle de « saint Denys ». Le commentaire de MT ne constitue que la première partie de l'ouvrage. La seconde est une sorte de florilège mystique, tiré des autres écrits de l'Aréopagite et de ses commentateurs. Cependant le texte dionysien est fort peu suivi et respecté; il sert de prétexte pour résoudre une série interminable de problèmes mystiques, parfois fort subtils et sans rapport avec le CD. Joseph en avait averti le lecteur dans le « prologus ad Carmeli per seraphicam matrem Theresiam restaurati studiosam juventutem :

Si de titulo inquiras hujus operis, hunc praefixum invenies : *Enucleatio theologiae mysticae S. Dionysii*. Licet enim Dionysius totus sit nucleus, totus medulla spiritus, non tamen sine osse obscuritatis; quod qui tollere laborarunt, sub alieno cortice iterum recluserunt. Non ego omnino luces Dionysiacas a nebulis innatis denudare praesumo, sed eas enucleare ab extraneo putamine. Haec est enucleatio quam propono; et illa etiam quae ex aliis operibus ejusdem S. Doctoris de divinis his materiis sententias fere omnes ad mysticam doctrinam spectantes segregatim dejungo (1927, p. XXXIX).

4) Avec l'œuvre gigantesque de **Joseph du Saint-Esprit**, *l'andalou* (1667-1736), se clôt la période de splendeur de l'école carmélitaine. L'auteur du *Cursus theologiae mystico-scholasticae* (Séville, 1720-1740; Rome, 1924-1931), en dépit de son immense érudition, est au courant de mille délicates questions de critique et de technique. « Saint Denys » reste toujours le « theologiae mysticae parens ». Sa très grande autorité lui vaut la première place dans l'argument de tradition. Le CD apparaît près de 80 fois dans des citations littérales d'étendue assez considérable.

La tradition de l'école mystique carmélitaine a constamment suivi saint Jean de la Croix, jusque chez les auteurs où il a puisé lui-même son inspiration.

EULOGIO DE LA VIERGE DU CARMEL.

2. Les carmes de la réforme de Touraine

La spiritualité des carmes de Touraine a été marquée dès l'origine de la réforme d'une profonde empreinte dionysienne. On sait que cette réforme doit sa doctrine spirituelle à Jean de Saint-Samson qui forma à la vie intérieure plusieurs générations de religieux et fut le maître incontesté des supérieurs eux-mêmes. C'est donc chez lui qu'il convient en tout premier lieu de rechercher l'influence du pseudo-Denys; ses disciples ne feront que reproduire, avec plus ou moins d'indépendance, son enseignement, bien que plusieurs aient été des personnalités marquantes.

1° **Jean de Saint-Samson**, 1571-1636. — Certains pourraient penser que Jean de Saint-Samson ayant subi à un haut degré l'influence des écoles flamande et rhénane, c'est par ce canal qu'il a connu les doctrines dionysiennes (S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes*, p. 270 et 271). Mais dans ses écrits Jean se réfère à maintes reprises au pseudo-Aréopagite : il nomme « le divin saint Denys » en tête des auteurs que doit connaître tout spirituel pour sa conduite (*Conduite des novices*, ch. 17, p. 938 et 952); il fait son éloge en le qualifiant de « théologien de l'Église » (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 3, p. 144), etc. D'autre part, ses biographes placent les ouvrages de Denys parmi les premières lectures de Jean, avant même son entrée chez les carmes (*La réforme des Carmes*, p. 133 et 161), et constatent qu'il en a déjà une connaissance profonde dans les débuts de sa vie religieuse (p. 146). Enfin, les concordances d'expression comme de pensée sont si fréquentes et si précises qu'elles semblent bien exclure tout intermédiaire. Ces rencontres, nous tenterons d'en distribuer quelques-unes sous des rubriques saillantes qui montreront des points communs aux deux doctrines.

Les citations des œuvres de Jean de Saint-Samson renvoient à l'édition du P. Donatien, *Œuvres spirituelles*, Rennes, 1658-1659. — S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, coll. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, Paris, 1950.

1) **La capacité divine de l'âme.** — Jean enseigne que l'amour de Dieu agit en l'homme à proportion de l'amour qu'il porte à Dieu « et non autrement ». Dieu se communique à nous « à proportion de notre ardeur et de notre activité » (*Vray esprit du Carmel*, ch. 17, p. 81), « autant que la créature peut recevoir de cette plénitude ». « De sorte, ajoute-t-il, qu'on doit dire que quiconque est amoureux en reçoit beaucoup et que si on pouvait l'être infiniment on en recevrait infiniment à proportion » (*Contemplation* 19, p. 457; cf *Cabinet mystique*, 1e p., ch. 5, p. 153; *Épithalame*, p. 375; à rapprocher de DN 1, 2, 588cd; 4, 20, 720a, etc). Cette capacité de l'âme est accrue par la communion, dans laquelle la créature participe à la Divinité et est transformée en elle (*ibidem* et *Contemplations* 17 et 20; cf EH 3, 444). La doctrine de la participation en fonction de la capacité de la créature est constante chez Jean (*La réforme des Carmes*, p. 278-279); mais tandis que chez Denys elle est « définie... par la vigueur de l'adhésion intime de l'intelligence à l'illumination divine qu'elle reçoit » (DS, t. 2, col. 1891), chez le carme aveugle, c'est l'amour, jamais rassasié, qui rend l'âme à chaque instant plus capable de participer à l'Être. Ainsi s'explique le processus de la vie spirituelle dans l'enseignement du maître rennais : à chaque degré de la vie spirituelle il donne pour but une rencontre avec Dieu conforme à la capacité de l'âme, et à chaque moment cette âme est pleine de Dieu autant qu'elle peut l'être.

2) **Le rejet du sensible et du multiple.** — Le spirituel ne doit adhérer qu'à Dieu et n'avoir de désir pour aucun autre objet; il rejettera même les dons de Dieu de peur de contracter quelque attache à leur égard (*Vray esprit du Carmel*, ch. 11, 19; *Conduite des novices*, ch. 8; *Lettres spirituelles*, 14, etc) et s'avancera par « la voie d'amour nu ». Il s'élèvera à Dieu « pardessus toute espèce et image sensible » (*Lettres spirituelles*, 14, p. 628), et ce n'est que lorsqu'il sera « dénué » de toutes les images qu'il deviendra « esprit », c'est-à-dire qu'il trouvera Dieu en soi. Jean exige de ses disciples, avec une extrême rigueur et à tous les étages de la vie spirituelle, la suppression de toutes les images qui font, dit-il, « de gros murs et de grosses montagnes entre Dieu et la créature » (*Vray esprit du Carmel*, ch. 4, p. 14). Il veut qu'ils vivent d'une « simple et nue foi » (*Effusion de l'homme hors de Dieu*, ch. 3, p. 765), qu'ils contemplent Dieu au delà de toute notion intellectuelle et de toute science, même mystique, dans une totale nudité d'esprit, et qu'ils soient même comme privés de l'usage des sens (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 9, p. 179; *Lumières appartenantes à la vie contemplative*, p. 770, etc). Cette nudité d'esprit est une capacité d'adhérence à Dieu en même temps qu'une purification de l'intelligence analogue à celle qu'exige l'Aréopagite.

Autant que le sensible, Jean de Saint-Samson rejette le multiple. Sans cesse il se plaint de ce que l'homme est extroverti, effus, dispersé dans le multiple, tandis que tout son effort doit consister à se fondre dans l'Un. Il veut qu'il quitte la multiplicité des conceptions intellectuelles pour s'anéantir en Dieu et ne faire qu'un avec lui. Ce Dieu Un et absolument transcendant est le Principe et la Fin de tout être (cf DN 5, 10, 825b), celui de qui tout découle et en qui tout « recoule ». Le retour à l'Un que, à la différence de Denys, Jean envisage seulement pour l'âme est une assimilation à Dieu, une divinisation; par lui s'achève le cycle, se referme le cercle. Entendons bien qu'assimilation se dit ordinairement imitation chez le maître rennais comme chez l'Aréopagite (*La réforme des Carmes*, p. 285, 320, etc). Retour à Dieu, retour à l'Un, retour à l'Origine (ces trois expressions sont employées équivalemment), considéré comme la suprême béatitude, le lieu en est le « fond de l'esprit », car Dieu est le centre même de l'âme (*Contemplations* 1 et 2; *Exercices de dix jours*, ch. 18; *Vray esprit du Carmel*, ch. 3).

3) **La transcendance divine.** — La science ne sert à rien pour faire avancer l'âme vers l'union divine, bien plus c'est l'ignorance qui la fait progresser dans l'amour (*Vray esprit du Carmel*, ch. 18, p. 87). La science « acquise » n'est que « ténèbres » pour lui faire connaître Dieu. Seul l'amour peut donner à la créature divinisée de connaître Dieu dans une inconnaissance qui dépasse toute connaissance (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 9). Alors elle voit nettement que la plénitude divine est incompréhensible (*ibidem* et ch. 3; *Épithalame*, p. 372, etc), qu'elle est au delà de toute connaissance, sensible ou intellectuelle (cf DN 1, 4-5, 593ab). Le sentiment qu'elle en a dépasse infiniment toute parole, inapte à traduire la réalité de ce que révèle à l'âme la lumière

de Dieu; et puisqu'elle n'en peut rien dire ni comprendre, il lui faut conclure que Dieu ne s'exprime que comme l'Ineffable (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 2 et 10; *Contemplations* 1 et 30, etc). L'âme consommée sait que son langage n'est que « bégaiement », aussi use-t-elle parfois de termes excessifs et presque dépourvus de sens. Mais mieux que par la parole, c'est par le silence qu'elle rend hommage à la transcendance divine.

Dieu, en effet, pour Jean de Saint-Samson, est l'Être « au delà de l'être par force de suréminente négation », l'Un absolument transcendant, le Principe et la Fin de tout être. Bien plus, Celui qui est est « plus que Dieu », « au delà de Dieu », comme il est plus que Bien, plus que Dieu pour Denys (DN 11, 6, 956a). Jean continue à suivre l'Aréopagite lorsqu'il énumère les attributs divins, attributs positifs : longueur, largeur, profondeur, immensité, éternité, etc, surtout lorsqu'il expose la théologie négative. « La créature, dit-il à Dieu, ne parle et ne conçoit rien de vous que par négation, vous ôtant tout, parce que vous demeurez inaccessible à tout autre qu'à vous-même » (*Contemplation* 17, p. 488). Il affirme que Dieu est la Suressence en laquelle il n'y a ni vertu ni essence; la Déité est inconnue, indicible, inconcevable, incompréhensible, innommable, « car il n'y a ni termes, ni formes, ni espèces qui la puissent montrer », tant elle excède la conception de l'intelligence (*Contemplation* 6, p. 413). Aussi est-ce dans une ténèbre que Dieu se révèle à l'âme.

La « caliginosité » ou « brouillard caligineux » de Jean n'est pas tout à fait semblable à la ténèbre de Denys. Elle en diffère en ce qu'elle n'est pas le lieu le plus haut de l'appréhension mystique, mais seulement un moyen, et pas « toujours le plus sûr » (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 5, p. 157), d'accéder à « la très claire, très simple et très consolante lumière » (ch. 9, p. 178). Cependant, comme dans la *Théologie mystique*, cette caliginosité, appelée à la fois « obscure et ténébreuse » et « absolument lumineuse », est une obscurité de lumière. Elle est lumière, car elle est Dieu même qui se montre à l'âme et verse en elle toute lumière; et elle est ténèbre, surtout à l'entendement, obscurci et obténébré par la surabondance des illuminations infuses, car la Divinité se rend « obscure à l'âme » (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 5, 9, 10). Ainsi l'entendement se trouve privé des formes et des images, il est plongé dans l'ignorance par rapport à Dieu, à soi-même, à toutes choses; cette suspension des puissances, Jean la considère comme une purification accordée à l'âme que Dieu veut détacher de toute propriété et assure qu'elle est utile surtout à ceux qui se sont livrés à de hautes spéculations et ont besoin d'être simplifiés. La ténèbre est donc pour eux un état encore inférieur et un moyen d'accéder à l'union sans différence. Déjà pourtant leur inconnaissance dépasse toute connaissance et leur entendement défaille devant la transcendance divine.

4) **L'extase.** — « L'amour incréé, dit Jean de Saint-Samson, est extatique au dedans par la production des trois Personnes divines, et extatique au dehors par l'union hypostatique » (*Contemplations* 22-23; *Cabinet mystique*, 1e p., ch. 5, 8, 9). On ne saurait rappeler plus nettement le pseudo-Denys (DN 4, 13, 712ab). La première extase s'exprime dans la fécondité divine, en même temps que l'amour des trois divines Personnes reforme l'unité parfaite; et comme « l'amour spiré ravit tout au lien de l'unité » (cf DN 13, 3, 980b-981a), ce retour accomplit le cycle au sein de la Trinité. La deuxième extase concerne l'Incarnation (*Épithalame*, p. 367, etc); Jean y est fidèle à Denys sur ce point (DN 1, 4, 592a) que, pour le Verbe, revêtir la nature humaine constitue un accroissement, c'est-à-dire que, sans pouvoir rien ajouter à la Divinité, le corps que Dieu emprunte à l'homme lui donne des possibilités d'action et de souffrance nouvelles : « Aviez-vous point de cela en votre béatitude? » écrit l'aveugle (*La réforme des Carmes*, p. 286-287).

L'amour qui aspire à l'union, ou même à l'unité, produit aussi une extase dans l'âme humaine lorsqu'elle parvient à l'union divine. L'extase arrache l'homme à soi-même, le tire hors de son amour-propre pour le jeter en Dieu, au mépris de la distance infinie qui le sépare de lui (*ibidem*, p. 312-313). Pour rendre compte de l'extase de l'amour, Jean emprunte les expressions mêmes du pseudo-Denys : il faut, dit-il, « sortir de soi pour pénétrer en Dieu »; ainsi l'âme déifiée se trouve unie à la Lumière (cf DN 4, 708d, 712a; 7, 872b). Elle est perdue en cet abîme « et comme tout l'être créé a flué de là, il y reflue continuellement » (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 4). La connaissance qu'elle a de Dieu est si simple qu'elle ne distingue plus les vérités qui lui sont communiquées de l'Essence divine elle-même. Pour elle, les négations comme les ignorances ont disparu, « et, comme dit saint Denys, suit la connaissance des êtres en la jouissance vraie et réelle de l'Être simple et unique, totalement abstrait et séparé de l'être et du non-être, par éminence de négation » (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 9; cf *Vray esprit du Carmel*, ch. 8). L'âme divinisée devient ainsi Dieu même « sans altérité (cf DN 11, 3, 952b) ni différence perceptible » (*Cabinet mystique*, 1e p., ch. 6). Cependant elle demeure créature; l'identité entre elle et Dieu est celle que crée l'amour; elle ne saurait être identité de nature (*Vray esprit du Carmel*, ch. 22; *Cabinet mystique*, 1e p., ch. 5, 8; *Épithalame*, etc), c'est ce qui explique la perpétuelle sortie de l'âme.

2° **Les disciples de Jean de Saint-Samson.** — Parmi les disciples de Jean, nous retiendrons les noms de ceux qui se sont le mieux assimilé son enseignement dans ce qu'il reflète de la doctrine dionysienne : Donatien de Saint-Nicolas, l'éditeur de ses œuvres; Valentin de Saint-Armel, son confesseur; Joseph de Jésus, son ami fidèle; Maur de l'Enfant-Jésus; Antoine de Saint-Martin de La Porte dont les ouvrages sont profondément imprégnés de la pensée de l'aveugle rennais; enfin Dominique de Saint-Albert et Léon de Saint-Jean.

Dominique de Saint-Albert 1596-1634 fut l'un des plus grands religieux de la réforme de Touraine. Sa doctrine reflète avec fidélité l'enseignement de Jean. Les thèmes dionysiens se trouvent constamment sous sa plume; les citer serait répéter ce qui a été dit de son maître. Cependant, malgré le peu d'originalité de ses exposés, l'influence qu'a exercée sur sa vie la mystique du pseudo-Aréopagite mérite d'être fortement signalée; témoin cette phrase d'une de ses lettres : « Je ne désire pas connaître et savoir mais aimer à l'infini ».

Avec *Léon de Saint-Jean* 1600-1671 la question se présente différemment. Esprit puissant, d'une vaste culture, d'un savoir encyclopédique, d'une originalité incontestable, son adhésion à Denys provient autant de l'enseignement de Jean que d'un libre choix. Au reste, sa sympathie pour l'humanisme, les platonisants, peut l'expliquer. Il ne craint pas même d'étudier ensemble les théologies « de Platon, d'Aristote et de saint Denys »

(*Les métamorphoses sacrées*, Grenoble, 1665, p. 472). Mais, dans ses ouvrages comme dans ses sermons, et malgré leur extrême variété et la richesse de leurs développements concernant les sciences profanes, le christianisme qu'il enseigne ne perd jamais de vue un certain nombre de préoccupations nettement dionysiennes. Ainsi, il envisage Dieu comme principe, fin et centre de l'homme qui doit « recouler » en lui; c'est en fuyant la multiplicité que, rentrant en soi, il trouvera Dieu; ce retour est une imitation du retour du Saint-Esprit au sein de la Divinité : et Léon de Saint-Jean n'oublie pas de rappeler la comparaison du cercle (*L'ouverture des trois cieux*, Paris, 1633; *Saint Louys*, Rome, 1648; *La coronne des saints*, etc). De même, il veut que dans la voie mystique l'homme s'en tienne à trois choses : se dépouiller, ignorer, aimer (*La France convertie, octave à l'honneur du B. S. Denys..*, Paris, 1661). Il proclame que « la science de saint Denys est la science des saints... C'est cette sagesse de goût.., cette doctrine de volonté, non pas d'entendement... » (*La France convertie*, p. 292-293). Enfin, il est intéressant de noter chez ce grand amateur de toutes les sciences humaines, qui a consacré tant de pages à les exposer, une confidence comme celle-ci : « Une si grande variété et multiplicité me semblaient un peu éloignées de cette chère Unité pour laquelle j'ai tant d'amour » (*Le portrait de la sagesse universelle*, Paris, 1655).

L'influence du pseudo-Denys sur le groupe de carmes rennais dont Jean de Saint-Samson est le maître spirituel a été reconnue, on pourrait dire dénoncée, par ceux mêmes qui se sont montrés le plus opposés à leur doctrine. Nous en donnerons pour preuve les attaques de Jean Chéron dans son *Examen de la théologie mystique* (Paris, 1657) contre Jean de Saint-Samson, Donatien de Saint-Nicolas, Léon de Saint-Jean, Maur de l'Enfant-Jésus, qu'il regarde comme des disciples de saint Denys (p. 425, 439, etc). Voir art. Chéron, DS, t. 2, col. 821-822.

Suzanne-P. Michel.

3. Benoit de Canfield et ses disciples

De tous les écrivains capucins, *Benoît de Canfield* † 1610 est peut-être celui qui exerça la plus grande influence sur la mystique, surtout en France et aux Pays-Bas. Il reste tout à fait dans la ligne du pseudo-Denys, considéré comme le père de la mystique dite abstraite, c'est-à-dire de la contemplation de Dieu sans image, au delà de la contemplation du Verbe incarné.

J. Orcibal, *Les origines du Jansénisme*, t. 2 *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps* (1581-1638), Paris, 1937, p. 71, n. 3. — L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, coll. Culture catholique 4, Paris, 1949, p. 34-37; *La spiritualité de Madame Guyon* dans *XVII^e siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 269-275.

Une étude plus approfondie de l'enseignement de Benoît montre clairement que sous l'influence de Herp et d'autres spirituels, il emploie la terminologie classique de Denys, lorsqu'il traite de l'abandon de toute manière de penser au moyen d'image. Mais, — et ceci est une de ses plus grandes originalités —, il lui donne une signification qui distingue harmonieusement le rôle de l'intelligence et de l'amour. En même temps, il renouvelle le schéma dionysien, abstrait et théocentrique, de l'ascension mystique, en attribuant à l'Homme-Dieu, surtout à l'Homme-Dieu souffrant et crucifié, la place principale dans la contemplation suprême de Dieu. Par ce christocentrisme convaincu et fidèle à lui-même, que la tradition bernardine, franciscaine et néerlandaise continue, Canfield se place sans conteste à la source de l'école dont Bérulle, comme apôtre du Verbe incarné, est le chef. Ainsi Benoît résout un des principaux problèmes de la mystique et même, peut-être, le problème capital du siècle d'or spirituel français.

J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952, p. 306-316, *passim*. — Aldous Huxley, *Grey Eminence. A study in Religion and Politics*, Londres, 1941; trad. J. Cartier, *L'Éminence grise. Étude de religion et de politique*, Monaco, 1945; ouvrage influencé par les travaux de H. Bremond. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610), sa vie, sa doctrine et son influence*, Rome, 1949, p. 328-378; *De strijd om de bronnen van de franse spiritualiteit in de zeventiende eeuw* (Le combat autour des sources de la spiritualité française au 17^e siècle), dans *Franciscaans Leven*, t. 33, 1950, p. 4-17 (en introduction au livre de L. Cognet); *De Capucijnen en de gouden eeuw der franse vroomheid* (Les capucins et le siècle d'or de la piété française), dans *Studia catholica*, t. 25, 1950, p. 306-318 (critique des plus récentes études); *Encore sur l'influence de Benoît de Canfield*, dans *Études franciscaines*, nouv. série, t. 2, 1951, p. 297-312. — Godefroy de Paris, *Les frères mineurs capucins en France*, t. 2, Paris, 1950, p. 463-586.

La conception de Canfield a été reprise, mais d'une manière personnelle, par ses disciples et défenseurs, Joseph de Paris, Constantin de Barbanson et Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc. On trouve chez eux une grande considération pour l'Aréopagite, mais leur christocentrisme nuance manifestement son enseignement. C'est ce qui donne à leur mystique un caractère plus affectif et plus franciscain. Il faut cependant admettre que la terminologie de Denys ne s'accorde plus avec ces positions nouvelles. Ces écrivains, Canfield en tête, n'ont pu se libérer d'un cadre consacré par les siècles. On le remarque encore de nos jours.

Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, p. 413-423 (Joseph de Paris); *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVII^e en XVIII^e eeuw* (La spiritualité des capucins aux Pays-Bas aux 17^e et 18^e siècles), Utrecht, 1948, p. 125-149 (Jean-Évangéliste). — Théotime de Bois-le-Duc, introduction à Constantin de Barbanson, *De geheime paden van de goedelijke liefde* (Les sentiers secrets de l'amour divin), Ruremonde, 1945, p. 47-52. — *Theologisch Woordenboek* (Dictionnaire théologique), t. 3, 1953, p. 890-891.

Optat de Veghel.

4. De Bérulle a Fénelon

J. Dagens constatait naguère : « il semble que l'idéologie humaniste ait encore grandi l'Aréopagite » (*Bérulle*, t. 1, Paris, 1952, p. 31). A s'en tenir aux seuls auteurs spirituels, Denys connaît, en effet, au 17^e siècle, et encore au 18^e, mais dans une moindre mesure, une faveur peu commune. On vient de le constater chez les disciples de Jean de la Croix, les carmes de Touraine et les capucins. Le vocabulaire spirituel charrie depuis longtemps déjà bon nombre de locutions dionysiennes, assimilées par Hugues de Balma, Harphius, Denys le chartreux, et tant d'autres, et répétées par leurs lecteurs. Mais que ne pouvons-nous identifier ou énumérer tous ceux qui lisent Denys dans le grec ou dans les traductions, comme aussi bien les travailleurs qui publient

ou non le fruit de leurs recherches sur celui qui reste pour beaucoup le prince de la mystique!

Voir plus haut les éditions et les traductions de Denys pendant cette période. Se souvenir aussi des âpres discussions sur l'authenticité du CD et l'historicité de l'Aréopagite; qu'il suffise de mentionner les travaux de Del Rio, Sirmond, Chifflet, sans omettre les *Dissertationes* reproduites dans PG 3 et 4. Se référer à Jacques Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, t. 1, Paris, 1768, n. 4012-4062 (vies et travaux) et à Sommervogel, t. 7, col. 1245-1247.

Un fait nouveau rend plus aiguës et plus partiales ces discussions : les attaques et les apologies se donnent libre cours. Le vocabulaire des mystiques effarouche; le voir divulguer sans discernement scandalise; les excès sont dénoncés. Dès le début du siècle surgissent d'horizons très divers des ouvrages qui ambitionnent d'expliquer cette terminologie.

Rappelons ce qui a été dit déjà de Chéron † 1673 (t. 2, col. 821-822), de Crombecius † 1626 (col. 2624-2625) et de Jérôme Gracian † 1614, t. 3, col. 410-411.

Rapprochons-en le cas d'Étienne Binet † 1639. Il publie en 1624 *La vie apostolique de sainct Denis Aréopagite et apostre de la France*, bâtie sur la légende. Cependant, les ch. 11 et 12 (p. 306-385) traitent des livres de Denys et les présentent à grands traits avec le pittoresque que l'on devine (DS, t. 1, col. 1620-1623). Binet demande, et il répond en se couvrant de l'autorité de Gerson, « pourquoi sainct Denis a escrit de Dieu en ce style; qui le peut et doit imiter »; et il stigmatise « les grandes illusions qui se peuvent couler en cecy » (p. 339). Les réserves sont formelles : « c'est se hazarder de faire une horrible cheute » (p. 349).

1° *Groupons* **quelques faits** qui illustrent l'influence dionysienne à peu près sans éclipse au long du 17e siècle.

Bérulle † 1629, nous dit J. Dagens, « est un grand lecteur de Denys. Ses contemporains ont été frappés par le caractère dionysien de son œuvre » (p. 33). La spiritualité abstraite des *Grandeurs de Jésus* baigne, en certains chapitres, dans un climat dionysien (J. Dagens relève quatre citations explicites, p. 397, sans compter les implicites). Les rapports de Bérulle et du CD devraient tenter quelque chercheur. — Jean-Pierre *Camus* † 1652, pour être au goût du jour, n'oublie pas de parler de la « simple et nubileuse connaissance de la divinité » et du « rayon surnaturel des divines ténèbres » aux âmes qu'il instruit dans *La lutte spirituelle*, 1631, et *La théologie mystique*, 1640 (voir H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 7, Paris, 1928, p. 158-159). — Maximilien *Sandaeus* † 1656 nous intéresserait bien davantage, si ses meilleurs ouvrages étaient plus accessibles. Nous savons qu'il prend part aux controverses; c'est ce qu'il explique dans le titre et la préface de sa *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata* (Mayence, 1627). Aux objections (vg *vocabula horrida, spinosa, non intelligibilia..., periculo..., illusionibus*, préface), il répond « en suivant le grand Aréopagite ». Il le commente souvent et le déborde en s'appuyant sur les Pères, les auteurs médiévaux et modernes (notamment Thomas de Jésus et Alvarez de Paz). Il insère (p. 646-657) un très précieux catalogue d'auteurs qui, à son avis, ont loué Denys ou s'inspirent de sa doctrine; suit (p. 658-663) une traduction latine de MT et de *Ep.* 1, 2 et 5. Sandaeus publiera encore *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640) et *Jubilum Societatis Jesu seculare ob theologiam mysticam... illustratam* (Cologne, 1640; rééd. H. Watrigant, Collection de la Bibliothèque des Exercices 77-78, 1922); il y explique, en passant, le *divina pati* (p. 33), redresse une définition ricardienne, en réalité bernardine, de l'extase déificatrice pour la rendre plus dionysienne (p. 43) et cite le commentaire d'Hugues de Saint-Victor sur CH (p. 49). — R. Laurentin affirme (*Marie, l'Église et le sacerdoce*, Paris, 1952, p. 369) que J.-J. Olier † 1657 a beaucoup étudié les Pères et plus particulièrement Denys, comme en fait foi le ms 3882 de la Mazarine qui comprend ses *Loci communes*. Le CD y est très souvent cité, en grec et exactement accentué!

On sait que l'ursuline *Marie de l'Incarnation* elle-même † 1672 avait lu Denys (dans la traduction de Jean de Saint-François Goulu) et que l'influence de cette lecture sur son vocabulaire n'est pas négligeable. Voir, par exemple, son élévation sur la *hiérarchie des anges* (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 1, Paris 1929, p. 369-371), les notes de dom Jamet (t. 1, p. 156; t. 2, p. 68, etc) et la thèse de J. Klein, *L'itinéraire mystique de la Vénérable Marie de l'Incarnation*, Issoudun-Paris, 1938, p. 218-219.

Il semble difficile d'affirmer que *Surin* † 1665 s'appuie « sur la métaphysique du pseudo-Denys », comme le voudrait H. Bremond (*Histoire...*, t. 5, 1920, p. 296). Certes, Surin estime grandement l'Aréopagite. « Le prince des auteurs mystiques... prit la doctrine mystique si avant qu'aucun n'y est allé si haut que lui. Il est le chef des auteurs de cette science » (*Questions importantes... sur l'amour de Dieu*, Paris, 1930, p. 142). A l'occasion le CD est cité; mais l'analogie entre les deux auteurs n'est valable que parce que Surin s'est assimilé la doctrine sanjuaniste (M. Olphe-Galliard, *Le Père Surin et saint Jean de la Croix*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 425-439).

Bernardin *Plañès* † 1691, de la chartreuse de Montalègre en Catalogne, mériterait de nous retenir. Le dessein de sa *Concordancia mistica* (Barcelone, 1667) est remarquable : exposer l'harmonie qu'il découvre entre « la sainte Mère Thérèse de Jésus et les saints et les maîtres de la vie spirituelle ». Denys est le *Maestro superior*, le *Principe* de la mystique, l'*Archivo* de la doctrine paulinienne (p. 10-11, 200, etc). Et c'est surtout en fonction du CD que les œuvres de la sainte sont appréciées et jugées traditionnelles. Le nom de Denys revient des *centaines* de fois; il constitue la trame même de la *Concordancia* : allusions, références, citations, commentaires (chose étonnante, à peu près tous les commentateurs de Denys sont connus de Plañès, d'Érigène à Périon). Cet ouvrage s'impose à l'attention. — La *Lucerna mystica pro directoribus animarum* (1691) du confrère de Plañès, J. Lopez Ezquerra (= Augustin Nagore) † 1706, est sans doute moins influencée par le CD; on y retrouve cependant les idées dionysiennes sur la contemplation (Venise, 1733, p. 3, 10, 158), la *caligo* (p. 12, 200), les puissances de l'âme (p. 46, 48, 53, 59), les visions (p. 125, 130), etc. Ezquerra cite aussi certains commentateurs et il utilise abondamment Jérôme Spert.

La *Vita trina et una* (Gand, 1684) du franciscain Fulgence *Bottens* † 1717 fait surtout appel aux mystiques du Nord (DS, t. 1, col. 1883-1884). Mais Denys est à ce point connu que le 24e et dernier chapitre est l'*Explicatio theologiae mysticae D. Dionysii Areopagitae ex S. Bonaventura*, quelque peu refondue (p. 263-274). Il s'agit de la 3e partie de la *Theologia mystica* de Balma. Bien mieux, le sujet sera repris quelque trente ans plus tard, et avec audace, dans le *Judicium pacifici Salomonis Christi... super controversiis* (Gand, 1713). Bottens s'y propose d'expliquer et d'illustrer la doctrine mys-

tique de Denys, d'y exposer et réfuter les objections courantes. La sentence du Juge, croit-il, départagera les adversaires. — Signalons enfin un dernier ouvrage qui emprunte tout ce qu'il peut au CD. Michel Godinez, qui mourut au Mexique en 1644, avait composé une *Practica de la theologia mistica*, qui fut publiée en 1681, à peu près sans apparat critique ni citations, bien que solidement traditionnelle. *La Reguera* † 1747 la transforma en deux in-folios (*Praxis theologiae mysticae*, Rome, 1740-1745), bourrés d'*autorités*, qu'il nous présente. Denys est l'une des principales : *theodidactus pater, quasi vere divinus Plato*. On discute sur l'auteur, continue-t-il, mais « j'utilise fréquemment ses ouvrages, tanquam luminibus in mediis tenebris caliginosis », et, ce faisant, « cum tota Ecclesia per saltem decem saecula... sentiam et consentiam » (t. 2, p. 875). Les *quaestiones* explicatives comportent toutes des preuves de tradition « ex patribus et mysticis primariis »; invariablement Denys arrive en tête, car « omnes ut ex fonte biberunt ex S. Dionysio » (t. 2, p. 36, n. 160).

2° Interrogeons maintenant **trois auteurs plus représentatifs** : Lessius, Chardon, Fénelon.

1) Léonard **Lessius** † 1623. — On connaît la réponse que Lessius envoyait à son confrère Pierre Lanssel le 25 avril 1615, pour le féliciter d'entreprendre son édition de Denys et le tranquilliser sur l'authenticité du CD et la personnalité du converti de l'Aréopage (Lanssel, *Dissertatio apologetica*, PG 4, 1000-1002; partiellement dans *Dionysiaca*, t. 1, p. 719-720). L'éloge de Denys est extraordinaire et mérite d'être rapporté.

Personne, après les Apôtres, ne peut lui être préféré, pas même saint Augustin. « J'ai lu bien des fois et j'ai examiné avec soin tout Denys; voilà trente-six ans que je l'ai choisi pour mon patron; je l'invoque nommément au sacrifice de la messe et l'implore de me donner sa sagesse et son esprit. J'ai regretté qu'on ne l'ait pas mieux traduit et que la force des expressions ne fût mieux rendue en bien des endroits ou même que des substitutions se soient produites, susceptibles de tromper le lecteur. Aussi avais-je décidé de le traduire et je l'avais abondamment annoté. Mes occupations ne m'en ont pas laissé le loisir. Je me réjouis que vous entrepreniez, et je vous en félicite, un travail pour lequel les théologiens, surtout ceux qui ne connaissent pas suffisamment le grec, vous devront beaucoup. »

Dans la dédicace de son *De perfectionibus moribusque divinis* (Anvers, 1620), il confirme à Antoine De Winghe, abbé de Liessies : « Adjuvit non parum sancti Dionysii Areopagitae caeleste Opus (=DN), cujus lectione, in sua praesertim lingua, jam inde a quadraginta annis plurimum semper fui delectatus », parce qu'il y a découvert « sublimissimam doctrinam et plusquam humanum loquendi modum ».

Le témoignage de Lessius est sans doute l'un des plus significatifs qui se puissent rencontrer au 17e siècle. Les œuvres de Lessius sur les perfections et les noms divins sont, en vérité, particulièrement dionysiennes (*De perfectionibus..*; *Quinquaginta nomina Dei*, Bruxelles, 1640; et aussi le *De Summo Bono*, Anvers, 1616). Elles ont été présentées déjà (ATTRIBUTS DIVINS, DS, t. 1, col. 1078-1098). Voici les points de contact les plus nets entre Lessius et Denys (Lessius cite le grec et le latin).

Le chapitre sur l'*infinité* de Dieu (*De perfectionibus*, liv. 1) n'est qu'une illustration de Denys (une vingtaine de citations en quelques pages, surtout de DN; en ajouter cinq autres, si l'on tient compte des *addenda* de l'édition de 1626) par l'Écriture, les Pères et les scolastiques. Si les emprunts sont moins abondants dans les livres ultérieurs, on note encore, parmi les citations plus importantes : une longue explication du *Deus Magnus* (DN 9; livre 2, ch. 1); un *addendum* au ch. 1 du livre 5 où sont données en trois quarts de page sept références et citations au DN 8 et 10 pour expliquer παντοδύναμις et παντοκράτωρ; sur la sagesse divine (livre 6, ch. 1; DN 7 longuement cité et commenté); le ch. 2 du livre 2 a pour titre *Quo modo S. Dionysius explicat hanc bonitatem* = DN 13; le livre 9 (*De benignitate et simul de amore Dei*, ch. 2-4) donne la doctrine de DN 4 : *amor extaticus, circulus in amore, pulchrum et bonum*, y compris les textes empruntés à saint Paul et à saint Ignace d'Antioche (l'*Amor meus crucifixus est* était une sentence favorite de Lessius; il l'avait inscrite sur le mur de sa cellule), etc. — Lessius a beaucoup insisté sur la *deiformitas*, surtout dans le *De Summo Bono*. Le second livre (*De admirabili mentis cum summo bono unione, per quam beata efficitur*) est particulièrement redevable à Denys. En plusieurs chapitres l'auteur explique l'amour dionysien (vg ch. 12, 14). Au besoin, il corrige ou précise.

Dicitur amor intrare cognitione foris stante, quando Deum contemplamur per omnium rerum negationem, tanquam omni perfectione conceptibili eminentiorem, de quo modo cognoscendi tractat Dionysius ex professo libro *De mystica theologia*. Tunc enim cognitio dicitur foris manere, quia non concipit Deum sub aliqua forma, vel specie positiva, prout est in se; sed per omnis speciei conceptibilis negationem, ac proinde occupatur circa ea quae foris sunt, ea negando de Deo, tanquam omnibus eminentiore (ch. 14).

Le livre des *Noms divins* se présente comme un abrégé spirituel du *De perfectionibus*. On y sent, peut-être plus qu'ailleurs, la marque dionysienne. Concis, dépouillé de toute démonstration scolastique, l'ouvrage permet au lecteur « de comprendre plus facilement ces divins attributs, de s'en former une idée claire, d'en tirer des affections dignes d'un si haut sujet et, par cet exercice, de rendre son esprit *déiforme*, ainsi que s'exprime saint Denys » (prologue). Le propos de Lessius recouvre celui de l'Aréopagite : relever et expliquer les noms que l'Écriture applique à Dieu (ch. 1; DN 1, 8), en parler par affirmation et par négation. Ces ouvrages de Lessius, de réelle densité spirituelle, connurent un étonnant succès.

On publia notamment du *De perfectionibus* les *recollectiones precatoriae* (13 éditions au moins de 1626 à 1922). Des *Quinquaginta nomina* on connaît 17 éditions et de nombreuses traductions : *Eschelle mystique*, trad. Cl. Maillard, Paris, 1643; *Le chemin du ciel tracé sur quelques considérations des noms divins*, trad. A. Girard, Paris, 1648; trad. flamande du chartreux Pallens, Louvain, 1648, etc.

2) Louis **Chardon** † 1651. — Le dernier éditeur de Chardon (*La croix de Jésus*, intr. par F. Florand, Paris, 1937, p. LIII, n. 1) explique : « Saint Paul et le pseudo-Denys sont les grands inspirateurs de Chardon »; il ajoute plus loin, et à juste titre, saint Thomas. Chardon s'inspire, en effet, de la doctrine de DN 4 sur l'amour et plus particulièrement l'amour extatique; il y revient à plaisir. Les ch. 19 et 20 du 1er entretien ne sont au reste qu'un commentaire dionysien (DN 4, 13) sur l'*amour séparant* et une application à l'amour du Christ qui donne sans retour et son corps et sa vie; le ch. 19 (qui contient 5 références explicites à DN; le ch. 20 en a 2 : DN 12 et MT 1) s'achève par une élévation sur le Dieu bon et beau de DN 4, 14. Ailleurs, parlant *De la transformation d'amour, des degrés pour y parvenir*

et de ses effets (2e entr., ch. 9), Chardon reprend sa doctrine de l'amour en s'appuyant, sans référence, sur DN 4, 13-18. Au ch. suivant, il insiste sur l'amour, embrasé du « feu divin » (p. 319), « surpassant et suréminent à la connaissance » (titre du ch. 10). Dans l'extase d'amour, l'âme « tombe dans l'obscure et caligineuse ignorance où Dieu vivant fait sa demeure, selon que l'explique saint Denis » (p. 319). C'est alors que « l'entendement demeure à la porte » (p. 323); car « l'âme ne connaît pas Dieu, elle le goûte » (p. 319). « Les ténèbres la font jouissante des délices qu'elle ne pouvait savourer durant qu'elle suivait les lumières de l'intelligence » (p. 324). Si Chardon se plaît à développer parfois des images et des thèmes bernardins, nous retrouvons ici l'aliénation dionysienne, telle qu'elle fut décrite, DS, t. 2, col. 1898-1900. Un autre détail sur la doctrine de l'amour : lorsque Chardon, au ch. 7 du même entretien, présentait les vicissitudes de « l'opération amoureuse de Dieu » (p. 296), c'est à saint Paul et à « saint Denis » qu'il s'en rapportait.

On pourrait retrouver des traces dionysiennes dans la contemplation des attributs divins, telle que la développe *La croix de Jésus*. Contentons-nous de rappeler ce qui est dit de la sainteté de Dieu (1er entr., ch. 20; DN 12) et *De la présence de Dieu naturelle en toutes choses par immensité* (3e entr., ch. 1), où l'auteur renvoie deux fois à DN 10 (p. 388 et 391).

C'est plus particulièrement à Denys que Chardon emprunte sa théorie des degrés de la contemplation.

Le ch. 21 du 3e entretien explique « que l'âme entend sans image », qu'elle monte à Dieu par « des mouvements circulaires et de trépidation » (DN 4, 8-9), qu'elle gravit les degrés qui la séparent de Dieu « par manière de soustraction, de négation et d'évanouissement de toute pensée affirmative et de tout concept positif de ses grandeurs » (p. 492; d'après l'*In Divinis nominibus* de saint Thomas) et qu'elle l'atteint enfin « lorsque l'entendement ravi comme dans une nuée ou dans un vide obscur, étant enfoncé dans une étrange ignorance de soi-même et de toutes choses, perd tous les aides et tous les outils du ressort de la connaissance humaine ». « C'est ce que l'on appelle, aux termes de saint Denis, sagesse folle, science ignorante, connaissance aveugle, lumière ténébreuse » (p. 492-493). « Les rayons de la lumière divine » éclairent, « par manière d'excès » (p. 493), l'entendement, « abîmé dans la profondeur de cette ignorance savante » (p. 394; d'après CH 2, commenté par saint Thomas, 2a 2ae q. 180 a. 5 ad 2), et dans la passivité du « non-opérer » (DN 2, 9).

« En cette matière la plus difficile et la plus combattue de la théologie mystique », il se faut guider « plus d'expérience que d'étude » et se régler toujours, « afin d'éviter toute sorte de tromperie et d'erreur », « par les maximes de la théologie scolastique » (p. 495). Ce sage principe rappelé, Chardon n'en est que plus libre pour offrir en traduction (ch. 22, 3e entr., p. 496-503), chose inattendue, le *Livre de la Théologie mystique de saint Denis Aréopagite, à Timothée, évêque d'Éphèse.*

En dehors de ces points substantiels, il serait aisé de reconnaître d'autres emprunts, des similitudes de pensée ou d'expressions. Dans l'angélologie, par exemple. Il suffit de s'arrêter au ch. 29 du 1er entretien, dont le thème n'appelle pas apparemment un tel développement (*Les croix de Marie conformes aux excès de son amour*). Deux fois le nom de Denys est prononcé : une allusion à Hiérothée « ravi hors de soi-même » (DN 3, 2) et un long passage de CH 15, 2; mais voici, dans le même chapitre, deux citations implicites qui reprennent la doctrine dionysienne, l'une sur les séraphins (CH 7, 1; « Je ne m'étonne plus... », p. 217) et l'autre sur les anges (CH 9, 2; « Véritablement, si les anges... », p. 219). Au ch. 16 du 2e entretien, Chardon renvoyait à Denys pour expliquer la psychologie des démons (DN 4, 23). Une dernière citation nous remémore « le sacrement des sacrements » (2e entr., ch. 8, p. 303; EH 3, 1), l'eucharistie.

Retenons de ces citations et allusions, — nous en trouverions d'autres —, que, à certains égards, Chardon est, directement ou indirectement (par Harphius et Tauler, ou saint Thomas), un auteur dionysien : sa doctrine sur les attributs divins, la docte ignorance, l'amour et l'extase, la contemplation se rattache au CD, et que, par surcroît, il nous a laissé une traduction de MT.

3) **Fénelon** † 1715. — Un historien averti de la spiritualité du 17e siècle signalait récemment que « la traduction du pseudo-Denys était familière » à Mme Guyon (L. Cognet, *La spiritualité de Me Guyon*, dans *XVIIe siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 270). Cette remarque invite à réexaminer un instant l'influence de la doctrine dionysienne sur Fénelon. C'est de préférence dans la controverse avec Bossuet que Fénelon en appelle à l'autorité de l'Aréopagite. Bornons-nous donc aux écrits de la période 1694-1700. Certes, l'archevêque de Cambrai comprend l'avantage d'appuyer sa doctrine sur celle du bienheureux Jean de la Croix et de saint François de Sales, dont l'autorité est incontestée et le rayonnement considérable. Encore est-il qu'il ne minimise en rien l'importance de rattacher ses thèses à une solide tradition. Le témoignage de Denys accompagne souvent alors celui de Cassien et de « saint » Clément d'Alexandrie, ou, plus simplement, se trouve englobé dans la fréquente appellation « les mystiques », « les bons mystiques ». Fénelon en appelle à Denys quand il parle de la contemplation, de la déification, de la théologie négative et de la ténèbre, de l'amour extatique et enfin de la gnose réservée aux parfaits.

Pour soutenir la théorie de cette gnose réservée à des initiés, telle qu'il croyait la découvrir dans Clément d'Alexandrie, Fénelon cite plusieurs fois *Ep.* 9 (1, 1105d). « Avec saint Clément saint Denys dit qu'il y a deux théologies, l'une commune et l'autre mystique; et que la mystique a ses traditions secrètes... » (*Gnostique*, éd. P. Dudon, p. 246-247; cf *Mémoire*, ms p. 48; éd. Dudon, p. 274). On sait dans quelle impasse Fénelon s'est fourvoyé en essayant d'établir cette tradition secrète (P. Dudon, p. 131-134; Bossuet, *Second traité*, ch. 20, p. 55; ch. 21, p. 57; *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. 16, sect. 4-6).

C'est pour décrire la contemplation et la passivité que Fénelon sent davantage le besoin de l'autorité de Denys. Déjà il invoque, indûment d'ailleurs, son nom pour montrer que la suspension des puissances n'est point chimérique (*Examen*, ch. 3, p. 20; il y revient encore au ch. 5, p. 53). L'âme est ainsi admise à la contemplation de Dieu. Cette contemplation, Fénelon l'appelle à plusieurs reprises « négative », parce qu'elle « exclut toutes variétés d'actes, de dispositions et d'objets » (*Gnostique*, ch. 6, p. 185) et qu'elle « ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible..; mais qu'elle passe au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct » (*Maximes*, art. 27, p. 255). Elle est passive, à l'exemple de celle de Hiérothée (*Mémoire*, ms p. 45; Dudon, p. 273). La contemplation aboutit à la ténèbre dans la foi dépouillée, à l'extase et à la déification.

« Il faut outrepasser tout pour entrer dans la foy toute pure et toute nue, où l'on voit la vérité simple qui est Dieu même en ne voyant rien. C'est ce que saint Denys appelle l'inconnu, le rayon ténébreux, l'abisme, etc » (*Examen*, ch. 5,

p. 54-55; Fénelon insiste dans son *Mémoire* sur la connaissance négative de Dieu, cf Bossuet, *Second traité*, ch. 20, p. 54; voir aussi Fénelon, *Les principales propositions du livre des Maximes justifiées*, 33e prop., t. 3, p. 302; 3e *Lettre à M. l'archevêque de Paris sur son instruction pastorale*, t. 2, p. 504-506).

« L'âme, dit saint Denys, entre dans la nuit de l'incompréhensibilité, dans laquelle elle exclut toutes les appréhensions scientifiques. Elle s'attache entièrement à ce qui ne peut être ni touché ni vu : elle est toute à ce qui est au delà de tout, elle n'est ni à autrui ni à aucune autre chose, ni même à soi-même, mais à ce qui est entièrement en connaissance par la cessation de toute connaissance; elle y est unie par la meilleure partie d'elle-même (qui est sans doute le fond même de la volonté sans réflexion); et par là même qu'elle ne connaît rien, elle est au-dessus de toute connaissance » (*Mémoire*, ms p. 46; Dudon, p. 274; MT 1, 5, 1001)

« Il y a un amour extatique... qui déifie l'âme, qui la met hors d'elle-même » (*Mémoire*, ms p. 45; Dudon, p. 273-274); cf *Instruction pastorale sur le livre intitulé Explication des Maximes des saints*, 15 septembre 1697, § 45, où est cité Bonaventure = Balma se référant à Denys, t. 2, p. 311). L'idée de la déification est chère à Fénelon. *L'état de transformation ou déification* (« ce n'est qu'une passivité plus grande, l'âme plus déprise d'elle-même et de ses propres opérations est plus souple à recevoir sans cesse l'impression divine », *Examen*, p. 72; *Maximes*, art. 35, p. 279) compte de bons garants, et surtout Denys (CH 1, 3, 124a; *Examen*, ch. 7, p. 73, 83; *Gnostique*, ch. 13, p. 228). « Dieu est la suprême divinité des déifiés, la simplicité des simplifiés, l'unité des unis » (*Mémoire*, ms p. 42 = DN 1, 3, 589c; Dudon, p. 273).

Celui que Fénelon jugeait « un grand témoin de la tradition », « sublime dans sa métaphysique de l'être universel » (cité par Dudon, p. 56), est accablé par Bossuet. N'est-ce pas « l'auteur connu sous le nom de saint Denys Aréopagite » qui a « inspiré le langage exagératif » des spirituels (*Instruction*, 2e éd., Paris, 1697, p. 3, 233). C'est un art, chez Denys, continue Bossuet, « d'envelopper d'expressions magnifiques ou forcées » sa pensée ou celle qu'il emprunte. D'ailleurs, — et cet aveu est à enregistrer avec soin —, la doctrine du « chef des mystiques anciens et modernes » est commune : sa théologie négative est celle de Clément d'Alexandrie (*Second traité*, ch. 21, p. 55-57, 345) et, comme saint Augustin, il fait désirer Dieu « bienfaisant et béatifiant » (DN 4, 3-4; ch. 51, p. 134-137).

Fénelon, *Examen des principales questions agitées pendant les conférences d'Issy* (1694), éd. E. Levesque, dans *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, 1917; tiré à part, Angers, 1917; *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, éd. P. Dudon, Paris, 1930 (en appendice extraits d'un *Mémoire sur l'état passif*, 1694); *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697), éd. A. Chérel, Paris, 1911.

Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, 1re et 2e éd., Paris, 1697; *Instruction... Second traité*, éd. E. Levesque, Paris, 1897.

André Rayez.

3. DENYS BAR SALIBI. Voir Jacques Bar Salibi.

4. DENYS BRISSENO (Collensis), ermite de Saint-Augustin, † 1471. — Maître en théologie et célèbre prédicateur, Denys Brisseno appartint à l'un des couvents augustins de Colle (province de Sienne). Il mourut en 1471. Il a laissé, inédits et pas tous encore identifiés : *De fide et praescientia divina*, Bibliothèque nationale, Paris, ms 3230; *De arte sermocinandi*, probablement à Valence, cathédrale, ms 180, f. 54-64 v; *De morte* et *De pulchritudine pacis*.

Ph. Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 169. — D. A. Gandolfo, *Dissertatio historica... de augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 111-112. — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 1, Florence, 1929, p. 157-158, 235-236; Perini, qui n'a pas identifié Denys Brisseno et Denys de Colle, répète les mêmes références. — Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*, Paris-Ottawa, 1936, p. 34.

David Gutiérrez.

5. DENYS LE CHARTREUX 1402/3-1471. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Théologie mystique.* — 4. *Questions diverses.* — 5. *Sources et influence.*

1. Vie

Denys le chartreux (Dionysius van Leeuw) naquit en 1402 ou 1403 à Rijkel (Limbourg belge), de parents de condition modeste (41, 363C). Très tôt il manifesta des dispositions pour l'étude (34, 319D) et un amour spécial pour la Vierge (35, 484D); de nombreuses grâces intérieures l'invitaient déjà à la vie contemplative (35, 275B′). Ces appels se précisèrent vers dix ans et il demanda en vain plusieurs fois d'être admis à partager la vie cartusienne (35, 275B′). Externe de l'école de Saint-Trond (41, 474D′, 564A′), il subit une première crise; un sentiment très vif de crainte salutaire, dont il ne parvenait pas à se débarrasser (35, 275C′), et son envoi, vers treize ans (37, 359A), à l'école plus célèbre de Zwolle (21, 493B′), le sauvèrent. Il y trouva, avec une initiation à la philosophie, une orientation plus ferme de sa vie religieuse (34, 319B′); à son retour, probablement en 1421, il alla de nouveau frapper à la porte des chartreuses de Zelem, près de Diest, et de Ruremonde. Il n'avait pas les vingt ans requis; on lui conseilla un séjour à l'université de Cologne (38, 235D; cf 193′), où il fut inscrit en décembre 1421, et où il reçut une formation thomiste (19, 408D). Cologne fut l'occasion d'une nouvelle crise, plus grave que la première. Il est très franc à ce sujet, et il n'y a aucune raison de ne pas respecter son humble aveu (34, 319C′, 321D). Cette crise passagère n'entama pas sa décision de vie cartusienne, et en 1424, année où nous le trouvons inscrit sur les registres de l'université comme magister artium, ou en 1425, il entra à la chartreuse de Ruremonde (à 21 ans : 41, 625B′).

Nous possédons quelques détails sur sa vie intérieure d'alors. Son texte de chevet était le verset (*Ps.* 50) *Cor mundum crea in me, Deus* (38, 286A′); il avait recours aussi à la salutation angélique (38, 286B′; 36, 147A′). Plus tard il donna la préférence à cette phrase d'Élie et d'Élisée : *Vivit Deus in cujus conspectu sto hodie* (38, 347C′), qui, dit-il, était habituellement dans la bouche de Marie (35, 556C′). La forme de sa vie contemplative se précisait déjà. Pour les autres pratiques, ses nombreux ouvrages, manifestement inspirés par une profonde conviction et une longue expérience, insistent sur la méditation quotidienne de la Passion, la dévotion à la Vierge, la récitation du psautier, la lutte contre le péché véniel par l'examen du matin et du soir et l'usage de la discipline. Il attachait une grande importance à la correction fraternelle et, malgré une tendance un peu rigoriste, rappelait avec insistance les exigences de la discrétion. On

trouvera beaucoup de détails sur la vie cartusienne dans son premier ouvrage, le *De vita et fine solitarii* (38, 265-299).

Doué d'une santé de fer, aimant la solitude (38, 277C′, 329B), il commença sa carrière littéraire dès avant 1430. Son activité était basée sur des principes très fermes : le genre de vie le plus élevé est celui qui combine la perfection de la vie contemplative et celle de la vie active (35, 517C′). Il en appelait aux statuts de l'ordre (38, 286C′), mais ajoutait que le principe ne s'appliquait pas à n'importe quel genre d'activité (41, 150C = 12, 25C; 39, 15B; cf 40, 216A; 5, 404C). Vers 1433 on lui confia la charge de procureur, ce qui le força à interrompre son *De praeconio et dignitate Mariae;* mais on fut obligé de le renvoyer bientôt à ses livres (35, 549BC). De 1434 à 1440 il composa la première série de ses commentaires scripturaires (5, 508B; 10, 165A), qu'il dut interrompre pour des motifs inconnus, et il essaya, probablement en vain, de faire rapporter cette décision (41, 625).

Des années 1441-1443 datent trois visions, que Denys décrit dans deux lettres; nous y voyons qu'il était assez coutumier du fait. Deux de ces visions eurent lieu, in plena vigilia, corporalibus oculis (41, 610B, 613B′); la troisième fut purement intellectuelle (41, 610D′, 614C). Nous connaissons trois autres visions intellectuelles de Denys, en 1454 et 1461, se rapportant à la chute de Constantinople et aux maux de l'Église (36, 517-524). Ces extases durèrent presque tout le temps de la messe conventuelle; les anciens biographes notent que des extases de trois heures n'étaient pas rares chez lui. Au début de 1458 il décrit encore un autre genre de vision, par apparition d'ange, en rapport avec le rôle important qu'il joua dans la réconciliation d'Arnold, duc de Gueldre, et de son fils Adolphe (41, 617).

Malgré l'interruption des commentaires scripturaires, Denys continua d'écrire; vers ce temps il publia, entre autres, le *De contemplatione.* Mais en 1446 le chapitre général crut devoir ordonner une enquête sur certains abus assez graves dont Denys et un confrère étaient accusés. L'épisode est obscur, mais il semble qu'une solution encourageant Denys à continuer ses commentaires scripturaires intervint. A cette époque il était déjà fort connu et consulté par de hauts personnages. Le cardinal Nicolas de Cues, légat apostolique, l'invita à l'accompagner, d'août 1451 à mars 1452, dans son voyage de réforme des pays de la Meuse et du Rhin. Sur l'invitation du cardinal, Denys entreprit son *Contra perfidiam Mahometi,* après quoi il se remit pour de bon à ses travaux scripturaires en commençant par saint Luc, pour finir, le 2 juillet 1457, par Baruch (9, 408A′). Toute une série d'écrits de réforme, pour toutes les classes de la société, furent composés vers ce temps, en partie sur les instances d'un ami, le fameux prédicateur franciscain, Jean Brugman (DS, t. 1, col. 1967).

Les ouvrages qu'on peut avec certitude dater d'après 1457 ne représentent pas moins de 12 volumes sur les 27 qui ne sont pas consacrés à l'Écriture. Ce ne fut qu'en 1465, avec la désignation de Denys pour la nouvelle fondation de Bois-le-Duc, dont il devint le premier recteur en 1466, qu'un frein efficace fut appliqué à son activité littéraire. La nouvelle fondation ne fut pas un succès. Elle épuisa les forces physiques de Denys qui demanda et obtint d'être déchargé en 1469. Il retourna, bien malade, à sa maison de profession, où il data de la même année son dernier ouvrage, le *De meditatione.* Malgré ses infirmités, il passa l'année suivante dans le calme et le recueillement, et l'éternité s'ouvrit pour lui le 12 mars 1471.

2. Œuvres

Doctoris ecstatici D. Dionysii cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta, édition moderne en 44 volumes : Montreuil, 1896-1901 (1-14 et 17-18), Tournai, 1902-1913 (14 *bis*, 15-16 et 19-42), Parkminster, 1935 (25 *bis*). Le texte fut pris aux éditions de Cologne, depuis 1530, basées sur les autographes; voir la préface du tome 1, p. XVII. Dom Autore a donné des indications sur les autres éditions et les traductions (DTC, *Denys le chartreux*). Les éditions de Cologne sont aussi bonnes que le permettait l'écriture de Denys. Les éditeurs modernes se sont parfois permis d'assez grandes libertés sans avertir le lecteur. Il y a des tables pour tous les volumes, sauf 17 et 18; elles sont très utiles, mais incomplètes pour une étude scientifique. Les recherches sur la chronologie des écrits de Denys ne sont pas encore achevées. Nous donnons les résultats déjà acquis; les références complètes et les discussions sont réservées pour une autre occasion. Nous possédons le catalogue des œuvres de Denys, qu'il rédigea de mémoire et laissa à la chartreuse de Bruges lors de son passage en décembre 1466 (Mougel, *Dionysius der Karthaeuser*, p. 106).

Les références du présent article renvoient à l'édition moderne : tome, page, colonne, section.

1-14 : *Enarrationes in Sacram Scripturam;* 14 *bis* : *Index generalis.* — Ce commentaire sur tous les livres de l'Écriture fut composé dans l'ordre suivant : 1. *Psaumes* (1434); 2. *Isaïe;* 3. *S. Paul;* 4. *S. Matthieu;* 5. *S. Marc;* 6. *S. Jean* (? entre *S. Matthieu* et *S. Luc*); 7. *Petits prophètes;* 8. *Ézéchiel;* 9. *Jérémie;* 10. *Lamentations;* 11. *Apocalypse;* 12. *Daniel* (1440); 13. *Job;* 14. *Actes* (? entre l'*Apocalypse* et *S. Luc*); 15. *S. Luc* (vers 1452); 16. *Épîtres catholiques;* 17. *Genèse* à *Ruth;* 18. *Rois* et *Chroniques;* 19. *Livres sapientiaux;* 20. *Tobie, Judith, Esther;* 21. *Esdras-Néhémie;* 22. *Maccabées;* 23. *Baruch* (1457). B. Tonutti est arrivé à des conclusions un peu différentes, mais cela tient uniquement au fait que plusieurs références lui ont échappé. En plus du commentaire complet, ces volumes contiennent encore 5 autres ouvrages sur l'Écriture : 1) *De modo devote psallendi* (6, 695-708), de date incertaine, mais composé comme supplément au commentaire des psaumes; 2) *Enarratio in 7 psalmos paenitentiales* (14, 395-463), dédié à l'un des Colonna, après 1461; 3) *De causa diversitatis eventuum humanorum* (5, 45-80), dédié au cardinal de Cues, vers 1451, comme supplément au commentaire de Job; 4) *Monopanton* (14, 467-537), au même, 1451-1452 : une mosaïque des épîtres de S. Paul, dont tous les éléments, arrachés à leur contexte, ont été regroupés pour former comme une seule grande épître sans destinataires; 5) *Epitome, sive nobiliores sententiae totius bibliae* (14, 541-707), sans date, mais qui pourrait être un simple recueil de notes prises en vue des commentaires.

15-16 : *Commentaria in libros S. Dionysii Areopagitae,* composés à partir d'environ 1465, après l'*Elementatio theologica;* en décembre 1466 Denys travaillait au *De divinis nominibus* et n'avait pas commencé le *De mystica theologia* ni les lettres; l'édition a un certain intérêt pratique : on y trouve les principales traductions, sauf celle d'Hilduin.

17-18 : Deux exposés sommaires de la foi. *Summa fidei orthodoxae* (17-18, 267) : résumé de la *Somme théologique* de S. Thomas, composé après l'*Elementatio theologica.* Le résumé est objectif, mais personnel; il est inexact qu'il n'y ait rien à glaner. Le travail est parfois hâtif (18, 69). Dans la partie qui correspond au Supplément de la *Somme,* les éditeurs modernes n'ont pas toujours respecté l'ordre de Denys, pour se rapprocher de l'ordre de Réginald de Piperno. — *Dialogion*

de fide catholica (18, 271-530), 1432 (voir RAM, 1953, p. 258).

19-25 : *Commentaria in IV libros Sententiarum fidei catholicae*, vers 1459-1464; 25 *bis* : *Index generalis*. Ce n'est pas un commentaire, mais une anthologie annotée des principaux commentateurs, que Denys (19, 36; 33, 92C′; 15, 60D′) et les éditeurs de l'*Index* de 1535 ont nommé une collection, *collectarium* ou *collectaneum*. Pour le consulter avec fruit, se référer aux thèses de l'*Elementatio philosophica* et de l'*Elementatio theologica*. Denys ne reproduit pas littéralement les textes qu'il cite : il ajoute souvent des remarques critiques et parfois résume la question pour son propre compte.

26 : *Enarrationes seu commentaria in V libros B. Severini Boetii philosophi ac martyris de Consolatione philosophiae*, vers 1465, après le commentaire des *Sentences*, et peu avant l'*Elementatio theologica*. — 27 : *Translatio librorum Joannis Cassiani presbyteri ad stilum facillimum : De institutis sanctorum patrum* (13-127); *Collationes sanctorum patrum* (131-431), vers 1450, avant le commentaire de Jean Climaque. La *translatio* n'est souvent qu'une simple transposition des mots de Cassien. Ce n'est ni un commentaire, ni une paraphrase. — 28 : *Enarrationes doctissimae in librum S. Joannis Climaci, qui inscribitur* Κλῖμαξ *sive Scala Paradisi*, vers 1453, peu avant la *Summa de vitiis et virtutibus* et après le commentaire de S. Luc; texte simplifié et commentaire.

29-30 : *Sermones de tempore, tam ad saeculares quam ad religiosos, cum enarrationibus epistolarum et evangeliorum dominicalium.* — 31-32 : *Sermones de sanctis*. Les éditeurs ont fusionné deux ouvrages distincts : Sermons pour les séculiers (29, 11B′), peut-être écrits sur la demande de Brugman (32, 10C′), en deux parties, de tempore et de sanctis (30, 664), et Sermons pour les religieux (29, 5). Les sermons individuels peuvent être plus anciens que la collection, qui fut réunie peu de temps après le commentaire de S. Luc, et avant la *Summa de vitiis et virtutibus*. Il faut mettre à part la *Passio Domini nostri Jesu Christi* (31, 425-546), écrite en vue de la prédication populaire (31, 513A) quelque temps plus tard, et certainement après le commentaire de Josué. Les 3 sermons ad religiosos pour la fête de S. François d'Assise (32, 460-472) furent destinés aux Frères mineurs et datent probablement de 1464.

33-41 : *Opera minora;* 42 : *Index generalis. Opera inedita, dubia vel spuria*. Tous les autres ouvrages de Denys sont groupés sous ce titre général. La liste alphabétique (42, 12-14) en énumère 94. Nous mentionnons les principaux et ceux qui permettent une indication chronologique.

Elementatio philosophica (33, 23-104), *Elementatio theologica* (107-231), vers 1464-1465, peu après le commentaire des *Sentences*. Ce sont deux recueils, l'un de 104, l'autre de 159 thèses, où Denys résume son opinion sur les principales questions de philosophie et de théologie. — *De lumine christianae theoriae* (235-513), vers 1450, entre le *Contra perfidiam Mahometi* et les *Sermons;* de la base rationnelle de la foi chrétienne, fort tributaire de la *Somme contre les Gentils* de S. Thomas, surtout au livre 2. — *De natura aeterni et veri Dei* (34, 11-97), après le *De lumine :* Dieu considéré à la lumière de la raison. — *Creaturarum in ordine ad Deum consideratio theologica* (101-221), résume le commentaire de S. Thomas sur le 2e livre des *Sentences;* date incertaine; pourrait venir avant les commentaires scripturaires. — *De venustate mundi et pulchritudine Dei* (225-253); avant le commentaire de la *Sagesse* et probablement avant le commentaire de Job. — *De distantia perfectionis divinae et humanae* (257-289); avant les *Sermons*. — *De munificentia et beneficiis Dei* (293-325), probablement 1430-1435; contient quelques détails autobiographiques. — *Expositio hymnorum* (35, 15-131), après le commentaire des *Sentences*. — *De donis Spiritus Sancti* (157-262), au plus tard 1430. Le tractatus 4 fut ajouté environ 16 ans plus tard. — *De passione Domini Salvatoris* (265-309), était inédit; pour la doctrine se rattache au groupe de 1455-1460; détails autobiographiques. — *Expositio missae* (329-378), après le *Contra perfidiam Mahometi*. — *De praeconio et dignitate Mariae* (479-574), avant et après la nomination de Denys comme procureur (voir RAM, 1953, p. 252-258). — *De dignitate et laudibus B. V. Mariae* (36, 13-174), vers 1458, après le commentaire du *Cantique* et avant celui des *Sentences*. — *De mutua cognitione beatorum in patria* (177-193), avant les *Sermons*. — *De modo agendi processiones sanctorumque veneratione* (197-209), après les *Sermons* et avant le commentaire de Josué. — *Contra perfidiam Mahometi* (233-442), vers 1452 ou un peu plus tôt; le 4e livre donne un précis de la doctrine chrétienne. — *Dialogus disputationis inter christianum et sarracenum* (445-499), résumé du précédent en ordre systématique. — *Epistola ad principes catholicos* (503-524), 1454; en supplément, les 3 visions mentionnées plus haut. — *De auctoritate Summi Pontificis et generalis concilii* (527-674), livres 1 et 2, vers 1445; livre 3, après le commentaire sur la *Hiérarchie céleste* de l'Aréopagite.

Ici (37-38, 261) se place une vingtaine d'écrits de réforme, dont les premiers, *De vita et regimine curatorum* et *De laudabili vita conjugatorum*, datent probablement d'avant 1450. A signaler le *De vita et regimine principissae* (37, 501-518), dédié à Isabelle de Portugal, veuve de Philippe le Bon † 4 juin 1467. — *De vita et fine solitarii* (38, 265-322), écrit entre le *De praeconio Mariae* et le *De contemplatione;* à rapprocher plutôt de ce dernier. — *De laude et commendatione vitae solitariae* (325-382), après le *De fonte lucis* et le *De puritate animae*, 1455-1460. — *De praeconio sive laude ordinis Cartusiensis* (413-435), date incertaine; réponse à Gerson au sujet de l'obligation des statuts défendant l'usage de la viande. — *Enarratio in tertiam regulam S. Francisci* (439-508), après le *De simonia*. — *De obedientia superioribus praestanda* (511-522), après le commentaire sur Jean Climaque. — *Exhortatorium novitiorum* (525-545), après le séjour à la chartreuse de Liège, à l'occasion du voyage du cardinal de Cues. — *Summa de vitiis et virtutibus* (39, 13-242), vers 1453, après les *Sermons* et peu après le commentaire sur Jean Climaque; peut-être demandé par Brugman (170D′, 221B). — *Contra simoniam* (285-325), vers 1455-1458 : les religieux peuvent-ils exiger quelque chose des aspirants? Le livre 2 examine la réponse du théologien colonais Bernard de Reyda. En 1458 la faculté théologique de l'université de Paris donna une décision en faveur de Denys. — *De arcta via salutis ac mundi contemptu* (423-484), vers 1440-1445, environ 12 ans avant le *De fonte lucis*, et adressé au même destinataire, alors en danger de se perdre. — *De doctrina et regulis vitae christianorum* (499-572), vers 1455, sur la demande de Brugman. — *De modo judicandi et corripiendi* (40, 9-49); peu avant le *De vita curatorum*. — *De remediis tentationum* (119-189), vers 1455, entre la *Summa de vitiis* et le *De fonte lucis*. — *Contra detestabilem cordis inordinationem* (193-259), premier ouvrage de Denys, avant 1430. — *De discretione et examinatione spirituum* (265-319), vers 1458, peu avant le *De dignitate B. Virginis Mariae*. — *De passionibus animae* (323-392), entre le *De praeconio Mariae* et l'*Exhortatorium novitiorum;* avant le commentaire de la *Genèse*. — *De puritate et felicitate animae* (395-443), vers 1455-1465, entre le *De lumine* et le commentaire de Boèce, assez près de ce dernier. — *De gaudio spirituali et pace interna* (505-581), date peu précise, entre le *De vita solitarii* et le commentaire des *Sentences*. — *De oratione* (41, 11-67), date incertaine. — *De meditatione* (71-90), dernier ouvrage de Denys, 1469. — *De fonte lucis ac semitis vitae* (93-131), vers 1455, environ 12 ans après le *De arcta via*. — *De contemplatione* (135-289), vers 1440-1445, après le *De vita solitarii* et avant le *Contra perfidiam Mahometi* et le tractatus 4 *De donis*. — *De perfectione caritatis* (347-417), vers 1430. — *De particulari judicio in obitu singulorum* (421-488), vers 1455, après le commentaire de S. Luc et avant le *De doctrina christianorum*. — *De quatuor hominis novissimis* (493-594), après le précédent et avant le commentaire des *Sentences* : 1455-1460. — *Sermo de praeelectione portionis divinae* (601-605), vers 1435-1440. — *Epistolae* (609-620) : les 3 premières se rapportent aux visions mentionnées plus haut; la 4e date d'environ 1460. — *Protestatio ad superiorem suum* (625-626); une erreur de transcription place ce texte en 1470-1471; il doit dater d'environ 1441 (RAM, 1953, p. 252). — *De triplici via* (42, 476-485), 1440-1445, publié par Mgr Waffelaert en 1914.

3. Théologie mystique

En écrivant les deux premiers mots de la préface de son premier ouvrage : cogitationes supervacuae (40, 193), Denys ne se doutait guère qu'il fixait comme

le thème musical de la grande symphonie mystique, belle, mais un peu lourde, dont l'ébauche, la composition et les retouches successives allaient occuper une place si importante dans son œuvre littéraire. Suivons-en le développement chronologique.

1° *Contra detestabilem cordis inordinationem in Dei laudibus horisque canonicis vel laus cartusiana.* — Ce premier ouvrage (hoc quasi primum meum opusculum, 40, 194), dédié et envoyé par Denys à son « pater et praeceptor » (son ancien maître des novices?), nous révèle l'âme de Denys, à 26 ou 27 ans. Il s'agit d'une méthode pour fixer l'attention durant l'office; l'ayant longuement pratiquée, il loue sa facilité et son efficacité; il l'attribue à une inspiration directe de l'Esprit. La méthode consiste à s'unir à la contemplation de Dieu, du Christ, de la Vierge, des anges et des saints. Ce dernier point est abondamment développé avec une logique scolastique rigoureuse. Denys a essayé d'y superposer le schème ternaire de saint Bonaventure : *extra se, intra se, supra se* (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 4), mais l'essai n'est pas très réussi, car les points de vue sont trop différents (cf 39, 455B′). Denys offre plusieurs autres méthodes de rechange, plus artificielles les unes que les autres. La conclusion, un peu inattendue, est sage : « Après tout, la manière la plus fructueuse de psalmodier est de faire attention au sens des psaumes » (251B), et il conseille le recours aux commentaires.

La vie spirituelle de Denys est ici fort simple et solide, telle qu'on la retrouve dans son dernier ouvrage, le *De meditatione*, et pas plus compliquée que l'idéal qu'il proposera à des religieuses ou à des personnes du monde. Tout lui est bon pour aller à Dieu, parce que tout peut être sublimé et transformé en pur amour. Il a cependant conscience qu'il faut avoir pratiqué le pur amour pour savoir ce qu'il est : nemo istud novit nisi qui accipit (210DA′). Dans les dernières pages Denys ne s'adresse plus aux débutants; il veut « ajouter quelque chose au sujet de l'exercice le plus noble par lequel une âme peut s'unir et adhérer à Dieu sans intermédiaires et sans images, nue et pure, pour autant que l'humaine fragilité le permet » (252A).

O mon âme, tu peines beaucoup, parce que tu penses à beaucoup de choses. Laisse là ces choses nombreuses et ne pense plus qu'à l'unique, et ainsi tu ne peineras plus sur beaucoup de choses. Et même, si tu le veux et si tu le peux, ne pense à rien de créé, et tu ne peineras plus du tout, mais tu seras oisive, te reposant avec Dieu dans ce silence intérieur, qui lui est agréable plus que toute ta peine et tous tes exercices. Choisis donc ce que tu veux, parce qu'il plaît à Dieu que tu restes oisive, nue, pure, et libre de tout vice et de toute imagination, et que tu ne penses à rien et que tu ne te fixes sur rien (257D′-258A).

Denys livre ici sa propre vie intérieure, dans ses moments privilégiés. Sans doute, nous ne rencontrons pas dans ces pages la maturité théologique du *De contemplatione*, par exemple. Il n'est pas question de théologie mystique, de connaissance négative ni du rôle du don de sagesse. Mais la question de la connaissance sans représentations imaginaires est déjà implicitement tranchée. D'autre part, Denys recommande avec instance qu'on s'exerce à cette prière pure, afin de pouvoir en acquérir l'habitude avec l'aide de la grâce; plus tard il préférera dire qu'on s'y prépare.

2° Le *De perfectione caritatis dialogus* est avant tout une compilation de divers auteurs, présentée sous forme de dialogue entre le Christ et son disciple. Denys y expose des idées dont il ne souffle mot ou qu'il combat ailleurs. Ainsi, ce qu'il dit, d'après Gerson, du sujet de la contemplation (41, 400A′) sera réfuté plus d'une fois (41, 269D′; 16, 492A); les degrés de la contemplation, pris à saint Bonaventure (41, 414A), seront remplacés par ceux de saint Bernard (35, 521C) ou par une division propre à Denys (41, 165C′); l'Immaculée Conception est affirmée, peut-être sous l'influence de Gerson (412D), et il est dit aussi que la charité ne peut être diminuée (355C), thèses contraires aux positions de Denys dans ses autres œuvres. On ne fera donc pas usage de citations du *De perfectione* sans en avoir vérifié l'origine.

3° Avec le *De donis Spiritus Sancti* nous abordons le premier ouvrage où Denys examine un des éléments constitutifs de sa théologie mystique. Ces éléments ont été énumérés dans un texte qu'il est bon de rappeler :

Bien que le *Saint-Esprit* soit la cause principale de l'acte de théologie mystique, les causes formelles et intrinsèques en sont un *amour actuel* très fervent de Dieu, l'*abstraction de l'esprit* de toute opération concernant les créatures, la *sagesse* aussi, celle qui est un des dons, et l'*effort de l'âme* qui tend vers Dieu pour s'y fixer. Plus ces causes seront, avec l'aide de Dieu, persévérantes, fortes et réfractaires à toute interruption, plus aussi cette contemplation, et le ravissement, l'aliénation des sens ou l'*extase* qui s'ensuit, seront durables. Tout dépend principalement de la bonté toute-puissante et de la libéralité très clémente du Saint-Esprit (41, 261B).

La théologie mystique de Denys tient en ces lignes. Il s'agit d'un acte de charité parfaite qui, avec l'aide du don de sagesse, valorise un acte de connaissance négative de Dieu : c'est la théologie mystique dans son essence psychologique. L'âme peut et doit s'y préparer, et rien ne se fera sans une motion spéciale de la grâce actuelle. Le tout aboutira à un état plus ou moins prolongé d'extase. Denys ajoute que l'âme ne peut que se préparer, mais que Dieu se passe parfois de cette préparation et qu'en certains cas l'action de la grâce actuelle va jusqu'à la racine même de la liberté de l'homme. Il n'ignore pas que les théologiens ne sont pas d'accord sur la distinction des dons et des vertus. Il dit enfin que la suspension des activités normales de l'homme n'est qu'une conséquence d'une rupture d'équilibre psychologique : ces phénomènes n'avaient pas lieu dans les contemplations de la Vierge. Bref, la théologie mystique de Denys, ramenée à ses éléments spécifiques, se compose des deux notions du pur amour et du nuage de l'inconnaissance. Ces deux éléments s'unissent et s'influencent (35, 513D); la réalité surnaturelle concrète est à la fois connaissance savoureuse et amour éclairé : « c'est par l'ignorance actuelle de toutes choses, et par un amour très ardent, qu'on atteint à la vision mystique » (523A).

Quel est le rôle du don de sagesse (2e traité du *De donis*)? Lorsque l'intelligence est sous l'emprise de la charité surnaturelle, elle reconnaît la vérité par un instinct supérieur qui lui permet d'apprécier, de savourer dans les choses de la foi la connaturalité établie par la grâce sanctifiante entre l'âme et le monde divin. Le don de sagesse rend cette nouvelle sensibilité de l'intelligence plus subtile et plus prompte. Il ne se confond pas avec la sagesse théologique, ou science du théologien : c'est l'instinct du chrétien. Pour bénéficier du don de sagesse, il suffit de posséder des connaissances religieuses représentant authentiquement les

données de la foi. Les simples fidèles seront souvent dans une position privilégiée, n'étant pas en danger de confondre deux ordres de jugements radicalement différents et d'affaiblir ou d'étouffer la voix de l'instinct chrétien par la voix du théologien. Contrairement à la sagesse théologique qui, à son origine, suppose une révélation, mais n'exige, dans son exercice, ni la foi ni la charité, l'activité du don de sagesse est essentiellement liée aux vertus théologales : elle n'existe pas en dehors de l'état de grâce et n'est pas absente de l'âme régénérée. Elle croît en proportion directe du degré de charité possédé, mais elle est cause de cet accroissement, parce que l'expérience savoureuse qui constitue l'essence de l'acte auquel elle contribue provoque infailliblement une plus grande ferveur de l'amour. Toutefois, si nous parlons d'expérience savoureuse, de délectation causée par le goût des choses divines, nous n'excluons pas les consolations sensibles qui sont un des moyens ordinaires dont Dieu se sert pour nous encourager; nous devons nous placer à un niveau très supérieur. La vraie perfection, dit Denys, n'est pas à chercher dans cette suavité expérimentale, mais dans l'amour intellectuel de Dieu et la totale détestation des vices.

Ici s'arrête l'exposé du *De donis*. Il n'est pas directement question de théologie mystique. La grâce actuelle (35, 162D), le pur amour (213D, 186C′) et la contemplation sine sensibili ac materiali imagine (232C, 185B′, 192A′) n'y sont pas l'objet d'une étude spéciale. Il est dit cependant que le don de sagesse, à l'état parfait, n'exclut pas la vision de toutes les créatures, mais les rapporte toutes à Dieu (189B′). Pour être complet, il faut ajouter, ce que Denys dira plus tard : le rôle du don de sagesse est foncièrement le même, quel que soit le genre de connaissance, affirmative ou négative, qui met la foi en possession de son objet, ou quelle que soit la perfection de la charité qui adhère à cet objet. Cependant, on ne parle de théologie mystique que lorsqu'un acte de charité au degré « héroïque », un acte de pur amour, informe, avec l'aide du don de sagesse, un acte de foi qui approche son objet divin par l'aspect négatif, « nuageux », de celui-ci.

4° Le 2e livre du *De praeconio et dignitate Mariae* traite de la sagesse de la Vierge. A l'article 17 nous trouvons pour la première fois sous la plume de Denys un exposé de la théologie mystique distinguée de la simple contemplation. C'est un résumé *De la théologie mystique* de l'Aréopagite, dont le texte, dit Denys, est trop difficile (35, 522B′). Après avoir rappelé la nécessité de la préparation ascétique, il souligne le rôle indispensable de la grâce actuelle sous forme d'une illumination de l'intelligence au moyen d'espèces intelligibles créées, seul moyen d'atteindre Dieu en cette vie. L'âme ne peut s'arrêter à ces espèces cognitives, elle ne s'en sert que pour les dépasser et les abandonner, les vider en quelque sorte de tout leur contenu représentatif, et n'en garder que l'affirmation de l'absolue transcendance de Dieu, dont l'essence, *quid est*, est absolument inconnaissable. La vision mystique consiste dans « une simple élévation extatique de l'intelligence » et elle « se consomme dans la fine pointe de l'affection, car l'amour pénètre là où la connaissance est impuissante et reste dehors » (523A). Denys parle de la triple voie par laquelle nous connaissons Dieu : par causalité, par affirmation et par négation (494B). Le don de sagesse n'est pas mentionné, sauf une fois, implicitement (536B).

Denys note que la théologie mystique n'est connue que de ceux, fort peu nombreux, qui l'ont expérimentée (523C). Si une préférence marquée, qui ne sera jamais mise en question par Denys, est donnée à la théologie mystique par rapport à la simple contemplation affirmative, cette dernière n'est pas reléguée dans la vie illuminative (518A). Les espèces de contemplation sont décrites d'après la division quadripartite de saint Bernard : contemplation de la majesté divine, des jugements divins, des bienfaits de Dieu et de ses promesses. Denys montrera toujours un grand respect pour cette division; il avertit cependant qu'il y en a d'autres; il promet d'en parler ailleurs (521B). Contrairement au *De perfectione caritatis*, la perfection est placée essentiellement dans la connaissance; la volonté intervient à titre de complément, d'achèvement (513C); cette formule est définitive chez Denys.

5° *Sermo de praeelectione portionis divinae* (41). — La trame de ce sermon est formée par un exposé de la doctrine mystique de l'Aréopagite, sous forme de nombreuses citations non littérales, mais exactement identifiées par ouvrage et chapitre, du *corpus* dionysien tout entier : les auditeurs, dit Denys, ne comprendraient pas facilement les citations littérales. Cette trame supporte un long développement sur les trois propriétés essentielles de Dieu : bonté, être et acte, dont Denys se préoccupe également dans le *De vita... solitarii*. Il prend prétexte d'une des citations de l'Aréopagite pour répondre, semble-t-il, à une objection faite au *De praeconio* concernant la date de l'Assomption. Il développe ce point plus longuement dans le *De dignitate et laudibus B. V. Mariae* (36, 155B; cf 16, 95B). On croit reconnaître aussi des réminiscences du *De venustate mundi*, qui doit dater de la même époque. L'exposé doctrinal ne montre nulle part les points caractéristiques du *De vita... solitarii*.

6° Le livre 2 du *De vita et fine solitarii*, — conseils et encouragements dédiés à un jeune religieux —, est un véritable petit traité de contemplation. La théologie mystique y est décrite à grand renfort de citations littérales, brièvement commentées, des œuvres de l'Aréopagite. Tandis que la contemplation commence, bien imparfaitement, dans la vie purgative et reçoit son plein épanouissement dans l'illuminative, la vie unitive est réservée exclusivement à la théologie mystique. Pour la première fois, les trois degrés de la perfection selon Ruusbroec sont décrits en détail et dans les termes du maître; une harmonie est également établie entre cette terminologie et celle de Cassien. Enfin, il y a un article si expressif sur le pur amour, que Fénelon, dans ses ouvrages apologétiques, en citera plusieurs passages avec d'autres pris à l'article de Ruusbroec. Sur tous ces points le *De vita solitarii* se rencontre avec le *De contemplatione*. Sur d'autres il lui est antérieur.

D'abord, le rôle du don de sagesse dans la contemplation et la théologie mystique est entièrement passé sous silence. Ensuite, les degrés de la contemplation selon saint Bernard ont fait place à une autre division, propre à Denys, mais sous une forme encore imparfaite. Nous trouvons ici, art. 2, la contemplation de l'essence de Dieu; art. 3, la contemplation par les créatures; art. 4, la contemplation par les œuvres et les dons de la grâce; cette dernière est constituée avant tout par la contemplation de l'humanité du Christ. La formule finale de Denys sera en 5 points : la Trinité, l'essence divine, le Christ, les opérations surnaturelles dans les créatures,

les créatures dans leurs perfections naturelles. Enfin, le texte de Job, qui joue un si grand rôle dans les exposés mystiques de Denys à partir du *De contemplatione*, n'a pas encore attiré l'attention.

7° *De triplici via.* — Les trois voies, surtout la voie unitive, sont décrites en termes qui rappellent de près ceux du premier livre du *De contemplatione*. Comme dans le *De contemplatione*, les quatre espèces de la contemplation bernardine et les cinq de Denys sont juxtaposées et appartiennent à la vie illuminative; ici, dans la liste de Denys, les dons de la nature viennent avant les dons de la grâce (42, 478A'). D'autre part, il n'est pas directement question de connaissance négative de Dieu et le don de sagesse n'est pas mentionné. Ces indications semblent classer cet opuscule immédiatement avant le *De contemplatione*.

8° Avec les trois livres du *De contemplatione* nous arrivons à l'exposé systématique le plus complet que Denys nous ait donné de sa doctrine mystique : voir les articles Chartreux, t. 2, col. 736 svv et Contemplation, col. 2010. Soulignons ici quelques points.

Le *De contemplatione* opère la fusion de la théologie négative de l'Aréopagite et de la notion scolastique du don de sagesse. Le rôle de ce don est dorénavant inséparable de tout exposé de la théologie mystique, et Denys le mentionne même dans son commentaire des ouvrages de l'Aréopagite (16, 69A, 447B, 491D). Ensuite, il y a la division de la contemplation affirmative en cinq espèces, d'après la diversité des objets contemplés. Le point le plus intéressant est la place que Denys réserve à la contemplation de l'humanité du Christ, accordant une mention spéciale à la Passion, au Saint-Sacrement, à la Vierge, trois dévotions qui lui étaient particulièrement chères. Il établit un rapprochement entre sa division et celles de saint Bernard et de saint Bonaventure (41, 206B, 245D). A côté de sa division d'après l'objet contemplé, Denys distingue, à un autre point de vue, deux sortes de contemplation, d'après l'origine des concepts mis en œuvre. Ces concepts peuvent être directement fournis par l'Esprit ou être l'aboutissement normal d'une opération intellectuelle par déduction à partir des premiers principes (146D). En ce sens, on pourrait peut-être dire que Denys distingue entre une contemplation infuse et une contemplation acquise. Mais cette terminologie prêterait facilement à équivoque. A parler strictement, il n'y a pas, d'après Denys, de contemplation acquise, puisque tout dépend d'une grâce actuelle spéciale. L'acquisition laborieuse des concepts, ou leur infusion, n'est qu'un stage préliminaire, indispensable, qui fournit seulement la matière sur laquelle s'exercera, sous l'impulsion de la grâce actuelle, l'activité de l'instinct chrétien perfectionné par le don de sagesse. Il n'y a contemplation que lorsque l'âme forme un jugement par connaturalité surnaturelle au sujet des connaissances acquises ou infuses.

Mentionnons encore la distinction des quatre voies qui mènent à la connaissance de Dieu, par affirmation et négation, causalité et éminence, et la réduction de ces voies à deux (cf 34, 26C'; 33, 119A) : c'est la formule binaire, par affirmation et négation, qui servira plus d'une fois dans la suite. Denys affirme aussi très nettement que la voie négative n'est pas purement négative. En effet, dans toute connaissance de Dieu, les deux aspects, positif et négatif, sont essentiels et complémentaires : le fondement de l'analogie qui nous permet de parler de Dieu est la causalité divine suréminente. A toute affirmation concernant Dieu, il faut toujours ajouter que Dieu n'est pas comme les créatures; mais cette négation n'est possible que si l'on a préalablement attribué quelque chose à Dieu. Quoique cet aspect positif soit parfois un peu laissé à l'arrière-plan, le *De contemplatione* permet de souligner qu'il est dans la ligne authentique de la pensée de Denys et qu'il faut parfois dégager celle-ci d'une fidélité verbale trop exclusive aux exposés de l'Aréopagite. L'accent mis sur l'un ou l'autre aspect de la vérité totale différencie la simple contemplation et la théologie mystique : « Quamvis in contemplatione Dei per negativa non sistat mens in mera vel pura negatione.., principale tamen atque formale in contemplatione hujuscemodi perhibetur negatio sive ablatio » (256C).

Enfin, selon Denys, chaque espèce de contemplation peut être exercée dans chacun des trois degrés de perfection : il parle du premier degré de la deuxième espèce de contemplation (186B'), dont il exposera ensuite les deux autres degrés. Ceci semble contredire la séparation bien marquée, établie depuis le *De vita solitarii*, entre la simple contemplation par affirmation, qui relève de la vie illuminative et décrite au premier livre, et la théologie mystique par négation, qui forme l'objet du troisième livre (259 C) et identifiée avec la vie unitive (256A'), et, par le fait même, avec le don de sagesse et la charité au troisième degré de perfection : quiconque possède le don de sagesse selon ce degré, possède aussi la théologie mystique (265B'). A ce niveau, il y a encore des degrés dans le don de sagesse et la charité, mais à ces degrés correspondent autant de degrés de théologie mystique (266A). La difficulté rebondit lorsque Denys examine la question du sujet de la théologie mystique. Son sujet, dit-il, est l'intelligence, non la volonté (270B); mais son complément, et son élément formel, est dans la volonté (270A'); la contemplation, conclut-il, — et la vie contemplative —, consiste dans la vie purgative, en tant que celle-ci y dispose; elle consiste formellement dans la vie illuminative; et la vie unitive ou perfective fournit son complément (270A'). Il y a moyen de mettre tous ces textes d'accord, mais il faut reconnaître que dans le *De contemplatione* la formule définitive n'est pas encore trouvée. — Un détail : en préparant le *De contemplatione*, Denys semble avoir été frappé pour la première fois par l'application, faite dans la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, d'un texte de Job au rôle de la grâce actuelle (238C).

9° Cinq articles du *Contra perfidiam Mahometi* (36) sont consacrés à la vie intérieure des chrétiens. Le pur amour y est décrit dans son essence, ses effets et ses degrés (art. 16-18). L'énumération des effets de l'amour spirituel par comparaison avec ceux de l'amour charnel occupe une place intermédiaire entre le *De contemplatione* et le *De fonte lucis* (41, 276B'; 36, 434C'; 41, 120B). De même les six degrés de l'amour préparent les huit degrés du *De fonte* (36, 438B; 41, 116D'). L'article 19 traite de la contemplation, du don de sagesse, de la contemplation préparée et infuse, avec un développement sur la grâce actuelle qui annonce le commentaire de Job. L'article 20 reprend un thème du *De contemplatione* (41, 281C') sur la valeur apologétique des phénomènes physiques de l'extase. Il n'est pas question de théologie mystique.

10° *Commentaire de Job.* — Denys donne (4, 686B) un double commentaire, l'un littéral, l'autre spirituel, du texte *In manibus abscondit lucem* (*Job* 37, 1; Vul-

gate 36, 32), interprété de l'initiative divine dans la contemplation. C'est le seul développement étendu que Denys ait consacré à l'action de la grâce actuelle dans la théologie mystique, et le texte est un des plus beaux qu'il ait écrits, tout vibrant de son expérience. Il a repris ce commentaire, légèrement modifié, dans le *De discretione* (40, 294C') et le *De fonte lucis* (41, 114D'). C'est le texte du commentaire de Job qui est le texte « inspiré ».

11° Deux sermons. — Le *Sermon* 6 *ad religiosos*, pour la fête de la Trinité (30, 122), sur les cinq degrés de la contemplation et la théologie mystique, dépend directement du *De contemplatione*. La dépendance est assez certaine pour le *Sermon* 7 *ad religiosos*, pour la fête de l'apôtre Jean (31, 204), sur la contemplation par affirmation et négation. Denys ne parle de ces questions que dans les sermons *ad religiosos ;* il les encourage très explicitement dans cette voie (207B').

12° *De fonte lucis ac semitis vitae* (41). — Un des ouvrages les plus appréciés de Denys, écrit en moins de quinze jours, il est presque entièrement composé de pièces prises à des œuvres antérieures (*De triplici via*, *De contemplatione*, *Contra perfidiam Mahometi*, *Commentaire de Job*, *Sermon* 3 pour le 2e dimanche après Noël, et les notes recueillies en vue du commentaire des *Sentences*). Le point de vue est celui du *De contemplatione*.

13° *De passione Domini Salvatoris dialogus*. — On n'a aucun point de repère extrinsèque pour en fixer la date. Il y est insisté sur la préparation à la contemplation, la purification de l'amour et l'initiative de la grâce actuelle. Le don de sagesse n'occupe pas une place très en vue, son rôle est explicitement reconnu (35, 305B). La formule du troisième degré du don de sagesse, la sagesse unitive, équivalant à la théologie mystique, est encore présente (305D). On décrit aussi comment la contemplation affirmative de l'essence divine se mue en contemplation négative : « sic unieris ei tanquam prorsus ignoto » (306A; cf 274 BD). Ensuite, et ceci est nouveau, on pousse plus loin : de cette contemplation de l'essence divine toute simple et toute actuelle, on monte à la contemplation de la Trinité (306C). Denys continue en décrivant cette contemplation, qui forme ainsi le point culminant et la conclusion de tout l'exposé. La difficulté rencontrée déjà dans le *De contemplatione* prend ici une forme plus aiguë, la contemplation de la Trinité, décrite sans aucun caractère négatif, apparaît au bout de la progression contemplative, après la contemplation négative de l'essence divine. Il semble que nous soyons arrivés à un tournant décisif dans l'explication du troisième degré du don de sagesse.

Le commentaire des *Nombres* offre comme une première ébauche de cette évolution. Le deuxième degré de perfection est caractérisé par la contemplation des mystères divins à travers la sainte Humanité du Christ et sous le voile des formes sensibles (2, 343 AB). Au degré supérieur nous trouvons non seulement la théologie mystique, mais aussi la contemplation des divers mystères de la foi (342 BD).

14° Une des principales questions examinées dans le *De discretione et examinatione spirituum* est la manière dont on peut se rendre compte de l'authenticité des états mystiques. Denys développe longuement le principe d'après lequel l'expérience seule permet de juger (40, 270C'). L'article 15, des signes de l'état de grâce, est presque entièrement composé de textes qui se retrouvent dans le commentaire des *Sentences* (20, 25-30) : Denys en préparait donc les matériaux assez longtemps d'avance. A l'article 17, la solution finale (40, 293D; cf 20, 30D) traduit une fois de plus l'expérience de Denys, telle qu'il l'exprimait dès le début (35, 182D) : pour celui qui en bénéficie, la grâce mystique peut avoir la clarté d'une révélation. L'article 18 décrit les deux voies, affirmative et négative, de la connaissance de Dieu, et les deux manières, effort personnel et initiative exclusive du Saint-Esprit, d'arriver à la contemplation. L'effort personnel doit être fait normalement pour l'un et l'autre genre de connaissance; il ne constitue qu'une préparation à la contemplation : « nos ipsos ad eam disponendo » (40, 293C'). L'article 19 décrit la contemplation de la Trinité, accordée ici à celui qui s'est dûment préparé et dont Dieu « par le don de sagesse, la sainte charité, la vie héroïque, fera comme son conseiller et son secrétaire » (296D). Cette contemplation appartient ainsi à la vie unitive. Voir Discernement.

15° *De laude et commendatione vitae solitariae*. — Dans l'article 36, la théologie mystique se place au-dessus de la simple contemplation (38, 379C'); mais l'une et l'autre sont décrites comme accordées à l'âme arrivée à la perfection de la charité : « in caritate sincerus, stabilitus, perfectus » (379B). Ici encore, Denys a implicitement corrigé ses formules. A l'article 11 nous en trouvons une preuve. Il s'agit (340A') de la réforme intérieure de l'homme d'après les trois degrés de perfection et les trois puissances de l'âme : intelligence, volonté, mémoire. Pour chacune d'elles trois degrés de réforme sont indiqués : début, progrès, perfection. Le sujet a été traité d'abord dans un sermon (29, 151), puis dans le *De fonte lucis* (41, 125C') et le *De puritate animae* (40, 438B'). Dans ces trois textes parallèles, la perfection de la réforme de l'intelligence, ou la vie unitive, consiste exclusivement dans la théologie mystique. Ce qui concerne la contemplation affirmative est attribué au degré inférieur, au progrès, ou vie illuminative. Mais dans le *De laude vitae solitariae* une partie des opérations attribuées au degré de progrès passe au degré de perfection, dont la théologie mystique ne constitue plus qu'un des éléments.

De puritate... animae (40, 438 B').

Porro *profectus* rationis est, radiante veritatis Spiritu, ipsas pro viribus (ut fas est) fidei rationes cognoscere. Licet namque demonstratione non fulciatur fides, rationemque transcendat, desuper nihilo minus illuminata mens christianae fidei theoria videt nil fore verius, nil rationabilius, quum omnis illi natura omnisque mundana sapientia famulentur et attestentur.

Denique *perfectio* rationis in hac vita, est supra se rapi, atque in mentis excessu Deum non utique per corporearum rerum aenigmata, sed purissimo mentis contuitu speculari. Est nempe duplex Dei in hac vita contemplatio : symbolica videlicet... et anagogica... De qua etiam speculatione tractat Dionysius in Mystica theologia.

De laude... vitae solitariae (38, 341D).

Profectus rationis est rationes credendorum competenter perspicere, in Scripturarum intellectu succrescere, atque in lege divina die ac nocte sollicite meditari ad obediendum eidem.

Perfectio rationis est, ea quae fidei sunt claro quodam intuitu intelligentiae penetrare, et delectari in consideratione hujusmodi; argumenta etiam fidei omnemque nexum, consonantiam ac ordinem credendorum limpida mentis acie speculari, altitudinem consilii ac sapientiae Dei super modo redemptionis generis humani sobrie admirari; saepe quoque per raptum et ecstasim in divitias gloriae altissimi elevari, ac absorberi in totius sapientiae infinitum ac supersplendidissimum fontem.

Le changement de front est indéniable. Au début de l'article, Denys avait décrit le degré des parfaits en leur attribuant à la fois la contemplation et la théologie mystique : « Status perfectorum est per contemplationem gustare quam dulcis est Dominus, atque per ferventissimum caritatis ardorem ad mysticae theologiae secretum pertingere » (38, 340C′). Et l'article 37, le dernier de l'ouvrage, après l'exposé de la théologie mystique, donne une description de la contemplation de la Trinité comme l'avait fait le *De discretione*. L'article 11 remanie aussi les textes antérieurs sur un autre point : Denys met en doute l'opportunité de la distinction entre la mémoire et l'intelligence (38, 341D′; cf 19, 282B).

Le commentaire du *Cantique* (7, 301C′) donne du degré suprême du don de sagesse une description qui se rapproche de celle du *De laude vitae solitariae*, très probablement contemporain.

16° Les articles 3, 9 et 10 du 2e livre du *De dignitate et laudibus B. V. Mariae* traitent respectivement du don de sagesse, des espèces de contemplation et de la théologie mystique chez la Vierge. La théologie mystique reste « l'action et la contemplation la plus parfaite du don de sagesse selon son degré suprême » (36, 84B). On ne trouve aucune insinuation réservant la vie unitive à la théologie mystique. Dans ce contexte, la distinction de degrés à l'intérieur du troisième degré du don de sagesse, celui des parfaits, des personnes héroïques (73D), laisse place, dans la vie unitive, pour la contemplation affirmative de Dieu. C'est ainsi que la Vierge contemplait la Trinité, — il n'est pas question de vision faciale —, parce qu'elle avait été élue par Dieu « in summam consortem familiarissimamque amicam » (83D), ce qui revient à attribuer sa contemplation affirmative au degré éminent de grâce et de sainteté dont elle jouissait.

Le *Commentaire des Sentences* confirme cette évolution par la manière dont il explique le texte de Job dont il a été question. Au lieu de l'interpréter de la grâce qui suscite en l'âme un acte de théologie mystique négative, Denys décrit cette expérience comme il a décrit le degré parfait dans le *De laude vitae solitariae* : c'est une connaissance admirablement claire des vérités de la foi, de leurs rapports mutuels et de leur beauté. La connaissance négative de Dieu n'est pas reniée, mais il n'en est pas fait mention (23, 425A′).

On peut faire semblable constatation pour le *Commentaire des hymnes*, qui date de la dernière période de l'activité de Denys. A l'âme qui a reçu le don de la contemplation, Denys recommande de terminer la journée par une élévation à la nature divine et à la Trinité. Cette contemplation finale, décrite en termes très positifs et sans la moindre référence à la connaissance négative, pourra donner de la béatitude future comme une expérience anticipée, « appartenant à la théologie mystique, au complément du don de sagesse, à la transformation totale de la fine pointe de l'esprit en Dieu, à la perfection de l'amour et à la vie unitive » (35, 131B′).

17° *Commentaires sur Denys l'Aréopagite* (15 et 16). — On ne doit pas s'attendre à trouver ici des idées nouvelles; mais les formules se ressentent des textes commentés. Plusieurs questions qui ont reçu des développements importants dans les autres ouvrages de Denys ne reçoivent qu'une mention rapide; ce sont celles que l'Aréopagite n'a pas traitées. La seule question vraiment mise en lumière est celle de la connaissance par affirmation et négation. Si vous avez bien compris cette question, dit Denys, vous avez la clé de presque tout ce que l'Aréopagite a dit de Dieu, car tout cela se réduit à quelques points seulement : « Resolutio namque illorum in paucis consistit » (16, 28A). C'est sans doute par un scrupule de respect pour l'explication du texte de l'Aréopagite suivie par saint Thomas (19, 214B′) et les grands scolastiques, que Denys a maintenu, dans le commentaire des *Noms divins*, une énumération ternaire des voies menant à la connaissance de Dieu (16, 258A′). Mais cette formule n'est ternaire qu'en apparence, comme le suggère clairement la répétition de l'adjectif : « omnium ablatione et eminentia, et omnium causa », et comme Denys l'a bien vu pour la formule à quatre membres du livre *De la théologie mystique* (16, 450A′). La valeur positive de la théologie mystique est nettement soulignée (27B′, 457A, 484B′) et cette théologie est toujours définie comme étant en réalité le don de sagesse dans l'état de perfection (447A, 491D, 585D), mais sans exclure la contemplation affirmative de Dieu.

Conclusion. — Le tempérament contemplatif de Denys perce déjà dans le premier opuscule qu'il publia vers 26 ans (1). Il commença par consulter les auteurs mystiques et il résumait ses lectures d'une manière personnelle (2). Puis il essaya son talent à propos des dons du Saint-Esprit (3). Sous les auspices de Marie il rédigea sa première ébauche d'une application des principes de l'Aréopagite (4). Ses commentaires scripturaires absorbèrent ensuite son attention, et de la lente maturation de ses idées pendant cette période nous n'avons probablement conservé un écho que dans un sermon (5). Lorsque des loisirs lui furent rendus, Denys fit un premier essai de synthèse dans le *De vita solitarii*, réservant la vie unitive à la seule théologie mystique (6). Bientôt après, dans le *De triplici via*, sa personnalité s'affirmait plus nettement par l'élaboration finale d'une nouvelle division de la contemplation affirmative, où les considérations sur la sainte Humanité du Christ recevaient une place d'honneur (7). La synthèse complète se fit dans le *De contemplatione* par la fusion de la doctrine scolastique des dons avec la notion de la théologie mystique empruntée à l'Aréopagite (8). Vint une période où Denys fut absorbé par ses travaux pour la réforme de l'Église et par la suite de ses commentaires scripturaires. Certaines modifications de détail dans l'exposition de sa doctrine mystique (9) et surtout les développements sur la grâce actuelle dans le commentaire sur Job (10) ne modifient pas ses positions fondamentales qui semblent acquises (11-12). Cependant, vers la fin des commentaires scripturaires, une rectification importante s'annonce (13), se précise (14), reçoit sa formule (15), est définitivement incorporée à la théorie mystique de Denys (16). Il dut comprendre qu'il était ou trop dur d'exclure les autres âmes des plus hauts degrés de la perfection, ou trop irréel de déclarer que toutes les âmes parfaites pratiquent une contemplation négative. Denys n'est pas allé plus loin dans ses concessions : on ne pouvait pas attendre de lui qu'il s'isolât de la tradition scolastique sur laquelle il s'appuyait en proclamant, sur l'autorité de l'Aréopagite (17), que la théologie mystique, définie comme connaissance négative de Dieu, est une espèce de contemplation plus parfaite que toutes les autres.

4. Questions diverses

1° *La connaissance sans images sensibles.* — Denys défend, avec une vivacité inaccoutumée, la possibilité d'une telle connaissance humaine. Il pense que, autre-

ment, la preuve de l'immortalité de l'âme serait inefficace. Sans doute, l'intelligence a besoin des sens et de l'imagination pour acquérir ses concepts, mais dans l'usage de ceux-ci elle se suffit à elle-même. On n'a plus besoin d'un navire ou d'une échelle quand le but est atteint. Il sait que la thèse a beaucoup d'adversaires; il cite aussi beaucoup de partisans. Il en appelle, contre saint Thomas!, à l'expérience de ceux qui, sans doute comme lui-même, sont parfois ravis en extase (principaux textes : 18, 420A; 33, 361B′; 21, 412B′, 525B′; 33, 57D, 85C; 26, 219B′, 596B′; 15, 25A, 282A; 16, 489A).

2° Denys n'a jamais hésité sur *la vision faciale de Dieu en cette vie*. Mis à part le cas du Christ (2, 114B′), la vision faciale n'est possible que si l'homme, par une grâce très spéciale, est soustrait aux conditions normales de la vie naturelle (35, 525A′; 8, 372B; 13, 254B; 8, 264A; 15,92B′; 16, 452B). Ce privilège a été accordé à la Vierge, probablement très souvent (mêmes références), plus rarement, mais au moins une fois, à Moïse et à saint Paul (18, 336C′; 35, 524D; 16, 483A, 563A′), peut-être aussi à saint Jean (7, 324C; 36, 86D′) et à plusieurs autres saints (41, 287A′; 15, 92B′), mais ni à saint Étienne (31, 168A′), ni à Adam (22, 252D, où Denys se corrige; cf 40, 328B).

3° *Le péché véniel et la charité*. — Convaincu, à la vue des maux de l'Église, qu'un désastre imminent ne serait évité que par une pratique héroïque de la vie chrétienne, Denys a fortement insisté sur la fuite du péché véniel. Il a parlé, à ce propos, d'une « aversio a Deo » (37, 97C′) ou de la haine du Saint-Esprit (20, 61C); il a insinué un passage imperceptible entre le péché véniel et le péché mortel : ajoutez des grains de sable et le navire sombrera (20, 60B′); des gouttes d'eau creusent la pierre (20, 64B); un peu d'eau n'éteint pas le feu, mais en diminue la chaleur (39, 388C). Bref, dans la mesure où le péché véniel participe à la notion de péché, il a part aussi aux propriétés et aux effets du péché (36, 567A; 20, 59D′). Or, le péché mortel détruit la charité, donc le péché véniel la diminue. On est généralement d'accord pour dire que Denys a forcé la note; Suarez exprime l'opinion commune en prononçant : « Non probabilis, nec verisimiliter defensabilis » (*De gratia*, lib. 11, c. 8, n. 6-7).

4° *Denys et les Collations de Cassien*. — La « translatio » offre une collation 13 énergiquement expurgée. Aux ch. 14-18 la majeure partie du texte a disparu, et aux ch. 9, 10 et 12 toutes les citations affirmant la liberté de l'homme ont été élaguées. De même à la collation 17, à propos de l'approbation de certains mensonges, des ch. 15 à 25, seuls 17, 20 et 25 ont survécu. Cependant la correction est incomplète. Au ch. 13 de la collation 13, l'idée semipélagienne est conservée : il n'y a aucune proportion entre le peu dont l'homme est capable par lui-même et la récompense de Dieu. Dans les *Institutions* (27, 118A′), l'idée a été laissée aussi sans retouche. De même au ch. 11 de la collation 17, l'exemple de Jacob a été conservé et semble justifier les moyens par la fin. La manière dont Denys parle de Cassien et de Chérémon (30, 577D′; 39, 595A), et le fait qu'il ne met nulle part en garde contre les *Collationes*, font soupçonner qu'il n'est pas l'auteur des corrections, et qu'il a travaillé sur un texte déjà expurgé.

5° *Denys garant de Fénelon?* — Fénelon a fait appel au *De vita et fine solitarii* (lib. 2, art. 10 et 14) pour justifier son *Explication des maximes des saints*. Il ne semble pas s'être aperçu qu'à l'art. 10 c'est Ruusbroec et non Denys qui parle. La manière dont il cite l'art. 14 fausse la pensée de Denys en supprimant les nuances. Fénelon (*Instruction pastorale*, 15 sept. 1697, *Œuvres*, t. 4, Versailles, 1820, p. 257) traduit, sans tenir compte du contexte : « Celui qui aime Dieu de toutes ses forces le fait sans aucune vue d'avantage ni de récompense ». Il fallait traduire : « Celui qui aime Dieu de toutes ses forces ne le fait pas uniquement ni principalement (38, 317C) pour une vue d'avantage ou de récompense ». Il y a une différence importante entre Denys et la première proposition condamnée des *Maximes*, que l'art. 14 est censé justifier.

6° *Mariologie* (Immaculée Conception). — Pour la mariologie générale, voir Marie. On consultera avec profit B. Tonutti, *Mariologia Dionysii Cartusiani*. Ajoutons quelques précisions sur la doctrine de Denys sur l'Immaculée Conception. En 1432, et vers 1452 et 1458, Denys refuse de discuter la question (18, 339B′; 31, 45B; 36, 70D). Mais dans trois ouvrages, en 1434, et vers 1440-1446 et 1452, il établit entre le Christ, la Vierge et les autres saints, une comparaison qui ne laisse aucun doute sur sa pensée : la Vierge fut purifiée du péché originel dès le sein de sa mère, mais après l'animation du corps (6, 543C; 4, 522A′; 32, 68A). Vers 1458, Denys mentionne dans ce sens une révélation de la Vierge à sainte Brigitte (36, 25D, 28D). Plusieurs autres textes sont implicitement opposés au privilège (18, 380A; 13, 43C′); ailleurs, spécialement dans les sermons, Denys n'en parle pas. On trouve cependant quelques textes favorables, mais chaque fois le contexte montre clairement que le passage n'est pas authentique (35, 486C′D′; 6, 543D; 13, 44D′; 36,69D; Tonutti a signalé un cas, 6, 543D, où le seul manuscrit connu n'a pas la phrase favorable). Ainsi, jusque vers 1460, Denys, malgré une réserve voulue, laisse suffisamment percer son opinion négative. A partir du commentaire des *Sentences*, il se range décidément du côté des défenseurs du privilège (23, 93A, 97C, 98D). Il en appelle à l'autorité de l'Église que représente pour lui le décret de 1439 du pseudo-concile de Bâle. Deux textes plus tardifs doivent être mentionnés : 15, 453B, et 18, 103A; cf 20, 596A.

7° *Le purgatoire*. — A l'article 47 du *De quatuor hominis novissimis* (41, 560AB′, 561A), Denys rapporte et implicitement approuve une révélation célèbre, d'après laquelle certaines âmes du purgatoire seraient punies par un sentiment d'incertitude au sujet de leur salut éternel. Des théologiens sérieux admettent, pour des cas extraordinaires, la possibilité d'une pareille torture psychologique (DTC, t. 4, col. 445). Pour Denys, il s'agit de tous ceux qui sont responsables des péchés d'autrui. C'est peut-être ce qui explique la sévérité de certains censeurs ecclésiastiques qui réclamèrent, et parfois obtinrent, la prohibition de cet opuscule très populaire. Au début et à la fin de ses commentaires scripturaires (5, 584D′; 6, 527A′; 7, 468A′, 476B), Denys déclare, sans plus, que les âmes du purgatoire sont certaines de leur bonheur éternel. Le commentaire de Job mentionne l'opinion contraire (4, 460A) avec un *ut dicitur* qui souvent, chez Denys, est une formule de réserve.

5. Sources et influence

1° *Sources*. — Au deuxième livre du *De contemplatione*, où il résume l'opinion de ceux qu'il considère comme les principaux docteurs mystiques, Denys

s'excuse de ne pas consacrer à saint *Thomas d'Aquin* un article détaillé : c'est qu'il a fait passer dans sa propre doctrine toute la substance du *doctor sanctus* (41, 244 A'). Il a cependant maintenu à son égard une indépendance qui se manifeste fréquemment, — nous avons relevé plus de 150 cas —, mais qui touche rarement à des points importants. Aux deux ou trois questions déjà signalées, on ajoutera le caractère purement spéculatif du don de sagesse, que Denys maintient malgré la rétractation de saint Thomas (35, 168 D', 183 B). La base de la mystique de Denys est donc indubitablement thomiste. Mais il a aussi très fortement mis en relief l'empreinte laissée sur cette doctrine par l'*Aréopagite*, son auteur de prédilection, dont il a commenté tous les ouvrages, et dont l'autorité, placée au-dessus de celle de saint Augustin (40, 556 A') et de saint Thomas (34, 87 B; 21, 229 B), est soulignée dans de nombreux textes (18, 520 B; 8, 592 D; 13, 255 B; 32, 484 D'; 21, 496 C). La doctrine de l'Aréopagite est prorsus authentica (21, 499 D); Denys la suit toujours (526 D) et risque rarement une critique discrète (16, 50 B, 324 C'). L'a-t-il toujours bien interprétée? Il faudrait d'abord résoudre la question de la valeur des traductions latines dont Denys disposait, et dont il ne laissait pas de se plaindre. En partant de ces traductions, la réponse est largement favorable.

Après saint Thomas et l'Aréopagite, on doit signaler le *doctor divinus*, Jean *Ruusbroec*. Sur les obscurités de la doctrine du Ruusbroec, Denys ne se fait pas illusion (35, 184 C', 227 B; 41, 248 A, 251 A'; 34, 268 C = 32, 684 C'). Mais il le défend vigoureusement contre les attaques de Gerson et il revendique en faveur des mystiques toute liberté de balbutier leurs expériences intimes, essentiellement ineffables (41, 288 B', 116 B'; 16, 493 A'). Dans les écrits de son compatriote Denys trouve avant tout une précieuse confirmation de la doctrine de l'Aréopagite : Ruusbroec est un alter Dionysius (35, 184 B'). Il connaît une demi-douzaine de ses ouvrages : *Le royaume des amants de Dieu*, *Les noces spirituelles*, *La perfection des fils de Dieu (La pierre brillante)*, *Le tabernacle de Moïse*, *Le miroir du salut éternel*, *La haute contemplation* (Le petit livre d'explications); il donne de plusieurs textes une traduction de première main (35, 184 D'). Les citations se rapportent surtout à la doctrine des dons du Saint-Esprit (35, 184 D' à 240 B'), au Saint-Sacrement (35, 434 D), à la distinction entre les serviteurs fidèles, les amis secrets, et les fils occultes, harmonisée avec la terminologie de Cassien (38, 313 D, 318 C'; 40, 516 A'; 41, 285 C', 124 B).

Parmi les autres auteurs de prédilection de Denys, il faut citer saint Augustin, puis saint Bernard, auquel est attribuée la *Lettre aux frères du Mont-Dieu* (cf 38, 329 B à 371 A, où Denys s'abstient systématiquement de prendre position, et 420 A, où il rompt une lance en faveur de saint Bernard; 32, 341 B est un texte douteux); ensuite Hugues de Saint-Victor, autre Augustin (35, 184 B'), Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, le doctor devotus, et Thomas Gallus, « commentateur » de l'Aréopagite. On pourrait facilement allonger la liste, et Gerson et saint Albert le Grand devraient être parmi les premiers inclus (cf 41, 347). Dans le domaine ascétique et monastique, outre les auteurs classiques, Basile, Benoît, Cassien, Jean Climaque, Denys s'appuie très souvent sur la règle du pseudo-Jérôme et sur les homélies du pseudo-Eusèbe d'Émèse. Il faut mentionner aussi les révélations de sainte Brigitte, avec cependant une réserve en cas de conflit avec d'autres autorités (36, 157 A). Enfin, n'oublions pas de citer quelques auteurs cartusiens : Hugues de Balma, Guigue du Pont, Ludolphe de Saxe, et l'opuscule *Volens purgari* ou *De via purgativa*, qui est l'*Exercitatorium monachale* attribué à Henri de Kalkar.

2° Il n'est pas facile d'évaluer l'*influence* exercée par l'œuvre spirituelle de Denys. Il faut d'abord bien distinguer l'influence littéraire proprement dite de l'influence directe sur les lecteurs. Cette dernière peut se mesurer en grande partie par le nombre des éditions. Or, on constate, d'une part, que les ouvrages de Denys ne furent plus guère édités après le 16e siècle et, d'autre part, que ce furent les œuvres de caractère pratique qui furent rééditées le plus souvent. Les commentaires du nouveau Testament furent réimprimés de 17 à 21 fois, selon les cas; les sermons 4 fois; quelques opuscules sur le péché et sur la réforme de l'Église eurent un certain succès; le traité sur les fins dernières connut 3 éditions au 15e siècle, 24 au 16e et 8 au 17e. Par contre, le *De contemplatione*, édité en 1534, ne fut réimprimé par les soins de l'ordre qu'en 1894, tandis que le *De fonte lucis*, qui n'est qu'une anthologie, profita en partie de la popularité des autres opuscules avec lesquels il fut groupé, et n'eut pas moins de 11 éditions, de 1530 à 1649.

L'influence proprement littéraire ne se mesure pas au nombre très considérable des auteurs qui citent des extraits de Denys : Molina n'a-t-il pas mis des citations de Denys dans la seconde édition de sa *Concordia?* Les auteurs spirituels qui s'appuient sur Denys sont-ils réellement sous son influence, ou ne font-ils que confirmer par lui des positions déjà prises? Ceux qui se seraient mis à son école et se seraient laissés imprégner directement de ses principes semblent rares. Denys est un grand spirituel et un mystique authentique, mais il n'est pas un grand écrivain. Il proteste souvent qu'il s'efforce d'être bref, mais son style est diffus, et il ne soigne pas assez la composition de ses ouvrages. Il vise directement à l'édification et se préoccupe moins de la forme. Pour entrer dans un commerce intime avec lui, il faut beaucoup de temps et de patience. Qui ne se rebuterait devant cette énorme production littéraire où, à première vue, rien ne permet de discerner un ordre chronologique? Pourtant, ce n'est pas à propos de Denys qu'on peut parler d'un divorce entre théologie et mystique : chez lui les deux se compénètrent intimement et ne se distinguent que comme la vigne et la grappe de raisins, dont l'une n'existe que pour ou par l'autre. Serait-il défendu de croire que son message, à cinq siècles de distance, pourrait encore, sous une forme rajeunie, toucher les âmes? L'avenir seul répondra à cette question, et montrera si le rôle providentiel dévolu à l'humble chartreux doit s'inscrire presque exclusivement dans les grands remous qui secouèrent l'Église aux 15e et 16e siècles.

A. Mougel, *Denys le chartreux, 1402-1471. Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer, 1896; trad. allemande, avec compléments, *Dionysius der Karthaeuser..*, Mülheim-sur-la-Ruhr, 1898. — S. Autore, art. *Denys le chartreux*, DTC, t. 4, 1920, col. 436-448. — B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 789. — *Nieuw Nederlands Biographisch Woordenboek*, t. 2, col. 393-396.

H. A. Keiser, *Dionys des Kartäusers Leben und pädagogische Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1904. — I. De Wit, *Dionysius de Kartuizer over O. L. Vrouw, Handelingen van het Vlaamsch*

Maria-Congres, Bruxelles, 1921, p. 345-351. — L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique chez le bienheureux Jean de Ruusbroec*, RAM, 1924, p. 47-49 (Denys le chartreux). — T. Brandsma, *De H. Augustinus voor Dionysius den Karthuizer*, dans *Miscellanea Augustiniana... der Nederlandsche Provincie*, 1930, p. 547. — A. Wehrens, *Maria Middelares volgens Dionysius de Karthuizer*, dans *De Standaard van Maria*, t. 7, 1931, p. 78-84, 149-154. — L. Verschueren, *De bibliotheek-kataloog der Kartuize S. Sophia te Vught*, dans *Historisch Tijdschrift*, t. 13, 1935 et 14, 1936. — E. Ewig, *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche*, Bonn, 1936. — P. Teeuwen, *Dionysius de Karthuizer en de philosophisch-theologische stroomingen aan de Keulsche universiteit*, Bruxelles-Nimègue, 1938. — A. Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium cartusianum*, Debrecen, 1939. — H. J. J. Scholtens, *De karthuizers buiten 's Hertogenbosch*, dans *Bossche Bijdragen*, t. 16, 1939, p. 30-38.

H. Pohlen, *Die Erkenntnislehre Dionysius des Kartäusers*, Leipzig, 1941. — L. Verschueren, *De bibliotheek der kartuizers van Roermond*, Tilbourg, 1941. — G. E. M. Vos De Wael, *De Mystica Theologia van Dionysius mysticus in de Werken van Dionysius Carthusianus*, Nimègue, 1942. — P. Teeuwen, *Dionysius van Rijckel*, dans *Algemeen Nederlands Tijdschrift van Wijsbegeerte en Psychologie*, t. 36, 1942, p. 1-12. — Y. Gourdel, art. Chartreux, DS, fasc. 10, col. 736. — F. M. Bauducco, *L'Illuminatrice nelle opere di Dionigi il Certosino*, dans *Marianum*, t. 10, 1948, p. 191-210. — S. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain, 1948, p. 70-75. — K. Swenden, *De « Mystica Theologia » bij Dionysius van Rijkel*, OGE, t. 22, 1948, p. 56-80; *Bronnen van Dionysius Cartusianus' « Mystica Theologia »*, p. 259-278; *Invloed van Dionysius Cartusianus' « Mystica Theologia »*, t. 23, 1949, p. 345-356; *Dionysius van Rijkel, Biographische nota*, t. 24, 1950, p. 70-81; *Dionysius van Rijkel tegenover de mogelijkheid van onmiddellijke Godsaanschouwing op aarde*, t. 25, 1951, p. 190-196. — F. M. Bauducco, *Due mariologie di Dionigi il Certosino*, dans *Marianum*, t. 13, 1951, p. 453-470; *Due Mariologie di Dionigi il Certosino e loro cronologia*, Rome, 1951. — Y. Gourdel, *Le culte de la très sainte Vierge dans l'ordre des chartreux*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 625-678. — B. Tonutti, *Mariologia Dionysii Cartusiani* (1402-1471), Rome, 1953. — A. Stoelen, *De Chronologie van de Werken van Dionysius de Kartuizer. De eerste werken en de Schriftuurkommentaren*, dans *Sacris Erudiri*, t. 5, Bruges, 1953, p. 361-401; *Dionysius de Kartuizer*, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 1, 1953, col. 1055-1062; *Recherches récentes sur Denys le chartreux*, RAM, t. 29, 1953, p. 250-258.

Anselme Stoelen.

6. DENYS (saint), évêque *de Corinthe*, 2e siècle. — Saint Denys ne nous est guère connu que par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, liv. 4, ch. 23), grâce à qui nous savons qu'il fut contemporain du pape saint Soter (166-174). Eusèbe cite huit lettres de Denys, dites catholiques. Le sens de cette appellation est assez obscur. A propos des épîtres catholiques des Apôtres, J. Chaîne explique que le nom de catholiques leur a été donné « à cause de leur destination primitive, plus universelle dans l'ensemble que celle des épîtres pauliniennes » (*L'épître de saint Jacques*, coll. Études bibliques, Paris, 1927, p. xiii-xiv), et qu'il en est de même pour l'épître envoyée par les Apôtres à la suite de l'assemblée de Jérusalem et pour la lettre de Barnabé, appelées elles aussi catholiques. Cette explication ne vaut pas ici, puisque les lettres de Denys s'adressent à des églises locales, voire à un particulier.

Quoi qu'il en soit, Eusèbe cite huit épîtres de Denys : 1. aux *lacédémoniens*, catéchèse d'orthodoxie, qui a pour sujet la paix et l'unité; 2. aux *athéniens*, pour les convier à croire et à vivre selon l'Évangile et les blâmer d'avoir presque abandonné les enseignements du Christ, après le martyre de l'évêque Publius; 3. aux *nicomédiens*, pour défendre la règle de la vérité contre l'hérésie de Marcion; 4. *à l'église de Gortyne et aux autres églises de Crète*, pour les mettre en garde contre les hérétiques; 5. *à l'église d'Amastris et à celles du Pont*, où il donne plusieurs avis sur le mariage et la continence, et sur l'absolution des pécheurs quels qu'ils soient; 6. *aux habitants de Knosos*, où il exhorte l'évêque de cette église à ne pas imposer à tous ses fidèles le fardeau de la chasteté; 7. *aux romains* et à leur évêque Soter, pour les féliciter de leur zèle à soulager les frères des autres églises, lorsqu'ils sont dans le besoin; 8. enfin à une sœur, nommée Chrysophora, pour lui donner des avis convenables à sa situation.

Si intéressantes que soient les analyses d'Eusèbe, elles ne peuvent remplacer le texte même des lettres de Denys. Du moins, savons-nous par là que, vers 160, la situation des églises mentionnées par l'évêque de Corinthe laissait à désirer, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue moral. A Athènes, il y avait des schismes; en Crète et en Asie mineure, des encratites; à Nicomédie, des marcionites. L'église d'Athènes semble avoir été particulièrement atteinte par les persécutions qui l'avaient décimée. Les romains seuls sont loués à cause de leur charité, qui s'étend sur les églises étrangères et sur les fidèles qui lui arrivent du dehors. Denys nous apprend en même temps que l'église de Corinthe est en relations courantes avec les autres églises du monde chrétien : elle ne le doit pas à son antiquité ni à la suprématie de son siège, et c'est en vain que l'on chercherait des motifs exceptionnels pour expliquer ce fait. Il semble bien que l'évêque Denys lui-même est une personnalité supérieure et qu'il s'impose par ses qualités de chef. Mais la fraternité chrétienne est autre chose, et c'est cela qu'il importe de souligner.

Gustave Bardy.

7. DENYS DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé, 1584 (?)-1622. — Né à Bordeaux en 1584 (?), Jean de Machanan, encore adolescent, partit pour Rome et en 1600 entra au noviciat des carmes déchaux du couvent de Santa Maria della Scala récemment fondé (1597). Il fit profession à Gênes le 20 octobre 1601 et fut le premier étudiant français de la congrégation d'Italie. Choisi pour la fondation du couvent d'Avignon (1608), nous le retrouvons à Lyon en janvier 1610, où, selon Louis de Sainte-Thérèse (*Annales..*, 1891, p. 33), il aurait connu Marguerite d'Arbouze, bénédictine de l'abbaye de Saint-Pierre. Ce serait sur les conseils de Denys que la future abbesse du Val de Grâce aurait embrassé la réforme de Marie de Beauvilliers.

Dans une conjoncture peu favorable à l'introduction en France d'un mouvement religieux originaire d'Espagne, Denys poursuivit à Paris l'établissement des carmes déchaussés. Il dut souscrire une déclaration par laquelle il désavouait toute prétention au gouvernement des monastères de carmélites (cf Michel de Marillac, *De l'érection et institution de l'ordre des religieuses de Nostre-Dame du Mont-Carmel selon la réformation de saincte Thérèse en France*, Paris, 1622, ch. 5, p. 29-30). D'abord très réticent, le Parlement, en mai 1611, après avis favorable de Philippe Piquelin, prieur des carmes de la place Maubert, accorda l'enregistrement des lettres patentes.

Élu provincial en 1619, Denys prit à cœur de hâter

la fondation d'un monastère de carmélites venues de Flandre, pour lequel il avait déjà obtenu le consentement de l'évêque de Morlaix. Ce monastère soumis aux déchaux aurait pu faire souche de fondations vraiment thérésiennes. Ce fut un échec si retentissant que le chapitre provincial réuni à Nancy au début de 1622 déclara « non seulement s'interdire toute prétention au gouvernement des carmélites, mais encore d'accepter, si elle leur était offerte, la charge de gouverner soit les carmélites, soit toutes autres religieuses quelconques » (*Annales*.., p. 254). D'après ces mêmes *Annales*, en ce chapitre on imputa faussement plusieurs faits blâmables au provincial sortant. Quoi qu'il en soit, déchargé de toute administration, prié de choisir une résidence, Denys s'en remit à ses supérieurs, qui l'envoyèrent au lieu de sa première fondation, Avignon, où il mourut le 21 novembre 1622. Les chroniqueurs s'accordent à louer son humilité et sa patience dans ses épreuves de corps et d'esprit.

Denys de la Mère de Dieu a laissé des *Homélies morales sur les principaux mistères et la dévotion du précieux sacrement de l'autel*, Paris, 1618; un *Discours théologique sur les visions, révélations et locutions divines*, Paris, 1619, publié avec les *Insinuations* de sainte Gertrude. Une controverse le mit aux prises avec le cardinal de Bérulle. A l'*Épître dédicatoire... pour le Rév. Père de Bérulle* publiée en latin et en français (Paris, 1622), par Philippe Cospéan, évêque de Nantes, Denys riposta par l'*Ami de la vérité*, où il s'en prenait au vocabulaire bérullien. On lui doit aussi plusieurs traductions des œuvres des grands réformateurs espagnols : *Livre des fondations* de sainte Thérèse, Paris, 1616, dont l'épître dédicatoire à l'abbesse de Montmartre fit beaucoup de bruit; *Les cantiques spirituels* de Jean de la Croix, joints à la traduction des œuvres du saint par René Gautier, 1621; *Les instructions pour le gouvernement des moniales* par la mère Marie de Saint-Joseph, portugaise, Paris, 1617.

Louis Jacob, feuilles manuscrites ajoutées à sa *Bibliotheca carmelitana*. — Ms Arsenal 1155, f° 62. — Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés*, nouvelle éd., Laval, 1891, t. 1, p. 30-31, 287-288. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 145. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 400-401. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, t. 1, Savone, 1884, p. 157-158. — Sur le différend entre Bérulle et les carmes, qui ne peut nous arrêter ici, se reporter à la *Correspondance du cardinal P. de Bérulle*, éd. J. Dagens, t. 1 et 2, Paris, 1937, qui donne le point de vue du fondateur de l'Oratoire.

On connaît deux autres carmes déchaussés du même nom : Denys de la Mère de Dieu, français, 3e définiteur de la province de Lyon, † 1655; Denys de la Mère de Dieu, polonais, mort à Cracovie en 1663.

Louis-Marie de la Sainte-Face.

8. DENYS-LE-STUDITE (Rhetor), hiéromoine, 16e siècle. — Denys-le-Studite vécut au 16e siècle, dans la skite de Sainte-Anne dépendant du monastère de Lavra au Mont-Athos. Le catalogue de ses œuvres qui touchent toutes à la spiritualité s'établit comme suit : 1) une compilation intitulée comme celle de Paul Evergétinos : Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων... L'autographe (*cod.* 22 de Sainte-Anne) est daté de 1582. On y trouve des textes d'Anastase le Sinaïte, Athanase, Basile, Éphrem, Étienne de Nicomédie, Évagre, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, le pseudo-Macaire, Nicéphore le moine, etc; 2) une catéchèse sur le jugement dernier; 3) une instruction à des personnes du monde; 4) des histoires édifiantes; 5) et des traductions de deux sermons ascétiques très répandus, attribués l'un à Basile, et l'autre à Isaac.

Outre le manuscrit mentionné plus haut, voir encore les descriptions des *codd. Athoi : Sanctae Annae* 20 et 23, *Lavra I* 58 et *Lavra H* 146, dans Sp. Lambros, *Catalogue of the greek Manuscripts on Mount Athos*, t. 1, Cambridge, 1895, p. 15-16, et dans Spyridon de Lavra et S. Eustratiades, *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos*, coll. Harward Theological Studies 12, Cambridge, 1925, p. 188 et 121.

Julien Leroy.

9. DENYS, moine byzantin, 14e siècle. — Plusieurs manuscrits des *Hymnes* de l'auteur connu sous le surnom de Thékaras, le « fabricant de boîtes », contiennent des pièces attribuées à un moine Denys. On ne sait rien de leur auteur. La date des plus anciens témoins manuscrits permet de le faire vivre au 14e siècle, peu de temps après le Thékaras, qu'il nomme expressément. Peut-être était-il son contemporain... ou son double, car, dans l'incertitude où nous sommes sur son compte, il n'est pas impossible que Denys ne soit que le pseudonyme, — ou le vrai nom —, du Thékaras lui-même.

Outre une insignifiante pièce de six vers éditée récemment (Spyridon de Lavra et S. Eustratiades, *Catalogue of the greek manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos*, coll. Harward Theological Studies 12, Cambridge et Paris, 1925, cod. Λ 59, p. 274), les manuscrits font connaître cinq autres morceaux de longueur inégale. Le tout est groupé dans plusieurs témoins sous le titre : Ὄργανον σοφίας πνευματικῆς, allusion évidente à une vision du Thékaras où lui apparut un instrument de musique. On trouve : 1) une pièce de vingt-quatre vers sans titre; 2) une autre pièce de cinquante vers intitulée : Πεντηκοντὰς ἑαμβῶν; 3) un recueil de sentences qui porte le titre : Κεφάλαια γνωστικὰ περὶ διαφορᾶς τῶν θείων ὕμνων; 4) un autre recueil de sentences intitulé Περὶ διαφορᾶς τῆς νηπτικῆς εὐχῆς, et sera par conséquent consacré, en principe, à la Prière de Jésus; 5) quelques conseils sur la manière de transcrire les hymnes. Il ne semble pas qu'aucune de ces pièces ait trouvé place dans l'une des quatre éditions du Thékaras.

Les recueils 3 et 4 présentent quelque intérêt pour l'histoire de la spiritualité. Il est probable que primitivement ces deux recueils formaient un tout. Plusieurs manuscrits les présentent sous cette forme avec le titre global : Κεφάλαια ν' γνωστικὰ περὶ τῶν θείων ὕμνων. Dans d'autres témoins, le second recueil n'a pas de numérotation autonome, et c'est un nouvel indice que dans un état antérieur les deux recueils n'en formaient qu'un. La maladresse du titre du dernier recueil confirme encore cette hypothèse, car il s'en faut que Denys y vante la supériorité de la prière neptique. Quoi qu'il en soit, l'ensemble comprend cinquante petits chapitres numérotés. Leur titre alléchant pourra décevoir tous ceux qui sont habitués à fréquenter les centuries d'Évagre ou d'Hésychius. Le mot γνωστικά n'est guère là que pour attirer le lecteur. Car ce double recueil est avant tout une œuvre de propagande destinée à répandre la dévotion aux *Hymnes divines* du Thékaras. Une unique thèse s'y trouve répétée

à satiété : le premier devoir du chrétien est de louer, glorifier et chanter Dieu par des hymnes, ou plutôt par *les* hymnes (entendez : celles du Thékaras). Quatre mots inséparables reviennent continuellement dans ces courts chapitres et frappent comme un slogan : αἰνεῖν, δοξολογεῖν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν.

Ce procédé ne doit pas nous tromper. Ces quelques pages de Denys ne sont pas sans intérêt; elles sont la manifestation d'une orientation spirituelle qui peut n'être pas nouvelle, mais devait assurément paraître bien originale au moment où l'auteur écrivait. Il s'en faut du reste que ses arguments soient sans valeur, et le ton en est souvent convaincant. L'auteur fait flèche de tout bois et accumule les témoignages en faveur de sa thèse; Jean Chrysostome (ch. 2, 11, 23), Basile (ch. 22, 23, 25, 46), Grégoire de Nazianze (ch. 6 21, 23), Nil (ch. 25, 46), Maxime le Confesseur (ch. 49) Isaac (ch. 29, 50), Antiochus de Saint-Sabas (ch. 25) et Syméon le Nouveau Théologien (ch. 48) sont cités tour à tour.

Mais ce qui fait sans doute l'intérêt tout particulier des *capitula* de Denys, c'est l'attitude extrêmement nette que prend l'auteur en face de la pratique de la Prière de Jésus. On devine qu'une spiritualité fondée sur la louange divine et la récitation d'*Hymnes* du Thékaras ne pouvait pas éviter de se heurter à la spiritualité, si différente, au fond, de l'hésychasme du 14e siècle. Denys s'attaque avec courage, mais avec prudence, à la spiritualité concurrente. Il entend bien, — à Dieu ne plaise! —, ne pas interdire ni condamner la Prière de Jésus, mais enfin, tout bien pesé, « le créateur de l'univers ne nous a pas fait pour la prière « ayez pitié de nous », mais pour que nous puissions le glorifier, le louer, lui rendre grâces et le bénir » (ch. 8). C'est dans les douze derniers chapitres, ceux-là que précisément un scribe mieux intentionné que clairvoyant a intitulés : « explication au sujet de la supériorité de la prière neptique », que se trouvent rassemblées les attaques, discrètes mais d'autant plus perfides, contre la Prière de Jésus. Denys commence par se livrer dans les ch. 39-43 à une exégèse minutieuse de la Prière, en modifiant la formule selon les divers états où l'âme peut se trouver; mais, c'est trop clair, il n'est vraiment utile de faire cette prière que lorsque l'âme est en état de péché et qu'on doit solliciter le pardon divin. Après quoi, on n'éprouve pas grande surprise à lire en guise de conclusion des principes posés en prémisses : « ainsi la prière de l'attention est très belle, si l'on fait monter aussi la glorification et la louange de Dieu, continuellement, chaque jour, car l'Esprit Saint a dit à ce sujet : sacrifie au Seigneur un sacrifice de louange, *et puis* invoque-moi » (ch. 44). On aura remarqué l'habileté de la dialectique de Denys, et tout le parti qu'il tire de cet εἶτα d'apparence inoffensive, mais qui rejette au second rang la Prière de Jésus. Et Denys continue en faisant allusion à la double mission d'Adam au paradis : travailler et garder (*Genèse* 2, 15), dont le moine est l'héritier. Il s'acquitte de la première par la louange, de la seconde par la prière neptique. Par où l'on voit toute l'originalité de son point de vue, car, pour l'abbé Poemen, dans le penthos se trouvent ces deux choses (*Apophthegmata alphab.*, PG 65, 332b) et, pour Évagre (*De oratione* 48, PG 79, 1177a, et commentaire de I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 15, 1934, p. 80), le travail c'est la prière, une prière qui n'a rien de commun avec le chant des *Hymnes* du Thékaras, et la garde est somme toute l'équivalent de la *nêpsis*. Pour Denys la vraie prière n'est ni l'humble prière catanyctique destinée à procurer le « deuil » de l'âme, et dont la Prière de Jésus n'est que la forme la plus populaire, ni la gnose des hauts états d'oraison que propose Évagre, mais la prière de louange, travail essentiel du moine; la prière neptique n'a de sens que pour garder les fruits de la prière de louange.

Les œuvres de Denys se trouvent dans de nombreux manuscrits, et en particulier à l'Athos; signalons seulement le *Paris. gr.* 350 et le *Paris. gr.* 351 (ce dernier est de 1389), plus particulièrement accessibles.

Julien Leroy.

10. DENYS, hiéromoine et père spirituel à Vatopédi au Mont Athos, à la fin du 18e siècle. — Denys est l'auteur d'un recueil intitulé Ἴχνος Χριστοῦ, *La trace du Christ*, formant l'actuel *Athous-Vatopedi* 385, écrit en 1792. On y trouve quarante et un sermons cinq panégyriques de saints, sept lettres écrites par Denys ou qui lui ont été adressées (parmi lesquelles, une de Nicodème l'Hagiorite).

S. Eustratiades et Arcadios de Vatopédi, *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi on Mount Athos*, coll. Harvard Theological Studies 11, Cambridge, 1924, p. 73.

Julien Leroy.

DEPLACE (Charles), 1808-1871. — Né à Saint-Étienne (Loire) le 24 février 1808, entré dans la compagnie de Jésus le 7 septembre 1824, prêtre en 1831, Charles Deplace donna à partir de 1834 de nombreux sermons dans les principales chaires du midi de la France et même à Saint-Louis des Français à Rome; il se classa parmi les meilleurs prédicateurs, s'il ne fut, au dire de Mgr du Pont, archevêque d'Avignon, « le premier de l'époque ». En 1846 il demanda d'être relevé de ses vœux et devint chanoine titulaire de Notre-Dame de Paris (1849), théologal du chapitre (1861) et archiprêtre de la cathédrale (1863-1869). Il mourut à Vichy le 19 juillet 1871. Il a écrit une notice historique sur Mac Carthy, parue en tête de l'édition des *Sermons* de ce dernier par Pourcelet, 4 vol., Lyon-Paris, 1835-1836.

Deplace est surtout connu par son *Manrèse ou les Exercices spirituels de saint Ignace mis à la portée de tous les fidèles dans une exposition neuve et facile*, Lyon, 1845, dont les multiples rééditions (la 46e, entièrement refondue, par H. Pinard de la Boullaye, Paris, 1948) et traductions attestent « un succès que le temps n'a pas affaibli » (Burnichon, *op. cit.*, t. 3, p. 198). L'auteur, devant les attaques qui, à l'époque, ne manquaient pas contre les *Exercices spirituels*, se proposait, pour les « réduire à néant », d'inviter « quiconque serait jaloux d'approfondir la question » à l' « étude pratique » des leçons de saint Ignace par « une bonne retraite ». Plusieurs de ses méditations, transcrites ou autographiées, étaient déjà en usage dans diverses maisons de retraites; il les reprend dans cet ouvrage où l'on trouve un commentaire pratique des *Exercices*, suivis pas à pas dans des développements qui se signalent par la profondeur des aspects spirituels et psychologiques et par la richesse du style. De ses manuscrits, on a tiré une œuvre posthume, *Fleurs et fruits de Manrèse.., suivi de divers entretiens sur la vie chrétienne et religieuse* (et) *de Souvenirs du Calvaire ou chemin de la croix médité..*, avec

introduction de L. L., chanoine de Notre-Dame, Paris, 1885, dont l'intérêt n'est pas moindre et qui montre bien que les préoccupations de l'auteur de *Manrèse* n'ont pas varié.

Sommervogel, t. 2, col. 1936-1938; t. 9, col. 198. — J. Burnichon, *Histoire d'un siècle* (1814-1914), Paris, 1916, t. 2, p. 293-294; t. 3, p. 198.

Paul Bailly.

DÉPOUILLEMENT (Détachement, Dénuement). — *Notions courantes.* Le langage use communément de ce terme. « Dépouiller » signifie d'abord « ôter la peau ». Au figuré, cela pourra signifier, selon Littré : « quitter en parlant d'un vêtement et, en général, de ce qui nous enveloppait ». On dira donc, « en termes d'Écriture, dépouiller le vieil homme, se dépouiller du vieil homme, quitter ses anciennes et mauvaises habitudes ». D'où Littré définit le dépouillement en ce sens : « renoncement au monde et à ses biens ».

Il faut noter pour orienter la pensée que le dépouillement implique une comparaison : on quitte ce dont on était revêtu, parce que c'était mauvais, implicitement pour reprendre un vêtement meilleur. Au contraire, abnégation, anéantissement, détachement n'appellent pas nécessairement de second terme. Cf M. Gaucheron, dans *Catholicisme*, t. 3, 1951, col. 641 : « Le dépouillement a pour contre-partie nécessaire le revêtement : il n'est que l'aspect négatif d'une prise de possession progressive par le Christ ».

Quand on voudra insister sur l'idée de rupture, on emploiera le mot *détachement*. Cf Littré : « État de celui qui est détaché, délivré d'un sentiment, d'une opinion, d'une passion... ». Si le dépouillement est extrême, on préférera le terme *dénuement*. Littré le définit : « Dépouillement des choses nécessaires ».

Notions scripturaires. Dans le nouveau Testament on trouve deux termes correspondant à dépouillement : ἐκδύω et ἀπεκδύω qui appellent les corrélatifs ἐνδύω et ἐπενδύω. Le premier terme signifie simplement retirer. On le trouve employé au sens propre, par exemple dans la parabole du bon Samaritain (*Luc* 10, 30) et dans la Passion (*Mt.* 27, 28; *Marc* 15, 20, etc). Saint Paul l'utilise dans 2 *Cor.* 5, 4, au sens de perdre l'enveloppe corporelle. Le composé avec ἀπ a un sens plus fort et est employé au figuré dans *Col.* 2, 15 : « Quant aux principautés et dominations, il les a dépouillées et en a fait un objet de dérision »; et dans deux passages qu'il faut rapprocher : *Col.* 2, 11 (ἀπέκδυσις) et *Col.* 3, 9 : « Vous avez dépouillé le vieil homme » (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον). On veut exclure radicalement le retour à l'ancien état (cf *Oepke*, dans Kittel, t. 2, p. 320).

La notion de dépouillement s'éclaire par la nature de ce dont on se revêt : il s'agit d'armes chrétiennes (*Rom.* 13, 12; 1 *Thess.* 5, 8; *Éph.* 6, 11; 6, 14) ou de certains sentiments (*Col.* 3, 12), comme la force (*Luc* 24, 49; 1 *Cor.* 15, 53-54). Plus largement d'une nouvelle vie lors de la résurrection des corps (2 *Cor.* 5, 3); ou plus profondément du Christ (*Gal.* 3, 27; *Rom.* 6, 11; 6, 5; *Col.* 3, 5; 3, 3). Il faut encore citer 2 *Cor.* 5, 2 et 4 (ἐπενδύω) où il s'agit de passer un vêtement sur un autre. Enfin on rapprochera de ces notions celle de *nudité* dans *Apoc.* 3, 17-18, où l'on reproche à l'église de Laodicée une richesse spirituelle purement apparente voilant une nudité réelle.

Sur ces textes, les générations chrétiennes ont réfléchi et médité. Lorsque nous aurons recueilli les lumières de la tradition, nous pourrons préciser la nature et la place du dépouillement dans la vie chrétienne.

On trouvera aux articles Abandon, Abnégation, Anéantissement, Ascèse, Déréliction, Désappropriation, Désolation, des développements doctrinaux, des textes et des témoignages sur le dénuement, le dépouillement et le détachement.

I. *Le dépouillement dans l'Écriture.* — II. *Chez les Pères.* — III. *Au moyen âge.* — IV. *Selon le Carmel.* — V. *A l'époque moderne.* — VI. *Doctrine du dépouillement.*

I. DANS L'ÉCRITURE

1. Ancien Testament. — En raison du péché originel, la vie divine doit être reconquise et cela ne se peut sans dépouillement. Les Pères l'ont vu symbolisé dans les tuniques de peau qu'il faut quitter (voir II. *Chez les Pères*). C'est bien un détachement de son pays et des siens, qui est imposé à Abraham; moyennant quoi il retrouvera une nouvelle terre (*Gen.* 12, 1-3). La marche au désert du peuple de Dieu est un détachement progressif pour être prêt à entrer dans la Terre Promise. L'approche de Dieu exige aussi un dépouillement. On doit rejeter tout ce qui est incompatible avec sa sainteté. C'est pourquoi Dieu dit à Moïse : « N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (*Exode* 3, 5). Un grand nombre de prescriptions du culte ont cette signification. Citons encore la vocation d'Isaïe (*Is.* 6, 1-7).

2. Dans la théologie de saint Paul. — Le texte central est *Col.* 3, 9-10 : « Vous avez dépouillé le vieil homme avec ses pratiques et revêtu l'homme nouveau qui, pour mieux connaître, se renouvelle sans cesse à l'image de Celui qui l'a créé » (cf un parallèle dans *Éph.* 4, 22-24). Ce dépouillement concerne la *chair*, au sens paulinien du mot. « En lui (le Christ) aussi vous avez reçu la circoncision, non pas une circoncision faite de main d'homme, mais celle qui consiste dans l'entier dépouillement du corps charnel, la circoncision du Christ » (*Col.* 2, 11). Il est déjà total et pourtant il s'agit de le continuer, puisqu'il faut se détacher de son « intelligence charnelle » (2, 18), des passions et mauvais désirs (3, 5), et de se revêtir de sentiments propres aux élus de Dieu (3, 12).

Il est total, parce qu'il a été déjà accompli une fois pour toutes par le Christ en qui nous vivons par le baptême. Le Christ s'est dépouillé en mourant et a revêtu une vie nouvelle par la Résurrection; et cela en tant que chef du corps mystique. Ici, il faut rappeler le grand texte de *Phil.* 2, 6-11. Nous participons au dépouillement absolu du Christ dans sa mort, par le baptême, car nous sommes ensevelis avec lui pour ressusciter avec lui. La doctrine centrale de la mort et résurrection est sous-jacente à toute l'épître aux *Colossiens* (cf 1, 13 et 22). Cette doctrine était déjà exposée dans *Rom.* 6, 3-4 : « Ignorez-vous que nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été mis au tombeau avec lui par le baptême qui nous plonge en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, nous vivions à notre tour une vie nouvelle ». Le baptême nous fait devenir un même être avec Jésus. Reçu avec une foi vive, il nous donne en totalité le mystère de la mort et de la résurrection. Nous sommes donc

avec le Christ morts à la vie ancienne qui était une vie charnelle, nous en sommes dépouillés en principe.

Mais ce don, nous le recevons au centre de notre être. Nous l'accueillons si nous acceptons l'Esprit de Dieu (cf *Éph.* 4, 30). Cette acceptation suppose que nous le laissons étendre sa domination progressivement sur toutes les puissances de notre être. Car jusqu'alors nous sommes partagés, nous restons « charnels, vendus, asservis au Péché » (*Rom.* 7, 14; cf 7, 22-23). Il faut achever la conquête de nous-mêmes par l'Esprit du Christ (cf *Rom.* 8, 11). Cela se fait en s'affranchissant de l'esclavage de la corruption, c'est-à-dire en renonçant à sa vie passée (*Éph.* 4, 22). On devra donc prier conformément aux désirs de l'Esprit qui veut notre libération (*Rom.* 8, 26-27), se détacher des prescriptions formalistes (les chrétiens sont « morts aux éléments du monde » *Col.* 2, 20), accepter les souffrances du temps présent (*Rom.* 8, 18), mortifier ses membres terrestres, c'est-à-dire les passions tournées vers la créature (*Col.* 3, 5). C'est un véritable combat pour lequel il faut *se revêtir* des armes de Dieu (*Éph.* 6, 11 svv). On se conduira avec décence, évitant les péchés de beuverie, débauche, luxure, querelles, jalousie; ce faisant, on se revêtira du Seigneur Jésus (*Rom.* 13, 13-14). Rendant à Dieu l'hommage qui lui est dû, on offrira aussi un véritable sacrifice spirituel : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu : tel est le culte que la raison demande de vous... Transformez-vous... par le renouvellement de votre esprit... » (*Rom.* 12, 1-2). L'Apôtre lui-même est le modèle de ce dépouillement (*Col.* 1, 24 svv).

Ainsi le dépouillement qui est donné par la foi vive se développe sous l'égide de l'espérance (*Rom.* 5, 4; *Col.* 1, 23). Plus tard seulement la vie qu'on cherche à développer par ce moyen apparaîtra au grand jour (*Col.* 3, 3-4), « car ce n'est qu'en espérance que nous avons été sauvés » (*Rom.* 8, 24).

3. Les autres livres du nouveau Testament. — Si cette doctrine est moins explicite dans les *synoptiques*, elle s'y retrouve cependant dans ses grandes lignes. Jésus enseigne le détachement de tout : Simon et André sont appelés et ils « laissent leurs filets » (*Mt.* 4, 20). Il faut se renoncer et prendre sa croix (16, 24-26). Quiconque veut être parfait doit tout donner et suivre Jésus (19, 21 et 28-29). Il est des circonstances où il faut abandonner ses biens pour sauver l'essentiel (24, 18). Le détachement doit atteindre l'être plus profondément encore, puisqu'il faut redevenir petit enfant (18, 3 et 19, 16). — Mais ce détachement on l'accomplit en vue d'une nouveauté. Il faut vin et outres neuves (9, 17). Le royaume des cieux exige un vêtement neuf (22, 11-13). Finalement c'est toute la vieille construction du pharisaïsme que Jésus veut abattre (*Mt. passim*). L'enseignement culmine dans les Béatitudes (*Mt.* 5, 2-12).

En *saint Jean* Jésus apparaît comme la Lumière du monde. Or celle-ci n'est pas perçue sans un arrachement au monde des ténèbres, qui est aussi une sorte de dépouillement. Car ces ténèbres ne sont pas extérieures seulement; elles pénètrent dans l'âme, elles en font en quelque sorte partie. C'est en ce sens que Jésus propose à Nicodème une nouvelle naissance (3, 5-6) et suggère à la samaritaine de renoncer aux fontaines terrestres (4, 13-14). Mais ce sont surtout les juifs qui auraient à se dépouiller de leurs façons de voir orgueilleuses et égoïstes. Toutes les polémiques de Jésus avec eux ont pour occasion leur obstination à demeurer dans leur aveuglement.

La même doctrine se retrouve chez *saint Pierre :* nous sommes sauvés en espérance; en attendant, nous devons nous arracher à la corruption du monde (2 *Pierre* 1, 4; cf 1 *Pierre* 1, 6 et 2 *Pierre* 3, 12). Nous avons là un écho de la prédication des apôtres. Ceux-ci ne pouvaient demander de croire et de participer à la Résurrection sans exiger d'abord une mort et un dépouillement de soi-même.

Pour la doctrine scripturaire, voir aussi Abnégation, t. 1, col. 67-73.

Raphaël-Louis Oechslin.

II. CHEZ LES PÈRES

1. Au temps des martyrs. — Aux 2e et 3e siècles, le dépouillement est prêché aux chrétiens sous une forme aussi claire qu'impérative : le martyre est le signe et la réalisation du renoncement total et du revêtement du Christ. Le fidèle authentique doit les désirer et s'y acheminer effectivement. Toute séparation et tout détachement préparent au martyre, qui est don absolu et plénitude de l'âme. Si les auteurs alexandrins cherchent à bâtir une théorie du dépouillement, qui connaîtra quelque difficulté à se dégager des doctrines gnostiques, ils n'en restent pas moins des hommes qui préparent et se préparent avec ferveur au martyre, dépouillement suprême et porte de la connaissance.

1° De saint Ignace d'Antioche à saint Irénée. — Saint *Ignace d'Antioche* est l'apôtre de l'unité chrétienne, autant que le pape saint Clément, mais il prêche plus en mystique qu'en homme de gouvernement. Il insiste sur les liens qui l'attachent au Christ; il se déclare prêt à tout abandonner et à renoncer à tout pour atteindre le Seigneur.

> C'est maintenant que je commence à être un disciple. Que mon âme ne s'empare ni de ce qui est visible, ni de ce qui est invisible, afin que je puisse posséder Jésus-Christ. Feu, croix, combats avec les bêtes, déchirements, étirements, broiement des os, séparation des membres, coups sur le corps entier, cruels tourments du diable, que tout cela vienne sur moi, pourvu seulement que j'obtienne Jésus-Christ (*Lettre aux Romains* 5, 3).

Celui qui écrit avec cette passion, comment ne serait-il pas dépouillé de tout, au sens le plus strict du mot? Avec saint *Polycarpe* de Smyrne, contemporain et correspondant d'Ignace, nous retrouvons un tempérament analogue à celui de saint Clément, un évêque préoccupé d'abord de la bonne conduite de ses fidèles.

> Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts nous ressuscitera aussi, si nous faisons sa volonté et si nous marchons dans ses commandements; si nous aimons ce qu'il a aimé, nous abstenant de toute injustice, fraude, avarice, dissimulation, faux témoignage (*Lettre aux Philippiens* 2, 2).
>
> Qu'ils soient avant tout, conseille-t-il aux jeunes gens, préoccupés de la chasteté et qu'ils mettent un frein à tout mal. Car il est bien de se circoncire de tous les désirs qui sont dans le monde, car tout désir combat contre l'esprit, et les fornicateurs, les impies, les pédérastes ne posséderont pas le royaume de Dieu ni ceux qui agissent semblablement (*ibidem*, 5, 3).

L'abstention du péché est la première étape du détachement de soi. L'évêque de Smyrne est trop averti pour ignorer que renoncer au mal, en fait et en désir, est une étape indispensable vers la perfection du déta-

chement; il en montre sur le bûcher la consommation totale.

Parmi les conseils du *Pasteur* d'*Hermas* figure l'abstention des péchés et de toute concupiscence (*Mandatum* 11, 8). Mais ces recommandations ne suffisent pas à caractériser une morale du dépouillement; elles le font d'autant moins qu'Hermas ne semble pas avoir l'idée de sa contrepartie : le revêtement du Christ. C'est une des particularités du *Pasteur* de passer sous silence tout ce qui concerne Jésus. Le même reproche ne saurait être fait aux *apologistes*, qui prêchent abondamment le renoncement aux biens de ce monde et le détachement des richesses terrestres. Jésus-Christ tient une grande place dans leur enseignement. Cependant ils le présentent plus volontiers comme un modèle à imiter ou un exemple à suivre que comme le principe d'une vie nouvelle. Leur doctrine est une morale de l'imitation et non une mystique de revêtement. Voir Pères apostoliques, t. 1, col. 791-796.

Il faut arriver à saint *Irénée* et à la fin du 2e siècle pour trouver expressément les premières leçons de la théorie du dépouillement. L'évêque de Lyon, s'appuyant sur saint Paul pour combattre ceux qui nient la liberté, s'explique de la sorte.

Ce n'est pas autre chose qui est mort et autre chose qui est vivifié, autre chose qui est perdu et autre chose qui est trouvé; mais c'est la même brebis qui était perdue et que le Seigneur trouve après l'avoir cherchée. Qu'est-ce donc qui était mort? La substance de la chair qui avait perdu le souffle de vie et qui était morte. C'est cette chose que le Seigneur est venu vivifier, afin que, de même que tous meurent en Adam parce qu'ils sont animaux (psychiques), tous vivent dans le Christ parce qu'ils deviennent spirituels, dépouillant non la créature de Dieu, mais les concupiscences de la chair et revêtant l'Esprit Saint, comme le dit l'Apôtre dans la lettre aux Colossiens... En parlant ainsi, il ne supprime pas l'ancienne créature; autrement il faudrait que nous nous fassions mourir; mais il veut que nous nous séparions de la conduite qui s'attache à la terre... Il signifie en parlant de la sorte le dépouillement de notre ancienne manière d'agir, celle qui vieillit et se corrompt; aussi ajoute-t-il : « Revêtez l'homme nouveau... » (*Adversus haereses* V, 12, 3-4, PG, 7, 1153-1155.)

2° Doctrine des alexandrins. — *Clément d'Alexandrie* se plaît à citer et à commenter les textes de saint Paul. On s'attendrait assez volontiers à ne trouver chez lui que des développements philosophiques, comme par exemple, dans la description de l'apathie (*Stromates* VI, 9, 73-74), qu'on peut lire *supra*, t. 1, col. 730. Le détachement qu'il présente est celui des stoïciens plus que celui des disciples du Christ. Mais il ne faut pas s'arrêter là. La pensée de Clément est au fond nourrie de la doctrine des Livres saints. Le *Pédagogue* nous dit par exemple : « *Petits* sont assurément les enfants de Dieu qui ont dépouillé le vieil homme et se sont débarrassés du vêtement de la méchanceté, mais qui ont revêtu l'incorruptibilité du Christ, afin que, devenus nouveaux, peuple saint, nés à nouveau, nous conservions l'homme sans souillure, et que nous soyons comme des nourrissons de Dieu, purifiés d'adultère et de méchanceté » (I, 6, 32; PG 8, 289a; GCS 1, éd. O. Stählin, 1905, 109).

Ce qui nous déconcerte cependant c'est de trouver à la fois sous la plume de Clément les leçons de saint Paul et celles de la sagesse profane. Il faut, explique-t-il en langage paulinien, se dépouiller des passions, si l'on veut recevoir la connaissance de Dieu.

L'ignorance de Dieu semble accuser celui qui s'écarte de cette fin, puisque c'est la manière dont on vit qui est la cause de cette ignorance. Il est tout à fait impossible d'être en même temps savant et de ne pas rougir des voluptés du corps. On ne peut pas dire à la fois que le bien est le plaisir et que le bien est le beau, et encore que le seul beau est le Seigneur, que le seul bon et le seul aimable est Dieu. « C'est dans le Christ que vous avez été circoncis d'une circoncision non faite de main d'homme, dans le dépouillement du corps charnel, dans la circoncision du Christ » (*Col.* 2, 11). « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez ce qui est d'en haut, pensez à ce qui est d'en haut, non à ce qui est de la terre... Dépouillez le vieil homme avec ses désirs et revêtez l'homme nouveau... (*Col.* 3, 4, 10) » (*Stromates* III, 5, 43; PG 8, 1145d-1148b; GCS 2, éd. O. Stählin, 1906, 216).

Ces textes qui enseignent le dépouillement nous sont familiers. Mais tout à côté voici les expressions philosophiques de la gnose. Voir Clément d'Alexandrie, t. 2, col. 956-961; Apatheia, t. 1, col. 730-731.

Il est nécessaire de dépouiller l'âme gnostique de son enveloppe corporelle, de l'arracher aux frivolités matérielles et à toutes les passions qu'enfantent les opinions vaines et trompeuses, de lui enlever les désirs charnels et de la purifier par la lumière. La plupart des hommes revêtent l'élément mortel comme les escargots leurs coquilles et se roulent dans leurs intempérances comme les hérissons; aussi ont-ils sur le Dieu bienheureux et incorruptible des pensées semblables à celles qu'ils ont sur eux-mêmes. Bien qu'ils soient tout près de nous, ils ne savent pas tous les dons que Dieu nous a accordés et auxquels il ne participe pas lui-même (*Stromates* V, 11, 67-68; PG 9, 104a; GCS 2, 371).

On sait comment *Origène* a réalisé le renoncement. Dès sa jeunesse il exhorte son père au martyre pour le Christ et il ne dépend pas de lui de ne pas rendre au Seigneur le témoignage du sang. Puis une généreuse imprudence l'entraîne à se faire « eunuque pour le Christ »; tout jeune encore et soutien de famille, il renonce à tous ses biens, afin de se trouver plus libre de se dévouer au service du Seigneur. Toute sa vie est une marche vers le dépouillement de ses biens, comme de ses propres volontés. Or il ne cesse de prêcher ce qu'il fait lui-même (voir DS, t. 1, col. 731).

Origène est revenu bien souvent sur le dépouillement. Il nous explique comment et pourquoi les Apôtres ont tout quitté; qu'importe la quantité de leurs biens, puisque Pierre, Jean et tous les autres « mus par l'amour ont abandonné ce qu'ils possèdent, pour pouvoir, sans être tiraillés davantage, suivre le Christ » (*In Matthaeum* 15, 21, PG 13, 1313). Sur la route avec le Seigneur « il ne faut prendre avec soi ni besace, ni manteau, ni même cheminer avec un bâton, ni chausser ses pieds de sandales » (*In Johannem* 1, 26, PG 14, 73). Voir en particulier F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951, p. 106-120. Les homélies d'Origène sont remplies de traits qui respirent notamment le désir du martyre.

Si seulement Dieu m'accordait d'être lavé dans mon propre sang, afin de recevoir un second baptême en acceptant la mort pour le Christ, je sortirais en sécurité de ce monde et, en s'approchant de mon âme quand elle sortirait de la vie, le prince de ce monde ne trouverait rien en moi qui lui appartînt. Bien plus, il serait endormi par l'effusion de mon sang, il n'oserait pas accuser en quoi que ce fût une âme lavée par son propre sang, glorifiée par sa propre mort, purifiée par son propre martyre (*Homélies sur les Juges* 7, 2; PG 12, 980d-981a; GCS 7, éd. W. A. Baehrens, 1921, 507-508).

L'un des plus beaux ouvrages d'Origène est son *Exhortation au martyre*. Adressée à ses amis Ambroise et Protoctète, en prison et menacés d'être mis à mort, elle est un des plus éloquents appels au don total de soi au Seigneur et à l'Église.

Je pense que Dieu est aimé de toute leur âme par ceux qui, pleins du désir d'entrer en communion avec lui, éloignent et écartent leur âme non seulement du corps de chair, mais encore de tout corps; ces hommes déposent sans émotion et sans résistance le corps de l'humilité, lorsque vient le temps de dépouiller, par ce qu'on appelle la mort, le corps de la mort, et d'être exaucé à la manière de l'Apôtre qui priait et disait : « Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera du corps de cette mort » (*Rom.* 7, 24)? Qui donc, parmi ceux qui gémissent dans cette tente, parce qu'ils sont chargés d'un corps corruptible, ne rendra pas grâces à Dieu en disant d'abord : Qui me délivrera du corps de cette mort? Puis, lorsqu'il verra que, par sa conduite, il a été délivré du corps de cette mort, il s'écriera saintement : Grâces à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur (*Rom.* 7, 25).

Si cela semble difficile à quelqu'un, c'est qu'il n'a pas eu soif du Dieu fort, du Dieu vivant, c'est qu'il n'a pas désiré Dieu comme le cerf désire les sources d'eau, c'est qu'il n'a pas dit : Quand viendrai-je et quand paraîtrai-je devant la face de Dieu? C'est qu'il n'a pas pensé en lui-même comme le prophète à qui l'on demandait : Où est ton Dieu? et qui chaque jour répandait son âme en lui-même et lui reprochait d'être encore inquiète et troublée par suite de sa faiblesse, en disant : « Je passerai au lieu de la tente merveilleuse, jusqu'à la maison de Dieu, à la voix de l'exultation et de la confession, au bruit de la fête (*Ps.* 41, 2, 5) » (3, PG 11, 565c-568a; GCS 1, éd. P. Koetschau, 1899, 4).

2. DANS LES MONASTÈRES. — Durant les trois premiers siècles, c'est le martyre qui marque le degré le plus haut du dépouillement. Le martyr ne se contente pas de renoncer à ses biens, à sa famille, à ses affections; il s'abandonne, il se quitte, il se renonce. Lorsque les persécutions se font plus rares, la mort sanglante ne peut plus être envisagée comme une issue normale de la vie du chrétien. Elle trouve un succédané dans la vie ascétique qui représente dès lors l'achèvement du don fait à Dieu. C'est ce que prêche, par exemple, saint Éphrem † 373, en qui s'exprime la tradition.

Crucifiez votre corps toute la nuit dans l'oraison, et en vous levant interrogez-le. Si le sommeil l'a vaincu, faites-vous le témoin de ses veilles; faites un pacte avec vos membres en vérité à partir du soir. Si vous ne succombez pas au sommeil, passez et rangez-vous avec les martyrs. Ne vous laissez pas vaincre la nuit par le sommeil; ne perdez pas votre victoire; faites de vous un martyr des veilles et que ce martyre se passe entre vous et Dieu... Les martyrs ont rendu témoignage de jour et les ascètes pendant les veilles... Le glaive a rendu les martyrs illustres et de même l'office pour les ascètes. Les martyrs ont enduré la faim, les ascètes l'affliction. Les martyrs ont été tourmentés par la soif, les pénitents par les macérations. Les martyrs ont souffert les tourments et les ascètes ont fait pénitence (*Exhortatio ad monachos* 5, dans *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, éd. T.-J. Lamy, t. 4, Malines, 1902, p. 214-216).

Le facile parallèle se poursuit longuement. La multitude des moines qui, à partir du 4e siècle, remplissent les solitudes montre à quel point et comment les leçons du renoncement enseigné par le Christ sont entendues dans l'Église. Les vierges et les continents, dès le 3e siècle, réalisaient le dépouillement extérieur et intérieur. Les traités *Sur la virginité* nous en détaillent l'étendue et la profondeur. Désormais les écrits monastiques seront la source la plus importante de notre documentation. Les législateurs d'Orient et d'Occident font une place de choix dans leurs *Règles* à la séparation du monde et ils imposent au moine le renoncement le plus entier à ses volontés, à ses jugements, à ses désirs : l'obéissance parfaite est le vrai renoncement. Dès lors, nous connaissons mieux les vicissitudes, les exigences et les progrès de la vie intérieure. Les mortifications spectaculaires sont une forme de renoncement; elles ne sont ni la seule, ni la plus importante. Le renoncement à soi voit, si l'on peut dire, son champ d'action augmenter sans cesse. Le développement de la direction spirituelle y contribue, le discernement des esprits également, mais bien davantage la connaissance des degrés de l'oraison et de la contemplation mystique, qui nécessitent autant de purifications. Le détachement parfait ou l'*apatheia* libère l'âme vers la contemplation. Nous allons plus d'une fois retrouver cette idée dans les textes qui suivent. Voir APATHEIA, t. 1, col. 733-738.

1° En Orient. — 1) *Les cappadociens.* — Écoutons saint *Basile* expliquer à ses moines et à tous ceux qui, en Orient et en Occident, s'inspireront de ses *Règles*, la nature du renoncement monastique.

Le renoncement est l'oubli complet de ce qui passe et l'éloignement de ses propres volontés. Si notre manière de vivre ne se distingue pas de celle des autres, il est très difficile de parvenir à cet état, pour ne pas dire entièrement impossible. La vie dans le monde est le principal obstacle qui nous empêche de porter notre croix et de suivre le Christ. Si en effet la préparation à la mort pour le Christ, la mortification des membres qui sont sur la terre, la disposition d'affronter tous les dangers fortuits pour le nom du Christ, l'indifférence devant la vie présente, constituent ce qu'on appelle porter sa croix, nous voyons quels obstacles dresse contre ce dessein la manière habituelle de vivre (*Regulae fusius tractatae* 7, PG 31, 925c-928a).

A prendre ces formules à la lettre, seuls les moines qui ont voué la vie érémitique seraient capables de suivre exactement les conseils de l'Évangile. Saint Basile ne le prétend pas et il s'en défend dans une lettre à saint Grégoire de Nazianze. « La séparation d'avec le monde ne consiste pas à vivre matériellement hors de lui, mais à arracher cette sympathie que l'âme a pour le corps. Alors, on devient sans cité, sans maison, sans biens propres, sans amis, sans richesses, sans moyens d'existence, sans affaires, sans engagement » (*Ep.* 2, PG 32, 225b). La *Grande Règle* 8 précise davantage les préceptes du Seigneur (*Mt.* 16, 24; *Luc* 14, 33).

Assurément, nous renonçons avant tout au diable et aux passions charnelles, nous qui avons répudié les péchés honteux et secrets, rompu nos relations et nos amitiés humaines et quitté un genre de vie en opposition avec les maximes et la stricte observance de l'Évangile du salut. Chose plus nécessaire encore, celui-là se renonce vraiment qui s'est dépouillé du vieil homme et de ses œuvres, de ce vieil homme qui se corrompt par les convoitises trompeuses. Il renonce en outre aux affections et aux attaches de ce monde, qui pourraient mettre obstacle à la perfection qu'il poursuit... Le parfait renoncement consiste en ce que le chrétien réalise en lui-même l'indifférence et l'impassibilité à l'égard de toutes choses, même à l'égard de sa propre vie (PG 31, 936ac).

La *Grande Règle* 41 insiste sur certains aspects de la désappropriation exigée par Basile. Quelques moines prétendent choisir eux-mêmes leur besogne. Ces dispositions prouvent que de tels hommes ne se sont pas encore libérés des passions mauvaises (1022bc).

Ces passages rendent un son exclusivement chrétien. Ailleurs Basile semble inspiré par sa formation platonicienne, en particulier dans l'opuscule adressé *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Basile n'en reste pas moins celui qui a « rompu avec les effrayantes pénitences des moines égyptiens... pour s'établir plus sûrement dans le renoncement

intérieur » (S. Giet, *Sasimes*, Paris, 1941, p. 52, et DS, t. 1, col. 1276-1281).

Saint Basile reste de préférence un moraliste soucieux d'organisation pratique. Son frère, *Grégoire de Nysse*, de formation platonicienne lui aussi, s'élève aux sommets de la mystique. Le dépouillement prend, chez lui, la forme du dénuement intérieur et des purifications introduisant à la contemplation.

Pour que notre âme libre et dégagée lève le plus possible les yeux vers la divine et bienheureuse joie, elle ne se tournera vers aucune des choses de la terre, elle ne prendra pas sa part des plaisirs accordés à la vie ordinaire; mais elle reportera sa puissance d'aimer les choses corporelles à la contemplation intellectuelle et immatérielle du beau; la virginité du corps a été conçue par nous pour disposer l'âme de telle manière qu'elle lui fasse oublier tout à fait les mouvements charnels de la nature, pour n'y laisser s'introduire aucun besoin de satisfaire aux vils penchants de la terre...

Si le moyen d'obtenir ce qu'on cherche, c'est la restauration de l'état primitif de l'image de Dieu, qui maintenant est cachée dans la souillure de la chair, il nous faut redevenir ce qu'était le premier homme au début de sa vie (*De virginitate* 5 et 12, PG 46, 348bd et 373c).

L'âme ne retrouvera ce premier état qu'en se débarrassant des « tuniques de peaux », de ce second vêtement qui remplaça à la sortie du Paradis « les tuniques de lumière » d'Adam et d'Ève. Grégoire, passant au sens spirituel, dit encore : « L'homme revient de son propre mouvement au désir de sa propre béatitude en se débarrassant comme d'un poids de ses affections charnelles » (PG 46, 524b; cf 374cd; voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, 1944, p. 60-65, 90-93).

D'un trait au moins faisons allusion à l'ascèse du dépouillement exposée par saint *Grégoire de Nazianze* † 389/390, tout entière orientée vers la *katharsis* et l'entrée dans la vraie *theologia*. « Puisque nous avons défriché les champs divins en nous-mêmes, de façon à ne pas semer sur les épines, puisque nous avons aplani la surface du sol en nous formant et en formant les autres selon l'Écriture, arrivons maintenant à la théologie » (*Oratio* 28, 1, PG 36, 25d). Et J. Plagnieux explique (*S. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 104, n. 88) : « de même que le baptême, première καθάρσις et premier φωτισμός, nous purifie et nous divinise, la vie morale doit être une familiarité progressive avec Dieu, mais suppose le renoncement au moi ».

2) *D'Évagre à saint Jean Climaque.* — Bien qu'ils aient fait profession de monachisme, les cappadociens, — et il faudrait y ajouter entre autres saint Jean Chrysostome —, ont été entraînés dans les soucis de la vie apostolique. Il convient de rappeler les leçons de quelques auteurs spirituels, qui ont vécu hors du monde et donné pour ainsi dire de plus pures leçons de dépouillement. *Évagre* le Pontique † 399 fait du dépouillement une condition indispensable de la gnose. « Pour que l'homme intérieur devienne gnostique, il doit se dépouiller du vieil homme et de ses penchants; ainsi il verra en lui-même la lumière de la beauté de l'âme, et au temps de l'oraison des visions célestes lui apparaîtront » (*Centuries* VII, 50, éd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 463; cf *Traité de l'oraison*, trad. et commentaire par I. Hausherr, RAM, t. 15, 1934, p. 39-94, 113-171).

Diadoque de Photicé, † vers 460, rappelle, à son tour, qu' « une âme qui n'est pas détachée des soucis de ce monde n'aura pas pour Dieu une authentique charité et n'exécrera pas le démon comme il le mérite; car elle a pour voile importun, une fois pour toutes, la sollicitude de la vie » (*Sur la perfection spirituelle* 18-19, trad. É. des Places, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943, p. 86-87). Il convient que le dépouillement soit pénible, total, intérieur surtout, jusqu'au dénuement.

Il est tout à fait utile, à peine reconnue la voie de la piété, de vendre aussitôt tous nos biens, d'en distribuer le prix selon le précepte du Seigneur... Cela nous vaudra en effet tout d'abord le beau détachement et une pauvreté désormais à l'abri des pièges, qui porte ses pensées plus haut que toute injustice et que tout litige, si nous n'avons pas de quoi attiser en nous le feu dont brûlent les cupides. Mais ce qui nous réchauffera alors, plus que toutes les autres vertus, ce sera l'humilité; elle nous fera, parce que nous serons nus, reposer dans son propre sein, comme une mère prend dans ses bras son petit enfant pour le réchauffer, quand dans sa simplicité enfantine il a enlevé et jeté loin de lui son vêtement, plus heureux de sa nudité, dans sa grande innocence, que d'un vêtement aux vives couleurs (*ibidem*, 65, p. 123).

La personnalité du *pseudo-Macaire* a jusqu'à présent échappé aux recherches. On doit pourtant le signaler comme un des meilleurs théoriciens du dépouillement. Citons ce mot de la *Grande lettre* : « Renoncer à son âme, c'est ne jamais chercher sa propre volonté » (PG 34, 421d-424a) et ces lignes de l'*Homélie* 2 :

Lorsque l'Apôtre dit : Dépouillez-vous du vieil homme, il veut dire l'homme tout entier, ayant d'autres yeux que les siens, une autre tête que la sienne, des oreilles, des mains, des pieds autres que les siens; car le méchant a souillé et ruiné l'homme tout entier, corps et âme; et il a soumis l'homme, le vieil homme, l'homme souillé, impur, ennemi de Dieu, révolté contre la loi de Dieu, en un mot le péché même, de sorte que l'homme ne voie plus comme il le veut, mais qu'il fasse le mal, en voyant, en entendant, que ses pieds l'entraînent au crime, ses mains à l'injustice et son cœur aux mauvais desseins. Prions donc nous aussi Dieu, afin qu'il nous dépouille du vieil homme, parce que lui seul peut nous délivrer du péché; ils sont plus forts que nous, ceux qui nous ont emmenés en captivité et nous retiennent dans leur royaume. Mais lui il a promis de nous délivrer de cette servitude (*Hom.* 2, 2, PG 34, 464c).

Un des traits de l'enseignement de Macaire c'est l'aspect vivant et concret sous lequel il est donné. Les images les plus familières et parfois les plus inattendues se pressent sous sa plume pour entraîner ses auditeurs ou ses lecteurs au parfait renoncement (vg *Hom.* 5, 508ab).

Les écrivains spirituels du 6e et du 7e siècle développent à l'envi de semblables leçons. Le *Livre spirituel* attribué à *Barsanuphe* et *Jean* nous explique ce qu'est briser sa volonté. « Pour celui qui vit dans une cellule, briser la volonté c'est mépriser en tout le repos du corps. Ce que veut le corps c'est son repos en tout. Si tu ne lui procures pas son repos, tu brises ta volonté, quand tu es dans ta cellule. Pour celui qui est au milieu des hommes, briser la volonté c'est mourir à leur égard et être avec eux comme n'y étant pas » (*Livre spirituel* 123, éd. Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1816, p. 63). Voir art. BARSANUPHE, t. 1, col. 1255-1262. Saint *Dorothée*, † après 535, dès sa première conférence expose au moine en quoi consiste le total renoncement.

Le monde est crucifié pour l'homme, quand l'homme renonce au monde, c'est-à-dire qu'il vit solitaire, abandonne ses parents, ses biens, ses propriétés, ses affaires, sa fortune; alors le monde est crucifié pour lui, car il l'a quitté; et c'est ce que dit l'Apôtre : Le monde est crucifié pour moi. Il ajoute ensuite :

Et je le suis pour le monde. Comment donc l'homme est-il crucifié au monde? Quand, après avoir abandonné toutes les choses extérieures, il lutte contre les voluptés, contre les désirs des choses du monde, contre sa volonté propre et qu'il mortifie ses passions et ses vices; alors il est mort au monde et peut dire avec l'Apôtre : le monde est crucifié pour moi et je le suis pour le monde (*Doctrina* 1, 11, PG 88, 1629 cd).

Il faudrait parcourir à loisir les écrits de saint *Maxime le Confesseur* et relever les textes qui expliquent la nature et la nécessité du détachement intérieur. Voir I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, OCA 137, 1952, *passim*. Relisons à tout le moins ces lignes qui s'apparentent aux renoncements de Cassien et laissent entendre une source commune.

Abraham devient spirituel en sortant de son pays, de sa parenté et de la maison paternelle, et en allant dans la terre que Dieu lui avait montrée : il brise la relation avec la chair, il en sort par la séparation des passions, il abandonne les sens et ne reçoit plus par eux aucune fraude de péché, il passe outre à tous les objets sensibles...; et par l'intelligence seule, libre de tout lien matériel, il entre dans la divine et bienheureuse terre de la gnose (*Ambigua*, PG 91, 1145c; I. Hausherr, p. 97).

Saint *Jean Climaque* † 649 s'exprime avec la même vigueur. « Ceux qui viennent pour servir Dieu renonceront à tout, mépriseront tout, se moqueront de tout, rejetteront tout, afin d'établir une belle assise.. : l'innocence, le jeûne, la tempérance » (*Scala paradisi* 1, PG 88, 636cd). Voir DS, t. 1, col. 741-742.

2° En Occident. — Nous n'avons rien de notable à signaler en Occident avant la fin du 4e siècle; c'est alors seulement que s'y développe la vie monastique; et, en Occident comme en Orient, c'est surtout chez les moines qu'est développée la théorie du renoncement. Certes il y eut, au cours des premiers siècles, des saints chez les laïcs, mais on ne songe pas à formuler à leur usage une doctrine de la perfection en dehors du martyre. L'abnégation, le renoncement ne sont guère réalisés que par l'exercice de la charité parfaite et celle-ci exige, ou à peu près, la sortie du monde. Aussi longtemps que l'institution monastique est inconnue, personne ne donne des conseils appropriés à la pratique de l'ascèse.

1) *Saint Ambroise et saint Jérôme.* — A saint *Ambroise* et à saint Jérôme nous demanderons surtout des modèles et des conseils pratiques. Les livres de l'évêque de Milan invitant les fidèles au renoncement ont commencé le plus souvent par être des sermons adressés aux vierges et destinés à prêcher la fuite du monde et de ses tentations. Lorsqu'il parle à l'ensemble des chrétiens, il recommande d'une manière générale l'indifférence à l'égard des biens terrestres.

Saint *Jérôme* exerce son action par ses lettres, qu'il expédie un peu partout et qui trouvent des lecteurs bien au delà du cercle restreint de leurs destinataires. Il écrit par exemple à Pammachius en 397 :

Il faut que le disciple du Christ soit bien supérieur au disciple du monde. Le philosophe est un être vantard, c'est l'esclave vénal de la popularité et de la publicité. Pour toi, il n'est pas suffisant de mépriser les richesses, à moins de suivre le Christ... On rejette aisément ce à quoi l'on n'est attaché que du dehors; la guerre intestine est plus dangereuse... Si nous offrons au Christ nos richesses avec notre âme, il les accueille volontiers; mais si nous donnions à Dieu l'extérieur, et au diable l'intérieur de nous-mêmes, le partage ne serait pas égal et c'est à nous que s'appliquerait cette parole : « N'as-tu pas péché si ton offrande est juste, mais ta répartition injuste (*Gen.* 4, 7) » (*Ep.* 66, 8 et 12, PL 22, 644, 646)?

Il adresse des conseils analogues à Algasia. « Celui qui croit au Christ porte chaque jour sa croix et se renonce... Renonçons à nous-mêmes, non seulement dans le temps de la persécution et en face du martyre mais encore dans toute notre conduite, dans nos actions, nos pensées, nos discours, renonçons à ce que nous avons été autrefois et montrons que nous avons reçu dans le Christ une nouvelle naissance » (*Ep.* 121, 3, PL 22, 1013).

Quelque importants que fussent les conseils donnés par Ambroise et Jérôme, ils devaient être complétés par ceux d'Augustin. Mais, pas plus lui que ses devanciers, celui-ci n'a prétendu exposer à ses compatriotes une doctrine systématique de la vie spirituelle, dont il ne parle qu'au hasard des occasions; voir DS, t. 1, col. 80, et J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, coll. Théologie 17, Paris, 1950, p. 139-164.

2) *Cassien et saint Benoît.* — Il faut arriver à *Cassien* pour trouver un traité de la vie monastique et de la perfection religieuse. Ses *Institutions* et ses *Conférences* ont pour but d'enseigner aux moines du midi de la Gaule les leçons adaptées des Pères du désert. Nous en retiendrons celle qui concerne les trois degrés du renoncement. Par le premier nous méprisons toutes les richesses et les biens de ce monde; par le second nous rejetons les mœurs, les vices et les sentiments intérieurs de l'esprit et de la chair; par le troisième, arrachant notre pensée de toutes les choses présentes et visibles, nous contemplons seulement les futures et désirons les invisibles (*Conférence* 3, 6). Ces renoncements sont marqués dans l'ordre donné autrefois par Iahvé à Abraham : « Sors de ta terre, c'est-à-dire dépouille-toi des richesses de ce monde, sors de ta parenté, c'est-à-dire abandonne ta vie et tes habitudes d'autrefois avec ses vices et ses fautes. Sors enfin de la maison de ton père, c'est-à-dire tourne tes regards hors du monde présent ».

Sur cette doctrine du renoncement et ses sources, voir art. Cassien, *passim*, surtout t. 2, col. 249-251, 254-257, et t. 1, col. 81. — S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, coll. Studia anselmiana 5, Rome, 1936, notamment p. 12-16, 57-60, 116-144.

La *Règle* de saint *Benoît* s'inspire largement des leçons du moine de Marseille. Plus modéré cependant et mieux adapté aux exigences de la vie en Occident, Benoît donne à ses disciples des leçons facilement accessibles. Il a l'intention d'instituer une école du Seigneur dans laquelle il espère ne rien établir de dur ni de pénible (*Prologue*), et la conclusion reprend la même idée. « Nous avons écrit cette *Règle* afin que, par son observance dans nos monastères, nous puissions faire preuve tout au moins d'une certaine dignité de mœurs et d'un commencement de vraie vie monastique » (ch. 73).

Ces affirmations modestes ne doivent pas faire illusion. Au point de départ de la vie monastique telle que la prescrit saint Benoît se trouve le dépouillement « par les armes très glorieuses et très puissantes de l'obéissance » (*Prologue*). Le chapitre 4 sur les *instruments des bonnes œuvres* en fixe le détail, qui se résume en ces mots : « ne rien préférer à l'amour du Christ ». Celui qui ne veut plus appartenir à soi aime le Christ et lui sacrifie tout. Le chapitre 7, qui décrit les douze

degrés d'humilité, est en fait consacré au détachement. « Voici quel est le deuxième : que l'on n'aime pas sa propre volonté et que l'on ne mette pas sa joie à réaliser ses désirs personnels; mais que l'on se conduise selon la parole du Seigneur, disant : Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé ». Le chapitre 33 donne de nouvelles précisions. « Que personne n'ait l'audace de donner ou de recevoir quoi que ce soit sans l'ordre de l'abbé ou de posséder n'importe quoi; qu'on n'ait absolument rien à soi : manuscrits, tablettes, encrier, absolument rien; car il n'est pas permis d'avoir son corps ni ses volontés en sa propre dépendance. Il faut attendre tout ce qui est nécessaire du père du monastère et ne rien avoir que l'abbé n'ait donné ou permis. »

Saint Benoît s'adresse particulièrement aux moines. Saint *Grégoire le Grand* vise l'ensemble des fidèles et il fait valoir, pour les pousser au renoncement total, le motif qui lui semble le plus puissant, l'imminence de la fin du monde (*Homélies sur l'Évangile* 4, 2 et 5, PL 76, 1090b, 1092bc). Il résume la tradition lorsqu'il établit cette distinction entre le renoncement aux biens extérieurs et le renoncement à soi :

> Lorsque le Seigneur a proposé ses nouveaux commandements à ceux qui le suivent, il a dit : Si l'on ne renonce pas à tout ce que l'on possède, on ne peut pas être mon disciple. Comme s'il disait clairement : Vous qui, d'après votre vie ancienne, désiriez le bien d'autrui, selon l'esprit d'une vie nouvelle, donnez même le vôtre. Mais écoutez ce qu'il dit dans cet autre passage : Celui qui veut venir après moi, qu'il se renonce soi-même. Là il nous est dit de renoncer à nos biens; ici de renoncer à nous. Et peut-être n'est-il pas bien pénible à l'homme de laisser ce qu'il possède; mais il est très pénible de se laisser soi-même. Car c'est peu de chose de renoncer à ce qu'on a, mais c'est beaucoup de renoncer à ce qu'on est (*Homélies sur l'Évangile* 32, 1, PL 76, 1233a).

Les écrits des Pères ne nous fournissent pas un enseignement didactique sur le dépouillement. Les textes pauliniens, mêlés parfois de réminiscences stoïciennes, platoniciennes ou gnostiques, sont connus, répétés, commentés, réalisés dans la vie des meilleurs. Le dépouillement de l'être et de l'avoir, pour reprendre la formule de Grégoire le Grand, est désiré, recherché, aimé par les chrétiens des premiers siècles : c'est la gloire des martyrs. Les ascètes en trouvent ensuite une équivalence dans l'érémitisme et la continence. Les cénobites, enfin, se dépouillent de leurs biens et entrent au monastère; ils renoncent à leur volonté et à eux-mêmes entre les mains d'un supérieur, s'abandonnant à lui comme au Seigneur. A l'époque patristique, on a vécu plus que décrit le dépouillement. Il n'est nulle part systématisé.

S'il n'y a pas de raffinements ni de compromissions dans le dépouillement, — on donne tout et on se donne tout entier —, peu à peu cependant le dépouillement de « l'homme intérieur » (vocabulaire de Grégoire de Nysse, d'Évagre, etc) affleure dans les écrits des plus spirituels, tels Origène, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cassien, Diadoque, Maxime. « Quitter les tuniques de peaux » (Grégoire de Nysse), « le troisième renoncement » (Cassien), « défricher... pour arriver à la *theologia* » (Grégoire de Nazianze), « sortir de son pays... pour entrer dans la terre de la gnose » (Maxime) sont les expressions mêmes du dépouillement le plus spirituel et qui relèvent des purifications de la vie mystique. Voir Katharsis, Purifications. Le dépouillement et le détachement sont des éléments du combat spirituel et de la vie *pratique*. L'*apatheia* les couronne; par elle, sont assurés la liberté et le vide intérieurs qui permettent d'accueillir la *theoria*. Les maîtres de la contemplation l'ont répété à satiété : se détacher du sensible est l'unique chemin qui conduise sûrement à la *theoria*.

Le détachement du monde et de soi, la séparation d'avec le sensible ne sont nullement des obstacles à l'épanouissement de la nature, mais sont au contraire sa « libération ». Cette libération n'est en effet possible que par l'agapè; c'est l'agapè qui légitime et couronne le renoncement. « Qui veut devenir disciple du Christ et se rendre digne de lui se tient à l'écart de toute affection charnelle, se dépouille de toute accointance matérielle... Sans cet éloignement et sans ce dépouillement nul ne peut aimer vraiment ni Dieu ni le prochain » (S. Maxime, *Liber asceticus* 5-6, PG 90, 916ac; cf I. Hausherr, *Philautie*, p. 128).

On ne peut dresser une liste des Pères qui ont parlé du dépouillement. Voir M.-J. Rouët de Journel, *Enchiridion asceticum*, Fribourg-en-Brisgau, 2e éd., 1936 et trad. *Textes ascétiques des Pères de l'Église*, Fribourg-en-Brisgau, 1947.

F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913. — *Clément d'Alexandrie*, coll. Les moralistes chrétiens, Paris, 1926, trad., introd. et notes par G. Bardy; *Origène, idem*, 1931. — W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952; *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931. — P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du 4e siècle*, Paris, 1931. — G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, coll. Théologie 15, Paris, 1950. — L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1950. — *Les Pères du désert*, coll. Les moralistes chrétiens, trad., introd. et notes par J. et H. Bremond, Paris, 1927. — P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932. — *Saint Basile*, coll. Les moralistes chrétiens, trad., introd. et notes par J. Rivière, Paris, 1925. — D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949. — *Saint Jean Chrysostome*, coll. Les moralistes chrétiens, trad., introd. et notes par Ph.-E. Legrand, Paris, 1924. — L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934. — A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1949. — B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925. — *Saint Augustin*, coll. Les moralistes chrétiens, trad., introd. et notes par Ch. Boyer, Paris, 1932. — C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, Paris, 1924. — U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, Paris, 1927.

Gustave Bardy.

III. AU MOYEN AGE

1. Le dépouillement jusqu'à la fin du 13e siècle n'apparaît pas comme un thème essentiel. L'idée demeure implicite dans les doctrines généralement inspirées de la spiritualité monastique.

1° Chez *saint Bernard*, ce thème se rattache à celui de la conversion : il s'agit de dégager l'image de Dieu que nous portons en nous, de nous débarrasser de la ressemblance étrangère qui l'a recouverte. On prend conscience de cette déformation par la connaissance de soi (*De diversis*, sermo 12, 2, PL 183, 571). Cela engage à un travail de redressement, à une ascèse, grâce à quoi on quitte l'homme ancien pour se revêtir de l'homme nouveau. « Duo homines sunt, vetus et novus : Adam vetus, Christus novus. Ille terrenus, iste coelestis; illius imago vetustas, istius imago novitas ». L'image d'Adam, l'homme la porte dans son cœur, dans sa bouche et dans son corps; ce sont les « desideria carnalia », « arrogantia et derogatio », « flagitia et faci-

nora ». Dieu, dans l'Écriture, nous appelle à abandonner ces activités anciennes : « Si non esset vetustas in corde, non diceret Apostolus : *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis* (*Éph.* 4, 23-24) ». — A cette triple marque de l'image ancienne, s'opposent trois caractères de l'image nouvelle : « Renovetur ergo cor nostrum a carnalibus et saecularibus desideriis, ut exclusis illis introducatur amor Dei et amor patriae coelestis. Recedant ab ore nostro arrogantia et derogatio; et succedant pro his vera peccatorum nostrorum confessio, et bona de proximis aestimatio. Pro flagitiis et facinoribus, quae vetustas est corporis, assumatur continentia et innocentia... » (*De triplici renovatione triplicis vetustatis*, sermo 69, 1 et 2, PL 183, 690-691). Ainsi, plutôt que le couple *dépouillement-revêtement*, l'idée dominante est celle de *vetustas-novitas*. Cependant les deux thèmes sont analogues. D'ailleurs ce renouvellement est en vue de l'union avec Dieu, car il faut pour cela « que l'âme elle-même soit changée du dedans, purifiée, clarifiée et restaurée à la ressemblance de son créateur » (É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 116).

2° Avec les victorins, l'accent est mis davantage encore sur la contemplation. On ne peut parvenir aux degrés supérieurs sans se détacher de la créature. Toutefois la terminologie utilisée n'est pas celle du dépouillement. *Richard de Saint-Victor* exige que l'imagination soit réprimée de façon à obtenir la *pureté du cœur*. « Studeat ergo cordis munditiae, qui cupit Deum videre, qui in divinorum contemplationem festinat assurgere » (*Benjamin major* 4, 6, PL 196, 140a). On doit même en venir à l'oubli total de tout et de soi-même. L'image de la *sortie de soi* est prédominante. « Quid vero est ejus exire, nisi (animam) seipsam extra semetipsam totam effundere? Nihil itaque aliud est animam cum dilecto suo in cubiculum ingredi et solam cum solo morari, dulcedineque profrui, nisi exteriorum omnium oblivisci, et in ejus dilectione summe et intime delectari » (4, 16, PL 196, 154). Ailleurs les deux thèmes de la sortie et de la pureté se rejoignent. « Si sic gradimur, utique a nobis ipsis egrediemur, et videre poterimus, mundatis oculis cordis a pristinis affectibus et caecitate, regem Salomonem (= Redemptorem) » (*In Cantica* 13, PL 196, 446).

3° La spiritualité *franciscaine* introduit de nouvelles nuances dans le thème du dépouillement. On y retrouve comme en saint Bernard l'idéal de l'imitation du Christ, mais encore plus marqué. *Saint François* se propose de suivre le Christ pauvre. C'est pourquoi il se dépouille de tout : de ses biens et de sa volonté propre. Il inculque fortement cette leçon à ses disciples. L'écho en retentit sans cesse dans les *Fioretti*. Le texte de la *Regola Seconda* (§ 6) est formel : « Que les frères ne s'approprient pas une seule chose pour eux-mêmes : ni lieu, ni maison, ni aucune autre chose; mais « comme pèlerins et étrangers » en ce monde, servant Dieu en pauvreté et humilité, ils s'en aillent demander l'aumône avec confiance, sans aucune honte, puisque le Seigneur Jésus-Christ se fit pauvre pour nous en ce monde ». Tous les franciscains développeront ce même enseignement. Ainsi *saint Bonaventure* distingue trois sortes de *nudités spirituelles :* on peut être détaché de cœur tout en conservant ses richesses, ou bien ne garder qu'un minimum suffisant pour subvenir à ses besoins, ou encore se dépouiller totalement en marchant sur les traces du Christ, et c'est là ce qu'il demande au disciple de saint François. Commentant le conseil « vends tes biens et donne tout aux pauvres », il propose :

> ut sint scilicet nudi non solum corde... nec nudati tantum chlamyde.., sed sint etiam adeo nudi, ut sint spoliati *sindone super nudo*, ut a propinquiori cum adolescente diligente Dominum prae caeteris, ut legitur Marci decimo quarto in textu et in Glossa, omni abjecto pondere, in nuditatis termino statui viae possibili Christi vestigia imitentur (Opusc. 16, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, c. 2, 6, dans *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 399).

On retrouve encore le thème du dépouillement appliqué simplement à la conversion et au détachement du péché. Ainsi dans le *Speculum perfectionis*, écrit par *Bernard de Besse* (secrétaire de saint Bonaventure, fin 13e siècle) pour l'instruction des novices et publié sous le nom de saint Bonaventure : « *Deponendus est*, secundum Apostolum, *vetus homo et induendus est novus;* quod perfecte implent qui, transitoriis abdicatis, non solum peccata, verum etiam occasiones fugiunt peccatorum, *veterique fermento* per puram confessionem plenius expurgato, *in vitae novitate* perfecta soli praeeligunt Domino militare » (1, 1, *ibidem*, p. 584).

4° Dans l'œuvre de *saint Thomas d'Aquin* est impliquée toute une doctrine du dépouillement, dont nous nous inspirerons plus loin (§ VI). Quant à la signification du thème même du dépouillement, elle n'est pas différente de ce qu'on trouve ailleurs au 13e siècle : elle vise le détachement du péché et le renouvellement intérieur dû à la grâce : « Hunc ergo *veterem hominem*, id est, vetustatem peccati... Novus homo est animus interius renovatus, quia homo, ante gratiam, habet mentem interiorem peccato subjectam, et quando reparatur per gratiam, habet novitatem » (*In ep. ad Colossenses* 3, 2).

5° Une signification analogue se rencontre au 14e siècle, chez *Ludolphe de Saxe* (*Vita Jesu Christi*, 2a p., c. 62, *De tertia, In Passione Domini*), à propos de la scène du dépouillement des vêtements. Le chartreux en tire une double leçon : « Primum est, ut caveamus nos a nuditate tam corporali, quam spirituali... »; il rappelle 2 *Cor.* 5, 3 et *Apoc.* 3, 18. En second lieu, il nous invite à nous *dépouiller du péché :* « sic et nos exuamus veterem tunicam et nudemus conscientias nostras coram Deo, per nudam et puram confessionem peccatorum... » De même, et avec plus de pénétration, au dépouillement qui précède la crucifixion : « Debemus nudari ab omnibus rebus..; nudum crucifixum et nudam crucem nudus sequar » (c. 63, *De sexta*).

6° Dans la même ligne, mentionnons encore le *Traité de la Vie spirituelle* de *saint Vincent Ferrier* † 1419. Après le détachement de la pauvreté volontaire et du silence, il recommande la *pureté du cœur*, grâce à laquelle les yeux intérieurs s'ouvrent à la contemplation.

7° Enfin, les idées traditionnelles issues de saint Bernard et de la spiritualité franciscaine se trouvent rassemblées chez *Denys le chartreux* (1401-1471). Passons sur le thème de la honte de la nudité spirituelle (*Opera omnia*, Montreuil, 1896 svv, t. 2, p. 202; t. 4, p. 595; t. 9, p. 31 et 125; t. 10, p. 225; t. 14, p. 255, etc). Arrêtons-nous plutôt à la comparaison du vieil homme : on s'en est revêtu en l'imitant dans sa désobéissance et en se conformant à ses désirs mauvais :

« Per veterem hominem designatur quilibet nostrum per comparationem ad pristina vitia, quibus anima vetusta efficitur ». Il faut maintenant revêtir l'homme nouveau, c'est-à-dire la ressemblance du Christ :

et induite novum hominem, id est similitudinem Christi.. ejus sequendo vestigia.., hoc est, esse virtutum et gratiae adipisci curate, ut quotidie in caritate et gratia proficientes, indesinenter recentes et vigorosi, imo in dies magis recentiores fiatis... (*Enar. in cap. 4 ad Eph.* 4, t. 13, p. 316; cf *in cap. 6 ad Eph.* 6, p. 325D; *in cap. 13 ad Rom.* 17, p. 102-103; *in cap. 4 ad Gal.* 4, p. 280; *in cap. 12 Apoc.* 13, t. 14, p. 306).

Ce dépouillement a un but dernier, la connaissance de Dieu dans la contemplation :

Exspoliantes vos, id est exuentes veterem hominem, id est pristinum statum, vel vosmetipsos quoad id quod fuistis per culpam cum actibus suis vitiosis, et induentes novum, id est, per opera bona ac sacramenta et gratiam, induite hominem spiritualiter reformatum, id est, vos ipsos innovate interius, qui novus homo renovatur et crescit quotidie in agnitionem Dei, id est contemplando divina (*in cap. 3 ad Col.* 3, t. 13, p. 366C).

2. Dans un autre courant de spiritualité, né sur les *bords du Rhin* **la notion du dépouillement est liée à la contemplation mystique.**

1° *Eckhart* est le maître le plus remarquable de cette doctrine. Il commente par exemple *Jean* 16, 7 : c'est « comme si (Jésus) disait : Vous avez tiré jusqu'à présent trop de joie de ma présence visible, c'est pourquoi vous ne pouviez recevoir la joie parfaite du Saint-Esprit. Dépouillez-vous donc de tout ce qui est image et unissez-vous à l'essence sans image et sans forme » (*Œuvres. Sermons-Traités*, trad. Paul Petit, Paris, 1942, p. 27-28; le verbe employé est *abstreifen* = proprement *dépouiller*). La contemplation à laquelle il invite exige qu'on se dégage de toute forme sensible, c'est-à-dire qu'on s'élève au-dessus de tout le créé : « Quand alors l'âme, partant de tout ce qui est pour elle manifeste, se tourne vers ce qui est au-dessus, — car cela signifie laisser derrière soi images et formes —, elle obtient la conformité avec la nature informelle de Dieu... Ceci s'appelle « aller en tant que rien vers rien », vers le rien de la nature divine, où personne ne peut arriver à moins qu'il ne soit dépouillé de toute matière spirituelle » (p. 103). — Dans le domaine de l'affectivité, il formule une semblable exigence; il faut se dépouiller des consolations des créatures pour recevoir la consolation de Dieu : on est privé de consolation dans sa souffrance pour cette unique raison : « parce qu'on est en dehors de Dieu et loin de lui, pas encore dépouillé et affranchi du monde fini, incommensurable à Dieu et froid en amour divin » (p. 215). On en vient donc à une sorte d'indifférence devant les créatures : « Le vrai détachement signifie que l'esprit se tient impassible dans tout ce qui lui arrive, que ce soit agréable ou douloureux, un honneur ou une honte, comme une large montagne se tient impassible sous un vent léger » (p. 22). Non point raideur stoïcienne, mais pauvreté parfaite, celle qui pénètre jusqu'au fond de l'être pour le dépouiller totalement : « Ceci est un homme pauvre : qui ne veut rien, qui ne sait rien, qui n'a rien » (p. 135). C'est le vide de tout le créé : « Mais ceci seulement est pauvreté d'esprit : quand l'homme se tient si vide de Dieu et de toutes ses œuvres que si Dieu veut agir dans l'âme, il lui faille justement alors être lui-même le lieu où il veut agir » (p. 138).

Le fondement dernier de cette doctrine du dépouillement est double : la vocation de l'homme et la transcendance de Dieu. L'homme est appelé à être divinisé, mais une distance infinie le sépare de Dieu. Dieu est infiniment pur et simple. L'homme doit se dépouiller de tout ce qui est créature en lui pour se laisser assimiler à Dieu. Maître Eckhart exige donc « le pur détachement de toute chose créée. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur dit à Marthe : Une chose est nécessaire! Ce qui veut dire : Qui veut être inaltérable et pur doit avoir une chose : le détachement » (p. 19). L'homme détaché est en état de pure réceptivité et ainsi disposé à être transformé en Dieu : « Le détachement est si proche du pur néant qu'il n'y a rien qui serait assez fin pour trouver place en lui, hormis Dieu : Lui est si simple et si fin qu'il trouve bien place dans le cœur détaché » (p. 20). Le dépouillement apparaît donc comme lié à l'état d'*abandon* :

Quand tu t'es, complètement et à tous égards, dépouillé de ton moi et de toutes choses et de tout ce qui t'est propre, et t'es livré uni et abandonné (*gelassen*) à Dieu avec pleine confiance et en tout amour, alors ce qui naît ou apparaît en toi, que ce soit extérieur ou intérieur, agréable ou pénible, amer ou doux, cela n'est plus du tout à toi, mais exclusivement à ton Dieu auquel tu t'es abandonné (p. 57).

2° Il faut insister sur l'originalité propre de la notion de dépouillement chez les rhénans. Elle tient à sa liaison avec l'idée d'*abandon*, elle-même liée à celle d'*abnégation* (voir ces mots). C'est bien, en effet, sur les bords du Rhin que nous trouvons exprimée pour la première fois, semble-t-il, la notion d'abandon. Celle-ci apparaît vers la fin du 13e siècle. Le texte le plus ancien, à notre connaissance, qui décrit cette attitude, est de *Césaire d'Heisterbach* (1180-1240), moine cistercien du diocèse de Cologne, et se trouve dans son *Dialogus miraculorum* (éd. Joseph Strange, Cologne, 1851, t. 2, p. 221-222).

L'auteur y raconte l'histoire d'un moine qui jouit du charisme de guérir tous ceux qui endossent ses vêtements. L'abbé lui demande la cause de ces miracles. Il répond : « Nescio, domine. Non plus ceteris fratribus oro, non plus jejuno, non plus vigilo, non plus laboro, sed unum scio, quod me extollere non potest prosperitas, neque frangere adversitas, sive de persona mea sit, sive de aliorum. Cui cum dixisset Abbas : non te turbavit quod miles talis nuper grangiam nostram incendit? respondit : Non, *Totum enim Deo commisi.* Si mod - cum habeo, cum gratiarum actione recipio; si multum, iterum gratias ago ». Le terme même d'abandon n'y est pas, mais bien l'attitude essentielle que le mot désigne.

Dans la même région encore, mais plus tard, en 1393, on relève une sentence de l'Inquisition de Cologne contre Martin de Mayence. La 15e proposition condamnée vise une attitude d'abandon : « Quod perfectus homo non debet pro inferni liberatione ac celestis regni collatione deum orare, nec illi pro aliquo, quod deus non est, servire, sed *indifferens ejus bene placitum expectare* » (W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 3, Leipzig, 1893, p. 394). Cette fois, on se trouve hors de l'orthodoxie. C'est le lieu de rappeler les rapports entre la doctrine de l'abandon et les béghards et, également, avec les *Amis de Dieu* (voir ce mot).

Désormais la doctrine du dépouillement-abandon va se développer. Notons encore un témoin, *sainte Gertrude* † 1302 (*Le héraut de l'amour divin*, liv. 3, ch. 53). Le Christ lui apparaît et lui offre dans sa main droite

la santé, dans sa main gauche la maladie. « Mais elle ne prit ni l'un ni l'autre et s'élança vers le Cœur très doux du Seigneur, source de tout bien, pour montrer qu'elle ne voulait autre chose que l'adorable volonté de Dieu. » (Les indications de ce paragraphe sont dues à l'obligeance du R. P. J.-A. Robilliard o p).

3° La doctrine d'Eckhart est reprise par les autres spirituels rhénans. En particulier par *Tauler*. Comme son maître, il conseille de vider l'esprit de toute image créée de façon à dégager le *fond* de l'âme où Dieu réside : « L'âme, dans laquelle doit se refléter le soleil, ne doit pas être troublée par d'autres images, mais elle doit être pure, car la présence d'une seule image dans le miroir fait écran. Tous ceux qui n'obtiennent pas cette netteté intérieure et en qui par conséquent le fond mystérieux de l'âme ne peut pas se découvrir et se manifester, ne sont que des marmitons (au service de Dieu) » (*Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, Paris, 1927-1935, t. 1, p. 211). Tauler est cependant moins intellectualiste et plus moraliste qu'Eckhart, il applique les principes au détail de la vie chrétienne. Il distingue deux degrés dans le dépouillement, d'après le symbole biblique de la préparation de la fiancée. Ici reparaît l'image paulinienne : « Quant au dévêtement, il s'applique, dans un premier sens grossier, au vieil homme, à tous les vices, aux vieilles mœurs et habitudes, tandis que les nouveaux habits représentent les vertus nouvelles et une vie céleste et divine; c'est l'homme nouveau modelé d'après le Christ » (t. 3, p. 196). Mais ce n'est qu'une première étape et il faut se dépouiller totalement de toute affection humaine, de l'attache à la vertu elle-même, car il arrive qu'on la veuille exercer selon une manière opposée à la volonté de Dieu. « Si l'on enlève à la fiancée de bons habits parce qu'ils sont vieux, si l'on enlève à la divine fiancée les vieux habits, les vertus et les pratiques d'ordre inférieur, parce qu'elles sont vieilles, et s'il faut la revêtir d'autres vêtements, ne pourrait-on pas prétendre... que, dans un sens plus élevé, cela veut dire qu'il faut être absolument dépouillé des vertus et s'élever au-dessus des vertus? » Oui, répond-il, en ce sens qu'il faut se détacher de certaines façons déterminées de pratiquer la vertu. De fait, il ne resterait plus de la vertu que l'apparence. Par exemple, on voudrait « être si pauvre qu'on ne puisse pas coucher deux nuits de suite au même endroit ». Il faut se dépouiller de ces désirs, car « nous avons en nous une vilaine habitude cachée qui gâte et anéantit tout le bien qui est en nous, comme lorsqu'on met une noble et exquise nourriture dans une marmite malpropre ou du bon vin dans un tonneau moisi » (p. 197). C'est la vraie pauvreté, qui doit pénétrer jusqu'au fond de l'âme : « Elle consiste en ce que Dieu doit seul posséder le fond de l'âme et que nous ne devons être possédés par aucune autre chose, et nous devons posséder toutes choses comme Dieu veut que nous les possédions, c'est-à-dire dans la pauvreté spirituelle, selon la parole de saint Paul : Comme ceux qui n'ont rien et possèdent toutes choses (2 *Cor.* 6, 10) » (t. 1, p. 229).

Une telle disposition d'âme se confond avec l'abandon. La notion en reparaît peut-être plus fréquemment encore que chez Eckhart. Tous nos biens doivent être aimés en dépendance de la volonté de Dieu; on doit consentir à les abandonner si tel est le dessein de Dieu (p. 230). Dans la prière, de même, il ne faut demander que ce que Dieu veut : « Dégage-toi, en vérité, de toi-même et de toutes choses créées, et élève pleinement ton âme à Dieu, au-dessus de toutes les créatures, dans le profond abîme... Ayant ainsi dépassé tout mode particulier, toute formule, tout exercice spécial de prière, là, demande à Dieu tout ce qu'il veut qu'on lui demande, ce que tu désires et ce que tous les hommes désirent de toi » (p. 293). Finalement on s'abandonne à Dieu en tout :

> Ces hommes laissent Dieu préparer leur fond, ils se livrent complètement à Dieu; ils sortent d'eux-mêmes en toutes choses, et ne gardent rien pour eux, ni dans les œuvres, ni dans les pratiques de piété, ni dans ce qu'ils font, ni dans la peine; mais, avec une humble crainte, ils acceptent tout de Dieu et, de même, lui rapportent absolument tout, dans un complet dépouillement d'eux-mêmes et dans un abandon résolu, se courbant humblement sous la volonté divine (p. 200).

Mais on n'obtient pas le vide de tout par un exercice ascétique; c'est l'œuvre de Dieu. Les sacrements, en particulier l'eucharistie, ont une efficacité remarquable (cf p. 96). Surtout il faut mentionner l'action des dons du Saint-Esprit, principalement le conseil. Ce don réalise une sorte de purification passive :

> L'homme a très fortement besoin de ce don, car Dieu va maintenant lui enlever tout ce qu'il lui avait d'abord donné.. Voici donc qu'il est vraiment délaissé à fond, en sorte qu'il n'a plus aucune conscience ni de Dieu, ni de la grâce, ni de la consolation, ni d'aucun des biens que lui-même ou tout homme de bien a jamais obtenus; tout cela lui est caché et enlevé... L'homme est alors dépouillé de lui-même dans un absolu et véritable abandon... (t. 2, p. 43-44).

4° Les mêmes notes se rencontrent dans *Suso*. Mais sa spiritualité est plus affective. Dans sa vie, il recherche d'abord le détachement par des mortifications excessives; puis Dieu lui inspire un renoncement plus profond qui lui fait rejeter les instruments de pénitence (*Vie*, ch. 15, trad. B. Lavaud, Paris, 1946, t. 1, p. 142) et il le mène par une voie supérieure, « l'art du vrai abandon » (ch. 18, p. 160). Retenons encore les conseils de la Sagesse qui supposent le dépouillement : « I. Tiens-toi en séparation de tous les hommes. II. Garde-toi pur de toutes images introduites. III. Libère-toi de tout ce qui peut t'apporter embarras, attaches et préoccupations... » (*Le livre de la Sagesse éternelle*, t. 2, p. 180).

5° Dans l'œuvre de *Ruysbroeck*, le dépouillement tient une place importante et il est conçu dans le même esprit que chez les spirituels rhénans. Il n'y a rien d'étonnant à cela, quand on se rappelle les influences mutuelles qui s'exercèrent entre Tauler, Suso et Ruysbroeck. La doctrine augustinienne de l'image se trouve au centre, avec les développements qu'elle a subis chez saint Bernard, puis chez Eckhart et Tauler. Dieu nous a créés selon une image éternelle et ce faisant il a déposé cette image en nous dans la partie supérieure de l'âme; c'est une ressemblance avec la sainte Trinité, que chacun porte en lui; mais elle est souvent cachée par le péché. La vie spirituelle consiste à se dépouiller de tout ce qui empêche l'image de Dieu d'apparaître.

> « La pensée vide d'images est le miroir vivant dans lequel brille cette lumière (intellectuelle). Et cette lumière appelle notre ressemblance et unité avec Dieu dans le miroir vivant de notre pensée toute dépouillée » (*Le livre des douze béguines*, 1e p., ch. 9, *Œuvres*, trad. de Saint-Paul de Wisques, t. 4, p. 25).

On se conforme donc au double mouvement dont parle saint Paul : « C'est ainsi que nous dépouillons et déposons le vieil homme avec ses œuvres et revêtons le nouveau, qui est Jésus-Christ. A son tour, il nous revêt de lui-même et de sa vie, de sa grâce et de son amour : et possédant ainsi son vêtement de joie et d'amour, nous vivons en lui et lui en nous » (*Le livre des sept clôtures*, t. 1, p. 177).

Concrètement cela se réalise par la conformité à la volonté de Dieu et l'abandon de notre volonté propre. « La volonté de Dieu devient dès lors maîtresse en toutes choses et celle de l'homme lui est si unie qu'il ne peut plus vouloir ni désirer autre chose. Celui-ci a dépouillé le vieil homme et revêtu le nouveau, qui est renouvelé et créé selon la très chère volonté de Dieu » (*L'ornement des noces spirituelles*, liv. 1er, ch. 14, t. 3, p. 60). C'est bien ainsi que se produit le dégagement de l'image divine en nous. Car ce qui la masque, ce sont les images des créatures; et dans la mesure où nous y sommes attachés, nous encombrons notre pensée. Ruysbroeck explique donc que la première des qualités pour devenir un homme intérieur « consiste à avoir le cœur dépouillé d'images ». Pour cela il ne faut « rien posséder avec amour, ni s'attacher ni se lier à personne par penchant naturel; car toute attache et toute affection qui ne tendent pas purement à l'honneur de Dieu encombrent le cœur de l'homme » (*L'anneau ou la pierre brillante*, ch. 2, t. 3, p. 232-233). Ainsi se trouve établi le rapport entre l'ascèse et la contemplation mystique. Restera à réaliser le dernier dépouillement, mais c'est l'œuvre de Dieu. Dans la vie supérieure, notre Père céleste qui habite en nous « vient nous visiter lui-même, nous élevant au-dessus de la raison et de toute considération. Il nous dépouille de toute image et nous entraîne jusqu'à notre principe : là, nous ne rencontrons qu'une nudité déserte et sans images, qui répond toujours à l'éternité » (*Le miroir du salut éternel*, ch. 23, t. 1, p. 140). Il ne faut pas confondre cependant ce vide du dépouillement avec une sorte d'inertie quiétiste. Ruysbroeck met ses lecteurs en garde contre l'illusion de ceux qui « croient avoir découvert une manière d'être sans mode et s'y sont fixés sans l'amour de Dieu » (*Le livre des sept clôtures*, 4e clôture, t. 1, p. 180).

6° La même doctrine est très répandue au 14e siècle. Dans quelle mesure les mystiques anglais en subirent-ils l'influence? Il est difficile de le dire. Toujours est-il que, dans le *Nuage de l'inconnaissance* par exemple, on trouve des pensées semblables :

Il faut rabattre au-dessous de toi toutes ces pensées qui feront irruption dans ton intelligence, au temps où tu voudras te livrer à l'œuvre (ch. 9, trad. M. Noetinger, Paris, 1925, p. 97).

Veille bien à ce que rien, sinon Dieu, ne reste dans ton intelligence et ta volonté; tâche de supprimer la connaissance et le sentiment de tout ce qui n'est pas Dieu, et cherche à les refouler bien loin sous le nuage de l'oubli... Tu dois de plus t'oublier toi-même comme toutes tes œuvres, pour Dieu (ch. 43, p. 179-180).

7° Le thème du dépouillement, comme moyen d'ôter les obstacles qui s'opposent à la contemplation, se retrouve dans divers auteurs au 15e siècle. Un témoin important de la spiritualité de l'époque est *Harphius* † 1477. Car il est surtout un compilateur; et sa *Theologia mystica* est partout répandue; tous les écrits spirituels s'en inspirent jusqu'à la réaction antimystique au milieu du 16e siècle. Or le dépouillement a bien ce sens chez lui. Il le mentionne en commentant le verset du *Cantique* (5, 3), *Exspoliavi me tunica mea*. « Exspoliavi, inquit, me id est prorsus exui omnia impedimenta exteriora, quibus eram induta quasi tunica. » Le dépouillement permet d'adhérer au Bien-aimé. Il conduit au mépris de tout ce qui empêche de s'unir à lui. D'où la place importante de la pauvreté. « Quod egregie perficit anima virtute paupertatis quae est prima inter beatitudines » (*Theologia mystica*, lib. 1, pars 2, c. 63 : *De quadruplici paupertate spiritus, cui soli promittitur judiciaria potestas, ad quam nos etiam duo alliciunt*, Rome, 1586, p. 298). Harphius propose, d'autre part, le dépouillement comme un moyen de retrouver la ressemblance avec Dieu, et cela se réalise par l'abnégation de la volonté propre : « Et consequenter fundat se in perfectissima ac nobilissima mortificatione naturae, per quam amorosa anima se abstrahere debet et ab omnibus dissimilitudinibus Dei et ingredi ad perfectam similitudinem ejus... » (lib. 2, pars 3, c. 60, p. 583; sur l'abnégation et la résignation, voir p. 612; sur la pauvreté spirituelle, p. 615).

8° Durant le même siècle, la *Devotio moderna* recueille l'héritage des divers courants spirituels antérieurs en introduisant une certaine systématisation. Bornons-nous à citer quelques textes de l'*Imitation de Jésus-Christ* qui manifestent l'esprit de la nouvelle école. On y trouve les thèmes de la nudité spirituelle (*nuditas*), du dépouillement (*exspoliari*), du revêtement de l'homme nouveau (*novum induere hominem*) et de l'abandon (*resignatio* qui traduit la *Gelassenheit* des rhénans). Les pensées principales qui concernent le dépouillement pourraient s'enchaîner ainsi :

Le détachement de toute créature réalise la pauvreté d'esprit : « Raro invenitur tam spiritualis aliquis qui omnibus sit nudatus. Nam verum pauperem spiritu et ab omni creatura nudum quis inveniet (lib. 2, c. 11, versets 16-17)? »

Il procure la pureté du cœur, qui introduit à la contemplation affective de Dieu : « Esto purus et liber ab intus sine alicujus creaturae implicamento. Oportet te esse nudum et purum cor ad Deum gerere, si vis vacare et videre quam suavis est Dominus (lib. 2, c. 8, 29-30) ».

Le détachement est lié à l'humilité : on n'ose rien s'attribuer (lib. 2, c. 10, 15); d'où l'aveu de sa pauvreté (lib. 4, c. 16, 5). Le dénuement s'obtient surtout en suivant le Christ, conformément à la doctrine franciscaine : « Ad hoc conare, hoc ora, hoc desidera ut ab omni proprietate possis exspoliari et nudus nudum Jesum sequi » (lib. 3, c. 37, 15; cf. c. 37,6-7; cf aussi la prière du disciple dans la communion, lib. 4, c. 4, 2).

Tout cela finalement réalise l'œuvre de rénovation expliquée par saint Bernard : « Sic homo integre ad Deum se convertens a torpore exuitur et in novum hominem transmutatur » (lib. 2, c. 4, 13; cf lib. 3, c. 49, 17).

9° A la fin du 15e siècle et au début du 16e se rencontrent des thèmes apparentés. Celui de l'imitation de la pauvreté du Christ chez *Savonarole* † 1498 et dans le courant réformateur dominicain (cf Vicente Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, Rome, 1939). Le dépouillement prend une vigueur particulière chez saint Ignace de Loyola † 1556. Fréquemment il insiste : le retraitant et le religieux doivent se dépouiller de leur volonté propre et de toute affection désordonnée (*se exuere* répètent les constitutions; tollendo a se pondus et impedimentum, *Exercices* [150]; quantum *exiverit* a proprio suo amore, a propria voluntate et utilitate [189]), jusqu'à l'indifférence et l'abandon, pour un meilleur service du Seigneur.

10° Il faut surtout signaler la reviviscence des thèmes rencontrés chez les rhénans, parmi les franciscains espagnols du début du 16e siècle. *François d'Osuna* d'abord, dans la troisième partie de son *Abecedario Espiritual* (1527), diffuse une spiritualité du *recueillement*. Il s'agit de se vider de toutes les créatures pour se recueillir dans le silence intérieur dans une attention à Dieu seul : « La source de la vie est si près de nous que nous n'avons pas besoin de sortir au dehors; aussi sera-t-il bon d'entrer au dedans de nous et de purifier la source du cœur, en le dépouillant (*desembarazándolo*); et dès lors faudra-t-il le garder avec le plus grand soin, parce que c'est de lui que procède la vie » (*Tercer Abecedario*, lettre C, ch. 4, éd. M. Mir, p. 365a). C'est le *no pensar nada;* non point vide de l'esprit, mais plénitude : « *no pensar nada* c'est penser tout, puisque alors nous pensons sans discours à celui qui est tout d'une façon merveilleusement éminente » (lettre Y, p. 567a). D'où les conseils — de se rendre aveugle et muet : Ciego y sordo y mudo deves ser y manso siempre (lettre C, p. 384a); — de se vider le cœur de tout le créé : Desembaraça el corazon y vazia todo lo criado (lettre D, p. 355b); — de rejeter toute pensée par un refus radical : Guerra dan los pensamientos : tu, con no, cierra la puerta (lettre G, p. 386b) (Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna, sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, 1936).

Bernardin de Laredo dans la *Subida del Monte Sión* (surtout dans l'édition de 1538 plus mystique que celle de 1535) est aussi un maître du recueillement. Il veut mettre l'âme dans le silence. Qu'elle accepte pour cela « d'être insensée et non pas de se comprendre elle-même » (*Subida*, 3e p., ch. 41, éd. de 1538); elle parviendra au silence intérieur en se dépouillant de l'activité des puissances. Ce qu'il faut, c'est le « silence de l'entendement, sérénité de la mémoire et quiétude de la volonté; sans admettre en un tel temps, même un instant d'imagination de quelque chose que ce soit... » (ch. 8). Ce silence est détachement, dépassement de tout le créé : c'est un *no saber*. L'âme « sait sans savoir comment elle le sait; elle sait qu'elle connaît Dieu; mais celui qu'elle connaît est incompréhensible, elle ne sait pas le connaître en le comprenant... » (ch. 11). Voir Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le Fr. Bernardin de Laredo*, Paris, 1948.

Conclusion. — Si l'on veut résumer l'évolution du thème du dépouillement au moyen âge, on peut, semble-t-il, noter les lignes suivantes. D'abord une première ligne prolonge la spiritualité monastique et se renforce de tout le courant franciscain; on continue à vivre le dépouillement, et on en exprime les exigences en développant des thèmes équivalents ou des idées qui contiennent implicitement la nécessité du dépouillement : la rénovation ou conversion spirituelle accompagnée du détachement du péché, la pureté du cœur, la sortie de soi, l'imitation du Christ dans sa pauvreté.

Une nouvelle ligne apparaît à la fin du 13e siècle dans les pays rhénans; elle est propre à un courant mystique; elle se caractérise par une exigence de dénuement et d'exclusion de toute réalité créée, de façon à parvenir à la divinisation dans la contemplation. La même ligne reparaît au 16e siècle en Espagne. Entre temps des auteurs, qui sont plutôt des compilateurs, recueillent les principaux thèmes des âges précédents.

Enfin on distinguera une troisième ligne chez saint Jean de la Croix. Le thème sera alors pleinement développé. Le retour à saint Paul, important chez la plupart des écrivains religieux du début du siècle, semble avoir favorisé ce renouveau. — Il faudrait mentionner ici, outre les écrivains protestants, Érasme, Jean d'Avila, Louis de Grenade, Carranza. Sur ces derniers auteurs voir les travaux récents ou en cours de publication de Bataillon, Sala Balust, Huerga, etc.

IV. LE DÉPOUILLEMENT SELON LE CARMEL

1. Thérèse d'Avila. — 1° *Perspectives.* — Rien de moins négatif que les enseignements de Thérèse. Elle ne propose pas une doctrine systématique sur le dépouillement. Son dessein, bien plutôt, qui reparaît le même dans tous ses livres, c'est de décrire la vie d'oraison. Le dépouillement ne vient donc que comme condition de l'oraison. On pourrait, en effet, concevoir le dépouillement comme une ascèse centrée sur la conquête des vertus. Ce n'est pas le cas ici. Il faut tout considérer dans la lumière de la contemplation; et celle-ci se réalise dans la vie d'oraison.

2° *Caractère absolu du dépouillement.* — Qu'est-ce que se dépouiller? C'est laisser tout ce qu'on a et tout ce qu'on est, c'est *tout abandonner;* il faut « persévérer dans ce dépouillement et abandon de tout », *desnudez y dejamiento de todo* (3e *Demeure*, ch. 1, éd. Silverio, t. 4, Burgos, 1917, p. 35; les mots coordonnés s'éclairent l'un par l'autre; l'usage de ces couples est fréquent au 16e siècle; cf Ramón Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid, 1942, p. 77). Cela se conçoit, car faire oraison, c'est s'entretenir avec Dieu; mais ce n'est pas nous qui avons quelque chose à apporter; c'est Dieu qui nous doit remplir. Il faut donc se vider de tout le reste : « Pour l'âme qui s'applique à l'oraison, la voie sûre est de détourner son attention de tout et de tous, pour ne s'occuper que d'elle-même et du soin de plaire à Dieu » (*Vie*, ch. 13, t. 1, 1915, p. 95; cf *Chemin de perfection*, ch. 8, t. 2, 1916, p. 45). Dieu est prêt à transformer l'âme, mais il ne faut opposer aucun obstacle à son action : le Seigneur « n'agit pas dans l'âme tant qu'elle n'est pas toute sienne, désencombrée de tout » (*Chemin*, ch. 28, p. 134). Même note dans les *Demeures* (7e, ch. 2, p. 189 : « Il est certain que si notre âme se vide de tout ce qui est créature et s'en détache pour l'amour de Dieu, le Seigneur la remplira de lui »). On risque de reprendre ce qu'on a donné. Mais il ne faut rien retenir : le Seigneur « ne veut pas que vous possédiez rien : peu ou prou, il veut tout pour lui... » (5e, ch. 1, p. 70).

3° *L'exercice du dépouillement.* — Thérèse l'explique à ses filles dans le *Chemin de perfection*. Même si le mot n'y est pas toujours, elle y pense sans cesse. « Tout ce que je vous ai indiqué dans ce livre n'a qu'un but : que nous nous donnions totalement au Créateur, que nous mettions notre volonté en la sienne et que nous nous détachions *(desasirnos)* des créatures » (ch. 32, p. 154). Il faut vivre dans la pauvreté, dans le détachement des affections humaines. On s'abandonne à Dieu, sans se soucier du lendemain; on lui confie ses proches, sans s'inquiéter inutilement (ch. 2 et svv). Il s'agit là d'une véritable purification de la mémoire par la foi. Mais ce n'est pas tout; il reste encore à se détacher du moi, de sa volonté propre. Si vous ne le faisiez, dit-elle, « vous seriez comme celui qui se couche bien tranquille, après avoir bien fermé ses portes par crainte des voleurs ...et il les laisse dans sa maison » (ch. 10, p. 51). Il faut se défier aussi de certaines attaches à notre vanité : « Là,

où il y a le point d'honneur.., jamais on n'arrivera à jouir du véritable fruit de l'oraison » (ch. 12, p. 61; cf tout le ch. 13). Même dans la vie spirituelle, on trouve à se dépouiller. Dès le début, il faut « se détacher *(desasir)* de toute espèce de satisfaction » (*Vie*, ch. 15, p. 112); on ne gardera donc aucun « désir des consolations » (p. 114); c'est en cela que consiste la pauvreté de l'esprit (*Vie*, ch. 22, p. 171).

Nous ne sommes d'ailleurs pas seuls à travailler à notre dépouillement. Dieu agit dans l'âme et ses grâces sont très efficaces. Ainsi « le ravissement produit un détachement *(desasimiento)* étrange, dont je ne saurais donner l'idée » (*Vie*, ch. 20, p. 148). L'action divine n'est pas dépendante de nos lenteurs; jamais nos propres efforts ne nous détacheront avec une telle rapidité (ch. 21, p. 163).

4° *Rôle de l'humilité.* — Le dépouillement est irréalisable sans l'humilité. Thérèse revient à tout propos sur l'importance de cette vertu. Avec le détachement de soi « l'humilité peut alors entrer; car cette vertu et la précédente marchent toujours ensemble » (*Chemin*, ch. 10, p. 52). C'est une condition indispensable pour vivre d'oraison. En effet, celle-ci implique l'oubli de soi et le souvenir continuel de Dieu. « J'ai encore quelque chose à dire, écrit-elle, et de grande importance, car il s'agit de l'humilité; et elle est nécessaire en cette maison, car le principal exercice en est l'oraison » (*Chemin*, ch. 17, p. 79). Citons encore cette page des *Demeures* (7e, ch. 4, p. 204) : « Savez-vous ce qu'est être vraiment spirituel? — Se faire l'esclave de Dieu, et, comme tel, porter sa marque, qui est celle de la croix... Si l'on ne se détermine à cela, n'ayez crainte! on ne progressera jamais beaucoup, parce que de tout cet édifice, je l'ai dit, le fondement, c'est l'humilité ».

5° *Conclusion.* — Thérèse d'Avila est donc très exigeante en matière de dépouillement, parce qu'elle veut mener à l'union avec Dieu dans la contemplation. Si elle paraît moins rigoureuse que saint Jean de la Croix, c'est qu'elle se soucie des circonstances concrètes de la vie religieuse au Carmel. Il faut bien tenir compte des moyens créés que Dieu met à notre disposition pour aller à lui. Les visions ne sont rien de plus. L'essentiel est de ne pas s'arrêter aux créatures, si spirituelles qu'elles soient, et de garder le regard de l'âme clair et toujours fixé sur Dieu (L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 186-227).

2. Jean de la Croix. — 1° *Inspiration paulinienne.* — C'est la métaphore de saint Paul qui inspire saint Jean de la Croix. Le texte est explicitement cité.

Il l'est complètement et commenté dans *La vive flamme d'amour (Les œuvres spirituelles*, trad. Cyprien-Lucien, Paris, 1949, str. 2, v. 6, p. 1013) : « Il faut savoir que ce que l'âme appelle ici mort, c'est tout le vieil homme, qui est l'usage des puissances : la mémoire, l'entendement, la volonté, occupés et employés aux choses du monde, et les appétits et le goût des créatures. En toutes ces choses consiste l'exercice de la vieille vie, qui est la mort de la nouvelle, c'est-à-dire de la spirituelle. En laquelle l'âme ne pourra vivre parfaitement, si le vieil homme ne meurt aussi parfaitement, ainsi que dit l'Apôtre, disant que *nous dépouillions le vieil homme* (Que se *desnuden* el hombre viejo) *et que nous nous revêtions du nouveau qui a été créé selon le Dieu tout-puissant en justice et sainteté* ». — Même pensée dans *Nuit obscure* (liv. 2, ch. 3, p. 548; ch. 6, p. 554; ch. 13, p. 595).

Le contexte de la pensée est aussi celui de saint Paul. Il faut mourir pour renaître à une vie nouvelle : Dieu a donné pouvoir d'être faits enfants de Dieu « seulement à ceux qui sont nés de Dieu, c'est-à-dire, à ceux qui, renaissant par grâce, mourant premièrement à tout ce qui est du vieil homme, s'élèvent au-dessus de soi au surnaturel, recevant de Dieu cette autre naissance et cette filiation, qui est au-dessus de tout ce que l'on peut penser » (*La montée du carmel*, liv. 2, ch. 4, p. 135-136).

2° *Notion.* — Tout est centré sur la contemplation : il s'agit de tendre à l'union la plus parfaite dans la vie contemplative. On ne s'occupera que de Dieu : « en sorte que l'âme ne s'éjouisse sinon de ce qui est purement honneur et gloire de Dieu » (*Montée*, liv. 3, ch. 16, p. 349). Même pensée dans le *Cantique spirituel* (str. 15, v. 2, p. 790-791) : « L'esprit en cette contemplation est en solitude de toutes choses, dénué de tout, et ne consent en soi à autre chose qu'à solitude en Dieu ». Le dépouillement ou dénuement sera donc *absolu* et *radical* (cf *Montée*, liv. 2, ch. 7, p. 145). Jean de la Croix, en effet, ne propose pas une ascèse purement morale, « car il est essentiel à son ascèse d'être orientée vers la mystique, et sans doute est-ce là la raison de son intransigeance théorique » (Lucien-Marie de Saint-Joseph, introduction à S. Jean de la Croix, t. 1, p. xxv).

Le dépouillement est absolu, car il ne s'agit pas de privation effective de biens matériels, mais d'un détachement affectif de toute créature. L'âme doit jeter par terre « tous les appétits sensuels et les affections naturelles... » (*Cantique*, str. 3, v. 5, p. 723). On peut être pauvre jusqu'à un certain point et conserver des attaches à ce qu'on possède encore : « Nous ne traitons pas ici de la privation des choses, — car cela ne dépouille *(desnuda)* point l'âme si elle en a l'appétit —, mais de la nudité *(desnudez)* du goût et de l'appétit qu'on y prend : c'est ce qui laisse l'âme libre et vide, quoiqu'elle les possède, parce que les choses de ce monde n'occupent point l'âme et ne lui sont d'aucun dommage, puisqu'elles ne pénètrent point en elle, mais seulement la volonté et l'appétit qui demeurent en elles » (*Montée*, liv. 1, ch. 3, p.66). Ici la rupture doit être totale.

Le dépouillement est radical en ce qu'il atteint l'être dans sa racine. L'âme doit se dépouiller du sensible par la *nuit des sens*, cela va de soi; mais beaucoup plus profondément par la *nuit de l'esprit* (voir art. Nuits), se défaire de toute une richesse spirituelle de pensées, de souvenirs et d'affections, et même de certains modes de connaître ou d'aimer trop humains pour « s'acheminer à Dieu en pure foi » (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 11, p.524).

3° *Fin.* — Les textes cités indiquaient déjà la fin pour laquelle on se dépouille de tout : l'union avec Dieu. L'âme doit être épurée de tous ses appétits « pour petits qu'ils soient, si elle veut parvenir à cette totale union » (*Montée*, liv. 1, ch. 11, p. 99). Jean de la Croix a en vue l'épanouissement de la nouvelle vie à laquelle on ressuscite avec le Christ : non seulement la vie de la grâce, mais la contemplation la plus élevée dans l'union avec Dieu vécue et consciente (cf *Montée*, liv. 1, ch. 5, p. 75). « A notre connaissance, remarque Lucien-Marie, personne encore n'avait à ce point mis en lumière l'enrichissement positif du moindre renoncement et l'accroissement de vie qui naît spontanément des dépouillements intérieurs les plus douloureux » (introd., p. xlvii). — « L'âme donc, faisant place, c'est-à-dire ôtant de soi tout voile et toute tache de créature, ce qui se fait en tenant la volonté parfaitement unie avec celle de Dieu, — parce qu'aimer est travailler à se dépouiller et dénuer *(despojarse y desnudarse)* pour

Dieu de tout ce qui n'est point Dieu —, elle demeure aussitôt éclaircie et transformée en Dieu » (*Montée*, liv. 2, ch. 5, p. 137). On peut donc dire en quelque façon que « contemplation, nudité ou pauvreté d'esprit... tout cela n'est presque ici qu'une même chose » (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 4, p. 549). Car les âmes « se rencontrent avec l'Ami en union d'amour, après la nudité d'esprit et de toutes choses » (*Cantique*, str. 17, v. 2, p. 801; cf str. 29, v. 3, p. 862; voir aussi *Vive flamme*, str. 2, v. 5, p. 1006; str. 3, v. 3, p. 1052).

4° *Raisons de ce nécessaire dépouillement.* — C'est non seulement l'attachement de l'âme aux créatures, mais l'abîme qui sépare toute créature de Dieu, de sorte qu'aucune créature ne peut servir de moyen pour réaliser l'union avec Dieu : le dépouillement de l'âme est nécessaire « parce que toutes les affections qu'elle a aux créatures sont devant Dieu comme de pures ténèbres, dont l'âme étant couverte, elle n'est pas capable d'être illustrée et possédée en la pure et très simple lumière de Dieu, si auparavant elle ne les rejette de soi, vu que la lumière ne peut convenir avec les ténèbres... » (*Montée*, liv. 1, ch. 4, p. 67). De même, nos pensées humaines sont trop limitées et mesquines pour être à la mesure de Dieu. Elles ne sont que de pauvres « moyens » d'accéder à lui; si l'on s'y attache, elles se transforment en obstacles (cf liv. 2, ch. 8, p. 151).

En somme, la partie inférieure de l'âme doit être spiritualisée, rendue docile à l'action divine, « conforme à l'esprit » (*Vive flamme*, str. 4, v. 2, p. 1089), et l'esprit lui-même en quelque façon transformé en Dieu.

5° *Moyens de réaliser le dépouillement.* — Il se fera par un détachement qui mettra l'âme dans une double *nuit* et affectera à la fois les sens et l'esprit. Ceux-là davantage au cours des premières étapes de la vie spirituelle; celui-ci surtout ensuite. Il s'agit de dominer ses appétits de telle sorte que les créatures ne puissent aucunement détourner de Dieu. « Il n'est question d'anéantir aucune possibilité physique de sensation. Il s'agit de supprimer toute complaisance volontaire égoïste en une activité sensible, qu'il n'est pas en notre pouvoir, en bien des cas, de supprimer » (Lucien-Marie, introd. à *La montée*, t. 1, p. 14). Le remède est radical : « Quelque goût qui s'offre aux sens, s'il n'est purement pour l'honneur et la gloire de Dieu, qu'il y renonce et s'en prive pour l'amour de Jésus-Christ... » (*Montée*, liv. 1, ch. 13, p.110). D'où les célèbres maximes : « Qu'il s'incline toujours non pas au plus aisé, mais au plus difficile », etc. Et encore : « Pour venir à goûter tout, ne veuillez avoir goût en chose quelconque », etc (p. 110-112). Il s'agit aussi de rejeter toute connaissance, tout souvenir, toute affection, de façon à plonger l'esprit dans la nuit obscure. Les trois facultés doivent être dépouillées et vivre par les vertus théologales : « Nous dirons comme il faut perfectionner l'entendement dans la ténèbre de la foi et la mémoire dans le vide de l'espérance et comme aussi la volonté doit s'ensevelir dans la privation et le dénuement *(carencia y desnudez)* de toute affection pour aller à Dieu » (liv. 2, ch. 6, p. 139). Ce n'est donc pas seulement la volonté qui doit subir la purification, comme l'ont proposé tous les auteurs ascétiques; mais l'intelligence elle-même. C'est une des originalités de saint Jean de la Croix : « C'est peut-être le premier auteur qui ait attiré à ce point l'attention sur l'importance de l'ascèse de l'intelligence » (Lucien-Marie, introd. à *La montée*, t. 1, p. 19). La mémoire, elle aussi, est affectée : l'espérance dépouille l'âme de toute possession même d'ordre spirituel (*Montée*, liv. 3, ch. 15, p. 346). Quant à la volonté, elle expérimente un vide analogue à celui de l'intelligence et de la mémoire; elle adhère simplement à Dieu dans les ténèbres, elle ne ressent plus rien ou du moins elle se tient au-dessus de tout sentiment qu'elle pourrait éprouver.

Le dépouillement est produit à la fois par l'âme qui volontairement se détache et par Dieu qui impose à l'âme les purifications dites *passives*. La peine divine

> investit l'âme afin de la tailler et de la renouveler, pour la faire divine, — la dépouillant *(desnudándola)* des affections habituelles et propriétés du vieil homme, auquel elle est fort unie, collée et conformée —, elle brise et obscurcit de telle façon la substance spirituelle l'absorbant en une profonde et abyssale obscurité, que l'âme se sent consommer et fondre à la vue de ses misères par une cruelle mort d'esprit... (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 6, p. 554; cf p. 556).

Il faut noter encore que ce dépouillement se fait par une sorte de dépassement dans l'amour. Le disciple de Jean de la Croix doit, sans doute, songer à la vanité de toutes choses, mais beaucoup plus, il doit « dresser le cœur à Dieu en liesse et réjouissance de ce qu'Il est en soi toutes ces grâces et beautés très éminemment, dans un degré infini, par-dessus toutes les créatures » (*Montée*, liv. 3, ch. 21, p. 370).

6° *Conclusions.* 1) Le dépouillement exigé ici est absolu. Jean de la Croix propose les principes de la contemplation. Point de contemplation parfaite sans union totale avec Dieu; mais point d'union parfaite sans détachement total des créatures.

2) Néanmoins, selon sa vocation, chacun participe plus ou moins à ce dépouillement absolu : « Toutes (les âmes) ne parviennent pas en pareil degré » à l'union parfaite; « parce que c'est comme il plaît à Notre Seigneur de le donner à chacun; ce qui est en la manière que les bienheureux le voient au ciel, parce que les uns le voient plus, les autres moins, encore que tous voient Dieu et que tous soient contents, vu que leur capacité est satisfaite » (*Montée*, liv. 2, ch. 5, p. 138).

3) Ce dépouillement se fait à la fois sur le plan psychologique et sur le plan moral. « A lire de près le texte de la nuit de l'esprit, on comprend que non seulement les deux purifications sont nécessaires et réalisées simultanément, mais qu'elles sont intérieures l'une à l'autre. La purification psychologique est décrite comme étant à la racine de la purification morale. Ce qui fait souffrir l'âme, et donc lui permet de « mériter » l'union, c'est la transformation psychologique dont la nuit est l'ouvrière » (Lucien-Marie, introd. à *La nuit obscure*, t. 1, p. 464-465).

4) Il s'ensuit que le dépouillement comporte le risque d'un certain déséquilibre passager. Ainsi dans la purification de la mémoire « au commencement, lorsque cela se fait, l'âme ne peut qu'elle n'ait un grand oubli des choses, puisqu'elle va perdant les formes et notices, et ainsi elle fait maintes fautes touchant l'usage et le commerce extérieur, ne se souvenant de boire ni de manger, ni si elle a fait, ni si elle a vu ou non, si on a dit ou si on n'a pas dit, et ceci à cause que la mémoire est absorbée en Dieu » (*Montée*, liv. 3, ch. 2, p. 311-312).

5) Qu'on ne croie pas cependant que la doctrine de Jean de la Croix exclue tout humanisme. Les créatures sont ambivalentes. En tant qu'elles constituent un écran entre Dieu et l'âme, il faut les rejeter et les nier. Elles portent aussi l'empreinte de Dieu, et l'âme en les

contemplant est blessée d'amour et se lance à la poursuite de Dieu :

Libéral en ayant versé
Mille doux effects de sa grâce,
D'un pas viste il a traversé
Ces bois et y tournant sa face,
Les enrichit de nouveauté,
En leur imprimant sa beauté (*Cantique*, str. 5, trad. Cyprien).

Mais le dépouillement conditionne cette découverte; s'il cesse, la créature n'est plus transparente.

3. Vue synthétique sur la doctrine du Carmel. — La doctrine des maîtres du Carmel sur le dépouillement s'inscrit dans l'authentique tradition chrétienne. Bien plus, on peut dire qu'elle a définitivement tracé les lignes essentielles de ce dépouillement pour un certain état de vie, surtout si l'on pense à saint Jean de la Croix.

Cette doctrine marque, en effet, avec force la nécessité de se détacher de tout, non seulement pour redresser les tendances de l'homme faussées par le péché originel, mais surtout pour réaliser la vocation de l'homme de retourner à Dieu. Qu'on le veuille ou non, quelle que soit la tâche terrestre confiée à l'homme, il faudra un jour passer par un détachement total pour rejoindre Dieu. Sans doute, cette doctrine est valable avant tout pour la vie religieuse, et dans sa forme la plus parfaite, qui est la contemplative. Dans la vie contemplative, en effet, on accomplit déjà ici-bas en quelque façon ce qui sera l'acte unique de la vie éternelle. Pour y parvenir, il vaut la peine de se dénuder de tout le créé. Et c'est ce qu'enseigne Jean de la Croix : il trace le chemin court, mais abrupt de la montagne du Carmel.

Cependant ici-bas, nous restons des êtres corporels, sensibles, nous ne pouvons nous affranchir totalement des conditions terrestres. Jean de la Croix en fait souvent abstraction pour insister sur les principes et affirmer avec plus de force la nécessité d'un détachement radical. Et tout en maintenant ce détachement pour l'essentiel, c'est-à-dire pour les affections de l'âme, il admet qu'on puisse user de la créature, des images, des représentations sensibles, comme moyens; mais il ne s'attarde pas à expliquer la conciliation pratique des principes et de la vie. Cela, Thérèse de Jésus l'avait déjà fait. Elle guide l'âme à travers les détours de la vie, tout en maintenant la nécessité du dépouillement absolu. C'est ce qui la fait paraître moins détachée des formes sensibles, des visions et révélations. Pour le fond, elle l'est autant.

On imagine aisément que dans leurs entretiens, leurs points de vue aient paru se heurter. Et peut-être avons-nous un écho de cette divergence dans le célèbre *Vejamen* de janvier 1576 : Thérèse y juge spirituellement l'interprétation du texte *Cherche-toi en moi*, fournie par divers amis. Elle critique aussi la réponse de Jean de la Croix : « Dieu me délivre de ces gens si spirituels qu'ils ramènent tout sans distinction à la contemplation parfaite » (*Lettres*, trad. Marie du Saint-Sacrement, t. 2, Paris, 1939, p. 46). Mais pour l'essentiel, les deux maîtres du Carmel sont d'accord (cf L. Oechslin, *loco cit.*, appendice II, *Les représentations mystiques selon saint Jean de la Croix et sainte Thérèse*, p. 294-302).

Par là encore, l'enseignement du Carmel est utilisable pour toute vie chrétienne, avec les transpositions nécessaires selon les états de vie. Tout chrétien doit maintenir en lui ce désir du détachement absolu, tout en acceptant pour cette vie la tâche qui lui est confiée par Dieu.

Raphaël-Louis Oechslin.

V. ÉPOQUE MODERNE ET CONTEMPORAINE

1. AUX 17e ET 18e SIÈCLES

1° Groupe salésien. — *Saint François de Sales* † 1622 exige, doucement et fortement, des âmes qu'il dirige l' « estat de délaissement de soy mesme » (*Entretiens* 2 : de la confiance, *Œuvres*, t. 6, Annecy, 1895, p. 26), la « désappropriation et despouillement de toutes choses » et surtout de soi (*Entretiens* 8, p. 120-130). Telle est la condition première à ses yeux de l'établissement de l'âme en Dieu, car, comme il l'écrivait à la sœur Fichet : « Qui a moins de propre volonté a plus de Dieu. Qui mortifie plus ses inclinations naturelles attire plus les inspirations surnaturelles » (t. 21, 1923, p. 1). Dans le 8e *Entretien* l'évêque s'exprime ainsi : « Si nous estions bien humbles et despouillés de nous-mêmes, que nous nous tinssions pour un néant devant Dieu, nous ne ferions aucun estat de ce qui nous seroit propre » (t. 6, p. 120). Il entend par *propre* les objets à l'usage des religieuses. Mais il exige bien davantage : « Les biens desquels il se faut despouiller sont de trois sortes : les biens extérieurs, les biens du corps, les biens de l'âme » (p. 122). Quels sont ces « biens du cœur », dont il convient d'autant plus de se détacher qu'ils sont plus précieux? Les consolations et les douceurs de la vie spirituelle. « Il faut... les remettre entre les mains de Nostre Seigneur pour en disposer comme il luy plaira, et le servir sans elles comme avec elles ». Telle est l'exigence de la « vertu de despouillement » (p. 123). Cette doctrine de dénuement radical est mise en valeur dans le *Traité de l'amour de Dieu*. Le ch. 16 du liv. 9 s'intitule : « Du despouillement parfait de l'âme unie à la volonté de Dieu ».

C'est l'amour qui, entrant en une âme affin de la faire heureusement mourir à soy et revivre à Dieu, la fait despouiller de tous les désirs humains et de l'estime de soy mesme, qui n'est pas moins attachée à l'esprit que la peau à la chair, et la desnue en fin des affections plus aymables, comme sont celles qu'elle avoit aux consolations spirituelles, aux exercices de piété et à la perfection des vertus, qui sembloyent estre la propre vie de l'âme dévote (t. 5, 1894, p. 160-161; cf Sainte Jeanne de Chantal, *Œuvres*, t. 3, Paris, 1876, p. 541-542).

On ôte les « vestemens du vieil Adam » pour « se revestir des habitz du nouvel homme, c'est-à-dire de Jésus Christ » (p. 161). Il ne saurait s'agir de mourir pour mourir, mais de mourir pour vivre pleinement en Jésus.

Ainsy se faut-il desnuer de toutes affections, petites et grandes, et faut souvent examiner nostre cœur pour voir s'il est bien prest à se devestir, comme fit Isaïe, de tous ses habitz, puis reprendre aussi, quand il en est tems, les affections convenables au service de la charité; affin de mourir en croix tout nuds avec nostre divin Sauveur, et ressusciter par après en un nouvel homme avec luy. L'amour est fort comme la mort pour nous faire tout quitter; il est magnifique comme la résurrection pour nous parer de gloire et d'honneur (p. 163).

La même doctrine se retrouve au ch. 11 du liv. 12, consacré au sacrifice de « nostre franc arbitre ». « On ne peut aymer Dieu parfaitement, si l'on ne quitte les affections aux choses périssables » (p. 338). Il faut encore parvenir au delà et immoler « tout ce que nous sommes », en un don total et, pour ainsi parler, consu-

mant. « Quand vous offrirons-nous en holocauste nostre franc arbitre, unique enfant de nostre esprit » (p. 340)? La doctrine salésienne du dépouillement de soi est monnayée dans les *Avis* donnés à la mère de Chantal et à ses filles.

Dans le 23e Avis, le saint recommande à la première de se délaisser « au soin et à la mercy de l'amour éternel », dans un « abandonnement continuel de soy mesme es mains de Dieu » (t. 26, 1932, p. 273). « Demeures en la tranquille résignation et remise de vous mesme entre les mains de Nostre Seigneur » (24e Avis, p. 277).

Le 25e Avis insiste encore, si possible, dans le sens du dépouillement de soi. « Quand vous vous appercevres que quelque soin ou désir naistra en vous, remettes le en Dieu, ne voulant seulement que luy et l'accomplissement de sa sainte volonté, luy laissant le soin de tout le reste. Demeures en la tres sainte solitude et nudité avec Nostre Seigneur Jésus Christ crucifié » (p. 279). A la sœur Claude-Agnès de la Roche, François de Sales écrit : « Dieu vous veut toute et sans aucune réserve, et toute fine nue et despouïllée » (27e Avis, p. 287; tout cet Avis est à lire).

Enfin, à une visitandine qu'il exhorte à l'abandon, il donne cet encouragement : « Vous connoistres dans le Ciel que bienheureuse est l'âme qui a vescu dans ce monde despouïllée de toutes choses, et qui a rendu hommage au grand despouillement et à la nudité de son Espoux attaché à la Croix, et mourant, affin d'enrichir et de revestir ses épouses bienaymées » (46e Avis, p. 366). Voir DÉSAPPROPRIATION.

Sainte Jeanne de Chantal † 1641 a le plus intensément vécu la doctrine salésienne du dépouillement de soi. Dans les propos qu'elle nous a conservés de son père spirituel, nous lisons ces lignes : « Ma chère fille, il faut écorcher la victime, si nous voulons qu'elle soit agréable à Dieu... Nos cœurs ne seront jamais pour être immolés et sacrifiés à l'honneur de la divine Majesté que quand ils seront écorchés et auront quitté leurs vieilles peaux, qui sont nos habitudes, nos inclinations, nos répugnances et les affections superflues que nous avons en nous-mêmes » (*Œuvres*, t. 3, Paris, 1876, p. 521). Quelle âme fut plus « écorchée » que celle de la sainte? Son directeur s'en réjouit. Le 19 mai 1616 il lui écrit : « O Jésus, que de bénédiction et consolation à mon âme de sçavoir ma mère toute desnuée devant Dieu!... Je vous dis donc.. : que béni soit le Seigneur qui vous a despouïllée! O que mon cœur est content de vous sçavoir en cet estat si désirable » (t. 17, 1911, p. 216-217). Bientôt le saint dégagera fermement sa dirigée de sa direction et la mère de Chantal de lui écrire :

Hélas! mon unique père, il m'est venu aujourd'hui à la mémoire qu'un jour vous me commandiez de me dépouiller; je répondis : « Je ne sais plus de quoi », et vous me dites « Ne vous l'avais-je pas bien dit, ma fille, que je vous dépouillerais de tout? » Oh! Dieu, qu'il est aisé de quitter ce qui est autour de nous! Mais quitter sa peau, sa chair, ses os et pénétrer dans l'intime de la moëlle, qui est, ce me semble, ce que nous avons fait, c'est une chose grande, difficile et impossible sinon à la grâce de Dieu (*Œuvres*, t. 4, 1877, p. 116-117).

Austère leçon qui imprégna la vie de la disciple de l'évêque. Pour l'une des « solitudes annuelles », ou retraites, de ses filles, la sainte écrit une méditation (33e) dont voici quelques passages.

« Du dépouillement et conclusion de la solitude. » Tous les bons mouvements qui y ont été reçus « doivent aboutir à ce seul point du dépouillement total de vous-même... Considérez l'heureux état où ce vrai dépouillement de toutes choses met l'âme, à savoir qu'elle ne veut que son Jésus tout seul... Tenir notre affection si nue, et si simplement unie à Dieu que rien ne s'attache à nous, et que nous ne nous attachions à chose aucune... Que bienheureux sont donc les nus, car Notre-Seigneur les revêtira et les vêtira de lui-même... »

Voici le dernier mouvement de l'âme dépouillée : « O Seigneur, non, je n'excepte rien, arrachez moi-même à moi-même. Oui, moi-même, je te quitte pour jamais sans te vouloir reprendre, si mon Seigneur ne me le commande exprès. O désirs! O affections! O créatures! O toutes choses! je me devêts entièrement de vous... Oui, Seigneur Jésus, que mon cœur demeure dévêtu de tout, même des biens les plus spirituels, afin que vous soyez uniquement et simplement toutes choses à mon cœur » (t. 3, p. 75-77).

Les consignes de la fondatrice sur le dépouillement sont peut-être les plus fréquentes. « Puisque, sans aucune réserve nous nous sommes dépouillées et abandonnées entre ses bénites mains (celles de Dieu), laissez-lui en le soin, car vous n'avez rien excepté, ainsi tout confié à la fidélité de son amour » (p. 288-289). Cette fuite de l' « embrouillement » (p. 289, 293), cet « entier dépouillement et anéantissement de soi » (p. 412), telle est la préoccupation constante de la mère. Ses contemporaines nous ont laissé ses recommandations.

« La voie du dépouillement intérieur est le chemin des saints; mais il est pauvre, privé de sentiments, de satisfactions, de goûts, de connaissances, de pouvoir, d'affection, de désir, d'amour et semblables; enfin, il est pauvre et destitué de tout, hormis d'une résolution de ne vouloir point offenser Notre-Seigneur volontairement, et de vouloir lui plaire en toutes choses, et surtout être toute à lui. L'âme... doit se dépouiller de son propre intérêt, des satisfactions, des consolations et sentiments de Dieu, de sa propre estime, etc. Celles qui sont conduites par cette voie... Notre-Seigneur les tient dans ce continuel exercice, et lui-même les va dépouillant, et prend plaisir de les voir dans ce dépouillement et impuissance... Quand l'âme se trouve à ce point d'être dépouillée de tout secours, appui et consolation, que peut-elle faire, sinon, comme un petit oiseau tout déplumé, se cacher et se musser sous l'aile de sa bonne mère, la Providence, et demeurer là à recoi sans oser sortir, crainte que le milan ne l'attrape? Voilà le lieu de notre refuge » (p. 411-412).

Ce dépouillement est opéré par l'obéissance active à Dieu, et aussi par l'action purifiante de Dieu reçue passivement (t. 2, p. 283-288; t. 3, p. 446). Sa réussite n'est que trop rare! « Il se trouve peu de personnes parfaitement dénuées parce que, pour l'être parfaitement, il faut être dégagé de tout intérêt propre qui nous peut provenir tant de la nature que de la grâce » (t. 3, p. 460). « L'état du parfait dénuement est excellent devant Dieu!.. » et c'est « en quoi consiste tout notre bonheur » (p. 472, 477). La mère de Chaugy nous a laissé la prière que la sainte avait écrite de sa main et signée de son sang; elle la portait sur elle et voulut l'emporter dans la tombe.

Je vous supplie, ô mon Père éternel, au nom de votre Fils Jésus, de prendre, entre vos bénites mains, ma volonté et le franc arbitre que vous m'avez donné, duquel je me dépouille; je le remets avec ma volonté entièrement et sans réserve à votre sainte disposition, à ce qu'il vous plaise, et je vous en supplie, par le Sang précieux de votre Fils, qu'il ne soit jamais à ma disposition de faire jamais aucune chose contre votre volonté. Je vous renouvelle de tout mon cœur l'entier abandonnement et dépouillement que je fis en vos bénites mains, de tout ce que je suis et de toutes choses, sans aucune réserve pour ce que votre Majesté sait, l'ayant tant de fois renouvelé et particulièrement ce vendredi-saint dernier 1637 (*Mémoires*, dans *Œuvres* de Ste Jeanne de Chantal, t. 1, Paris, 1874, liv. 3, ch. 29, p. 531).

2° Groupe oratorien. — Sur le « *Brief discours de l'abnégation intérieure* » du cardinal de *Bérulle* † 1629, voir DS, t. 1, col. 1544-1546 et 1940-1942. Dans l'année qui suivit sa prêtrise, c'est-à-dire en 1600, Bérulle reçut, durant sa retraite d' « élection » chez les jésuites, à Verdun, de grandes lumières sur le dépouillement de

soi. On en trouve le reflet dans ses *Opuscules de piété*. Selon la perspective des exigences, qu'il a si vivement perçues, de l'Incarnation, le retraitant sent que « la grâce qui appartient à l'Incarnation est une grâce de dénuement et de croix, une grâce d'arrachement et d'anéantissement à soi-même, une grâce qui divise l'âme d'avec l'esprit » (*Opuscules* 9, dans *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1856, col. 922). Il faut donc « se séparer de soi-même et de tout ce qui nous rend subsistants en nous-mêmes... Il ne suffit pas à l'homme d'être subordonné, mais il doit être désapproprié et anéanti, et approprié à Jésus » (*Opuscules* 5, col. 914). L'esprit du christianisme est un « esprit de mort » (*Opuscules* 144, col. 1182), « une grâce d'appauvrissement (ici-bas), et non de suffisance et abondance » (140, col. 1177). « Nous devons n'être rien, nous traiter comme rien... et n'être qu'en lui » (143, col. 1179). Il me faut donc « me séparer de moi-même » (196, col. 1291; cf 145, col. 1186), entrer en « oubli de moi-même » (196, col. 1294). Dans son « élection » de Verdun, Bérulle note :

> Parce que la nature est de Dieu, nous la laisserons sans la ruiner; mais parce que l'usage de la nature est nôtre et qu'en cet usage est le péché, comme l'origine du péché est en l'autorité que nous nous attribuons d'user de nous-mêmes, de la même façon que si nous étions les maîtres; pour cela nous nous devons entièrement dépouiller de tout usage et disposition de nous-mêmes; il faut que Dieu seul use et dispose de nous... (col. 1292).
>
> J'ai résolu de me dépouiller de tout usage de moi-même, tant des facultés spirituelles de l'âme que des sens, et de parvenir à ce degré auquel l'âme ne se ressent plus, où elle n'a ni ne veut plus rien de soi-même et où elle ne prend pas même la juridiction et l'autorité de disposer de soi pour le bien (col. 1296).

Séparation, adhérence, désappropriation, anéantissement et oubli de soi, telles sont les expressions bérulliennes du dépouillement. Ces exigences s'enracinent dans une théologie élevée et vécue de l'Incarnation (*Opuscules* 132, col. 1166; voir DS, t. 1, col. 1553-1557). On lit dans le *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* : « J'honore donc ce dénûment que l'humanité de Jésus a de sa propre subsistance et ensuite en l'honneur de ce même dénûment... je veux qu'il n'y ait plus de moi en moi... Que je ne sois plus qu'une nue capacité et un pur vide en moi-même, rempli de vide et non de moi pour jamais » (col. 181).

Le dépouillement de soi est défini par Charles de *Condren* † 1641 comme un « sacrifice d'holocauste ». L' « esprit de pureté » de la religion « ne peut souffrir que rien vive que Dieu » (*Lettres et discours*, Paris, 1668, p. 149-150). Il faut donc nous « laisser » entièrement entre les mains de Dieu (p.104-108), « sortant de nous-mêmes et de tout ce qui est nôtre » (p. 24). Cet holocauste s'offre en Jésus, le grand sacrifié. « Laissez-vous à Dieu dedans la consommation qu'il a faite de Jésus-Christ, et à Jésus-Christ dedans la perte qu'il a faite de soi en Dieu, afin que Dieu fût tout en lui; et perdant pour vous tout désir de vivre et d'être, que toute votre disposition soit que Dieu soit en vous » (p. 105). Il le sera si vous parvenez « à vous démettre... et déposséder de votre nature » (p. 23-24). Ce dernier mot serait assurément mal compris si l'on ne se rappelait qu'il désigne seulement tout ce qui s'oppose à l'envahissement de Dieu. Il faut nous « laisser à lui entièrement » pour devenir « un simple instrument entre ses mains », à la manière des « espèces » eucharistiques, lesquelles sont vidées de leur naturelle substance (*Considérations sur les mystères*, Paris, 1882, p. 196-197).

> Oui, à Jésus « nous devons... céder de bon cœur tout ce que nous sommes, afin qu'il y effectue le dessein qu'il y a d'être tout au milieu de nous-mêmes... Nous devons, dis-je, porter ces dépouillements opérés par le Fils de Dieu, jusqu'à ce qu'il soit tout seul régnant et vivant en nous, et occupant la place que nous tenons en nous-mêmes » (p. 74, 77). Tel est l'holocauste par lequel « l'âme ne doit rien être afin que Jésus-Christ soit tout en elle » (*Discours et Lettres*, Paris, 1643, lettre 21, p. 381). Voir DS, t. 2, col. 1379-1385.

Monsieur *Olier* † 1657 reflète fidèlement dans ses écrits la doctrine qu'il reçut de ses maîtres oratoriens. Dans son *Catéchisme chrestien* (1re p., leç. 20), il écrit : « Le mystère de l'Incarnation opère en nous un dépouillement et un renoncement à tout nous-même : Abneget semetipsum; il opère de plus un revêtement de Notre-Seigneur ». Il faut donc être « retiré en Jésus-Christ, anéanti envers soi-même, anéanti et crucifié comme Jésus-Christ » (leç. 1 et 3). Et dans la 5e leçon : « crucifier et dépouiller le vieil homme avec toutes ses œuvres », c'est la tâche première du chrétien. Elle consiste à « lier, garotter, étouffer intérieurement tous les désirs impurs et déréglés que nous sentons en notre chair.., c'est-à-dire toute la vieille créature en nous ».

Ce renoncement intérieur à soi, cette « pauvreté intérieure », cet « ensevelissement » sont la loi que proclame l'*Introduction à la vie et aux vertus chrestiennes* (ch. 5, 1; 11, 4). Toute « propriété et plénitude de soi bouche l'entrée à Jésus-Christ en nous » (ch. 11). Cette exigence du dépouillement (voir DS, t. 1, col. 97-98) est davantage celle de la sainteté sacerdotale, telle que la décrit Olier dans le *Traité des saints ordres* (Paris, 1953). Le clerc doit être un dépouillé (1e p., ch. 1, p. 66, 70-71) par le renoncement « à toutes choses et à soi-même » (ch. 3, p. 81). Il doit être « enseveli » (ch. 6, p. 105-106). Ainsi il se dispose « à se sacrifier et à se consommer » (3e p., ch. 5, p. 232-234), intimement conformé au dépouillement de Jésus-Hostie. « Il ne doit plus y avoir de moi dans un prêtre : car le moi des prêtres doit être converti en Jésus-Christ qui leur fait dire à l'autel : Ceci est mon corps » (3e p., ch. 7, p. 251). Cette haute doctrine se retrouve dans sa correspondance. A la sœur de la Jarrie, religieuse de la Regrippière (attribution probable), il écrit en 1638 :

> Que toutes vos pensées s'occupent en ce mystère, en ce dépouillement et appauvrissement du Fils de Dieu, dépouillé de sa propre personne en son humanité, dépouillé de l'éclat de sa gloire, de la grandeur et majesté de ses divins attributs, ne paraissant que sous notre infirmité, quittant son trône du ciel pour la crèche, la compagnie et l'habitation entre son Père et son Saint-Esprit pour venir au milieu des animaux, qui (= ce qui) nous demande limitation extérieurement et intérieurement de toutes choses hors de lui. Ma Fille, dépouillez-vous de vous-même et revêtez-vous de Jésus, les richesses du Père éternel (*Lettres*, Paris, 1935, t. 1, p. 55).

En 1650, Olier mande à la marquise de Portes : « Ce qui nous sépare de nous-même et nous approche de Jésus-Christ est le bien véritable que doivent opérer en nous, à quoi doivent aboutir les exercices de l'esprit et du corps », car Jésus-Christ n'est venu « que pour mettre la division en nous et nous apprendre à renoncer à nous-même » (t. 1, p. 485). Ainsi Dieu, écrit, en 1651, le curé de Saint-Sulpice à Mme Tronson, « est charitable, selon son ordinaire, pour les âmes qu'il oblige à l'abnégation universelle de toutes choses et d'elles-mêmes, pour être en état de posséder parfaitement leur unique bonheur, qui est leur Dieu » (t. 1, p. 587). Mais quelle mort spirituelle ne faut-il pas! Dans l'homme qui s'offre

à Dieu, il ne doit plus rien rester « de sa vivacité naturelle et de sa curiosité, pas même pour se voir dans les dons de Dieu même, ni dans ses voies sur nous, ni les états intérieurs où nous sommes ». Cette consigne est adressée à Constance de Bressand, visitandine (1653, t. 2, p. 133; cf t. 1, p. 173). L'épouse « ne doit plus savoir ce que c'est que propriété; car, étant passée dans les propres de l'Époux, et l'Époux en ayant pris possession pour en jouir comme d'une chose qui est à lui, elle n'est plus à elle et elle n'a plus de droit sur elle-même » (t. 2, p. 366). Le dépouillement total est la condition du don total au divin Époux.

Par sa formation à Saint-Sulpice et nombre de ses lectures, saint Louis-Marie *Grignion de Montfort* † 1717 se relie à la spiritualité oratorienne. Dans son *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge* (Paris, 1913) il donne, comme « troisième vérité fondamentale » la nécessité de « nous vider de ce qu'il y a de mauvais en nous » (ch. 2, art. 3). Ce vide exige une sorte de « haine de soi ».

« Si nous ne mourons à nous-mêmes.., nous ne porterons point de fruit qui vaille, et nos dévotions nous deviendront inutiles, toutes nos justices seront souillées par notre amour-propre et notre propre volonté.., et nous n'aurons pas une étincelle du pur amour, qui n'est communiqué qu'aux âmes mortes à elles-mêmes, dont la vie est cachée avec Jésus-Christ en Dieu » (p. 63-64). Le même enseignement se lit au ch. 16e de *L'amour de la Sagesse éternelle* (Pontchâteau, 1929).

On peut sans trop d'artifice rattacher à l'Oratoire de Bérulle la bienheureuse *Marie de l'Incarnation* † 1618, l'introductrice du Carmel thérésien en France, encore qu'elle ait subi d'autres influences, en particulier celle de saint François de Sales. *Les Vrays exercices* (1622, reproduits récemment dans Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942) commencent par une offrande qui conduit l'âme au total dépouillement, même des dons divins, par l'obéissance. Ainsi parle à Dieu celui qui s' « exerce » :

Je vous offre mon âme affin qu'il vous plaise la rendre du tout aggréable à vostre Majesté, mon entendement à vous cognoistre, ma volonté à vous aymer et ma mémoire à ne vous oublier jamais. Je vous offre, mon Dieu, ma volonté dessusdite, que je ne veux plus faire et ensuivre, ains la remettre totalement à la vostre, affin que je n'en aye plus du tout. Je m'offre à vouloir effectuer du tout, ce que le benoist S. Esprit demande de moy; je vous offre particulièrement une parfaicte abnégation de moy-mesme, avec un retranchement de tous plaisirs sensuels (p. 727-728).

Serait-ce s'avancer assez dans la voie du dépouillement? Madame Acarie continue : « Je délaisse et rejette bien loin de moy toutes choses, qui sont au dessous de vous. C'est pourquoy je ne me contenteray point de vos dons et vos grâces, mais je vous veux avoir vous mesme. Je me résigne totalement à vous » (p. 735). Et les *Exercices* se terminent par cette formule : Je me « despouille totalement » de ma volonté entre les mains de mon supérieur et père spirituel (p. 746).

Cet écrit reflète l'état d'âme habituel de la bienheureuse. « Si j'avais quelque chose à demander à Dieu en terre, ce serait qu'il me fît la grâce de cheminer par la voie du mépris du Fils de Dieu » (p. 525). Il faut ne chercher que Dieu « en la solitude éloignée de tout » (p. 528), afin de « se laisser en la disposition de Dieu » (p. 538). En effet, « trop est avare à qui Dieu ne suffit » (p. 550), et combien est enrichissante « l'heureuse franchise et liberté des enfants de Dieu, séparés de tout, libres de tout et qui ne tiennent à rien » (p. 550). La veille de sa mort, le 17 avril 1618, parvenue à ce sommet du dénuement qu'est l'abandon parfait, la bienheureuse avouait : « Je ne désire non plus la mort que la vie. Je veux ce que Dieu veut et non autre chose » (p. 705).

3° Groupe ignatien. — Dans son traité *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu Notre-Seigneur* (1633) Jean-Baptiste *Saint-Jure* † 1657 enseigne (liv. 3, ch. 24, § 12) la mortification de la volonté, faculté « beaucoup plus noble » que les passions (Paris, 1657, t. 4, p. 785). « Il faut très soigneusement prendre garde de ne se point lier aux choses et de n'entreprendre ni faire rien par attache, mais tout avec un esprit dégagé » (p. 799). « Étudions diligemment, continue-t-il, ce grand principe de perfection et ce point fondamental de la liberté de nos esprits, de ne nous lier jamais d'affection à chose aucune qui nous captive, mais tenir toujours nos cœurs dégagés » (p. 804). Pour cela, il faut « retrancher les désirs (les mauvais, vains et inutiles), et en vider notre volonté » (p. 805). Saint-Jure, dans *L'homme spirituel* (1646), montre comment « le chrétien devient une créature nouvelle et un homme nouveau (lorsqu') il se dépouille de tout ce qui est du vieil homme » (1re p., ch. 27, p. 35). La loi est de renoncer au propre esprit. « Lorsque nous serons dépouillés de notre propre volonté et de la disposition de nous-mêmes, pour ne rien faire par notre mouvement, le Verbe incarné Notre-Seigneur viendra à nous gouverner et agir en nous, avec un profit, un honneur et un contentement incomparablement plus grand que si nous disposions de nous-mêmes » (p. 123).

Jean-Joseph *Surin* † 1665 traite, dans ses *Dialogues spirituels* (t. 1, Nantes, 1700, liv. 2, ch. 9), « du cœur dégagé ». « C'est, écrit-il, celui qui n'a point d'autre dessein que de contenter Dieu, et qui ne tient qu'à Dieu seul ». Ceci consiste surtout dans le dégagement de soi (p. 154). « S'il y a un paradis au monde, c'est dans le cœur dégagé qu'il se trouve... (Ce cœur) est hors de tout, étant seul avec Dieu, dont la présence lui suffit... Je suis seul dans l'univers, dit-il, je n'ai que Dieu avec moi » (p. 156-157). « C'est pourquoi nous pouvons dire que l'abrégé de toutes les méthodes pour la vie spirituelle, est de rendre son cœur sans désir, sans affection, sinon pour Dieu » (p. 160). Au chapitre 4 du liv. 3, Surin traite de la « mort mystique ». Elle va jusqu'à « l'extinction de la vie que nous avons pour le monde et pour nous-mêmes, en sorte que nous ne vivions plus que pour Dieu » (p. 184), en mourant aux plus secrètes affections, même pour les choses divines (p. 190). Là « on se trouve dénué de tous les goûts spirituels, de toutes ces belles idées de vertu, de tous ces désirs ardents qui n'étaient pas exempts d'intérêt propre » (p. 191). L'âme parvient alors au « total abandon » (ch. 6, p. 202) : nous « oublier » et « délaisser ». En effet, « l'homme qui se décharge ainsi de sa conduite fait un grand sacrifice à Dieu... Une âme généreuse se dépouille même du droit naturel qu'elle a de se conduire » (p. 202-203). Tel est l'acte premier du parfait abandon, et celui-ci mène à la perte de soi en Dieu et à « l'acquiescement de l'âme au dénûment de tout » (p. 207). La même doctrine se retrouve au chapitre consacré à l'affranchissement de l'amour-propre. « L'âme qui veut acquérir la perfection de l'amour divin se propose de se défaire entièrement du faux amour que nous nous portons naturellement à nous-mêmes » (t. 2, liv. 5, ch. 1, 1704, p. 256). Surin revient plus loin sur « la parfaite nudité d'esprit » (t. 3, liv. 2, ch. 1, 1709, p. 64). De cette nudité les deux degrés les plus élevés sont : « se dégager du goût, des douceurs et des consolations intérieures », puis « se dénuer d'une certaine

affection secrète qu'on a naturellement pour les conduites de Dieu extraordinaires » (p. 66-67). Ici le dépouillement spirituel rejoint l'acceptation de l'obscurité de la foi, tant prônée par les docteurs de la vie mystique.

Dans sa retraite de troisième an (Lyon, 1684) le bienheureux Claude de *la Colombière* † 1682 se décide au dépouillement entier. Sans doute la profession religieuse l'opère déjà en droit et initialement, observe-t-il, mais il faut le perfectionner sans cesse. Il consiste à se séparer

« des objets dont on n'est pas encore entièrement détaché par son état, (à) retirer du monde jusqu'à son cœur et (à) n'avoir de l'amour pour aucune chose créée ». Or, « quand cela est fait, il y a encore un pas à faire, qui est de se détacher de soi-même, de ne chercher que Dieu dans Dieu même, non seulement de ne chercher dans la sainteté nul intérêt temporel, ce qui serait une imperfection grossière; mais de n'y chercher pas même nos intérêts spirituels, de n'y chercher que le pur intérêt de Dieu. Pour en venir là, mon Dieu, il faut que vous travailliez fortement vous-même » (*Œuvres complètes*, t. 6, Grenoble, 1901, p. 13-14).

Au cours de la 2e semaine de la retraite, en méditant sur la Nativité, le Père demande « avec beaucoup d'ardeur, durant près de demi-heure, le parfait détachement dont Jésus nous donna l'exemple » (p. 17). Mais, ajoute-t-il au cours de la 3e semaine, « il faut que Dieu fasse un grand miracle pour me faire mourir entièrement à moi-même » (p. 54); et durant la 4e semaine : « Pour moi je demande à Dieu de pouvoir vivre... sans jouir ni des plaisirs d'ici-bas, ni de ceux du Paradis, dans un détachement universel, n'étant lié qu'à lui seul » (p. 59), jusqu'au repos total, se « reposant doucement entre les bras » de Dieu, pour sa conduite, « même intérieure » (p. 78). Dans la retraite faite à Londres, en 1677, la Colombière est envahi par un vif

désir de me délaisser et de m'oublier moi-même entièrement... J'ai entrevu quelquefois en quoi consistait cet oubli parfait de soi-même et l'état d'une âme qui n'a plus de réserve pour Dieu. Cet état, qui m'a fait peur si longtemps, commence à me plaire... Il n'y a nulle paix que dans l'oubli entier de soi-même; il faut se résoudre à oublier jusqu'à nos intérêts spirituels, pour ne chercher que la pure gloire de Dieu (p. 119-121).

En diverses lettres nous retrouvons la même doctrine. Le Père écrit de Londres à une demoiselle : « Vous me demandez à quoi il ne faut pas s'attacher : il ne faut s'attacher à rien, ni aux biens, ni aux parents, ni aux directeurs, ni aux douceurs intérieures; enfin, il ne faut pas qu'il y ait rien au monde dont nous ne soyons prêts à nous passer sans inquiétude, si Dieu veut nous en priver » (lettre 141, t. 6, p. 697). Du désir de s'abandonner à la conduite de Dieu, il écrit encore : « Quand on sent qu'on a ce désir bien avant dans le cœur, il ne faut plus tant s'amuser à faire des réflexions sur soi-même..; il ne faut s'occuper que de celui qu'on aime, et se mettre fort peu en peine de soi-même » (lettre 135, à une demoiselle, p. 671). Certes, il y a temps convenable pour renoncer aux consolations spirituelles : « il suffit de n'y avoir point d'attache et d'être disposée à vous en passer » (lettre 132, p. 658). Car il en faudra finalement venir là.

« Je vous ai dit souvent de sacrifier à votre bon Dieu votre propre volonté et votre jugement en toute simplicité, étouffant pour l'amour de lui toutes vos propres pensées et lumières, vivant comme un petit enfant qui ne sait pas discerner ce qui lui est propre. Croyez-moi, c'est là la victime que Notre-Seigneur veut que vous lui immoliez » (de Londres, à une religieuse, lettre 97, p. 544-545; cf lettre 66, p. 456). Le dépouillement total conduit au suprême abandon qui est le meilleur fruit de la charité. Voir DS, t. 2, col. 941-942.

A Claude de la Colombière il convient de rattacher sa pénitente de Paray-le-Monial, sainte *Marguerite-Marie* † 1690. Je veux faire de vous, avait dit Jésus à la jeune religieuse, la « victime de mon Cœur » (*Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie*, t. 2, Paris, 1915, p. 191). Et le Seigneur l'y prépara par un entier dépouillement. En 1672, dans la confession générale de sa retraite de profession, au moment de l'absolution, la visitandine ressentit le dépouillement que Jésus opérait en elle. « Il me semblait me voir et sentir dépouillée et revêtue en même temps d'une robe blanche avec ces paroles : Voici la robe d'innocence dont je revêts ton âme, afin que tu ne vives plus que de la vie d'un Homme-Dieu, c'est-à-dire que tu vives comme ne vivant plus, mais me laisses vivre en toi » (A. Hamon, *Vie de la Bse Marguerite-Marie, sa vie intime*, Paris, 1920, p. 135). A l'issue de cette retraite, elle écrivit avec son sang :

Moi, chétif et misérable néant, proteste à mon Dieu me soumettre et sacrifier à tout ce qu'il demande de moi, immolant mon cœur à l'accomplissement de son bon plaisir, sans réserve d'autre intérêt que sa plus grande gloire et son pur amour, auquel je consacre et abandonne tout mon être et tous mes moments. Je suis pour jamais à mon Bien-Aimé, son esclave, sa servante et sa créature, puisqu'il est tout à moi et suis son indigne épouse : Sœur Marguerite-Marie, morte au monde. Tout de Dieu et rien de moi! Tout à Dieu et rien à moi! Tout pour Dieu et rien pour moi! (*Vie et œuvres*, t. 2, p. 189).

Parfaite formule du total dépouillement. Dans sa retraite de 1684, la sainte note : « Par mon vœu de pauvreté je ne dois pas seulement être dépouillée des biens et des commodités de la vie, mais encore de tous plaisirs, consolations, désirs et affections de tout propre intérêt, me laissant ôter et donner comme si j'étais morte et insensible à tout » (A. Hamon, *op. cit.*, p. 187). En 1686, en la vigile de la Toussaint, Marguerite-Marie rédige son vœu de perfection dont voici deux articles. Le 8e : « Je m'abandonne totalement au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ.., sans me plus vouloir mêler de moi-même »; et le 17e : « Je veux vivre sans choix, ne tenir à rien, disant en tout événement : Fiat voluntas tua » (*Vie et œuvres*, t. 1, p. 237-238). Alors Dieu se trouve partout. A l'une de ses novices la sainte écrit : « Notre amour-propre est si fin qu'il nous fait croire quelquefois que c'est Dieu que nous cherchons en nous attachant trop aux choses même de son service, qui nous causent du trouble lorsqu'il les faut quitter... Un cœur qui ne veut que lui le trouve partout » (t. 2, p. 682).

Dans ses *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, J.-P. de *Caussade* décrit d'abord la « pureté et dégagement » du cœur, puis cette « pureté d'esprit » qui est « abnégation intérieure et vraie mort à soi-même ». Elle consiste à « renoncer sans cesse aux plus chères délices de l'amour-propre » (Paris, 1931, p. 159-168). Jusqu'où va ce renoncement? Dans ses « Avis aux personnes qui ont fait de grands progrès », Caussade enseigne à « se dépouiller du goût humain et superbe des vertus mêmes », pour se revêtir des vertus en Jésus. Telle est la « mort mystique » (dialogue 9, p. 222). L'auteur évite avec soin le quiétisme. « Ce détachement spirituel n'est nullement une indifférence pour le salut et pour les biens éternels, puisqu'il ne consiste précisément qu'à s'en détacher autant qu'il faut pour les aimer bien plus pour Dieu et parce qu'il le veut, que pour notre propre intérêt » (p. 222). Il est un « héroïque renoncement à soi-même » (p. 226). Après quoi il reste à

se purifier de « l'attachement à l'emploi propriétaire des puissances » (p. 226), instinct cupide dont Dieu peu à peu dépouille l'âme (p. 227). Au dialogue 10, Caussade expose « ces grands dépouillements de l'âme » nécessaires pour la faire aboutir à la « nudité spirituelle » (p. 229). Il lui faut passer « par tous les degrés de dépouillement, de pauvreté, de mort à tout » (p. 230). Le dernier coup est la mort à soi « à force de s'oublier soi-même pour ne s'occuper que de Dieu, ou toujours par rapport à Dieu » (p. 234). Ce thème central se retrouve dans *L'abandon à la divine Providence*. Le chemin de l'abandon c'est précisément le dépouillement (liv. 2, ch. 2, § 2). « Il en faut venir au point que tout le créé ne soit plus rien et que Dieu soit tout ». Le sujet qui s'abandonne est « un sujet mort et enseveli dans une indifférence universelle » (Paris, 1909, t. 1, p. 77-78). C'est un ouvrage si difficile que Dieu seul le peut achever. C'est lui qui finalement « dépouille (l'âme) de tout plaisir, même spirituel, de tout goût, de toute lumière », pour la conduire, comme il le veut, au sommet de l'union (liv. 7, Dernières épreuves, lettre 1, t. 2, p. 214). Voir DS, t. 2, col. 360-368.

4° Auteurs divers. — Parmi les spirituels dominicains du 17e siècle, Louis *Chardon* † 1651 tient une grande place par son livre *La croix de Jésus* (Paris, 1937). Le dépouillement radical y est prôné avec force. Le ch. 23 du 1er entretien montre les effets de l' « amour séparant », « cause de mort à l'âme sainte » (ch. 20). Il conduit à renoncer « même aux grâces surnaturelles, pour si pures et pour tant d'élévation qu'elles puissent avoir, quand l'amour-propre s'y arrête » (p. 164-165). La sainteté signifie « séparation » (ch. 23, p. 166). Le ch. 9e du 2e entretien est consacré à l'oubli de soi. Au dernier degré de cet oubli, le 3e, « on introduit (l'âme-épouse) dans le lit délicieux qui est réservé pour lui seul (l'Époux divin), quand, s'oubliant et se dépouillant, d'affection et de pensée, de ce qu'elle est, elle se transforme aux vives flammes de son amour immense », et alors « devient, en lui et avec lui, un même esprit » (p. 311). Le 3e entretien, en maints passages, revient sur cette radicale abnégation.

« L'aimer (Dieu) en la solitude qui lui est propre, avec toutes les forces et les tendresses de ses puissances » (p. 433). Atteindre l'état de « parfaite pauvreté d'esprit, l'état de pure dépendance et de simple capacité » (ch. 18, p. 480). Aimer « la pauvreté d'esprit où les croix spirituelles mettent l'âme fidèle », cette « pauvreté d'esprit (qui) n'est autre chose qu'une certaine insuffisance en l'homme, et une certaine reconnaissance affective qu'il a de son propre vide et de son néant » (ch. 19, p. 481-482).

Le ch. 20 exhorte à gagner « l'état de nudité et de dépouillement » de la mémoire et de l'intelligence (p. 487). Voici la mémoire réduite à la « solitude d'espèces », amenée « jusqu'au dépouillement et à la pure nudité, dans laquelle ne voyant autre chose que le souvenir de Dieu, en la présence duquel toute autre pensée moindre que lui s'évanouit, il (l'homme spirituel) n'a plus d'occupation qu'à cette présence » (p. 486-487). La volonté à son tour, « dépouillée de toute sorte d'obstacles, se trouve non tant changée en inclination d'amour, que transformée en ardeurs actuelles du même amour » (ch. 21, p. 493). Alors l'âme a changé « toute propriété (de soi) au bon plaisir de Dieu, avec une résignation très absolue et très universelle de ne rétracter jamais la résolution qu'elle a prise de persévérer constamment en cette désappropriation » (ch. 23, p. 504). Voir DS, t. 2, col. 500-502.

Alexandre *Piny* † 1709 est l'apôtre du pur amour, qui se réalise « lorsqu'on ne veut plus rien, tant parfait puisse-t-il être, que parce que Dieu le veut » (*La clef du pur amour*, Lyon, 1691, p. 100). Par là l'âme « est si fort détachée de tous ses intérêts, dans l'amour qu'elle a pour Dieu, que, même quant aux prétentions qu'elle peut avoir à son paradis de délices, elle s'en désapproprie entre les mains de sa divine volonté » (p. 6). Elle « renonce si fort à elle-même, pour ne vouloir que le bon plaisir de son Dieu, que le moindre regard vers elle la blesse » (p. 7). Ainsi faut-il parvenir à se donner « à Dieu avec assez de détachement de nous-mêmes pour lui être un objet de joie » et vouloir « être sa joie, sans oser penser qu'il doive être la nôtre » (*L'oraison du cœur*, Paris, 1683, p. 159). Il est juste de signaler combien Piny doit à son compatriote, le capucin Alexandrin de la Ciotat (*Le parfait dénuement de l'âme contemplative*, Paris, 1680). Voir DS, t. 1, col. 302-303.

En 1691 *Bossuet* † 1704 rédigea, pour Mme d'Albert et les religieuses de Jouarre, son « Discours sur l'acte d'abandon à Dieu » (*Œuvres complètes*, éd. Lachat, Paris, 1862, t. 7, p. 535). Cet « acte » contient une admirable formule de dépouillement, car il

livre tout l'homme à Dieu... et jusqu'à l'intérieur et à la moelle... Tout vous est abandonné, ô Seigneur, faites-en ce que vous voulez. O mon Dieu, je vous abandonne ma vie, et non seulement celle que je mène en captivité et en exil sur la terre, mais encore ma vie dans l'éternité. Je vous abandonne mon salut; je remets ma volonté entre vos mains... Je vous ai tout livré; je n'ai plus rien (p. 535-536).

Par ce renoncement total, « on s'oublie, on se perd (en Dieu)... Cet oubli est le vrai martyre de l'amour-propre; c'est sa mort et son anéantissement, où il ne trouve plus de ressource : alors le cœur se dilate et s'élargit. On est soulagé en se déchargeant du dangereux poids de soi-même, dont on était accablé auparavant » (sur le parfait abandon, p. 544). Voir DS, t. 1, col. 1880-1881.

L'âme doit se déprendre de tout le créé en trois étapes. Elle doit oublier d'abord les objets extérieurs; alors la crainte sentie de Dieu s'installe en elle; et enfin elle parvient au troisième degré que *Fénelon* † 1715 décrit ainsi : « (L'âme) n'a plus ces retours inquiets sur elle-même; elle commence à regarder Dieu plus souvent qu'elle ne se regarde, et insensiblement elle tend à s'oublier pour s'occuper en Dieu par un amour sans intérêt propre » (*Œuvres complètes*, t. 6, Paris, 1850, p. 154, *Instructions et avis sur... la perfection chrétienne*, 40, En quoi consiste la simplicité). Dieu lui-même travaille à opérer ce dépouillement.

Il vient un temps où Dieu, après nous avoir bien dépouillés, bien mortifiés par le dehors sur les créatures auxquelles nous tenions, nous attaque par le dedans pour nous arracher à nous-mêmes. Ce n'est plus les objets étrangers qu'il nous ôte : alors il nous arrache le *moi* qui était le centre de notre amour... Oter à un homme ses habits, c'est le traiter mal; mais ce n'est rien en comparaison de la rigueur qui l'écorcherait et qui ne laisserait aucune chair sur tous ses os (*ibidem* 22 : Suivre l'inspiration qui nous appelle à un entier dépouillement, p. 120-121).

Ce dernier dépouillement, cet arrachement du moi, cette désappropriation, état rarement atteint de fait ici-bas, c'est le « sacrifice d'amour où l'âme s'ôte tout pour donner tout à Dieu » (p. 120; cf n. 20, 32, 33). Alors naît en l'âme dépouillée le vrai bonheur. A la comtesse de Montbéron, Fénelon écrit :

Ce que je vous désire plus que tout le reste est un profond oubli de vous-même... Il faudrait ne s'aimer que pour Dieu...

C'est dans l'oubli du *moi* qu'habite la paix. Partout où le *moi* rentre, il met le cœur en convulsion, et il n'y a point de bon antidote contre ce venin subtil. Heureux qui se livre à Dieu, sans réserve, sans retour, sans songer qu'il se livre (t. 8, p. 709).

Le capucin *Ambroise de Lombez* † 1778 peut être rangé parmi les spirituels influents du 18e siècle, pour son *Traité de la paix intérieure* (Paris, 1757). Le ch. 9e de la 4e partie est consacré au « détachement universel ».

Le moyen le plus propre et le plus court (pour obtenir la paix) est de ne s'attacher qu'à Dieu seul, de ne désirer rien hors de lui, et de n'avoir d'autre vue dans toutes ses actions et dans tous ses projets que de le glorifier et de lui plaire (p. 446-447). Vous ne serez jamais si riche que quand vous ne le serez que de dépouillement et de pauvreté (p. 470-471).

Vous n'avancerez votre édifice intérieur qu'à proportion de votre dépouillement : quand il ne vous restera plus rien, vous y mettrez le comble (p. 480-481). Celui qui, avant de commencer, ne se propose pas un dépouillement total, ou qui ensuite n'a pas le courage de l'exécuter, ne fait, dit le Sauveur, qu'un ouvrage imparfait et ridicule (p. 481). Voir DS, t. 1, col. 96.

Dans son livre *Du choix d'un état et de la vocation*, saint *Alphonse de Liguori* † 1787 traite du détachement le plus profond, celui de l'amour-propre et de la volonté propre (*Œuvres complètes*, trad. Dujardin et Saintrain, Paris, 1881, t. 3, p. 382, 385). Sa *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ* enseigne aussi le détachement complet. « Dieu veut l'âme dépouillée de tout pour pouvoir l'unir à lui et la remplir de son amour » (ch. 11, Du détachement, t. 6, p. 417, 419). Dans le ch. 13, consacré à « la conformité à la volonté de Dieu », le saint montre en quoi consiste la perfection. « 1° Dans un vrai mépris de soi-même; 2° dans une entière mortification de ses propres inclinations; 3° dans une parfaite conformité à la volonté de Dieu. Celui à qui manque l'une ou l'autre de ces trois vertus est hors de la voie de la perfection » (p. 437). Cette doctrine du dépouillement s'impose surtout aux prêtres (*Selva*, VIII, § 3, t. 12, p. 356). Voir DS, t. 1, col. 379-381.

2. AUX 19e ET 20e SIÈCLES

Nous citerons d'abord deux auteurs qui systématisent la doctrine du dépouillement de soi, puis nous étudierons le témoignage de quelques saints ou pieux personnages.

1° Doctrine systématisée du dépouillement. — *La vie intérieure simplifiée* du chartreux dom Polien fut éditée en 1894 par Joseph Tissot; elle offre une théologie très sûre du dépouillement de soi. Le chrétien, — il s'agit du religieux —, « ne peut aimer qu'en se dépouillant, et il ne se dépouille que pour aimer » (Paris, 1925, p. 288). Dieu ne peut « revêtir » l'homme de sa grâce sans ce dégagement préalable du créé (p. 314, 316), c'est-à-dire d'abord par le triple dépouillement extérieur, et surtout par le dépouillement intérieur (p. 320-323). Ce dépouillement de soi n'est pas destruction; il ne porte que sur les attaches égoïstes qui lient l'homme spirituel en marche vers la perfection (p. 192). Il ne vaut que par amour et il conduit au triomphe de l'amour (p. 206, 220).

Dom Vital Lehodey dans *Le saint abandon* (Paris, 1919) traite du fondement de l'abandon. Un chapitre est consacré au détachement, « condition préalable d'une parfaite conformité à Dieu » (1935, p. 82). Les vertus théologales : la foi, l'espérance-confiance et l'amour-abandon ne fleurissent que dans l'âme désencombrée. Seul le détachement total de l'âme, celui même de « ses vouloirs, de la science, des consolations » (p. 83), pourra la conduire à l'abandon. Or, remarque l'auteur, en empruntant un texte d'Antoine le Gaudier : « le plus difficile est de subordonner à la seule volonté et gloire de Dieu ses dons naturels, les consolations, les goûts spirituels, les vertus, la grâce enfin et même la gloire » (p. 84). Voir DS, t. 1, col. 4.

2° Doctrine vécue du dépouillement. — La leçon du vénérable *Libermann* † 1852 est très austère. Recueillons-la en parcourant ses *Lettres spirituelles* (Paris, 1874), selon leur ordre chronologique. Il écrit, en 1837, à un directeur de séminaire :

« L'âme doit se quitter complètement elle-même, dans ce sens d'abord qu'elle ne doit plus chercher sa jouissance dans les choses spirituelles... Renoncement à toutes choses et à soi-même pour ne plus vivre que pour Dieu et à Dieu seul » (lettre 46, t. 1, p. 216). Dieu détruit, comme son ennemi dans l'homme spirituel, « l'esprit de propriété » (lettres 72 et 74, de 1838, t. 1, p. 315). « Soyons, mande-t-il à un séminariste, en 1838, comme le néant, tenons-nous comme le néant devant lui » (lettre 77, t. 1, p. 337). « Tenez-vous toujours comme nul et non existant devant lui. Ne vous voyez jamais vous-même. Il faut que vous soyez à cet égard comme si vous n'aviez jamais été » (lettre 84, à un séminariste, 1838, t. 1, p. 375). Il faut donc « se livrer, se rendre tout entier » (lettres 57 et 111, t. 1, p. 261, 494), se donner tout entier (lettre 122, t. 1), sortir de soi (lettre 123, t. 1).

Bref le dépouillement c'est « oublier toute créature, être oublié de toute créature et en être content, enfin s'oublier soi-même pour ne voir que Dieu et n'être vu que de lui. Voilà ce qui forme l'homme de Dieu » (lettre 146 à un directeur de séminaire, 1838, t. 1, p. 633; lire encore t. 1, lettres 21, 76, 90; t. 2, lettres 181 et 203). Nulle doctrine du dépouillement n'est peut-être plus exigeante.

Dans son *Carnet de notes intimes*, sainte *Bernadette Soubirous* † 1879 demande le dépouillement.

« O mon Jésus, dégagez, attirez, élevez toutes mes affections. Que mon cœur crucifié s'abîme pour jamais dans le vôtre » (Michel de Saint-Pierre, *Bernadette et Lourdes*, Paris, 1953, p. 178). Elle recopie ce texte : « Mourant sans cesse à moi-même, en paix supportant la douleur, je travaille, je souffre et j'aime sans autre témoin que son cœur » (p. 178). « Mes désirs étaient que l'on n'eût plus de souvenir de moi que pour me mépriser » (p. 179). « Travailler énergiquement à détruire l'amour et l'estime de moi-même » (p. 180). « Jésus demande le détachement de tout bien » (p. 181). « Ce qui a été à moi ne m'appartient plus. J'ai tout donné à Jésus. Énergie pour rompre ma volonté dans les moindres petites choses » (p. 182). La dernière phrase écrite dans le carnet est la formule même du parfait dépouillement : « Plus je serai crucifiée, plus je me réjouirai » (p. 183).

Sainte *Thérèse de l'Enfant-Jésus* † 1897, le « petit jouet inutile » (*Conseils et souvenirs*, Lisieux, 1952, p. 51), a vécu le dépouillement sous la forme parfaite du total oubli de soi. Elle disait à sa sœur Céline entrée au Carmel : « Vous me demandez souvent le moyen d'arriver au pur amour, c'est de vous oublier vous-même et de ne vous rechercher en rien » (*Conseils et souvenirs*, p. 97). « Faites au bon Dieu le sacrifice de ne jamais cueillir de fruits, c'est-à-dire de sentir toute votre vie de la répugnance à souffrir, à être humiliée, à voir toutes les fleurs de vos bons désirs et de votre bonne volonté tomber à terre sans rien produire » (p. 29-30). Ouvrons les lettres de la sainte. A sœur Agnès de Jésus elle écrit en 1889 :

« Si vous saviez combien ma joie est grande de n'en avoir aucune, pour faire plaisir à Jésus » (*Lettres*, Lisieux, 1948, lettre 54, p. 104). « La route que je suis n'est d'aucune conso-

lation pour moi et pourtant elle m'apporte toutes les consolations puisque c'est Jésus qui l'a choisie et que je désire le consoler tout seul, tout seul » (lettre 91, 1890, p. 165). Thérèse se proclame « heureuse de suivre son Fiancé pour l'amour de Lui seul et non pas à cause de ses dons » (lettre 92, à sœur Marie du Sacré-Cœur, 1890, p. 166; cf lettre 93).

C'est bien le dépouillement-oubli. A mère Agnès la sainte écrit : le « grain de sable... ne désire plus rien, rien que l'*oubli*... Non pas les mépris, les injures, ce serait trop glorieux pour un grain de sable. Si on le méprisait il faudrait bien le voir, mais l'*oubli!* Oui, je désire être oubliée, et non seulement des créatures, mais aussi de moi-même, je voudrais être tellement réduite au néant que je n'aie plus aucun désir » (lettre 81, 1890, p. 146-147; cf lettre 84). Enfin Thérèse écrit à Céline : « Pour trouver une chose cachée, il faut se cacher soi-même; notre vie doit donc être un mystère » (lettre 124, 1893, p. 230). Mystère suprême d'un dépouillement qui ne se livre même plus à celui qui le vit.

Sur une image à son usage *Charles de Foucauld* † 1916 avait écrit : « Plus Dieu retranche du naturel, plus il donne du surnaturel. Plus tout me manquera sur terre, plus je trouverai l'unique nécessaire, la Croix ». Peu d'hommes ont recherché la croix nue du Sauveur avec autant de passion. Tout de suite après sa conversion, Foucauld aspire au dépouillement total du martyre (note du 22 mars 1897, dans G. Gorrée, *Sur les traces de Charles de Foucauld*, Paris, 1936, p. 98). En attendant ce jour, sa vie sera une poursuite de l' « abjection » (ou la « descente »), forme radicale du dénuement temporel et spirituel. Ces mots se retrouvent très souvent sous sa plume. Il veut « la dernière des dernières places » (*Écrits spirituels*, Paris, 1923, p. 119). Dans sa retraite de Nazareth, en 1897, il note : « Pour moi chercher toujours la dernière des dernières places pour être aussi petit que mon Maître... Arranger ma vie de manière à être le dernier, le plus méprisé des hommes » (*Écrits spirituels*, p. 56). A M^me^ de Bondy, il écrit, le 22 mai 1899 : « Imiter la vie cachée de notre bien-aimé Jésus, dans un humble travail, l'obscurité, la prière, l'humilité intérieure et extérieure, caché en Dieu avec Jésus » (G. Gorrée, *op. cit.*, p. 102).

Nous lisons encore dans les *Écrits spirituels* ces lignes qui définissent le dépouillement le plus extrême de soi : « Bienheureux ceux qui auront la pauvreté d'esprit; qui, non seulement rejettent les biens matériels, ce qui est le premier degré, mais montent bien plus haut et vident complètement leur âme de tout attachement, de tout goût, de tout désir, de toute recherche qui n'a pas moi (dit Dieu) pour but » (p. 144). Dans une « élection » du 14 novembre 1897 :

« Acquérir par la grâce divine le détachement complet de ce qui n'est pas Dieu, la pauvreté d'esprit qui ne laisse subsister ni petites pensées, ni petits soucis, ni petites inquiétudes, ni pensées d'intérêt personnel, soit matériel, soit spirituel, ni petites considérations, rien de terrestre, de petit, de vain : vider entièrement l'âme et n'y laisser subsister que la seule pensée et le seul amour de Dieu... Vivre haut, n'être plus de la terre, vivre au ciel » (*Écrits spirituels*, p. 176). Note de la retraite de 1904 : « Détachement, dépouillement de Jésus... Ne désirer la possession que de Lui seul crie : détachement! Ses paroles crient : détachement! Ses exemples crient : détachement! Sa volonté crie : détachement! » (p. 214-215).

Henri MARTIN.

VI. DOCTRINE DU DÉPOUILLEMENT

1. *Précisions de vocabulaire.* — L'emploi des termes de *dépouillement*, *détachement*, *dénuement* est assez flottant, comme on a pu le voir par les études précédentes. Il est donc utile de préciser en quel sens on les utilisera. Pour cela, on se référera aux emplois scripturaires et aux résonances qu'éveille le sens premier. C'est le terme de *dépouillement* qui a la signification la plus riche. Il désigne l'acte qui précède le revêtement. Il comporte deux aspects, car il peut porter sur les biens extérieurs ou sur une réalité plus intime qui se confond en un sens avec le moi. Le *détachement* signifie d'abord la rupture d'un lien et implique par conséquent qu'il y avait une attirance : celle du sensible, des pensées ou de la volonté propre. Le *dénuement* suppose un dépouillement radical : on peut ne se dépouiller que d'un vêtement de dessus; par le dénuement on retire tout. On a pu noter la faveur dont jouit ce dernier terme chez saint Jean de la Croix.

2. *Le dépouillement et la vie divine; la charité.* — Les termes de dépouillement et de détachement s'éclairent mutuellement. Si le dépouillement désigne l'aspect privatif d'une activité qui est d'abord positive, il doit se concevoir beaucoup moins comme une pure absence, que comme le redressement d'une tendance : nos puissances se laissaient captiver par certains biens créés; il faut désormais qu'elles soient orientées vers Dieu. Ainsi on ne se dépouille pas sans qu'une attirance nouvelle agisse sur notre âme. Cette attirance est celle de Dieu; on se dépouille pour vivre de la vie divine et cela ne va pas sans la charité. L'importance capitale de cette vertu a été soulignée par les Pères (par exemple l'*agapè* chez saint Maxime) et par saint Jean de la Croix. C'est ce qui fait la différence essentielle entre le dépouillement chrétien et le dépouillement des platoniciens. Selon ces derniers, il suffit d'ôter un obstacle, qui est principalement le corps, pour contempler les réalités célestes. Pour le chrétien, il s'agit d'un redressement des puissances qui, loin d'être annihilées, recouvrent au contraire leur vraie liberté. Ainsi le dépouillement ne va pas sans le développement de certaines vertus.

3. *La foi.* — La foi d'abord. Car ici-bas le fidèle ne vit pas de la charité dans la pleine clarté. Il s'agit d'accueillir le témoignage de Dieu. Mais ce message divin dépasse la nature et sa lumière éblouit la raison et la dépouille de ses connaissances : elle la détache de ses propres conceptions sur elle-même et la façon de réaliser sa vocation, sur le monde et les desseins de Dieu. C'est le lieu de rappeler les textes de saint Paul sur la folie de la croix, qui est sagesse de Dieu (1 *Cor.* 1, 17-30). Comme ce message nous est livré par la Personne du Fils, notre volonté est attirée par l'amour divin et détachée de l'attirance des créatures. Ici encore il faut renvoyer à l'épître aux Romains et à saint Jean de la Croix.

4. *L'espérance.* — L'espérance, vertu essentielle du pèlerinage terrestre, nous découvre par delà notre terre un horizon céleste. La ferme attente de la participation à la vie divine nous fait déprécier toute satisfaction terrestre : rien ne saurait nous contenter que Dieu (cf 2^a^ 2^ae^ q. 17 a. 2 ad 3 : « Homini, qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud, quod est eo minus »).

5. *La vertu de religion.* — Les trois vertus théologales réalisent ici-bas l'union avec Dieu. Cela ne va pas sans une certaine attitude de l'homme à l'égard de Dieu. Or cette attitude est essentiellement celle que donne la vertu de religion : l'homme, dans l'attitude religieuse, reconnaît le souverain domaine sur lui de Dieu qui est son Créateur et son Maître. Le dépouille-

ment va être réalisé par les actes de cette vertu. Et d'abord par celui qui appartient à la volonté selon toute sa profondeur, l'acte de *dévotion*. Louis de Grenade s'inspirant de saint Thomas définit ainsi la dévotion : « Une promptitude et une vigueur pour bien agir et pour accomplir les commandements de Dieu et ce qui concerne son service. Car, à considérer la signification du vocable, l'homme dévot est celui qui est dédié et prompt au service de Notre-Seigneur; et par conséquent, la dévotion sera cette promptitude avec laquelle on s'offre et on est disposé à faire sa sainte volonté » (*Livre de l'oraison et de la méditation*, éd. Cuervo, t. 2, p. 276; cf *Somme théologique*, 2ª 2ae q. 82 a. 1). L'acte de dévotion n'est pas seulement un désir ou même une décision de servir Dieu en tout. Ce n'est pas non plus l'acte renouvelé de se tenir prêt à servir Dieu. Il s'agit d'un acte libre qui saisit la totalité de notre être par son fond et le conforme totalement à la volonté de Dieu. On conçoit qu'il ne s'agit pas d'un acte qui est du domaine de la conscience claire. Celle-ci ne découvre de nous qu'un aspect superficiel. Seul Dieu sait qu'un acte atteint vraiment la racine de notre être. Telle est bien la signification du martyre, s'il est accueilli par pur amour. L'âme est vraiment dépouillée d'elle-même, les premiers chrétiens l'avaient clairement reconnu. Mais un tel acte est exceptionnel, il y faut une grâce de choix.

Le dépouillement dû à la vertu de religion peut atteindre diverses puissances de notre âme par des actes qui relèvent d'elle. D'abord la prière (sur le dépouillement de la sensibilité, de l'imagination, de la volonté dans la prière, voir saint Thomas, *De divinis nominibus*, c. 3, lectio 1) : surtout lorsqu'elle demande le bien essentiel, l'amour de Dieu (cf 2ª 2ae q. 83 a. 1 ad 2 : « hoc praecipue est in oratione petendum ut Deo uniamur »). Mais sa structure même tend à produire dans l'intelligence le dépouillement des idées propres : prier consiste à demander à Dieu la réalisation de certains desseins, mais dans le cadre du dessein général de Dieu (*ibidem*, a. 2). Extérieurement l'attitude religieuse se manifeste par l'*adoration* et le *sacrifice* (*ibidem*, q. 84 et 85).

Cet aspect du dépouillement a été fortement souligné chez les spirituels français du 17e siècle. C'est la signification essentielle qu'il faut voir dans les termes parfois excessifs d'esclavage, d'anéantissement. Cette attitude de toute l'âme de conformité et de soumission à Dieu s'acquiert par une ascèse appropriée et surtout par les purifications produites par la grâce. Ces deux aspects ont été analysés surtout par saint Jean de la Croix.

6. *Les vertus morales et la communion avec le prochain.* — La vie de charité exige que l'amour de Dieu que nous avons reçu passe dans nos frères (cf 1 *Jean* 5, 19-21). Cette communion dans la charité commande certaines attitudes. Il s'agit là encore de vertus morales qui amènent au dépouillement, principalement de celles que saint Thomas nomme l'affabilité ou l'amitié due à tous, et la libéralité (2ª 2ae q. 114 et 117). En effet, les échanges de pensées et de sentiments avec ceux de notre milieu seraient impossibles sans cette sorte d'accord préalable que constituent un même niveau de vie, des coutumes identiques, des prévenances et délicatesses mutuelles. Or cela ne va pas sans qu'on se dépouille des propres manières de vivre où l'on risque de s'enfermer, comme aussi de l'affection aux biens matériels, en sorte qu'on en doive venir parfois au dénuement de la pauvreté (sur le détachement affectif des richesses exigé par la libéralité, voir q. 117 a. 2c; a. 5 ad 3). Remarquons que le dépouillement, — plus ou moins complet selon les vocations —, est véritablement exigé ici, non comme une dette il est vrai, mais en raison de la nature humaine elle-même et des nécessités de la vie en société. C'est pourquoi saint Thomas apparente ces vertus à la justice.

7. *La tempérance et l'humilité.* — Le redressement des puissances supérieures par rapport à Dieu doit se prolonger ou s'accompagner d'une soumission des puissances inférieures à la raison, qui constitue aussi un véritable dépouillement. Pour l'essentiel, on s'est revêtu du Christ dans le baptême. La docilité primordiale de l'âme doit s'étendre progressivement jusqu'aux niveaux inférieurs de l'être. C'est l'œuvre des vertus morales, spécialement de la tempérance. Car nous nous accoutumons alors à nous détacher du sensible. — Il faut faire une place spéciale à l'humilité, que saint Thomas rattache à la tempérance. Cette vertu réalise un dépouillement de l'appétit; elle modère notre désir de domination et nous remet à notre véritable place (voir ci-dessus son importance chez saint Benoît; cf 2ª 2ae q. 161). Voir art. Humilité, Tempérance.

8. *Dans le Christ Jésus.* — Si l'on attribue aux vertus morales un rôle important, cela n'implique pas que le dépouillement soit affaire d'exercice pur. La force unique qui le réalise est la grâce du Christ. C'est la grâce capitale du Christ, qui se déverse, pour ainsi dire, en nous. Parce que le Fils de Dieu s'est comme dépouillé de sa dignité, il entraîne toute l'humanité dans cet abaissement, pour l'élever ensuite dans sa glorification. Ici le texte essentiel est encore *Phil.* 2, 6-11. Ainsi le dépouillement se fait d'abord dans le Christ. Telle est la signification des termes pauliniens déjà rencontrés : être ensevelis dans le Christ pour ressusciter avec lui; se revêtir du Christ.

9. *Les sacrements.* — Si nous voulons concrétiser cette action du Christ en nous, il la faut considérer dans un double rôle : dans les sacrements et dans la foi unie à l'espérance et viviflée par la charité.

Comme jadis par sa présence sur la terre, Jésus exerce une double action par les sacrements. D'abord, introduisant par une sorte de contact sensible à la participation à la sainteté divine et y faisant pénétrer de plus en plus profondément, il dépouille l'âme des restes d'attaches à la vie ancienne. Laissons de côté le détachement essentiel du baptême, déjà mentionné. D'autres sacrements accentuent la séparation d'avec le monde en raison du caractère : la confirmation et l'ordre. Il faut parler aussi des sacrements que le chrétien reçoit tout au long de sa vie : la pénitence est essentiellement dépouillement du péché; l'eucharistie, assimilant au Christ et donnant goût pour les réalités d'en haut, atténue de plus en plus l'attirance du sensible. Certains sacrements sont destinés à une situation déterminée : le mariage inaugure une vie où les deux conjoints se détachent d'eux-mêmes pour se donner l'un à l'autre; l'extrême-onction prépare au dépouillement final de la mort.

Une autre action commune à tous les sacrements est de dépouiller des façons de voir terrestres en éveillant la foi. Comme jadis les contemporains de Jésus ne devaient pas s'arrêter à ses dehors humains, de même les rites des sacrements ne doivent pas retenir l'attention pour eux-mêmes, mais orienter l'âme vers leur signi-

fication et leur efficacité surnaturelle. Bien plus, la réception fréquente des sacrements incline l'âme à se détacher même de certains effets spirituels secondaires pour ne se préoccuper que de l'essentiel. Ainsi la communion cause souvent une certaine saveur spirituelle; mais il faut savoir se passer des consolations pour adhérer au Christ dans la foi nue. De même, l'extrême-onction peut conforter le corps et rendre la santé, mais le malade doit être prêt à ne vivre que de la vie éternelle, s'il plaît à Dieu.

10. *Les dons du Saint-Esprit.* — Le dépouillement est conduit d'abord par la raison discursive. Il implique un exercice ascétique. A mesure que l'âme devient docile à l'Esprit Saint, le dépouillement s'accomplit sous le régime des dons. Tous les dons ont une efficacité sur le dépouillement du fait qu'ils nous mettent pour ainsi dire dans la main de Dieu. Mais ceux de *science* et de *crainte* ont un rôle prépondérant : le premier, en nous faisant remonter à Dieu par les créatures, nous permet de juger de la fragilité des réalités de ce monde (2^a 2^{ae} q. 9); le second nous porte à la révérence envers Dieu et se trouve lié à la vertu de religion (2^a 2^{ae} q. 19 a. 9; q. 81 a. 2 ad 1). Si l'on se soumet à Dieu, on ne se recherche pas soi-même, ni on ne prend appui sur les créatures; on vit alors avec « une âme de pauvre » (cf q. 19 a. 12).

11. *L'expression du dépouillement.* — Le dépouillement de la vie de péché s'est exprimé très tôt et fortement dans la liturgie du baptême : avant de descendre dans la piscine baptismale, le catéchumène se dépouillait de ses vêtements et, une fois baptisé, était revêtu d'un vêtement nouveau. Plus tard, les ascètes, pour manifester leur volonté de n'avoir plus rien de commun avec la vie du monde, adoptent un vêtement et une manière de vivre de pauvre. La pauvreté (voir ce mot) est l'expression la plus directe du dépouillement. De même, un certain vêtement, souvent bénit, marque qu'on se consacre à une nouvelle vie. Telle est la signification de l'habit religieux et, en un sens aussi, du vêtement liturgique : on s'en revêt pour marquer qu'on entre dans un milieu de vie nouveau et qu'on s'est dépouillé, au moins pour quelque temps, de l'ancien. Ce vêtement est sacré puisque la vie divine, à laquelle on participe par la liturgie, est sainte.

Mais la vie du monde, à laquelle on a renoncé, pénètre en nous par les désirs. D'où une autre expression du dépouillement, qui signifiera qu'on renoncera à satisfaire certains désirs et même toute volonté du moi charnel : ce seront la pratique de la chasteté et de l'obéissance. En suite de ces expressions fondamentales, il faut signaler tous les actes de détachement occasionnels que désignent les termes d'adoration, de sacrifice, de mortification. — Notons encore que le dépouillement peut affecter la vie d'une civilisation, d'où le dépouillement dans l'art (cf l'art cistercien avec saint Bernard).

12. *Le dépouillement selon les états de vie.* — Puisque le dépouillement conditionne la participation à la nouvelle vie conférée par le Christ, cette participation ne pourra être obtenue dans sa perfection que moyennant un dépouillement absolu. La forme extrême du dépouillement est donc le martyre. Ensuite vient celui qui est lié à la vie contemplative. Cependant on ne parvient pas d'emblée à la perfection de cet état de vie; même si, dès l'instant où l'on a décidé de s'y consacrer, on se dépouille extérieurement, le dépouillement intérieur ne progresse que par degrés. — D'autre part, le service d'autrui nécessite l'utilisation de certains biens. De ce point de vue, le dépouillement extérieur comportera des limites en rapport avec le service du prochain. On peut donc distinguer deux degrés de dépouillement, l'un propre à la vie contemplative, l'autre à la vie active et à la vie mixte.

Les premières générations chrétiennes ont mis l'accent sur la parousie. La préoccupation était donc de se préparer à ce retour et même d'anticiper sur la vie qu'on mènera dans la Jérusalem céleste. D'où le dépouillement comporte un caractère absolu. Lorsque l'empire devient chrétien, la notion de chrétienté prend naissance. Il est possible de vivre dans ce monde et d'en utiliser les biens, puisqu'ils sont finalement mis à la disposition de l'Église, consacrés et comme intégrés dans la nouvelle vie. Au moment des croisades, on conçoit un dépouillement du laïc qui donne sa vie pour délivrer le tombeau du Christ. A la Renaissance, on conçoit plus clairement une sainteté dans le monde et on commence à admettre un dépouillement propre au laïc, mais il est encore calqué sur le dépouillement religieux. Ce n'est qu'à l'époque contemporaine que s'est ouverte une nouvelle dimension de la vie chrétienne. On conçoit que les biens du monde sont comme rendus au fidèle qui s'est d'abord dépouillé de tout au baptême; le laïc doit s'engager dans ce monde. Ainsi apparaît une forme de dépouillement seulement relative. Les biens de la terre ont en eux-mêmes une certaine valeur intermédiaire qui leur est conférée par l'activité du chrétien qui vit dans le monde (cf Y.-M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam sanctam 23, Paris, 1953).

13. *Conclusions.* — Ainsi le dépouillement implique un détachement, une rupture. Et cela tient à la condition de l'homme depuis le péché. La descente progressive de la grâce dans notre univers, le soulèvement du monde par le ferment chrétien contribuent à rendre ce dépouillement moins douloureux. On tend à ce revêtement harmonieux dont parle saint Paul (2 *Cor.* 5, 2 et 4).

Une telle harmonie ne supprimerait pas l'abîme qui sépare la créature et Dieu. Cependant on pourrait concevoir, dans un monde qui n'aurait pas été blessé par le péché, un dépouillement qui ne serait reconnu que par abstraction; le don de la vie nouvelle comporterait une conformité entière de la volonté humaine à la volonté divine dès le premier instant du don et une soumission parfaite des puissances inférieures à l'esprit. Ce rapide aperçu permet de se rendre compte de la dépendance du dépouillement par rapport au revêtement de la vie nouvelle.

Raphaël-Louis Oechslin.

DEPREZ (Marie-Stanislas), visitandine de Celles, 1818-1849. — Sophie Deprez naquit à Saint-Léger, près Tournai, le 12 juin 1818. Vers sept ans, elle est frappée par cette parole : « Jésus a bien fait toutes choses ». A 18 ans, la vocation religieuse l'attire; elle entre à la Visitation de Celles le 11 novembre 1837. En 1841, elle est chargée de la direction des novices. Le 14 août 1842, après un acte de renoncement particulièrement pénible, elle est favorisée de grâces spéciales de la Vierge; ces grâces ne cesseront plus désormais. En 1847, elle est choisie comme supérieure de la maison de Celles; elle meurt le 20 septembre 1849.

La Visitation de Celles, fondée le 22 juillet 1836 par

le chanoine Dubois, curé de la paroisse, et Augustine Deleplanque, première supérieure, s'adonne à l'éducation des enfants pauvres; elle s'est « appropriée » les constitutions de la Visitation d'Annecy, sans en être une filiale; elle se nourrit de l'esprit et des écrits salésiens. Marie-Stanislas Deprez fait passer dans la congrégation un courant marial intense, qui ne s'est pas démenti.

Depuis l'apparition de la Vierge, il s'est opéré dans la visitandine une profonde transformation. Elle-même résume sa vie spirituelle en ces mots : « Marie est ma voie. C'est elle qui me mène à Jésus et partout mon cœur la cherche d'abord; ensuite il se repose en Dieu » (p. 193). Marie-Stanislas se livre tout entière à l'action de Marie. « Comme le petit enfant qui est sur les bras de sa mère ne demande pas où elle le conduit, ainsi l'âme, une fois livrée, consacrée à Marie, doit s'abandonner aveuglément à sa divine Mère » (p. 193). Animée d'une foi vive, elle s'abandonne désormais, par Marie, aux desseins providentiels. A tout instant on rencontre chez elle des expressions comme celle-ci : « Louée, aimée, surexaltée soit la très sainte, la très haute, la très aimée volonté de Dieu » (vg p. 264). Comme saint François de Sales, chaque fois que son cœur laisse échapper un désir, elle le fait aussitôt mourir dans l'acquiescement à la volonté divine : « Rien de plus, rien de moins que la volonté de Dieu toute pure » (p. 264). Faisant allusion à l'état d'obscurité dont souffrait une âme, elle écrit : « Peu importe si nous sommes froids ou chauds, en consolation ou en sécheresse, pourvu que la volonté de Dieu soit faite en nous et par nous » (p. 266).

Un des avantages les plus précieux que les faveurs de Marie produisent en l'âme de la religieuse c'est « un plus grand détachement de toutes choses, mais surtout, c'est un puissant attrait pour l'humilité » (p. 226). « Pour nous, dit-elle ailleurs, aimons notre petitesse, nos misères, nos imperfections et disons de grand cœur : O chères imperfections, que vous m'êtes salutaires ! » et elle ajoute : « L'oraison de confusion est agréable à Notre-Seigneur ». « Celui qui veut attirer Dieu en lui-même doit s'humilier profondément dans l'oraison » (p. 227).

Marie-Stanislas comprend la force de la prière pour l'apostolat. Elle ose rappeler à son directeur : « En vous tenant uni à Dieu par une oraison assidue, vous serez plus utile aux âmes en dix minutes qu'en une heure entière avec moins d'oraison » (p. 212); en une autre circonstance elle affirme : « Pour chérir les âmes, il faut en parler avec Notre-Seigneur dans l'oraison. Là, on apprend quel en est le prix » (p. 242). Elle pousse fortement ses novices à l'exercice de l'oraison ; elle veut cependant les voir généreuses à la sacrifier quand l'obéissance le réclame. « C'est l'occasion de montrer les fruits que l'oraison doit produire, c'est-à-dire l'abnégation, le renoncement, l'esprit de sacrifice » (p. 213).

Elle résume en 1845 sa propre vie spirituelle dans une résolution en voie de réalisation : « Le souvenir de Marie sera continuel en moi..; alors je fais mes actions avec plus de perfection, mon union à Dieu devient plus aisée, plus intime... même au milieu des occupations les plus absorbantes » (p. 199).

Mère Marie-Stanislas Deprez, de la Visitation Sainte-Marie de Celles, Celles-lez-Tournai, 1925; c'est un véritable florilège de textes de la visitandine. — Archives de la congrégation : lettres de Marie-Stanislas à ses anciennes novices, aux religieuses d'Ellezelles, premier essaim de Celles, à son directeur, le jésuite Arsène Lefèvre † 1893; cette dernière correspondance révèle un cas fort curieux de direction mutuelle. — Rappelons l'étroite union spirituelle qui unit Marie-Stanislas et Théodelinde Dubouché, fondatrice de l'Adoration perpétuelle.

Agnès-Marie.

DÉRÉLICTION. — 1. *Sens général.* — 2. *Description des états de délaissement.* — 3. *But de la déréliction dans le plan de Dieu.* — 4. *Utilisation de l'épreuve par l'âme délaissée.*

1. Sens général et sévérité de l'épreuve

Le mot déréliction vient du verbe *derelinquere* qui signifie délaisser, abandonner. Ce mot, qui conserve sa sonorité latine et revêt peut-être une plus rigoureuse technicité que ses synonymes, a donc deux équivalents en français usuel, celui de délaissement et celui d'abandon ou d'abandonnement. Ainsi saint François de Sales parle des « abandonnemens et dérélictions » de Jeanne de Chantal (vg lettres du 30 août 1605 et du 6 août 1606, *Œuvres*, t. 13, Annecy, 1904, p. 89, 203). Ce mot d'abandon est d'ailleurs à préciser. Il signifie souvent, dans le langage spirituel, la remise totale que l'homme fait *de soi à Dieu* (Abandon, t. 1, col. 3-5). Au contraire, dans le sens où nous le prenons, abandon signifie le total délaissement apparent *de l'homme par Dieu.*

Celui qui opère la déréliction c'est Dieu qui, du moins en apparence, délaisse et abandonne le juste en marche vers sa perfection. Puisqu'il s'agit du juste, il ne peut être question de réel abandon, le chrétien justifié possédant, par la grâce sanctifiante, dans le temple divinisé de son âme, l'Hôte divin en personne. Ce qui constitue précisément l'épreuve du délaissement dans l'ami de Dieu c'est l'impression soudaine qu'il est tombé, sans savoir comment, dans la disgrâce de son Maître. La main divine paraît s'abattre si rigoureusement sur lui qu'il se croit coupable et digne de l'enfer.

Cette peine ne saurait atteindre que des âmes déjà élevées en perfection. Si certaines formes du dégoût peuvent être le résultat du péché ou de la tiédeur (voir art. Dégoût), la déréliction ne peut se concevoir que comme l'une des épreuves purificatrices des justes. Le délaissé ne saurait souffrir de son délaissement par Dieu que si Dieu est devenu son seul amour, le seul objet de l'appétit profond de sa volonté. Or ce goût et cet amour se voient frustrés par l'impression invincible que Dieu se retire et manque à l'âme qui l'aime. Cette âme normalement a déjà surmonté le péché véniel délibéré; elle a parcouru les étapes de la « nuit du sens », et lorsque, dans sa quête passionnée, elle croit atteindre enfin son Dieu et le toucher déjà, celui-ci, en cet instant même, paraît se dérober. Davantage encore, il feint de repousser les avances de l'âme qui le désire uniquement, en lui témoignant quelque chose qui ressemble à du dégoût. Il s'ensuit qu'un sentiment d'extrême privation accable le délaissé. Parfois même il se croit rejeté par Dieu pour toujours.

Nous reviendrons sur la description détaillée de cette épreuve, plus ou moins profonde et persistante. Ce que nous venons de dire suffit pour faire saisir que la pire des peines, parmi ce « tissu d'épreuves » (J.-N. Grou, *Manuel des âmes intérieures*, Paris, 1921, p. 339) qu'est la désolation des spirituels, est la déréliction. De l'impression générale que laissent les témoignages des grands désolés, plus encore que de leurs essais de systématisation, il résulte que l'abandon apparent de Dieu

leur semble la forme la plus sévère de leurs purifications. La chose est facile à comprendre. Que sont, en effet, leurs autres peines, si dures qu'elles soient, comme les persécutions raffinées des hommes et des démons et les maux corporels les plus crucifiants, comparées à cette impression, atroce pour le parfait, de l'abandonnement de son Dieu? On doit répondre que ces peines ne seraient presque rien si le désolé continuait à jouir de son Dieu. Quelle souffrance lui paraîtrait trop chère pour payer ce bonheur, puisque cette souffrance s'évanouirait, absorbée qu'elle serait par cette sorte de « gloire » terrestre, dont parle souvent sainte Thérèse d'Avila (*Vie par elle-même*, ch. 16-19, 24, 28-29, 36-37, 39, trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. 1 et 2, Paris, 1928; *Château de l'âme*, 7es demeures, *ibidem*, t. 3, p. 355)? Au contraire c'est dans un purgatoire terrestre que gît l'âme délaissée, et pis encore, car ce purgatoire est si dénué d'espérance sentie, qu'il ressemble plutôt à un enfer. « Aimer à l'excès et être privé du bien qu'on aime », dit Tauler, paraît à l'âme « une épreuve plus douloureuse que l'enfer, si l'enfer était possible sur la terre » (1er sermon pour le 5e dimanche après la Trinité, *Sermons*, éd. Huguenv-Théry-Corin, Paris, t. 2, 1930, p. 211-212). La déréliction semble donc à bon droit la forme suprême de la désolation (voir art. Désolation).

On conçoit dès lors qu'elle se situe normalement au cours de la « nuit de l'esprit », duquel elle réalise la purification la plus radicale en creusant en lui le profond abîme d'un total dépouillement. Ainsi l'enseigne saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 8; liv. 2, ch. 5, 6, 9; *Vive Flamme*, str. 1, vers 4). Mais comme le purgatoire de l'au-delà s'ouvre directement sur le ciel, de même la déréliction s'ouvre sur les sommets de la vie parfaite ici-bas, ainsi que nous le redirons.

2. Description de l'état de déréliction

Faisons confiance au témoignage des abandonnés eux-mêmes, car seuls ils sont capables de nous dépeindre les amertumes de leur délaissement. Laissant de côté quelques cas ambigus, et peut-être pathologiques, de déréliction, tel celui de J.-J. Surin (Étienne de Greeff, *Succédanés et concomitances psycho-pathologiques de la « Nuit obscure »*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 160-176), nous ne recueillerons que les leçons des auteurs les plus sûrs.

Ce qui frappe au premier abord dans la lecture de ces documents, c'est le caractère de complexité des états purificateurs qu'ils évoquent, états toujours subtils et mouvants, qui paraissent aussi, comme on l'a noté déjà, ravager plus ou moins cruellement la sensibilité de l'éprouvé. Saint Jean de la Croix, par exemple, utilise quatre vocables au moins pour traduire ce sentiment de l'abandon de Dieu. Il parle de rebut (deschado), de rejet (arrojado), de délaissement enfin (dejado, desamparo). Nous nous sommes demandé s'il était possible et avantageux d'introduire, à travers cette description générale, une sorte de classement des *diverses étapes* du délaissement. Il a semblé que oui, car les témoignages des abandonnés de Dieu laissent découvrir, à qui les enregistre sans préjugés, *quatre degrés* assez différenciés, quoique souvent entremêlés, de la déréliction. Essayons de les exposer selon ce que nous croyons être leur ordre croissant de gravité.

1° La *première forme*, et qui paraît la plus atténuée, de la déréliction, est le sentiment que **Dieu s'est éloigné** de l'âme qui l'aime. Ce sont, dit Louis Chardon, les « désolations de l'absence » (*La croix de Jésus*, Paris, 1937, 3e entr., ch. 13, p. 475). Cette « desertio Dei » a été décrite dès l'antiquité chrétienne, par exemple par Origène, dans sa 27e *homélie sur les Nombres* (PG 12, 780-801) et par Cassien dans sa 4e *Conférence*, ch. 2-6 (PL 49, 586-591). Des témoignages pareils s'échelonnent tout au long de l'histoire de la spiritualité. En voici quelques exemples.

Après la « première peine d'enfer, angustia infernalis », à savoir l'aridité qui enlève toute douceur spirituelle dans l'âme, Jean de Leeuw, le « bon cuisinier » de Groenendael, fils spirituel de Ruysbroeck, signale la « deuxième peine d'enfer », celle où Dieu se cache (L. Reypens, *La nuit de l'esprit chez Ruusbroec*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 76-77). La bienheureuse Angèle de Foligno raconte comment, en une période de sa vie, « je me tenais, dit-elle, tourmentée, et il me semblait que je ne sentais rien de Dieu; et il me semblait que j'étais comme abandonnée de Dieu » (*Le livre de la bienheureuse*, trad. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 108-109).

La leçon de Jean Tauler est identique. « Sur ce chemin (de la perfection), disait-il dans le sermon déjà cité, Dieu lui reprend (à l'âme) tout ce qu'il lui avait donné. L'homme est alors si complètement abandonné à lui-même qu'il ne sait plus rien, absolument rien de Dieu. Il en arrive à une telle angoisse qu'il ne sait plus s'il a jamais été dans le droit chemin, s'il y a un Dieu pour lui ou s'il n'y en a pas » (t. 2, p. 211; voir p. 217 et t. 1, p. 280-281, 302-303). Dieu a donc comme « retiré ses yeux » de dessus le juste qui se sent alors pressé de mille craintes (Saint François de Sales, *Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 9, t. 5, p. 143-144).

L'âme se sent si délaissée que si elle perçoit encore de temps en temps la « voix de Dieu », celle-ci, note Bossuet, sans doute d'après une réminiscence de sainte Thérèse d'Avila, « se fait entendre comme de fort loin » (*Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 10, n. 17, *Œuvres complètes*, éd. Lachat, t. 18, Paris, 1864, p. 623; voir lettre à Mme Cornuau, du 25 septembre 1695, *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 7, Paris, 1913, p. 211-212. « Como cosa que oyo de lejos », Ste Thérèse, *Vida*, c. 30, n. 12, *Obras*, éd. Silverio, Burgos, 1939, p. 233).

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a connu, dès son entrée dans la vie religieuse et jusqu'à son terme ultime, cette épreuve du silence de Dieu. « Si encore on sentait Jésus, écrivait-elle à sa sœur Céline... Oh! on ferait bien tout pour lui, mais non, il paraît à mille lieues, nous sommes seules avec nous-mêmes; oh! l'ennuyeuse compagnie quand Jésus n'est pas là! Mais que fait-il donc ce doux Ami? Il ne voit donc pas notre angoisse, le poids qui nous oppresse? Où est-il? Pourquoi ne vient-il pas nous consoler, puisque nous n'avons que lui pour Ami » (lettre 32, 23 juillet 1888, p. 68-69)? Telle est la forme de déréliction du pur et simple éloignement apparent de Dieu, en lequel il semble ignorer l'âme qui le cherche.

2° La *seconde forme* que revêt la déréliction est l'impression éprouvée par le juste que non seulement Dieu s'est fait lointain et comme oublieux de lui, ce qui est la forme précédente de son délaissement, mais qu'il ne montre plus à son endroit qu'**un juste dédain.** Cet apparent dédain de Dieu lui est beaucoup plus lourd à porter, car il accroît l'isolement de l'âme d'une manière indicible. A ce stade, en effet, de sa montée vers la perfection, le juste est déjà devenu ordinairement l'objet du mépris de toutes les créatures, notamment de celles qui lui sont le plus chères. Or il a accepté, au prix d'une profonde humiliation, ce dédain de ses semblables, et

il reconnaît ne pas avoir le moindre droit à être autrement traité de leur part. Du moins Dieu, pense l'éprouvé, ne me dédaigne pas dans sa pitié. Mais quand surgit dans l'âme le sentiment subtil que Dieu, lui aussi, la méprise, sa dernière joie l'abandonne. Dieu n'est plus son paradis, lointain mais toujours attirant, de l'épreuve précédente; pour l'âme délaissée il s'est désormais changé, écrit Chardon, « en un désert affreux, où elle ne peut tirer ni adresse ni consolation, ni air, ni lumière. Il lui semble non seulement que les bons anges l'ont abandonnée, que les saints ne l'écoutent plus, que ses amis sont autant de monstres », mais « que Dieu, qui est la suffisance même, est pour elle une terre stérile et sablonneuse » (*La croix de Jésus*, 2e entr., ch. 16, p. 355). Dieu est devenu pour l'âme repoussant comme l'est à l'homme un désert, et, si l'on ose dire, il se montre dédaigneux, comme l'est le désert, de tout contact humain.

Ainsi il paraissait à Angèle de Foligno qu'autant elle était dédaignée, autant elle le méritait. « Il me semblait seulement, dictait-elle au frère secrétaire, qu'il me restait de Dieu, savoir, que je n'étais tourmentée autant que je devais être tourmentée » (*Le livre..*, p. 109). Au temps de ses grandes épreuves, J.-J. Olier s'est senti lui aussi rebuté et dédaigné de Dieu. « Cette vue du dédain de Dieu se présentait à moi sous l'image d'une personne qui dirait avec mépris à un homme de néant, en remuant la main et rejetant ainsi sa personne et ses services : Allez, allez. Cette vue était pour moi plus cruelle que la mort, ayant été accoutumé depuis longtemps à être caressé, ou au moins souffert par la bonté divine » (P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier*, Paris, 1932, p. 89-90). Le vénérable Libermann enfin écrivait, le 1er décembre 1837, à un séminariste : « Il y avait des moments où je croyais que notre bon Seigneur et Maître allait m'abandonner et me rejeter » (*Lettres spirituelles*, Paris, 2e éd., 1874, t. 1, p. 352). Si l'âme se sent ainsi dédaignée de Dieu c'est, la bienheureuse Angèle vient de l'insinuer, qu'elle est comme accablée par la vive impression qu'elle est tombée sous le coup de la justice divine à cause de ses nombreux péchés, ce qui est une forme aggravée de la déréliction.

3° Une *troisième forme* du délaissement est encore plus sévère que la précédente. Non seulement l'âme s'y sent dédaignée de Dieu, mais elle éprouve l'impression véhémente que **la justice de Dieu la poursuit** de sa vindicte et qu'elle le fait à bon droit à cause de l'énormité de ses fautes. J.-P. de Caussade a décrit cette « impression foudroyante de la justice de Dieu » qui plonge l'âme dans « les angoisses et les amertumes intérieures » les plus cruelles (*L'abandon à la Providence divine*, liv. 7, lettre 8, 22e éd., Paris, 1934, p. 238). Dans cette déréliction, Dieu, dit à son tour Bossuet, « fait une impression si forte de sa justice que l'âme, qui ne sent point qu'il puisse sortir d'elle autre chose que du mal, liée d'ailleurs et serrée de près par une main souveraine, ne peut presque ou n'ose pas même produire » les actes de la vie théologale (*Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 10, n. 17, t. 18, p. 620). L'état que ces deux maîtres de la vie spirituelle décrivent ainsi se reconnaît dans de nombreuses pages de l'hagiographie. Jean de Leeuw, déjà cité, fait de cette terreur de la justice divine, si violente qu'elle efface jusqu'au souvenir de la divine miséricorde, la cinquième des « angoisses d'enfer » qu'il lui fut donné d'éprouver (dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 76-77). Pour Angèle de Foligno cette peine constitue le « sixième pas » de l'échelle d'amour, en laquelle Dieu permet au surplus l'action vexatoire des démons (*Le livre..*, p. 148-149).

Renvoyons à l'article Désolation, où seront décrites des épreuves de cette sorte dans la vie de sainte Jeanne de Chantal et de saint Paul de la Croix; contentons-nous d'ajouter deux témoignages. Le premier est celui d'Isaac de Ninive, ascète et mystique nestorien de la fin du 7e siècle, mais dont les ouvrages se répandirent parmi les spirituels catholiques. Il écrit dans son traité *De la perfection religieuse :*

> Dans ces tribulations « notre âme est alors étouffée et, pour ainsi dire, au sein des tempêtes. L'homme ne trouve que ténèbres sur ténèbres, quelque sujet qu'il aborde, si bien qu'il renonce à tout effort. Il est complètement incapable de croire qu'un état différent puisse revenir, un état où il se trouverait de nouveau en paix. Cette heure est remplie de désespoir et de terreur; et l'espoir en Dieu et la consolation qu'on puise en la foi sont complètement effacés de l'âme, entièrement remplie de doute et de crainte ». La pauvre âme éprouvée se sent donc livrée « au découragement, au dégoût et au désespoir » et devenue « plus froide que l'eau » (cité par M. Lot-Borodine, *L'aridité dans l'antiquité chrétienne*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1937, p. 202-203).

Le second témoignage provient de l'hagiographie catholique; c'est celui, encore plus explicite que le précédent, de sainte Thérèse d'Avila. Bien que celle-ci ait été une âme souvent consolée, elle a cependant éprouvé ce joug redoutable de la divine justice. Voici comment elle le décrit, parmi d'autres peines qu'elle attribue à l'action du démon, au chapitre 3 de son autobiographie. « Dieu semble mettre tout à feu et à sang. L'âme se représente sa justice; elle a, il est vrai, la foi en sa miséricorde, et le démon ne peut, malgré ses efforts, la lui ravir; mais cette foi ne la console pas... Me voyant si mauvaise, dit un peu plus haut la sainte, je m'imaginais être cause par mes péchés de tous les maux et de toutes les hérésies qui affligeaient le monde » (*Vie par elle-même*, t. 1, p. 108 et 107). Une telle épreuve, conclut-elle, met l'âme en morceaux (despedazada), de sorte que son unité en semble irrémédiablement brisée, chaque débris n'en faisant plus « qu'à sa tête, que no parece sino que cada pedazo anda por su cabo » (*Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, *Vida*, c. 30, n. 16). Ailleurs la sainte complète cette description en montrant comment l'âme alors s'estime noyée dans les illusions (*Château de l'âme*, 6es demeures, ch. 1, trad. Grégoire de Saint-Joseph, p. 190-191). La déréliction ainsi décrite n'a pas encore atteint cependant son dernier paroxysme.

4° La plus pathétique et la *dernière des formes* du délaissement est celle où l'âme, déjà opprimée par l'exercice formidable de la divine justice, **se sent réprouvée par elle pour jamais.** Ce sentiment de réprobation est analysé par Caussade : « Voilà, écrit-il, ce qu'il y a de plus fort, de plus rude et de plus évidemment conforme aux voies par lesquelles sont conduites les âmes privilégiées : c'est la vive pensée que Dieu vous rejette, qu'il vous abandonne, comme à jamais indigne de ses faveurs... Cette partie la plus amère de votre épreuve, ces impressions de séparation de Dieu qui vous mettent dans une sorte d'enfer, voilà la plus divine de toutes les opérations de l'amour divin en vous » (*Abandon..*, liv. 7, lettre 9, t. 2, p. 244). Deux traits sont à souligner dans ce passage. Cette épreuve d'abord est bien « une sorte d'enfer », puisque ce qui la constitue est la « vive pensée » que Dieu « abandonne » l'âme

« comme à jamais indigne » de sa grâce. Mais cette peine, tel est le second trait, est une peine causée par l'amour de Dieu. Il semble toutefois que Caussade exagère notablement quand il voit dans ce sentiment de réprobation une purification « nullement extraordinaire » et « assez commune aux bonnes âmes que Dieu veut faire arriver à la perfection » (lettre 13, p. 255-256, cf p. 135). Ceci est vrai à la condition de bien remarquer que cette impression de sa damnation vécue par l'âme étant la forme suprême du délaissement, Dieu la réserve aux âmes, rares au demeurant, enseigne saint Jean de la Croix, qu'il veut enfoncer dans la nuit passive de l'esprit et par là conduire aux plus hauts états de la perfection. Les délaissés n'émergent, en effet, de leur délaissement que pour aborder aux sommets de l'union, telle du moins qu'elle se peut réaliser ici-bas. Cette réserve faite, et en raison même de cette limitation de l'épreuve du délaissement, on comprend mieux le caractère affreux des « croix spirituelles pleines d'horreur », comme les appelle Chardon, qu'elle comporte (*La croix de Jésus*, 2e entr., ch. 16, p. 353, 355-356); on soupçonne aussi quelles redoutables tentations de révolte et de désespoir suscite la déréliction en son état le plus radical (J.-P. de Caussade, *Abandon..*, t. 2, p. 28, 52, 237).

Ce sentiment de leur réprobation par Dieu est attesté assez souvent dans la vie des grands serviteurs de Dieu. Elle constitue les deux dernières « angustiae infernales » que connut Jean de Leeuw : c'est alors, témoigne-t-il, dans un abîme de désespoir que l'âme abandonnée paraît s'engloutir, écrasée qu'elle est au surplus par une sorte d'oppression cosmique qui fait penser à la « peine du sens » des damnés, telle que l'ont expliquée les scolastiques (alligatio) (dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 76-77). Lors de ses études à Paris, le jeune François de Sales a supporté pendant un temps notable cette impression de sa réprobation (voir sur ce cas Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 9, n. 3, t. 18, p. 581-582). Olier signale, dans ses *Mémoires*, « les idées de réprobation qui hantaient son esprit ». A ses yeux il s'estimait « un vrai Judas ». « Dieu, les anges et les saints semblaient bandés contre moi » (P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier*, p. 92). On lit encore l'aveu des mêmes états dans les écrits de Marie de l'Incarnation, la « Thérèse du Canada », par exemple dans sa *Relation* de 1654 (*Écrits spirituels et historiques de Marie de l'Incarnation*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, *passim*). Il reste à nous demander dans quel but Dieu inflige cette déréliction spirituelle.

3. But de Dieu

Dieu, dit saint Jean de la Croix, ne voudrait jamais infliger de souffrance à une âme (maxime 76, *Les œuvres spirituelles*, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 1305), et il « ne mortifie jamais que pour vivifier » (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 23, p. 637). Si Dieu cause une peine en l'âme c'est que cette âme a besoin d'être purifiée pour être enfin introduite dans le « cellier secret » du divin amour. Quand Dieu paraît délaisser une âme c'est qu'il veut par amour la préparer, dans une ultime purification, à une plus haute union.

Tu ne t'aimes pas mieux toi-même qu'Il ne t'aime, enseigne J. H. Newman. Tu ne peux pas trembler devant la souffrance plus qu'Il ne répugne à te voir la subir; et s'Il la fait descendre sur toi, c'est comme tu l'appellerais toi-même, si tu étais sage : pour qu'elle se tourne ensuite en un plus grand bien (sermon *D'une Providence particulière qui nous est révélée dans l'Évangile*, dans H. Bremond, *Newman. La vie chrétienne*, coll. La Pensée chrétienne, Paris, 1911, p. 137).

Heureusement Dieu s'est fait le chef et l'exemple du chrétien. Il n'impose à l'un de ses disciples la déréliction qu'en l'unissant, dans une intime communion, à la déréliction du Fils en croix. Cette intime adhésion au Crucifié est destinée à faire jaillir dans l'âme délaissée le plus sublime acte d'abandon qu'elle puisse accomplir. Comme prix de son détachement suprême dans le pur amour, l'abandonné reçoit alors une très étroite et efficace participation aux états rédempteurs de Jésus. Essayons de développer ces *quatre thèmes* en respectant leur enchaînement.

1° La déréliction est la purification dernière dans la voie de la perfection. — « Martyre de la grâce et du Saint-Esprit », agonie et mort mystique, ainsi que la dénomme Caussade (*Abandon..*, liv. 4, lettre 9, t. 2, p. 40-41; cf p. 213), la déréliction ne saurait être martyre et mort qu'en vue du triomphe de la vie. Tous les auteurs sont d'accord sur le fait que cette peine est suprême, parce que c'est elle qui forme la préparation immédiate à la plénière victoire de la grâce. « Nuit et mort de l'esprit » de saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, liv. 2, ch. 6) et « second hiver » de Tauler précèdent de près ce printemps qu'est l'envahissement définitif de Dieu dans l'âme radicalement dépouillée. Cette « insupportable oppression », dit encore Tauler, dans son remarquable 2e sermon pour le 5e dimanche après la Trinité, constitue le deuxième degré de la haute perfection et débouche, comme de plain-pied, sur le troisième et dernier degré, celui de la « déification », autant que celle-ci peut être réalisée ici-bas (*Sermons*, t. 2, p. 214-226). Constantin de Barbanson (DS, t. 2, col. 1638) résume bien l'enseignement le plus sûr de la tradition spirituelle quand il déclare que « l'état de privation ou de déréliction intérieure » forme le seuil de la parfaite union de l'âme avec son Dieu (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, 1623, rééd., Paris, 1932, 2e p., ch. 10). Cet état de peine, ajoute-t-il, est l'écho vécu de la plainte du Seigneur en croix, lorsqu'il se sentit livré par son Père aux affres de sa Passion. Efforçons-nous de mieux comprendre ce rapport de la déréliction du disciple à celle de son Maître.

2° La déréliction opère une communion intime et ressentie au délaissement du Sauveur. — Telle est l'affirmation de nombreux maîtres.

En 1605, saint François de Sales écrivait à la baronne de Chantal pour l'exhorter à comprendre ce « bien de la déréliction », qui sans doute lui vient de Dieu : « Penses a ceste grande déréliction que souffrit nostre Maistre au jardin des Olives » (18 février 1605, *Œuvres*, t. 13, p. 6-9). En août 1606 l'évêque demandait à Dieu de soutenir sa pénitente « par cette si extrême déréliction par laquelle il (Jésus) sua le sang et s'escria sur la croix : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoy m'as-tu délaissé » (*ibidem*, p. 200). L'âme entre ainsi dans l'imitation du Sauveur agonisant (*Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 3, t. 5, p. 117).

On peut dire que tous ceux qui ont réfléchi sur le mystère de la déréliction des âmes ont senti quel lien étroit relie ces deux délaissements, celui de Jésus et celui du chrétien purifié. Parmi ces extrémités, écrit Chardon, l'esprit éprouvé « n'est pas moins à Dieu, ni Dieu n'est pas moins proche de l'esprit qu'auparavant; au contraire, il y fait voir une parfaite représentation de ce qui s'est passé en l'âme de son Fils, durant sa désastreuse passion, auquel il ne fut jamais si présent que lorsqu'il criait sur la croix qu'il l'avait délaissé »

(*La croix de Jésus*, 2e entr., ch. 18, p. 372; cf J.-N. Grou, *Manuel des âmes intérieures*, p. 206-207). Ainsi le saint, par une imitation « parfaite » de grâce, entre « dans la déréliction et la crucifixion pour le salut du monde. Au sein de la grande paix des amis de Dieu, il fait l'expérience de la sainteté de justice, de la privation et de l'anéantissement du sentir joyeux » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1953, p. 296). La spiritualité antique a enregistré, elle aussi, l'existence, chez les spirituels, de cette « indicible angoisse (qui) en s'amplifiant... peut descendre la pente jusqu'au désespoir de la déréliction : Eli, Eli, lamma sabachtani! Le calice dont l'Homme-Dieu a voulu goûter l'amertume doit être bu aussi jusqu'à la lie par ses fidèles, mais Dieu n'est jamais vraiment absent » (M. Lot-Borodine, *L'aridité dans l'antiquité chrétienne*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1937, p. 203). Ainsi la déréliction opère une communion vécue à l'état d'abandon par Dieu de son Christ en croix.

Encore faut-il comprendre correctement cet état d'abandon, tel que l'exprime le cri de Jésus crucifié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné » (*Mt.* 27, 46; *Luc* 22, 42-43). Il ne faut pas que ces mots nous trompent, comme ils ont trompé les réformés du 16e siècle. Sans doute on peut légitimement parler du « désespoir » de l'âme humaine de Jésus crucifié sous l'impression de la « sainteté de justice » de son Père, mais à la condition de ne pas oublier que « Dieu n'est jamais vraiment absent » et que le Père n'a pas pu un seul instant abandonner réellement l'humanité de son Fils éternel, immolée pour notre salut. C'est donc par une exagération proprement hérétique que Luther et Calvin ont cru découvrir dans la Passion de Notre-Seigneur et dans son cri de déréliction sa soumission par le Père à une véritable peine du dam. Ici ou là les réformateurs se sont corrigés eux-mêmes dans leurs affirmations outrancières, mais certaines demeurent, comme celle-ci de Luther : « Quiconque pend au bois est maudit de Dieu. Or le Christ a été pendu au bois. Donc le Christ a été maudit de Dieu » (voir *Amour et violence*, coll. Études carmélitaines, 1946, p. 106, en complétant par C. Journet, *L'aridité dans le Protestantisme*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1937, p. 184-186). Nul auteur catholique ne saurait succomber à une pareille exagération, encore que le 17e siècle français ait parfois dépeint en couleurs trop sombres le désespoir de Jésus en croix.

Ainsi Bossuet, le vendredi saint 1660, parlant aux Minimes, disait : Dieu irrité « rejetait son Fils et il nous ouvrait ses bras; il le regardait en colère et il jetait sur nous un regard de miséricorde ». Dieu regardant son Fils « comme un pécheur... marche contre lui avec tout l'attirail de sa justice » (*Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, t. 3, Paris, 1916, p. 389, 387).

Chardon, de son côté, écrit : « Le Père vivant cache sa face de Père à son Fils; il ravit à la vue et à la réflexion de son esprit la pensée de sa propre qualité d'Enfant de Dieu. Il ne se montre à lui qu'en qualité de juge tout-puissant » (*La croix de Jésus*, p. 381).

En fait, les deux auteurs se corrigent eux-mêmes de leur excès. Bossuet écrit dans sa méditation sur le délaissement de Jésus-Christ : « On a d'autant plus Dieu qu'on n'a que lui! C'est l'état où va entrer Jésus-Christ; et il y faut ajouter ce dernier trait qui met le comble à un état si désolant, qu'on a Dieu sans sentir qu'on l'a, puisqu'il semble s'être retiré jusqu'à réduire Jésus-Christ à dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé » (*Méditations sur l'Évangile. La Cène*, 2e p., 32e jour, éd. Garnier, Paris, p. 595). C'est donc bien, pense Bossuet, le seul « sentir » spirituel qui fait défaut dans l'âme de Jésus, parce que Dieu *semble* s'être « retiré » de lui. La sensibilité du Seigneur et son âme intellectuelle inférieure éprouvent seules l'abandon apparent du Père. En réalité, le Père ne saurait s'éloigner, même un instant, de la Personne de son Fils incarné qu'il aime éternellement, infiniment, par-dessus toute créature sans aucune comparaison, et encore moins la rejeter. Et de son côté l'âme de Jésus, dans ses facultés les plus hautes, ne cesse pas un instant de jouir de la vision faciale et de l'inaltérable béatitude que celle-ci déverse en lui. Chardon donne à son tour le vrai sens de la déréliction du Sauveur quand il la décrit comme la privation « des grâces et des lumières sensibles (qui eussent été) capables de secourir la partie inférieure (de son âme), dans les dernières détresses toutes pures qu'elle était contrainte de souffrir après s'y être soumise volontairement » (*La croix de Jésus*, 3e entr., ch. 8, p. 432-433; voir J. Lebreton, *La vie souffrante de Jésus d'après Chardon*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 441-447).

Ces réserves une fois faites sur le sens authentique de la déréliction de Jésus, qui pourrait maintenant se flatter de mesurer l'abîme de ce que Chardon vient d'appeler ces « dernières détresses toutes pures »? De mystérieuses profondeurs se creusent ici, où seule peut plonger la plus dure expérience crucifiante des saints. Chacun d'eux, quoique sous des formes diverses et plus ou moins écrasantes, a scruté pour l'adorer ce secret « de la dialectique séparante et déchirante de l'Incarnation à laquelle le Père soumet son Fils », comme à laquelle aussi « le Fils soumet sa Mère » (C. Journet, *Les sept paroles de Jésus en croix*, 3e parole, p. 295). Il est clair que des liens profonds rattachent les paroles « séparantes » de Notre-Seigneur à Marie, telles qu'on les lit dans l'Évangile (*Luc* 2, 34-35, 49; 8, 1-3; 11, 27; *Jean* 2, 4), et la plainte de Jésus à celui qui abandonne pour un temps son humanité au délaissement de la Passion rédemptrice (*Mt.* 27, 46; *Luc* 22, 42-43; voir F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, Paris-Tournai, 1953, p. 50-62). Au delà du « dégoût » de Gethsémani, Jésus avoue sur sa croix le « délaissement » de Dieu (L. Chardon, *La croix de Jésus*, 1er entr., ch. 15, p. 118).

Ces vues nous ouvrent un jour décisif sur le mystère, moins profond mais réel, de la déréliction des saints. Ce qu'ont vécu si intensément, Jésus en Dieu incarné, Marie en Mère très pure et aimante de ce Dieu fait homme, ne doit-il pas être participé, selon une certaine proportion, par les chrétiens les plus semblables à leur Chef et à leur Mère? Relisons quelques-unes des pages où les spirituels cherchent à nous rendre sensibles le délaissement de Jésus et le leur. « Il clama cette parole, disait Angèle de Foligno, quand il était en croix, disant : Dieu, mon Dieu, pourquoi m'abandonnes-tu? Il clama, en effet, priant, savoir, manifestant Dieu et lui. Dieu en effet ne pouvait être abandonné, mais il se manifesta comme homme quand il se proclama quasi abandonné par Dieu en ses douleurs » (*Le livre...*, p. 189-190). C'est lorsque le Christ, enseigne Tauler, « a été le plus délaissé de tous les hommes qu'il a été le plus agréable à son Père, alors qu'il criait : Dieu, Dieu, mon Dieu, comme tu m'as abandonné! Car il était à ce moment plus délaissé et plus amèrement délaissé que ne l'a jamais été aucun saint... Et cependant il possédait en même temps, quant à ses facultés supérieures

ce dont il jouit maintenant, la divinité qu'il est lui-même » (sermon pour le 16e dimanche après la Trinité, *Sermons*, t. 3, p. 96-97; voir saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 7, t. 1, p. 149).

Saint François de Sales enfin a décrit, à plusieurs reprises, ces « tristesses, craintes, espouvantemens, angoisses, délaissemens et oppressions intérieures » de Jésus « qui n'en eurent ni n'en auront jamais de pareilles » (*Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 5, t. 5, p. 123; cf liv. 9, ch. 3 et 13, p. 117, 148-149, 159; lettre du 18 février 1618, t. 18, p. 171). Bref, le Fils de Dieu, victime des péchés du monde, n'avait plus, comme l'âme sainte, « d'autre croix que Dieu seul » (L. Chardon, *La croix de Jésus*, 3e entr., ch. 20, p. 379).

3° La déréliction fait jaillir de l'âme l'acte d'abandon le plus parfait. — Le cri de détresse de Jésus en croix prélude à la dernière de ses sept paroles celle de sa parfaite remise à Dieu son Père : « Entre tes mains, Père, je remets entièrement mon âme » (*Luc* 23, 46). Il en va de même du juste abandonné, quoique à un autre titre et par une autre nécessité.

Si le Seigneur Jésus est le « Saint » par excellence (*Marc* 1, 24; *Jean* 10, 36), absolument livré à Dieu et pur de tout repliement sur soi, ses disciples au contraire ont tous besoin d'être arrachés par la déréliction aux derniers liens de leur égoïsme. « Plus l'esprit de propriété, enseigne Tauler, était ancré dans l'homme, plus celui-ci se reposait en lui-même, dans ses habitudes, plus amère, plus dure, plus forte doit être l'angoisse » purificatrice (2e sermon pour le Saint-Sacrement, *Sermons*, t. 2, p. 96). Sans cette « seconde mort », qui est « la mort aux consolations spirituelles », l'âme, dit, à son tour Caussade, « s'y attacherait encore plus fortement qu'à tous les plaisirs du monde, ce qui serait un obstacle insurmontable à l'union parfaite » avec Dieu (*Abandon..*, liv. 7, lettre 2, t. 2, p. 222). Or cette parfaite union exige un total abandon, et celui-ci ne peut naître que d'un total détachement. Plus donc, dit encore le même auteur, « il y aura de ténèbres, d'abîmes, d'écueils, de morts, de déserts, de craintes, de persécutions, de sécheresses, de disettes, d'ennuis, d'angoisses, de désespoirs, de purgatoires, d'enfers, en notre route, plus notre foi et notre confiance seront grandes » (liv. 2, ch. 4, § 1, t. 1, p. 116; voir aussi § 2, p. 117-120).

La rencontre suprême avec Dieu gît au fond même de l'épreuve de la déréliction, car si Dieu s'y cache terriblement, il y est cependant plus présent que jamais (L. Chardon, *La croix de Jésus*, 3e entr., ch. 8, p. 432). C'est lui qui veut se faire trouver à travers la souffrance. « Cherchez-le donc en elle, ô âme éprouvée » (S. Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, 1e strophe, surtout le dernier vers; et la strophe 2, t. 2, p. 711 svv). Nous ne citerons que deux de ces enseignements, celui de la bienheureuse Angèle de Foligno et celui de saint François de Sales. Au « quatrième pas » de sa montée, la première se plaint ainsi à Dieu : « Comment puis-je croire (à l'amour que vous me déclarez), alors que je suis pleine de tourments et qu'il me semble que je sois quasi abandonnée de Dieu? » Et Dieu me répondit : « Quand il te semble que tu es plus abandonnée, alors tu es plus aimée de Dieu, et plus Dieu t'est proche » (*Le livre..*, p. 109). L'évêque de Genève parle de même. Dans son *Traitté de l'amour de Dieu*, au livre 9e, il décrit ces « angoisses spirituelles qui rendent l'amour extrêmement pur et net » (ch. 12, t. 5, p. 147). Si, en effet, ces peines sont en elles-mêmes affreuses, elles sont aimables dans la volonté de Dieu, car elles font atteindre « le haut point de la tressainte charité », puisqu'en elles « il n'y a rien d'aymable que la seule volonté divine » (ch. 2, p. 114). C'est pourquoi, « entre tous les essays de l'amour parfait, celuy qui se fait par l'acquiescement de l'esprit aux tribulations spirituelles est sans doute le plus fin et le plus relevé » (ch. 3, p. 117). Deux pensées du saint, recueillies par la mère de Chantal et transcrites de sa main, illustrent encore cette sublime leçon.

« Nostre Seigneur vous veut despouiller de toutes choses, affin que luy seul vous soit toutes choses. Que de trésors dans cet abisme d'affliction spirituelle! Nous pensons que tout soit perdu, et c'est où nous treuvons la délicate, toute simple et pure union de notre esprit avec ce divin bon playsir, sans meslange d'aucune lumière, science, intelligence, ni satisfaction » (1611-1615, t. 21, p. 166). « Quand l'on est parmi les afflictions intérieures, dit encore le saint, sans treuver où mettre son pied pour treuver repos, alhors il faut, le mieux que l'on peut, regarder nostre cher Capitaine et seule espérance, le doux Jésus » (1612-1616, p. 172).

Ainsi l'abandon de l'âme juste à Dieu se parfait dans la déréliction de l'âme par Dieu. Ce serait alors « un surcroît de grâce, pense Caussade, que de pouvoir faire l'acte héroïque de saint François de Sales et de dire : « Si je dois être éloigné de Dieu durant l'éternité, il faut au moins, pendant ma vie, l'aimer et le servir. C'est un soutien dont beaucoup d'âmes sont privées » (*Abandon..*, liv. 7, lettre 13, t. 2, p. 257; voir art. Désirs, sur les saints désirs irréalisables). Quoi qu'il en soit du sentiment que l'on professe sur la valeur et l'opportunité de cet acte héroïque d'abandon radical à Dieu, sans aucun retour sur soi, il n'est, semble-t-il, prudent de le faire que par une exigence spéciale de grâce, controlée par un directeur spirituel expérimenté. Avec ou sans l'acte héroïque, quand la déréliction a opéré dans une âme le suprême détachement de soi pour son suprême attachement à Dieu, cette âme est parvenue, dans le pur amour, à la fécondité apostolique la plus riche qui soit.

4° Par son délaissement le juste entre dans une participation étroite aux états rédempteurs de Jésus. — Notre-Seigneur, dit saint Jean de la Croix, fit en son « délaissement le plus grand œuvre qu'il eût opéré en toute sa vie par ses miracles et ses merveilles, ni sur la terre ni dans le ciel, qui fut de réconcilier et unir le genre humain par grâce avec Dieu. Ce qui fut au moment et à l'instant que ce Seigneur se trouva le plus anéanti en tout » de la part des hommes et de celle de son Père « puisqu'en ce temps il l'abandonna » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 7, t. 2, p. 149). Nous touchons ici une des grandes lois de la vie spirituelle, qui est celle du rôle indispensable de la souffrance d'amour dans l'œuvre du salut du monde. Les messagers de Dieu les plus efficaces doivent traverser une sorte d'agonie spirituelle. A ce titre la déréliction de plusieurs des grands prophètes d'Israël, Élie par exemple et Jérémie (1 *Rois* 19, 1-21; *Jér.* 12, 1-2 et 20, 7-18), préfigure la déréliction de Jésus. Et la déréliction de Jésus continue d'être vécue dans son corps mystique par ses amis les plus fidèles, au cours des âges chrétiens (voir art. Désolation).

Nous ne citerons à l'appui de cette thèse qu'un témoignage contemporain, celui de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Pour sauver les pécheurs de leur déréliction coupable à l'égard de Dieu, elle voulut accepter jusqu'au dernier soupir la grande souffrance d'un délaissement qui sembla éteindre en elle, au cours des deux dernières années de sa vie, jusqu'à la lumière de la foi. Dès le commencement de la vie religieuse

de la sainte, cette épreuve avait lancé ses premières attaques. Elle écrivait à sa sœur Céline : « Jésus nous mendie cette tristesse, cette agonie », en union avec la sienne (lettre 32, 23 juillet 1888, p. 69). Le 1er septembre 1890, Thérèse mandait de même à mère Agnès : « Je suis dans un souterrain bien obscur!... Oh! demandez à Jésus, vous qui êtes ma lumière, qu'il ne permette pas que les âmes soient privées, à cause de moi, des lumières qui leur sont nécessaires, mais que mes ténèbres servent à les éclairer » (lettre 90, p. 163-164).

Tel est le fruit apostolique de la déréliction, lorsque, vaincue comme tentation « séparante », elle devient grâce souverainement « unissante » et introduit ainsi aux états les plus sublimes de la parfaite union à Dieu. Appliquons notre attention aux conditions dans lesquelles l'âme éprouvée tirera profit de son délaissement.

4. Utilisation de la déréliction

Elle est faite d'une acceptation d'amour sans réserve, de laquelle naît et triomphe la sécurité d'une ferme espérance.

1° Acceptation d'amour. — Le délaissé doit se soumettre généreusement, par amour de Dieu, à ce « dédain et cette indignation » divine qu'il croit sentir peser sur lui. « Songez bien... de ne vous plaindre pas... quand en apparence, écrivait Bossuet à Mme Cornuau, (Jésus-Christ) vous délaissera lui-même et soustraira ses dons. Il faut donc être prête à tout et sans se plaindre, quand il en viendrait au point de faire comme s'il ne vous connaissait pas » (13 juin 1694, *Correspondance*, t. 6, p. 320; voir *Instructions sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 10, n. 17, éd. Lachat, t. 18, p. 622). Il suffit alors à l'âme éprouvée de garder son vouloir profond entièrement attaché à Dieu seul, quoi qu'il lui en coûte. Dans cet état du « délaissement intérieur », il faut, conseille Caussade, « conserver dans la fine pointe de l'esprit la volonté ferme et sincère d'être tout à Dieu » (*Abandon..*, liv. 7, lettre 2, t. 2, p. 221). C'est pourquoi il serait vain, pour l'âme plongée dans la déréliction, de chercher lumière et force dans les créatures. Nul secours, enseigne Tauler, ne saurait plus venir de ce côté. « Tout ce qu'on peut dire alors à cet homme (abandonné) le console autant qu'une pierre. Moins que tout autre chose, il ne veut entendre parler des créatures » (1er sermon pour le 5e dimanche après la Trinité, *Sermons*, t. 2, p. 212). Ce renoncement à chercher appui dans la créature revêt toute sa sévérité du fait que, du côté de Dieu, si aimé, l'absence est cruelle. « Plus sa conscience et son sentiment de Dieu avaient été profonds, continue Tauler, plus grandes et plus insupportables sont (pour l'âme) l'amertume et la misère de ce dépouillement » à l'égard de Dieu (p. 212). La seule façon de supporter cet « insupportable » est de « s'abandonner à cette épreuve, souffrir jusqu'au bout les ténèbres et l'angoisse, quelle qu'en soit l'opprimante douleur, sans chercher de secours d'aucune sorte. Quoi qu'il arrive du dehors ou de l'intérieur, laisse tout cela te torturer jusqu'au bout : ne cherche aucune consolation » (Tauler, 2e sermon pour le 5e dimanche après la Trinité, p. 219). Celui que Dieu opprime ainsi ne peut que s'appliquer à adorer la main divine qui le presse. Puisque le délaissé « ne peut ni reculer, ni avancer, enseigne encore Tauler, qu'il s'asseye donc et qu'il dise : O Dieu, je vous salue, amère amertume, pleine de toutes grâces » (1er sermon, p. 211). C'est à ce moment même, et par l'effet de cette prière de total abandon, que renaît dans l'âme délaissée la sécurité d'une inébranlable espérance.

2° La montée dans une invincible espérance. — De l'état de déréliction Bossuet écrit avec profondeur : « On ne manque pas de soutien, puisqu'on est soutenu par sa peine même... Si l'on sonde au vif les âmes que Dieu met dans ces exercices au milieu des ténèbres et de la désolation, on y trouvera un fond de confiance inébranlable et inaltérable » (*Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 10, n. 17, t. 18, p. 624). L'âme, dit de même Caussade, « s'afflige d'avoir perdu son Bien-Aimé; et pourtant quelque chose lui dit qu'elle le possède. Elle est troublée et bouleversée; et pourtant il y a au fond d'elle-même je ne sais quel poids foncier qui l'attache immuablement à Dieu » (*Abandon..*, liv. 2, ch. 3, § 5, t. 1, p. 110). Une espérance forte, quoique obscure et à peine perçue, encourage l'âme abandonnée. Plus même cette âme se trouve réduite apparemment « au désespoir, plus l'espérance se relève.., note Bossuet, et les actes les plus sublimes se conservent, je ne dirai pas dans les privations, mais dans une espèce de soulèvement contre Dieu... Dans ces âmes poussées à bout par ces exercices (c'est-à-dire par ces épreuves venues de Dieu), les actes de l'amour se cachent sous des reproches amers » (*Instruction sur les états d'oraison*, tr. 1, liv. 10, n. 17, t. 18, p. 621-622). Ces reproches que l'âme blessée adresse à son Dieu, qui fait semblant de la repousser, ne sont que l'expression d'un « amour outré par le mépris apparent d'un amant qui semble (la) délaisser » (*ibidem*, p. 622).

Ce mépris, on le sait, n'est pas réel : il n'est que le voile de la plus exigeante tendresse de Dieu; aussi Tauler affirme-t-il à l'âme angoissée : « Dieu te délivrera sûrement » (2e sermon pour le 5e dimanche après la Trinité, *Sermons*, t. 2, p. 219). Ses ténèbres sont d'abord transpercées d'éclairs furtifs, puis peu à peu, du côté de son « orient » divin, l'aube blanchit dans le ciel de l'âme assombrie. Dieu ne saurait l'abandonner dans son état de déréliction nocturne, car cette nuit n'est que l'étape dernière de sa purification.

« Par degrés, écrit Isaac de Ninive, dans son ouvrage *Sur la perfection religieuse*, si épaisses que puissent être ces ténèbres (qu'elle subit), un retour à la vie commencera à poindre de l'âme elle-même... Je te donne un conseil à toi, ô homme : si tu ne possèdes aucun pouvoir de dominer ton âme et de tomber en prière face contre terre, enveloppe ta tête de ton manteau et étends-toi sur le sol jusqu'à ce que l'heure de ténèbres se soit éloignée de toi » pour faire place à une nouvelle lumière de grâce, bien plus brillante et plus chaude que celle qui précéda l'épreuve du délaissement (cité par M. Lot-Borodine, *L'aridité dans l'antiquité chrétienne*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1937, p. 203).

O âmes, conclut Bossuet, qui participez à cette désolation de Jésus-Christ, qui vous enfoncez d'abîme en abîme, si loin de Dieu, ce vous semble, et tellement séparées de lui par ce grand chaos, que votre voix ne peut parvenir à ses oreilles, comme si vous étiez dans l'enfer, je vous remets entre les mains de Jésus-Christ, qui vous donne son fiel à manger, son vinaigre à boire, sa désolation à porter. Il est avec vous; et s'il ne veut pas se faire sentir, c'est là votre épreuve. Dites avec lui, dans ce creux, dans cet abîme profond : En espérance contre l'espérance (*Rom.* 4, 18); je me meurs, je vais expirer : Mon Père, je recommande, je remets mon esprit entre vos mains; je vous remets ma vie, mon salut, mon libre arbitre avec tout son exercice. Après cela, taisez-vous et attendez en silence votre délivrance. Amen. Amen (*Méditations sur l'Évangile. La Cène*, 2e p., 32e jour, éd. Garnier, p. 595-596).

Bse Angèle de Foligno, *Le livre de la Bse Angèle de Foligno*, trad. P. Doncœur, Paris, 1926. — Jean Tauler, *Sermons*,

trad. Hugueny-Théry-Corin, Paris, éd. Vie spirituelle, 3 vol., 1930. — Ste Thérèse d'Avila, *Œuvres*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, éd. Vie spirituelle, 1928 svv. — S. Jean de la Croix, *Œuvres spirituelles*, trad. Cyprien de la Nativité, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Paris, 1949. — S. François de Sales, *Œuvres*, Annecy; surtout *Traitté de l'amour de Dieu*, t. 5. — Louis Chardon, *La croix de Jésus*, rééd. Florand, Paris, 1937. — J.-B. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, dans *Œuvres complètes*, éd. Lachat, t. 18, Paris, 1864; *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, Paris; *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq-Urbain-Levesque, Paris. — M. Godinez et E.-I. La Reguera, *Praxis theologiae mysticae*, t. 1, Rome, 1740, lib. 3, De derelictione, p. 643-693. — J.-P. de Caussade, *L'abandon à la Providence divine*, éd. H. Ramière, 22e éd., 2 vol., Paris, 1934. — Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Lettres*, Lisieux, 1948. — Deux numéros spéciaux des *Études carmélitaines* : *Illuminations et sécheresses*, octobre 1937, et *Nuit mystique*, octobre 1938. — DS, voir Abandon, Aridité, Dégout, Désolation, Purifications; voir étude du vocabulaire grec de la déréliction à l'art. ΕΓΚΑΤΑΛΕΙΨΙΣ.

Henri Martin.

DERNOYE (Bonaventure), franciscain, vers 1583-1653. — Né à Liège vers 1583, Bonaventure Dernoye fit ses études à Cologne et reçut l'habit franciscain en 1599 au couvent de Farciennes, dans la province de Flandre. Plus tard il fut envoyé au couvent d'Ypres pour y introduire la réforme des récollets; en 1626, il se rendit dans la province de Saxe en qualité de commissaire. A son retour, il devint provincial de la nouvelle province de Saint-Joseph, en Flandre, et assista en cette qualité au chapitre général tenu à Rome en 1639. Élu une seconde fois provincial, il mourut dans l'exercice de sa charge, au couvent de Courtrai, le 11 avril 1653. Prédicateur et théologien réputé, il fut plusieurs fois chargé de la direction des novices (Ypres, Gand et en Saxe). Son œuvre principale, *Medulla S. Evangelii per Christum dictata S. Francisco in sua seraphica Regula exposita moraliter*, est un traité complet des vertus évangéliques, appliquées à la pratique de la règle franciscaine. Dernoye l'avait simplement intitulé *Expositio spiritualis in Regula S. P. N. Francisci*. Nous retrouvons là le remarquable enseignement spirituel que le maître donnait à ses novices, avec beaucoup de talent et de vigueur. L'ouvrage mériterait aujourd'hui d'être réétudié (ce qui est dit, par exemple, de la pauvreté, de la prière, de l'apostolat). Le livre fut préparé pour l'édition et publié (Anvers, in-folio, 1657) par le franciscain Henri Jonghen, qui ajouta un *Index concionatorius* et quelques notes biographiques sur l'auteur.

Dernoye avait publié lui-même 1. *Praxis justitiae christianae per totius anni menses, hebdomades et dies*, Cologne, 1630; 2. *Enchiridion sive manuale selectiorum precationum, orationum, meditationum et adspirationum*, Liège, 1636; trad. française, 1681; 3. *Méditations sur la B. Vierge Marie*, Bruges, 1637. D'autres œuvres sont restées inédites; elles concernent les récollets : *Breviarium recollectorum*, *Recessus solitarius cum exercitiis pro fratribus Minoribus recollectis*, *Magistri novitiorum informatio*; la vie spirituelle en général, tels que *Domus Dei*, *Victoriae divinae bonitatis*, *Considerationes ad horas laicales super Pater noster* (en flamand); ou la conversion des protestants.

J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 141-142. — Dirks, p. 198-201. — F. Van den Abeele, *Repertorium archivi provinciae S. Josephi Fratrum minorum recollectorum*. — Wadding-Sbaralea, t. 1, p. 188-189.

Matthieu Verjans.

DÉSAPPROPRIATION (Dégagement, Désoccupation). — Le vocabulaire spirituel s'enrichit singulièrement au 17e siècle : la vulgarisation de la mystique rhéno-flamande en particulier familiarise le public avec les notions de « vie essentielle », de « vie suréminente », que chaque génération tente d'exprimer avec plus de précision. Parallèlement la langue de l'ascèse se fait plus fouillée et comme plus technique; de nouveaux termes se créent qui caractérisent telle ou telle étape de la purification intérieure. Au siècle de La Rochefoucauld et de La Bruyère des distinctions subtiles s'établissent entre expressions apparemment voisines : ainsi il convient de distinguer entre le *dégagement*, la *désappropriation* et la *désoccupation;* ces trois moments de l'ascèse ne se recouvrent pas exactement.

Négligeons la signification profane de ces termes. Le *Glossaire* de du Cange nous apprend qu'on retrouve l'adjectif *desapropriatus* dès le 15e siècle et cite *degagiare* dans une acception juridique : retirer un gage, libérer. F. Godefroy (*Dictionnaire de l'ancienne langue française*, Paris, t. 2, 1883, p. 636) donne de *desproprié* une interprétation déjà plus spirituelle : saint François d'Assise ne recevait personne « en son ordene ki ne fust despropries et ki nule cose receuist » (*Vie de S. François d'Assise*, ms. bibliothèque Mazarine, n. 1351, f° 30d). Désoccuper appartiendrait plutôt à la langue militaire : comme on « occupe » une place forte on la « désoccupe ». Peu de changement dans le *Dictionnaire de l'Académie* (1694), sinon que se multiplient les sens figurés; approprier ou s'approprier se précise : c'est « usurper la propriété de quelque chose ».

Désappropriation, désoccupation viennent donc des horizons les plus divers; ce sont autant de variations sur des thèmes extrêmement simples; toutefois le terme original peut avoir déjà pris un sens restreint; ainsi pour désappropriation : « propre » a depuis longtemps une acception précise dans le vocabulaire spirituel; la « propriété », le « propriétaire » sont l'inverse de l'abnégation et du chrétien humble et dépouillé.

Cette origine ambiguë explique la résonance particulière des termes que nous étudions; peut-être même est-elle la cause majeure des querelles qui s'élèvent autour d'eux. Avant de les distinguer, on ne saurait nier que paradoxalement ces mots se recouvrent souvent, même chez les grands spirituels du siècle; le grand public à plus forte raison pouvait y voir autant de synonymes; en fait, désappropriation, désoccupation, dégagement précisent le sens des purifications susceptibles de préparer l'âme à l'union mystique, purifications volontaires bien que déjà en quelque façon passives.

Bien d'autres termes encore expriment alors cette démarche spirituelle. « Les mondains », écrira saint François de Sales, ailleurs théoricien de la désappropriation, sont « embesognés » de leurs biens et de l'amour d'eux-mêmes (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 15, *Œuvres*, t. 3, Annecy, 1893, p. 188-189).

> Il faut tout à fait *esmonder* vostre cœur de toutes les affections qui dépendent du péché; car, outre le danger qu'il y auroit de faire recheute, ces misérables affections *allanguiroyent* perpétuellement vostre esprit et l'*appesentiroyent* en telle sorte qu'il ne pourroit pas faire les bonnes œuvres promptement, diligemment et fréquemment, en quoi gist neanmoins la vraye essence de la dévotion » (*ibidem*, 1e partie, ch. 7, t. 3, p. 31).

Le saint conseille à Jeanne de Chantal le « *désengagement* du cœur chrétien de toutes choses pour suivre la liberté de Dieu reconnue » (lettre, 14 octobre 1604, t. 12,

p. 363). D'autres, et ils sont nombreux au 17e siècle, insisteront sur le *dénuement* (voir art. DÉPOUILLEMENT), mais voudront signifier la même chose. Qu'est tout cela sinon « dégager » son cœur, au sens même de l'*Imitation* (lib. 3, c. 37) : « Fili, relinque te et invenies me. Sta sine electione et omni proprietate et lucraberis semper ». Et ailleurs (lib. 3, c. 32) : « Compediti sunt omnes proprietarii et sui ipsius amatores ». On sait le nombre imposant d'ouvrages édités ou manuscrits que la Dévotion moderne nous a laissés sur l' « esprit propriétaire ». Ce thème est cher aux spirituels, notamment au moyen âge. « Cesset voluntas propria et infernus non erit », prêchait saint Bernard (*Sermo* 3 *in tempore Resurrectionis* 3, PL 183, 290a). Toutefois, de saint François de Sales à Fénelon les termes qui l'expriment se particularisent.

1. *La spropriatione du Breve Compendio.* — 2. *Désappropriation salésienne.* — 3. *Désappropriation et application à Dieu.* — 4. *Désappropriation, mesure de perfection.* — 5. *Vraie et fausse désappropriation.*

1. La spropriatione du Breve Compendio. — Sans nous attarder à retracer l'origine et l'évolution d'un vocabulaire qui aboutit à la *désappropriation* des auteurs français du 17e siècle, on ne peut négliger de rappeler la profonde influence qu'exerça le *Breve Compendio intorno alla Perfettione christiana* (éd. M. Bendiscioli, Milan, 1951), œuvre commune, sans doute, d'Achille Gagliardi et de sa pénitente Isabelle Berinzaga (DS, t. 1, col. 1940-1942 et la bibliographie). Il n'est pas question d'esquisser une ébauche de ce vrai traité de vie spirituelle selon les trois voies; souvenons-nous seulement qu'il est riche en expressions qui annoncent les termes que nous analysons.

On retrouve la même doctrine et le même vocabulaire dans le petit traité d'inspiration ignatienne, *Dell'Amor proprio* (*ibidem*, p. 117-126) et dans les *Meditazioni sui gradi dello spogliamento* (p. 127-144), suite de six exercices dont les titres sont suffisamment clairs par eux-mêmes : annihilation, désappropriation, indifférence, conformité, uniformité, déiformité.

Relevons quelques nuances de la désappropriation dans ces écrits. Le *Breve Compendio* ne sépare jamais *Spropriatione*, *Sottratione* et *Conformità*. Ce sont trois étapes nécessairement liées de l'âme en marche vers Dieu. La *spropriatione* nous fait accepter la soustraction des consolations et goûts sensibles et spirituels, le retranchement des moindres complaisances qui se glisseraient dans les lumières surnaturelles que nous recevons, des plus légères satisfactions dans l'exercice des vertus. Comment acquérir la « spropriatione per via di proprietà » (p. 72)? Toute complaisance en soi et dans les dons de Dieu n'est-elle pas « pure proprietà, e impedimento fra Dio e l'huomo » (p. 89)? Dieu soustrait ses consolations pour *provare* et *affinare* l'âme (p. 83). « A cette désappropriation et à cette soustraction correspond, en effet, une admirable conformité au vouloir divin » (p. 59).

Notre désappropriation, pour être parfaite, doit être « dérivation » et « participation » de celle de Dieu même : il se communique au Fils et à l'Esprit; il se donne aux créatures par la création, par sa Providence et l'infusion de sa grâce; il s'abaisse *a cose vilissime* dans les mystères de son Fils, Incarné et Rédempteur (p. 132). Notre désappropriation aura pour effets de nous faire rapporter à Dieu tous les dons que nous en avons reçus, sans en rien retenir, et même, avec un profond désintéressement, de les sacrifier *per vestirne il prossimo* (p. 132). L'âme goûte désormais, *come un bambino* (p. 70), la paix totale et la joie parfaite dans la conformité à Dieu et au Christ (p. 87, 100, 132), dont elle partage les états. Tel est le sommet de la désappropriation du *Breve Compendio*.

On sait comment Bérulle a utilisé le libretto dans son *Brief discours de l'abnégation intérieure* (DS, t. 1, col. 1544-1546). Bien qu'il traduise habituellement les expressions italiennes par *abnégation* et *dépouillement*, il s'agit bien de désappropriation. Étienne Binet (*Œuvres*, Rouen, 1620; éd. de 1627, p. 849-883) traduit les mêmes expressions par *desnuer*, *retrancher*, *exproprier*, *expropriation*. Poiret, qui reproduit une traduction française parue en 1599 ou 1600, emploie toujours *désappropriation* pour *spropriatione* et, de plus, donne la traduction des opuscules signalés plus haut dans l'édition de Bendiscioli. On voit par là l'influence de cette traduction, maintes fois rééditée, sur le vocabulaire spirituel du 17e siècle (P. Poiret, *La théologie du cœur*, 2e éd., Cologne, 1697).

2. Désappropriation salésienne. — De 1610 à 1622 François de Sales entretient les premières visitandines d'Annecy dans un cadre de beaux vergers. Il insiste sur la pauvreté d'esprit ou désappropriation (*Entretien* 8). La première abdication qu'impose le fondateur est celle de la propre volonté; la désappropriation suppose le « despouillement de toutes choses ». « Les petites affections du tien et du mien sont des restes du monde, où il n'y a rien de si prétieux que cela... Or ce qui nous rend affectionnés à ce qui est nostre, c'est la grande estime que nous faisons de nous-mesmes » (*Entretien* 8, t. 6, 1895, p. 120). L'esprit de propriété s'oppose au sens de la « communauté ». La désappropriation conduit à « l'indifférence », c'est-à-dire à la joie, « car là où est l'indifférence vraye, il n'y peut avoir du desplaisir ni de la tristesse » (p. 121).

L'évêque insiste volontairement sur l'aspect pratique de cette ascèse : il faut se dépouiller « des biens extérieurs, des biens du corps, des biens de l'âme ». La désappropriation s'entend aussi du renoncement aux « biens du cœur », c'est-à-dire « aux consolations et douceurs qui se trouvent en la vie spirituelle » (p. 123). François de Sales indique le motif essentiel de ce dépouillement total : il procède du « seul et pur amour de Dieu ». Aussi cette ascèse est-elle moins difficile que douce, et « plus douce que le miel ». La désappropriation est fondée sur la charité. Encore qu'il ne prononce pas le mot, François de Sales y voit un autre aspect de la « désoccupation des créatures », car « nos affections sont si prétieuses, puisqu'elles doivent estre toutes employées à aymer Dieu, qu'il faut bien prendre garde de ne les pas loger en des choses inutiles » (p. 125). A ce titre la désappropriation de notre cœur est gage que « nous aimons une personne pour Dieu » et non pour nous-mêmes.

Plus caractéristique encore est l'ignorance où l'âme désappropriée est toujours de sa perfection et de ses progrès. « Il nous arrive comme à ceux qui navigent sur mer; ils ne sçavent pas s'ils avancent, mais le maistre pilote, qui sçait l'air où ils navigent, le cognoist » (p. 129). La désappropriation se résout donc en humilité et en abandon; c'est le remède aux scrupules; c'est le chemin de la simplicité. Aussi la désappropriation est-elle dans une certaine mesure une ascèse prémystique, puisque « l'oraison n'est autre chose qu'une application totale de nostre esprit avec toutes ses facultés en Dieu » (*Entretien* 14, p. 250). Mais là même, « pourvu que Dieu

soit glorifié, nous ne nous devons pas soucier par qui » (*Entretien* 8, p. 128). La notion de désappropriation, comme celle de dégagement, — qui a valeur plus générale —, ou celle de désoccupation des créatures et d'application à Dieu, renferme les préceptes essentiels de l'ascétique salésienne.

3. Désappropriation et application à Dieu. — L'ascèse, notamment dans l'école bérullienne, est fonction de l' « anéantissement » ou de l' « abnégation intérieure »; en conséquence, elle comporte la notion de désappropriation. Les courants spirituels d'Espagne et des Flandres l'alimentent, et il n'est pas jusqu'à Denys l'Aréopagite qui ne l'inspire. Il s'agit bien de purifier l'âme pour qu'elle puisse retourner en Dieu et « se perdre » en lui. Les textes que l'on pourrait citer sont innombrables; ils s'inscriraient aisément dans cette perspective : la désoccupation des créatures conduit à l'attention à Dieu; la désappropriation, qui est garde et dépouillement du cœur, ouvre à l'invasion de la grâce.

Lorsque, à l'aube du siècle, Coton formulait cette prière : « En vertu de la déiformité de votre âme, mon doux Jésus, je demande le don de conformité et d'uniformité avec vous » (*Intérieure occupation d'une âme dévote*, Paris, 1608, éd. A. Pottier, Paris, 1933, p. 79), il exprimait en langage de Gagliardi, — la ressemblance est frappante (éd. Bendiscioli, p. 135-144) —, tout l'idéal de l'âme désappropriée. Et, à la fin du siècle, la prière de l'oratorien Bourrée lui répond : « Faites que je vous possède dans une désappropriation parfaite » (*Sujets d'oraison pour les pécheurs sur les saints et les saintes par un pécheur*, Lyon, 1698, p. 109).

1° *Application et appropriation dans l'école bérullienne.* — Pour Bérulle et ses disciples la désappropriation ou la « désapplication des créatures » ont pour effet de nous « référer à Dieu », de nous « assujettir à son service », de nous faire « revêtir le Christ ». Deux expressions reviennent peut-être plus souvent, liées à la désappropriation comme l'avers et le revers d'une médaille : *application* et *appropriation*.

La désoccupation des créatures permet l'application à Dieu; et notre désappropriation, notre appropriation par Dieu. L'idéal du chrétien, écrit Bérulle (*Œuvres de piété* 126, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1157), c'est « une application parfaite, une application totale et de toute notre puissance, une application sans relâche, sans interruption et sans diminution... vers Dieu ». Nous la posséderons telle dans la gloire; encore faut-il qu'ici-bas nous y tendions de toutes nos forces. Mais pour s' « occuper » « en la Trinité des personnes divines » (*ibidem* 124, col. 1155), l'âme doit se « désapproprier » et être « appropriée » par Dieu. Nous avons à renoncer à nos « pensées, sentiments et difficultés. C'est une sorte de propriété intérieure qui répugne autant à la pauvreté d'esprit que la propriété extérieure à la pauvreté commune et ordinaire. Et cette propriété intérieure est plus délicate et plus dangereuse en la voie de Dieu » (*Œuvres*, lettre 128, col. 1465). En l'âme dépouillée et n'appartenant plus qu'à Dieu, la grâce agira en toute liberté.

Jésus-Christ vivant en nous se veut approprier tout ce qui est nôtre... Tout étant approprié à Jésus, nous devons regarder tout ce qui est en nous comme chose que nous ne devons plus posséder, mais dont nous devons conserver la jouissance à Jésus-Christ, et n'en user que comme chose sienne et pour en tirer l'usage qu'il en veut tirer (*Opuscules de piété* 144, col. 1184; cf 76, col. 1052).

Condren précise sans doute le vocabulaire bérullien. Lorsqu'il expose le mystère du Verbe s'incarnant en une nature humaine, il représente l'Homme-Dieu « s'appropriant » nos états et qualités pour les fondre en les siennes et les diviniser. L'âme doit alors « s'offrir à l'appropriation divine »; ce qui exige au préalable sa désappropriation. La lettre 21 développe ce thème sous ce titre donné par les premiers éditeurs : Que l'âme ne doit rien être afin que Jésus-Christ soit tout en elle (éd. 1943, lettre 12).

« Le Fils de Dieu s'est offert à son Père pour être consommé en Dieu », mais encore « pour être consommé en nous, c'est-à-dire pour être tout en nous comme un autre nous-même.., pour s'approprier les qualités de la créature et en même temps les réduire et consommer dans les qualités et propriétés divines » (*Considérations sur les mystères de Jésus-Christ*, Paris, 1882, cité dans H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 3, Paris, 1921, p. 369).

« Le Saint-Esprit... s'approprie les hommes et en fait usage pour Dieu, et fait vivre en eux tous les mystères de Dieu..; en s'appliquant aux hommes, il les anéantit dedans son application même, et ainsi son application consomme l'application même, tant elle est sainte, et tant elle ne peut rien souffrir de créé, ni rien endurer que sa propre pureté » (*Lettres*, éd. Auvray-Jouffrey, Paris, 1943, p. 31).

Dans l'esprit de l'école bérullienne, Guilloré reprendra les deux expressions que nous venons de relever pour en montrer l'équivalence avec « se revêtir de Notre-Seigneur ». Se dépouiller de ce que nous avons en propre constitue la phase préliminaire de notre « revêtement ». « Se revêtir de Notre-Seigneur n'est pas autre chose qu'une appropriation et une application de ses actions; de manière que ce n'est pas tant moi qui agis que je m'applique les opérations de Jésus » (*Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, liv. 3, max. 10, § 1, Nantes, 1668, p. 610). L'âme est « capable » de grâce dans la mesure où elle est désappropriée. Ce programme est rude. Mais nous avons sous les yeux un modèle magnifique. La Vierge est, pour Bourgoing, l'image accomplie de l'humilité chrétienne et de la désappropriation.

Elle practique la plus haute et la plus sublime pauvreté d'esprit, s'abandonnant soy mesme, et se désappropriant de l'usage de son esprit, de sa liberté, et de toutes ses puissances et appétits, et faisant une abnégation générale de tout l'homme intérieur et extérieur... Hé, ma chère Dame, donnez-moi part à trois éminentes dispositions que vous avez parfaitement pratiquées, à vostre humilité et abnégation d'esprit, à l'assujettissement de vostre volonté, et à la désappropriation des choses extérieures.

La Vierge étant ainsi désappropriée de toutes choses, éloignée de tout amour propre, et anéantie et vuidée de soi-même, s'est rendue un vase très capable de Dieu... (*Les véritez et excellences de Jésus-Christ communiquées à sa Saincte Mère..*, 4e p., t. 2, Paris, 1649, 124e méd., 2e point, p. 452-453. Voir Louis Chardon, *La croix de Jésus*, 1647, éd. Fr. Florand, Paris, 1937, 1er entr., ch. 30, p. 226).

2° *La « propriété » chez Olier.* — Nous trouvons chez Olier un vocabulaire plus précis que chez ses prédécesseurs. D'une manière générale il écrira dans l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* que « les personnes saintes... sont purement appliquées à Dieu... Tout le fond de leur âme est occupé en Dieu et uni intimement à lui, elles ne s'amusent plus à s'épancher ailleurs » (Paris, 1661, ch. 8 De la mortification, § 4, p. 216-217). Mais il insiste plus que d'autres sur la « propriété », danger principal de tout progrès spirituel. Il examine comment « naît en nous la propriété et la

recherche de la propre excellence »; c'est par cet esprit propriétaire « que l'ange et l'homme se sont perdus en se désappliquant de Dieu et s'appliquant à eux-mêmes » (*ibidem*, ch. 6 De la superbe, § 2, p. 117). Puis, définissant ce qu'il entend par cet esprit propriétaire il en souligne vigoureusement tout le venin.

Il n'y a rien de plus contraire au christianisme que la propriété. Car le christianisme prend son origine en Jésus-Christ, qui forme ses membres sur lui, lequel étant homme est établi et transféré en la subsistance du Verbe. C'est pourquoi l'esprit du christianisme veut que les chrétiens soient transplantés et transférés de la tige d'Adam sur le Verbe Incarné, et qu'étant vivifiés par Lui et soutenus par Lui, ils ne soient plus en eux-mêmes, ils ne vivent plus de leur propre vie, et n'opèrent plus qu'en lui seul. Il ne faut donc rien avoir tant en horreur que la propriété, qui nous prive de la plénitude du Verbe, de sa vie et de son opération.. » (*ibidem*, ch. 11 De la pauvreté, § 8 Du mal de la propriété, p. 302).

Suivent les pages célèbres où Olier oppose propriété et abnégation, le « propriétaire » et le « chrétien » (§ 9) : « Le chrétien est libre et dégagé de tout... Le chrétien est joyeux, ouvert, et a l'esprit dégagé de toute rêverie... » (p. 308, 311).

Une vigoureuse ascèse et un profond esprit de pénitence nous guériront de cet esprit propriétaire. Dieu sera maître de notre âme et se l'appropriera. Quel tableau que la description de l'âme où Dieu triomphe!

On voit un Dieu vainqueur en nous, mais vraiment vainqueur de l'amour propre et de nous-mêmes, qui met l'âme dans la véritable extase, la tirant hors d'elle-même par sa divine vertu pour la faire entrer en lui et en ses intérêts; et se l'approprier tellement que passant en Dieu, elle oublie ce qu'elle est et ce qu'elle voudrait, si elle était encore à elle-même... L'âme ainsi appropriée à Dieu devient épouse de Dieu et séparée entièrement de sa première alliance avec la chair (ch. 7 De la vertu de pénitence, § 6, p. 181-182).

4. Désappropriation, mesure de perfection. — La désappropriation est employée dans une acception de plus en plus vague au fur et à mesure qu'elle trouve la faveur du public. Les *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* (R. de Vayer d'Argenson, publiées par H. Beauchet-Filleau, Marseille, 1900) expliquent ainsi le secret dont s'enveloppe l'activité de la Compagnie : « La fin de ce secret, c'est de donner moyen d'entreprendre les œuvres fortes avec plus de prudence, de désappropriation du succès, et moins de contradiction » (DS, t. 2, col. 1302). Bossuet semble même décourager un vocabulaire qui risque de ne pas être compris de tous. A Madame d'Albert, par exemple, il écrit le 2 janvier 1696 :

Le goût que sainte Catherine de Gênes trouve si mauvais est un goût qui, en s'occupant de soi-même, nous désoccupe de Dieu. Cette sainte est toute pleine du vrai goût de Dieu, mais Dieu, qui le lui donnait, lui apprenait à s'en détacher, c'est-à-dire à n'y mettre pas sa félicité, mais en Dieu. Ces raffinements sont bien délicats; et quoique Dieu les inspire à certaines âmes, celles qui prennent bonnement et plus simplement les choses ne valent pas moins (*Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 7, Paris, 1913, p. 274).

Quoi qu'il en soit, les spirituels emploient très volontiers ces expressions qui prennent, chez eux, une signification technique, à laquelle il faut nous arrêter.

1° *Bernières.* — Bernières, par exemple, explique :

La vie contemplative demande une profonde retraite, un grand dégagement des créatures et une mort générale à tout ce qui n'est que de la vie présente (*Le chrétien intérieur*, t. 1, p. 219).

Il n'y a rien que les personnes qui aspirent à la perfection de la vie contemplative doivent craindre davantage que l'occupation des créatures et la désoccupation de Dieu (*Œuvres spirituelles*, Maximes pour la vie purgative, § 4 De la désoccupation des créatures, t. 1, Paris, 1675, p. 20).

La désoccupation des créatures donne tout loisir de vaquer à l'oraison; elle est condition de l'attention intérieure et synonyme de pureté et de transparence.

O que c'est un grand don! L'âme est perdue en Dieu, son amour vers luy est presque continuel... Cet état est proprement l'état de désoccupation des créatures en l'occupation de Dieu seul; mais pour y parvenir il faut passer par plusieurs mortifications qui nous font enfin mourir à nous-même, et à toute autre chose qui n'est point Dieu, pour vivre à luy et en luy seul (*ibidem*, maximes pour la vie illuminative, § 17, 4e maxime : Désoccupation des créatures, occupation en Dieu, t. 1, p. 180-181).

Le capucin Jean-François de Reims † 1660 recommande la « désappropriation de nostre opérer » dans l'oraison, pour que Dieu agisse librement en l'âme (*La vraye perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*, 5e éd., Paris, 1669, 2e p., p. 289, 388, etc).

La désoccupation est donc, autant que solitude, véritable « *dégagement* par esprit de révérence à Dieu »; à l'âme désoccupée, « qui pense avec *application* à l'éternité de Dieu... les choses qui se passent ici-bas ne luy semblent que des songes ». L'âme est ainsi en quelque façon « déifiée ». Cette désapplication des créatures est bien cette « nudité totale » qui rend l'âme capable d'une « union immédiate ». C'est proprement « un esprit de mort où Dieu met, quand on l'a trouvé, dans le plus intime de son intérieur » et qui « ne permet pas qu'on puisse désirer rien qu'avec dégagement » (Bernières, *Œuvres*, *Lettres pour la vie unitive*, 25, t. 2, p. 425). A ce compte la désappropriation doit être absolue :

Le pur fond étant anéanti est au-dessus des sens, des temps et des lieux : car c'est le moment de l'éternité, qui est toujours présent à quiconque possède cet état, lequel ne peut souffrir, comme vous dites fort bien, le moindre *filet de propriété*, quand ce serait pour la conversion de tout le monde... (lettre 41, t. 2, p. 467).

Plus Dieu s'élève dans le centre de l'âme, plus on découvre de pays d'une étendue immense, où il faut aller, et un anéantissement à faire qui n'est que commencé (lettre 61, t. 2, p. 522).

2° *Chrysostome de Saint-Lô.* — Bernières tient sans doute de son maître Chrysostome de Saint-Lô cette référence constante à la « désoccupation des créatures ». Le religieux normand consacre un traité à « la beauté et la pureté de cette sainte vertu » (*Avis*), vrai cantique coupé d'aspirations lyriques :

Ou il me faut mourir, ou vivre *désoccupé des créatures*... Mon Dieu, en mes croix, soyez *l'occupation de mon amour*...

Considérez les pures *désoccupations* de saint Jean-Baptiste.., de saint Paul l'ermite.., de sainte Madeleine.., ne *s'occupant* que du pur amour de Dieu et de ses beautés et bontés admirables, en la conversation familière des saints anges qui l'élevaient sept fois le jour au ciel; de sainte Marie égyptienne...

O mon Dieu, quand mon âme sera-t-elle solitaire en vous, et par vous, et pour amour (*La sainte désoccupation des créatures en l'occupation de Dieu seul*, Paris, 1651; 2e éd., Paris, 1890, p. 9, 12, 17-18).

Désoccupation, *désoccupé* sont des termes très communs au 17e siècle. Ils étaient employés déjà depuis longtemps, par exemple dans la littérature spirituelle espagnole. Louis de Grenade conseille, en effet, d'être *desocupado* de todos los

negocios del mundo (*Adiciones al Memorial*, 2e p., ch. 10, § 1) et pour saint Jean de la Croix l'entendement se dispose à l'union divine s'il est « dénué et désoccupé (*desnuos y desocupado*) de tout ce qu'il peut lui-même clairement entendre » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 9; traduction Cyprien de la Nativité, 1641).

Sous la plume du franciscain le thème de la désoccupation prend un accent familier; l'hagiographie mêle ses couleurs aux conseils qui chez les autres spirituels restent plus abstraits. Les bienheureux seuls sont vraiment désoccupés. « O éternité heureuse où l'on ne s'occupe que de Dieu et de son pur amour » (§ 21, p. 24). La désoccupation est règle d'oraison, gage de paix, mesure de perfection. *L'examen de la désoccupation* permet d'atteindre, avec la grâce, à une « vue continuelle de Dieu en ses beautés et en ses amours..; telle fut l'âme de la bienheureuse Marie de l'Incarnation (Madame Acarie) ».

Considérez que par la création vous êtes obligé de tendre à la sainte *désoccupation*, car Dieu tout bon a imprimé en votre âme sa belle image pour vous divertir de la laideur des créatures et vous attacher à sa pure beauté. Confondez-vous de porter l'image de Dieu et d'en être si peu occupé (§ 17, p. 21).

Désoccupation est ici synonyme d'attention à Dieu et introduit dans le *pur amour*. Nos œuvres ne sont « agréables » à Dieu « qu'autant qu'elles sont pures, c'est-à-dire faites en *l'occupation* de lui seul et en la *désoccupation* des créatures » (p. 33-34). Parfois, le terme d'*abjection* polarise les aspirations du franciscain, — comme celui d'*anéantissement* la pensée de Bérulle. Lorsque Chrysostome hésite entre *abjection* et *désoccupation*, sa pensée reste identique.

L'exercitant demeurera en silence et ouvrira largement son pauvre cœur, le consacrant, sans réserve, à Dieu et à Jésus, pour recevoir leurs divines et pures opérations dans les voyes de la sainte *abjection* (*Divers exercices de piété et de perfection, De la sainte vertu d'abjection*, Caen, 1654, p. 18).

La *sainte abjection* est synonyme de désoccupation. D'autres textes marquent mieux encore cette contamination :

A même que l'on entre en cette *sainte abjection de pauvreté des créatures*, à même entre-t-on dans une paix intellectuelle et admirable qui provient de l'éloignement du bruit et des images des créatures (p. 29).

Il sacrifiera à son Dieu toute *excellence propriétaire* et la consumera dans son sein très pur et divin (p. 33).

Il est bon de l'exercer (l'âme) suavement, selon la portée de sa grâce, à la désoccupation des créatures (*Diversités spirituelles*, p. 74).

L'ascèse doit concourir à préserver « la présence de Dieu parmi les embarras des affaires »; à ce titre, la désoccupation est « dépouillement intellectuel de tout ce qui n'est point Dieu » (*ibidem*, p. 90) et elle introduit l'âme dans un état de passivité « aux traits et émotions de la grâce » (p. 98). L'on trouverait chez beaucoup de spirituels du siècle des idées identiques. La désoccupation s'achève dans l'oraison de simple regard; l'occupation en Dieu est passage du multiple à l'Un; Chrysostome, comme Bernières, comme Fénelon lui-même, s'attarde à considérer les attributs divins plus que les états de la vie du Christ. Chez Chrysostome, dont la pensée semble pourtant plus christocentrique, « l'Existence divine », « la Simplicité divine », « l'Immortalité divine », « l'Infinité divine » sont l'occupation favorite de l'âme désappropriée ou anéantie. Voir DS, t. 2, col. 881-885.

Le point ultime de l'évolution sémantique de la désappropriation semble remarquablement développé dans ce texte de Louis Chardon † 1651, qui nous décrit les exigences spirituelles de l'âme sous l'emprise de l'amour divin :

L'amour divin ayant éteint en elle la pente naturelle pour la conservation de la santé du corps, pour l'honneur et pour l'avancement des siens, pour faire réussir les affaires de ses amis, et ayant déraciné du cœur cet empressement ou souci, accompagné de je ne sais quelle inquiétude, de fuir toutes sortes de peines comprises dans les ressorts de cette vie, comme infamies, fausses accusations, prisons, maladies, persécutions et semblables, et de l'autre vie, comme de l'enfer, du purgatoire, du jugement; cet amour, après tant de riches conquêtes, devient à la fin si pur et si spiritualisé qu'il transforme toute propriété qui est en elle, au bon plaisir de Dieu, avec une résignation très absolue et très universelle de ne rétracter jamais la résolution qu'elle a prise de persévérer constamment en cette *désappropriation* (*La croix de Jésus*, Paris, 1937, 3e entr., ch. 23, p. 504).

5. **Vraie et fausse désappropriation.** — La désoccupation purifie et simplifie l'activité intellectuelle, comme la désappropriation purifie et unifie notre cœur. Ce dépouillement signifie effort vers le « vide » et le « néant », et tension vers l'Être et la Plénitude. Quand donc s'arrêtera cette « opération de mort » comme dit Fénelon? A peu près en même temps Maur de l'Enfant-Jésus et Bernières écrivaient :

Il faut donc oublier toutes choses et laisser toutes sortes d'occupations intérieures tant simples puissent-elles être, pour donner lieu à Dieu d'agir sans empêchement ni contrainte dans l'esprit humain, qui de vrai n'a plus désormais de propre action ni tendance vers aucune fin ni objet, parce qu'il reçoit immédiatement de Dieu tous ses mouvements et les raisons d'agir (Maur de l'Enfant-Jésus, *L'entrée à la divine sagesse*, 1651; 4e éd., Paris, 1678, p. 397-398).

Pour dire en un mot, je vis sans vie, je suis sans estre, Dieu est, et vit, et cela me suffit... Cette unité divine est à présent mon fond, mais si caché et si perdu, que je ne trouve plus rien, sinon que je me perds moy-mesme, et ensuite je reçois mouvement pour agir et souffrir selon l'ordre de la providence (Bernières, *Œuvres*, *Lettres pour la vie illuminative*, 41, t. 2, p. 469-470).

On voit le danger. Dans la mesure où la désoccupation conduirait à l'annihilation des facultés, l'on tomberait dans un panthéisme à la Molinos. Ce chapitre de la désoccupation rejoindrait celui du faux abandon et du quiétisme. Nous en revenons à l'ambiguïté relevée tout à l'heure : l'orthodoxie de la désappropriation dépend de ce que l'on entend par *propriété*. Est-elle synonyme d'amour-propre, d'affection à nos vices et à nos passions, de complaisance dans les consolations divines, d'égoïsme jusque dans la prière; la désoccupation et la désappropriation sont alors légitimes et s'imposent. En revanche veut-on se libérer des « catégories » mêmes de l'intelligence, s'agit-il de fuir les normes de toute pensée, essaie-t-on par ses propres forces d'atteindre à une contemplation qui est don de la grâce, tente-t-on de s'y maintenir de façon permanente? Il y a là suffisance et erreur. Nos efforts se retournent contre nous et la pratique de la désappropriation se solde par des scrupules, par une surconscience ou, pire, par une vraie débâcle psychologique. A ce degré, la désappropriation exaspère l'amour-propre, car elle est contraire à l'humble acceptation de notre condition de créature humaine.

Que d'exagérations qui, prises à la lettre, ruineraient tout équilibre. Condren veut nous « déposséder de notre nature ». Boudon écrit, magnifiquement d'ailleurs : « Dieu seul, Dieu seul, Dieu seul. Et puis rien, rien, rien du tout. Il ne faut point se lasser de le dire et redire : le pur amour ne peut souffrir que lui » (*Dieu seul, Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Migne, 1856, col. 456).

Dans la mesure où la désoccupation des créatures est occupation en Dieu seul et où, comme l'écrit Bossuet, « l'acte d'abandon ramasse en lui tous les autres », il n'y a point à s'effrayer. Au contraire, la charité assume alors et ennoblit la nature humaine, « désapproprie » divinement tous ses actes. N'est-ce pas l'*Imitation* qui affirme (liv. 1, ch. 3) : « Celui-là à l'égard de qui toutes choses sont une, et qui ramène par force toutes choses à une seule, et qui voit toutes choses en une, il peut être stable en son cœur, et demeurer en Dieu, de cette paix qui est son œuvre ».

1° *Madame Guyon.* — La lutte contre les limites de l'amour-propre prend chez Mme Guyon un double aspect : la désappropriation est retour à l'innocence, à l'enfance spirituelle, à la spontanéité. Elle confie à Fénelon : « Il faut donc détruire sa propre sagesse dans tous les endroits où elle se retranche » (fragment d'autobiographie, éd. M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, Paris, 1907, p. 11). Mais la désappropriation frôle parfois chez elle la désindividualisation; certaines de ses formules transforment l'ascèse en une sorte de théorie du vide, dont on ne peut que souligner la valeur esthétique et aussi le danger (H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1938, p. 229-235, La désappropriation chez Mme Guyon).

Il faut que sa divine sagesse, accompagnée de la divine justice comme un feu impitoyable et dévorant, ôte à l'âme tout ce qu'elle a de propriété, de terrestre, de charnel et de propre activité, et qu'ayant ôté à l'âme tout cela, il se l'unisse (cité par L. Cognet, *La spiritualité de Madame Guyon*, dans *XVII^e siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 274).

O Amour, j'aime votre justice de telle sorte et votre pure gloire, que sans me regarder moi-même et mon propre intérêt, je me mets de son parti contre moi-même (*Vie*, Cologne, 1720, 1° p., ch. 2, p. 9; Paris, 1790, t. 1, p. 10).

J'ai éprouvé les mêmes choses de mon âme, comment Dieu peu à peu la perd en soi et lui communique ses qualités, la tirant de ce qu'elle a de propre (*ibidem*, 2° p., ch. 4, p. 36; p. 40).

2° *Fénelon.* — La lutte contre l'amour-propre est un élément essentiel de la morale et de l'ascèse féneloniennes. Voir J.-L. Goré, *Un aspect de l'éthique fénelonienne : l'anéantissement du moi*, dans *XVII^e siècle*, t. 4, 1952, p. 254-268.

Une des plus dangereuses illusions de l'amour-propre est de s'attendrir sur soi, d'être sans cesse autour de soi-même, d'être occupé de soi d'une occupation empressée et inquiète, qui trouble, qui dessèche, qui resserre le cœur, qui ôte la présence de Dieu, enfin qui nous fait juger de nous-mêmes jusqu'à nous jeter dans le découragement (*Œuvres complètes*, t. 8, Paris, 1851, p. 560).

Les défauts même les plus réels se tourneront en mort et désappropriation, pourvu que vous les regardiez avec simplicité, petitesse, détachement de votre lumière propre, et docilité pour la personne à qui vous vous ouvrez (p. 562).

Fénelon ne cesse de conseiller « la mort de l'esprit », l'occupation en Dieu seul; il faut « laisser tomber tout empressement, toute activité, toute dissipation », nous laisser « dénuer » par Dieu de nos goûts et soutiens sensibles (p. 567), nous « délaisser à l'entière destruction » (p. 573), « se déposséder » (p. 575).

Laissez Dieu être l'unique Dieu de votre cœur; qu'il y brise l'idole du moi; que vous ne pensiez plus à vous par amour-propre; que vous soyez uniquement occupée de Dieu, comme vous l'avez été du moi sous de beaux prétextes (p. 567).

Je suis persuadé par la seule expérience présente, que le goût du repos et l'occupation que l'âme en a, est un retour de propriété très dangereux. L'âme se retarde elle-même par tous les moyens dans lesquels elle s'appuye (lettre de Fénelon à Mme Guyon, dans M. Masson, p. 148-149).

Écoutons-le maintenant définir la propriété en des termes aussi vigoureux que J.-J. Olier et notre désappropriation dont « Dieu est jaloux » (p. 575).

La propriété... n'est qu'une recherche de sa propre consolation et de son propre intérêt dans la jouissance des dons de Dieu, au préjudice de la jalousie du pur amour (p. 451).

Le péché de l'ange fut un péché de propriété; stetit in se, comme parle saint Augustin. La propriété bien entendue n'est donc que l'amour-propre ou l'orgueil, qui est l'amour de sa propre excellence en tant que propre, et qui, au lieu de rapporter tout et uniquement à Dieu, rapporte encore un peu les dons de Dieu à soi pour s'y complaire. Cet amour-propre fait, dans l'usage des dons extérieurs, la plupart des défauts sensibles. Dans l'usage des dons intérieurs, il fait une recherche très subtile et presque imperceptible de soi-même dans les plus grandes vertus (p. 451).

La désappropriation bien entendue n'est donc que l'abnégation entière de soi-même selon l'Évangile, et la pratique de l'amour désintéressé dans toutes les vertus (p. 452).

Les textes sont innombrables où Fénelon définit l'intérêt propre et réclame, comme Bossuet, la « parfaite désappropriation du cœur » (*Instruction sur les états d'oraison*, liv. 10, § 30, 2e éd., 1697, p. 468). A ce titre, il ne veut pas que le désir de la récompense et l'espoir de la béatitude motivent le pur amour. Bossuet juge imaginaire un pareil amour. Voir DÉSINTÉRESSEMENT. Les justifications féneloniennes permettent de comprendre l'évolution de la notion de pur amour et de celle de désappropriation qui sont complémentaires. Les lettres de direction de Fénelon insistent sur l'aspect ascétique d'un idéal dont ses ouvrages dogmatiques montrent de préférence le fondement rationnel. L'*Explication des maximes des saints* définit avec toute la clarté désirable ce qu'il faut entendre par la désappropriation dans le système fénelonien de l'amour pur et du désintéressement absolu. Le parrainage de saint Jean de la Croix et de saint François de Sales ne fait pas éviter quelque exagération, au moins dans les formules.

La désappropriation « c'est l'opération de la grâce qui purifie l'amour et qui le rend désintéressé dans l'exercice de toutes les vertus. C'est par les épreuves que cette désappropriation se fait. Elle y perd, disent les mystiques, toutes les vertus : mais cette perte n'est qu'apparente et pour un temps borné. Le fonds des vertus, loin de se perdre réellement, ne fait que se perfectionner par le pur amour. L'âme y est dépouillée de toutes les grâces sensibles, de tous les goûts, de toutes les facilités, de toutes les ferveurs qui pourraient la consoler et la rassurer » (art. 16, éd. A. Chérel, Paris, 1911, p. 227).

Ce langage n'était pas du goût de Bossuet. Ne se condamnait-il pas en avouant : « Ce que les mystiques nomment propriété est certainement une chose très embrouillée; c'est pourquoi aussi la désappropriation est nécessairement très obscure » (*Sommaire de la doctrine de M. de Cambrai*, *Œuvres* de Bossuet, t. 9, Paris, 1846, p. 314).

Le vocabulaire dont nous venons de suivre l'évolution ne disparaît pas avec le 17e siècle. Dans la *Méthode d'oraison* de saint Jean-Baptiste de la Salle, — la première édition semble être des environs de 1730, mais le texte était en usage depuis une quinzaine d'années —, nous y retrouvons nos expressions familières. L'âme qui se remplit de Dieu « se détache des créatures et devient ce qu'on appelle intérieure par la désoccupation et le dégagement des choses sensibles et extérieures » (p. 4). Elle doit s'élever plus haut encore : « se désoccuper intérieurement », « se dégager d'affection des choses créées » (p. 34, 47). L'oraison de simple attention est pour le saint « le moyen » qui permet à l'âme de « se désoccuper tout à fait de ce qui est créé » (p. 36).

Nous retrouverions encore notre vocabulaire en feuilletant Caussade † 1751, Ambroise de Lombez † 1778 ou Clorivière † 1820. Ce dernier insiste fréquemment dans ses lettres de direction sur la désoccupation et le dégagement. « Votre premier soin, écrit-il à Mlle de Cicé le 17 octobre 1790, doit être de vous désoccuper (de vous-même) le plus qu'il vous sera possible » (*Lettres*, t. 2, Paris, 1948, p. 818). Ouvrons enfin les écrits du vénérable Libermann et rappelons-nous que le bienheureux Julien Eymard fit, sous forme de vœu, le don de sa *personnalité*, qu'il traduisait par ces mots *absque sui proprio*; nous atteignons ici au sommet spirituel de la désappropriation (Fr. Trochu, *Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard*, † 1868, Paris-Lyon, 1949, p. 358-359).

Le dégagement est chez nos auteurs une formule générale; la désoccupation libère l'âme pour la rendre attentive à Dieu; la désappropriation est, dans une perspective évangélique et paulinienne, « anéantissement » de soi. Elle se confond aujourd'hui avec le dépouillement intérieur et l'abnégation ou avec le dénuement le plus profond. Elle est le chemin qui mène à l'indifférence spirituelle et à l'abandon amoureux. C'est l'ascèse qui conduit à l'amour.

Jeanne-Lydie Goré.

DES CAURRES (Jean), pédagogue, 1542-1587. — Né à Moreuil, près d'Amiens, en 1542, Jean des Caurres, après avoir été curé de Pernois, devint régent et principal du collège d'Amiens. Chanoine de la collégiale Saint-Nicolas, il mourut en 1587, à Paris. Il publia à Paris divers ouvrages qui dénotent une grande connaissance de l'antiquité classique et chrétienne et un souci pédagogique, remarquable pour l'époque. 1. *Les premiers éléments de la piété chrétienne* (1573), qui contiennent en outre de petits traités : *Sur la croix et la mort de Jésus-Christ*, *Recueil de sentences notables* (de S. Nil), *Exhortation et institution à la fille chrétienne;* 2. *Avertissement et remonstrance à gens de tous estats pour subvenir aux pauvres en temps de cherté et de famine* (1574), suivi 3. la même année, de *Sermons... sur l'aumône. Traité de la charité* (en vers); 4. *Traité spirituel contenant une brève institution pour guider et conduire la jeunesse à la voie de la perfection chrétienne* (1575); 5. *Œuvres morales et diversifiées... enrichies d'enseignement vertueux* (1575, 1583, 1584); l'auteur pille abondamment et sans vergogne dans tout ce qu'il a lu : morale, philosophie, pédagogie, religion, etc; 6. *La vraie forme et manière de vivre des chrestiens en tous estats* (1577); 7. Sa première œuvre (1571) avait été un commentaire intéressant de la *Paedologia* ou *De moribus in puerorum gratiam* du poète Nicolas Borbon.

Des Caurres était l'ami très cher des poètes de la Renaissance. Il laissa, manuscrite, une *Institution en bonnes mœurs, comme chacun se doit bien et sagement gouverner en toutes actions humaines et en quelconques charges.*

Cardon, *Jean des Caurres, principal du collège d'Amiens*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de Picardie*, t. 20, 1898, p. 23-44.

André Rayez.

DESCHAMPS (Thomas), auteur spirituel, 17e siècle. — De Thomas Deschamps, on sait avec certitude qu'il était prêtre et confesseur de la duchesse de Longueville, Catherine de Gonzague, qui, l'année même de sa mort, en 1629, prend des dispositions testamentaires en sa faveur (Bibliothèque nationale, Ms. fr. 4507, fol. 273v). On ne peut affirmer absolument qu'il soit le personnage du même nom mentionné comme curé de Montreuil-sous-Bois en 1621 (Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, t. 2, p. 396-397). On connaît de lui un ouvrage : *Le Jardin des contemplatifs parsemé de fleurs d'amour divin*, publié à Paris en 1605. Dédié à la duchesse de Longueville, il est édité avec un certain luxe : planches gravées et beau frontispice de Léonard Gaultier; par contre la typographie en est médiocre. De son aveu même, Deschamps avait à ce moment « tout prest à mettre sur la presse » un traité de l'annihilation de l'âme dans l'amour unitif (*Jardin*, p. 892). Nous ignorons si cet ouvrage a vu le jour.

Le Jardin des contemplatifs est un traité complet de la vie spirituelle composé sans grande originalité dans la ligne des écoles du Nord, sous un double aspect : didactique et pratique. L'auteur s'y réfère volontiers au pseudo-Denys, à Ruysbroeck, à Suso, à Harphius, à Van Hoesch, à Louis de Grenade, à Louis de Blois, à saint Bonaventure, à saint Bernard, aux victorins. Son ouvrage comprend trois livres où il traite tout d'abord des qualités et des devoirs des directeurs, des débuts de la vie spirituelle, de la méditation du péché et présente sept longues méditations sur la Passion. Il énumère ensuite les empêchements à l'amour de Dieu sous la forme de dix mortifications : mortification de la trop grande occupation des biens temporels, du propre intérêt, de la propre sensualité, de l'amour désordonné envers le prochain, des vaines pensées, des occupations extérieures superflues, de l'amertume de cœur, de l'orgueil et de la vaine gloire, de l'affection à l'égard des consolations intérieures et des scrupules. Après quoi il expose les vertus auxquelles l'âme doit s'exercer : humilité, obéissance, patience, mansuétude, bénignité, compassion, libéralité, sérénité, sobriété et chasteté, au nombre de dix également.

On entre alors, avec la deuxième partie du second livre, dans le vif du sujet, la contemplation et l'union à Dieu. Deux voies sont offertes à l'homme pour parvenir à l'amour divin, celle de l'entendement et celle de l'affection, comparables à deux pieds spirituels : Thomas Deschamps affirme la prééminence de la seconde, l'acte de dilection étant plus excellent que l'acte d'intelligence, et il ajoute que s'il existe deux sortes de contemplation, l'une qui va des choses inférieures aux supérieures (cf Richard de Saint-Victor), l'autre qui descend des supérieures aux inférieures, la contemplation faite avec l'intellect est

nulle sans affection. C'est donc par la voie mystique et non par la scolastique qu'il convient de chercher Dieu, la théologie mystique étant « une certaine connaissance de Dieu qui s'obtient par la conjonction de l'affection spirituelle avec lui, lorsqu'elle lui adhère pour être faite un même esprit avec lui » (p. 536). Or, seule peut être jointe à l'esprit divin « l'étincelle de la syndérèse »; cependant la connaissance qu'elle reçoit alors, quoique beaucoup plus parfaite que celle qui pourrait venir à l'âme par une autre voie, est une connaissance par ignorance, ainsi que l'affirme « le divin saint Denys ». L'affection se préparera à l'union divine par deux exercices : 1) l'aspiration dont l'auteur distingue douze sortes; 2) l'exercice d'amour unitif qui s'exerce de quatre manières, comparables à quatre marteaux spirituels avec lesquels on heurte à la porte de l'union avec Dieu (p. 579; cf Harphius) et qui conduit l'âme à l'union superéminente. Cette union est ineffable et ne peut s'exprimer qu'à l'aide de similitudes; ici Deschamps reprend les images connues de l'arbre et des branches, de la goutte d'eau, d'une étoile, du fer mis au feu, du miroir, du cachet, etc. Sa division de l'âme est classique : puissances inférieures, ou âme; puissances supérieures, ou esprit; essence, ou *mens*, où sont réunies les trois puissances et où est gravée l'image de la Trinité : c'est là le centre de l'âme ou pointe de l'esprit. Chacune des parties de l'âme sera unie à Dieu selon son mode. L'élévation par les puissances inférieures se fait selon les degrés suivants : ébriété spirituelle, blessure d'amour, langueur spirituelle, amour impatient, visions et révélations, ravissements, jubilation spirituelle (ch. 10). Par l'élévation selon les puissances supérieures, l'âme est faite « un esprit avec Dieu »; après quoi, elle est élevée à l'unité essentielle, produite par un toucher interne de Dieu qui lui apporte connaissance et jouissance essentielle de Dieu et donne à son amour six formes : pratique (c'est-à-dire vertueux et opérant de bonnes œuvres), jouissable, élevé, nu, pur et essentiel (p. 677-678).

La troisième partie du *Jardin des contemplatifs* s'attache à la description de la vie superéminente. Elle s'ouvre par sept méditations sur les bienfaits de Dieu ou degrés de son amour envers les hommes et degrés de l'amour de l'homme envers Dieu, qui sont l'amour principal, volontaire, unitif, grand, transformant, efficace, et réflexe et redondant.

La vie spirituelle superéminente surpasse celle des profitants et celle des parfaits, qui en sont la préparation obligée. Elle consiste en une « ineffable communion de l'Esprit de Dieu » et de l'esprit de l'homme. On y parvient « par une élévation d'esprit, d'affection et de soy mesme, par une vraie renonciation de soy et de toutes multiplicitez, par une simple et nue contemplation de son bien aymé » (p. 862), au moyen de l'introversion. Pour cela l'âme s'exercera principalement à cinq vertus : humilité, contrition, pauvreté, persévérance, oblation à Dieu de ses dons (ch. 4) et par-dessus tout à l'anéantissement ou annihilation. L'esprit doit être « mort à tout ce qui n'est pas Dieu ».

« Les sens et leurs opérations sont contraires à la vraye mort, en tant que par iceux la mort a son entrée en l'homme ». De même « tant plus l'âme opère et agit, d'autant plus elle s'eslongne de la mort, par laquelle mort seule elle doit contempler Dieu ». « Il faut... estre libre, dénué et vuide de toutes choses afin que ce grand Tout nous transforme en luy », et ne « retenir aucune image tant noble ou spirituelle puisse elle estre, en tant que toutes les images pour belles qu'elles soyent ne sont pas Dieu mesme, lequel n'a nulle forme » (ch. 5).

Dans ce passage, A. Pottier (*Essai de théologie mystique comparée. Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 3, Paris, 1929, appendice 3) a voulu voir une des premières expressions du quiétisme qui fleurira à la fin du siècle, et aussi dans les pages qui suivent où il est dit que c'est une imperfection de rechercher l'union sensible et une connaissance expérimentale de l'union à Dieu; cette accusation ne nous paraît plausible que pour les derniers points de ce chapitre où Deschamps enseigne que c'est une faute d'élever son esprit, de chercher Dieu, de le désirer, de le penser (p. 891); encore faut-il bien voir que ce qu'il condamne c'est le côté sensible, naturel et multiple de ces actes qui ne peuvent par eux-mêmes procurer accès à un Dieu surnaturel que nous n'atteignons que par la foi. S'il revient à maintes reprises sur la nécessité de l'annihilation pour acquérir l'esprit de Dieu et parvenir à la divine ressemblance, il veut pour ceux qui sont élevés à l'union divine qu'ils « opèrent toujours ». Mais, écrit-il, « toutes les actions doivent estre dressées en telle manière qu'elles soyent accomplies comme ouvrages de Dieu et opérées selon l'esprit de Dieu » (p. 926). Et dans les conclusions de son livre, il précise :

L'action bienheureuse de ceux qui voyagent encore en ce monde réside au sommet de l'intelligence où l'âme, selon le pouvoir qu'elle a de se tourner vers les choses d'en haut, s'unit à Dieu, se laissant du tout comme créature manier à la volonté de son Créateur, et ne faut pas estimer que pour cela les forces intellectuelles soyent oyseuses, non plus que les pieds à un homme qui se tient debout sans marcher (p. 933-934).

Le traité s'achève par un exposé de l'opération divine dans l'âme élevée à la vie superéminente : le Saint-Esprit opère dans la volonté, si bien que l'âme baptisée dans le Saint-Esprit contemple Dieu comme un feu ardent; le Fils opère en l'entendement devenu le miroir de Dieu, mais l'entendement est ébloui par la clarté divine et seul l'œil simple qui est la puissance amative regarde Dieu; le Père opère dans la mémoire et communique à l'esprit une clarté de lumière éternelle. Alors ceux qui sont faits un avec les trois divines Personnes participent à leur opération au sein de la Trinité. « Le fondement de ceste conjonction très sacrée est qu'il n'y a qu'un estre de tout, sçavoir l'estre divin de l'Esprit par qui toutes choses sont diversement soustenues » (p. 931). Déjà Deschamps avait parlé de cet « abysme infini de simple béatitude où n'y a ne Père, ne Fils, ne S. Esprit, ne aucune créature, mais une certaine simple essence, c'est-à-dire la substance très simple de la tressaincte Trinité » (p. 904). Cependant il avait pris soin d'affirmer que la créature déifiée n'était pas « faicte déesse » (p. 413) et que même « en la gloire éternelle » où « il n'y aura aucune différance entre Dieu et l'homme », « l'homme retiendra tousjours son estre de créature » (p. 816). Entre ces deux points de vue (dont le premier rappelle d'assez près Ruysbroeck et Eckhart), la contradiction n'est qu'apparente; ils expriment deux aspects de la relation de l'homme à Dieu. Sans doute, en tant que créature, demeurera-t-il toujours à une distance infinie de l'essence divine, mais en tant qu'esprit à l'image de Dieu il aspire à se fondre dans l'unité divine et,

rejetant le multiple, il est apte à retourner à son origine et à rentrer dans l'Un qui seul par soi-même possède l'être.

Sur l'influence de Deschamps sur Marie des Vallées, voir A. Pottier, déjà cité; chez les carmes de Touraine, et notamment sur Jean de Saint-Samson, voir S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 116, 133, 161.

Suzanne-P. Michel.

DESCOS (Des Cors, Dezcós, Arnauld), 15e-16e siècle. — Arnauld Descós naquit à Palma de Majorque au milieu du 15e siècle; sa famille était domiciliée en 1449 dans l'actuelle casa Oleza, à laquelle appartenait sa mère ou sa grand-mère. Son père s'appelait Barthélemy Descós y Oleza. Arnauld fit ses humanités à Naples; il se maria à Palma; ses enfants moururent avant 1493. Il s'adonna alors à l'étude des langues, à la poésie, à la philosophie et à la théologie. Il eut pour maître le célèbre Pierre Daguí, premier titulaire de la chaire de Prime (théologie), fondée à Palma en 1481 par Inès Pax de Quint, pour promouvoir l'étude du *doctor illuminatus*, Raymond Lull. Daguí mourut en 1500 à Séville et Arnauld lui succéda.

Dès 1481 Descós entretenait une active correspondance avec son grand ami, le vertueux ermite Bernal Boyl, rattaché à l'abbaye de Montserrat, qui deviendra minime et premier vicaire apostolique des Indes, emmené par Christophe Colomb. Il existe deux séries de cette correspondance. Un manuscrit se conservait dans l'ancienne bibliothèque du chapitre de Palma; l'érudit Jaime Villanueva le retrouva en 1812 aux archives de la cathédrale; en appendice au tome 22 de ses *Viaje* Villanueva donne copie de diverses lettres de Boyl à Descós, avec les réponses; on ignore aujourd'hui où est ce manuscrit. Pendant que le manuscrit était à Valence, vers 1814, un littérateur copia 53 lettres latines de Descós à Boyl, qui, avec celles que le cistercien Antoine Pascual envoya de Majorque, sont conservées à la bibliothèque de l'académie d'histoire. F. Fita les décrivit en 1891, dans le *Bulletin de l'académie*. Des œuvres manuscrites d'Arnauld il ne reste, d'après nos recherches, que la liste donnée par Pascual et que reproduisent également J. M. Bover et F. Torres Amat : *Epistolae ad amicos*, *Opusculum de Conceptione Virginis Mariae*, *De triumphis in lau dem B. Virginis Mariae Defensorium doctrinae B. Raymundi Lulli*, *De contemplatione*, *R. Lulli Liber de Benedicta tu*.

F. Torres Amat, *Diccionario crítico de escritores catalanes*, Barcelone, 1836. — J.M. Bover, *Biblioteca de escritores Baleares*, t. 1, Palma, 1868, p. 245; *Del origen, vicisitudines y estado actual de la literatura en la isla de Mallorca*, Palma, 1841. — J. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, t. 22. — F. Fita, *Cartas inéditas de don Arnaldo Descós en la colección Pascual*, dans *Boletin de la Academia de la Historia*, t. 19, Madrid, 1891, p. 377-446. — J.M. Quadrado, *Arnaldo Descors y Fr. Bernal Boyl. Ilustraciones biográficas, políticas y literarias*, *ibidem*, t. 20, 1892, p. 113-122. — A. Lambert, art. *B. Boil*, DHGE, t. 9, 1937, col. 523-528. — J. Carreras y Artau, *Tomás y Joaquin, Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1943.

Pierre Blanco Trias.

DESCROCHETS (Charles), bénédictin, 1597-1664. — Né à Verdun en 1597, Charles Descrochets fit profession à Saint-Mansuy en 1617 dans la congrégation de Saint-Vanne et fut prieur d'Haréville en Lorraine en 1636. Lors des troubles qui accompagnèrent la séparation de Cluny et des monastères de Saint-Vanne, Descrochets opta pour Cluny et se retira à Paris au collège de Cluny où il mourut en 1664. On lui doit deux ouvrages de piété : *Ethica sive philosophia moralis christiana religiosa*, Paris, 1646, courte pièce dédiée au prince de Conti. L'autre volume, plus étendu et d'une piété plus affective, *La belle aurore, la belle journée et la belle semaine de l'âme..*, Paris, 1648, mérite encore d'être lu. A signaler deux ouvrages de polémique contre R. Desgabets, manuscrits. Fr. Pérennès (*Dictionnaire de bibliographie catholique*, éd. Migne, t. 2, Paris, 1859, col. 754) lui attribue *La vie spirituelle en ses quatre degrés* (Paris, 1659).

A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 313-314. — J. Godefroy, *Bibliothèque des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe*, coll. Archives de la France monastique, Ligugé, 1925, p. 65-66.

Antoine des Mazis.

1. DÉSERT (spiritualité du). Voir Érémitisme, Exode.

2. DÉSERT (spiritualité des Pères du). Voir Pères du désert.

DÉSERTS (SAINTS). — Il a semblé préférable de traiter à part de l'institution des saints déserts pour leur donner le développement qu'ils méritent. L'article Érémitisme reprendra le problème de l'appel au « désert » et de son histoire. Sur la vie érémitique des Camaldules, voir t. 2, col. 50-60, et des Chartreux, voir t. 2, col. 710-714, 745-752. On traitera ici des déserts 1. *chez les carmes déchaussés*, 2. *dans l'ordre de saint François*.

1. Les déserts chez les carmes déchaussés

Le lieu d'origine de l'ordre du Carmel aussi bien que l'esprit érémitique qui le caractérise expliquent aisément qu'on ait cherché à entretenir cet esprit au moyen des « déserts », dont la réalisation est due à Thomas de Jésus (1564-1627), carme déchaux, provincial et définiteur général dans les deux congrégations thérésiennes d'Espagne et d'Italie.

1° Esprit érémitique et « vie mixte ». — Aussi longtemps que l'ordre était demeuré en Orient la vie régulière avait gardé l'empreinte fortement marquée de ses origines érémitiques. Mais il avait essaimé en Occident dans la quatrième décade du 13e siècle. Or, Nicolas le Français, prieur général venu de Terre sainte pour assister au chapitre général de Toulouse, en 1265, ayant été élu successeur de saint Simon Stock, rendit compte, en 1271, dans une lettre circulaire adressée à ses frères et connue sous le nom d'*Ignea sagitta*, de sa décision de se démettre. La visite canonique de tous les couvents et la connaissance personnelle qu'il avait de chaque membre de l'ordre lui avaient donné la conviction que le Carmel, en Europe, était bien différent du Carmel qu'il avait connu en Orient. Il estimait que l'installation des couvents dans les grandes villes, la fréquentation d'universités, comme Paris, Oxford, Cambridge, Bologne, étaient une source de décadence, en ce sens que le Carmel s'éloignait ainsi de son esprit primitif de contemplation silencieuse et solitaire.

Le témoignage de Nicolas nous permet de connaître les aspirations d'un véritable ermite du Carmel au début du 13e siècle et de prendre conscience de l'évolution de l'ordre en Occident au cours de ce siècle; évolution consacrée par l'adaptation de la règle (1247), qui, sous l'impulsion de Simon Stock, faisait des ermites du Mont Carmel un « ordre mixte », engagé partiellement dans la vie du monde et astreint de ce fait à un certain ministère extérieur. Voir art. CARMES, t. 2, col. 157-162.

L'existence au sein de l'ordre d'un double pôle, — celui qui pousse à maintenir jalousement l'esprit érémitique et contemplatif, et celui qui tend à en diffuser les fruits au moyen d'un ministère, d'ailleurs limité et approprié aux fins de l'ordre —, ne doit pas être interprété cependant comme une contradiction ruineuse de l'ordre qui l'entretient, mais bien comme l'expression même de sa vocation profonde.

Cette « tension » interne, féconde et nécessaire, était d'autant plus marquée qu'au moyen âge le livre de *L'institution des premiers moines*, attribué à Jean XLIV, patriarche de Jérusalem, fut universellement vénéré dans l'ordre et considéré comme la règle officielle des carmes, jusqu'à la rédaction de la règle par saint Albert (1209). Or, *L'institution*, utilisée dans les couvents du moyen âge comme traité spirituel pour la formation des sujets, n'insiste pas seulement sur la filiation élianique, elle constitue encore un véritable traité de perfection érémitique et prophétique. L'accent y est mis très fortement sur le silence et la solitude. Au chapitre 5 l'appel adressé à Élie *Cache-toi au torrent de Carith* est ainsi commenté :

« Je ne veux pas te voir attardé plus longtemps parmi les foules dans les villes... Le prophète t'est donné en exemple, lui qui aima mieux habiter dans la solitude que dans la ville... Toi donc, si tu veux être parfait et parvenir à la fin de la vie monastique érémitique.., cache-toi dans le torrent de Carith, pratiquant le silence dans une solitude cachée » (dans *Les plus vieux textes du Carmel*, p. 121-123).

2° **Thomas de Jésus.** — Par sa reprise de la règle primitive la réforme thérésienne témoignait de son estime pour la vie érémitique. Saint Jean de la Croix, attiré par la chartreuse, avait hésité quelque temps avant de se décider à rester au Carmel, encore ne l'avait-il fait que sur l'assurance formelle de sainte Thérèse qu'il pourrait y mener une vie conforme à ses aspirations. Par ailleurs, quelques ermites, par exemple ceux du Tardon et du Calvario, obligés par les décrets du concile de Trente à quitter leurs ermitages, s'adjoignirent à la réforme thérésienne. La tendance érémitique s'en trouva renforcée.

Lorsque Thomas de Jésus, nommé vice-recteur au collège d'Alcala, fut amené à approfondir la règle carmélitaine et à en chercher les sources, il rencontra *L'institution*, qu'il inséra entièrement dans son *Exposition de la Règle* (Salamanque, 1599; Anvers, 1617). Thomas regarde et voit que si l'ordre a toujours ses couvents de solitude établis loin des villes, ils ne sont guère fréquentés par des religieux de talent. Ceux-ci, en effet, sont plutôt gardés dans les couvents des villes et utilisés dans les collèges pour la formation des novices et des étudiants de l'ordre. Ils sont donc privés des bienfaits de la solitude et des circonstances favorables au développement de la vie contemplative.

Thomas de Jésus ne songe pas à modifier la vie mixte adoptée par le Carmel depuis Simon Stock et consacrée par la réforme, qui établit, dès ses origines, des couvents dans les villes universitaires. Mais il ne peut davantage accepter l'idée de voir éliminé de la vie du Carmel cet esprit érémitique et élianique, voulu par la règle et auquel, dit-il, il se sentit appelé dès sa profession, considérant que la règle primitive était foncièrement érémitique. Comment arriver à en ranimer l'ardeur sans modifier les cadres existants? Il songe alors à des couvents établis dans des lieux très retirés, où l'idéal primitif serait observé, dans le silence strict et sans aucun ministère extérieur. Quatre ou cinq religieux y resteraient à demeure, mais tous pourraient y passer un an de temps à autre.

Cette thèse rejoignait celle de Rubeo, général des carmes, lorsqu'il autorisa sainte Thérèse à fonder deux monastères d'hommes (15 août 1567). Rubeo, en effet, accompagna cette autorisation de constitutions pour les futurs carmes déchaussés. Dans ces constitutions, qui n'entrèrent jamais en vigueur, Rubeo manifestait la conscience claire qu'il avait de l'idéal primitif du Carmel et tendait de toutes ses forces à le réaliser. Son projet reproduisait la règle primitive sur bien des points, mais ne pouvait s'accommoder des exigences du ministère, dont, si austères qu'elles fussent, Duruelo et Pastrana, les premières fondations de carmes déchaussés, durent tenir compte (voir le projet de Rubeo, dans Benoît-Marie, *Les saints déserts*.., ch. 4).

Mais ce qui n'était pas viable pour l'ensemble des couvents pouvait le devenir pour ceux qui allaient être instaurés sous le nom de saints déserts. Le premier mémoire conçu dans ce sens par Thomas de Jésus ne fut pas retenu par le vicaire général, Nicolas de Jésus-Marie (Doria). Par l'entremise de Jean de Jésus-Marie (Aravallès) et d'Alphonse de Jésus-Marie, futur général, Thomas insista encore en 1591. En 1592, on procéda à la fondation du premier « désert », Bolarque, situé sur les bords escarpés du Tage. Devenu provincial de Castille, Thomas de Jésus réalisa la création du désert de Las Batuecas. Après avoir été définiteur général, il devint prieur de ce désert et affermit son œuvre. Les déserts deviennent dès lors une institution officielle et chaque province en possédera un. Bolarque et les Neiges en Andalousie, Las Batuecas en Castille, Santa Fé au Mexique, Cardon en Catalogne, Varazzo près de Gênes, Bussaco au Portugal, Varese en Lombardie, Monte Virginio à Rome, Las Palmas en Aragon, Sorrente à Naples, Marlagne et Nethen aux Pays-Bas, Blaye et Louviers en France, Czerna en Pologne, Mannersdorf en Autriche, ces noms des déserts carmélitains sont inscrits dans l'histoire de la vie solitaire en Occident.

On trouve des renseignements sommaires sur chacun de ces déserts dans Benoît-Marie. — De Thomas de Jésus on publia à Madrid en 1629 *Instrucción espiritual para los que professan la vida eremitica* (rééd., Valence, 1698, 1778; dernière éd., Avila, 1950); elle avait été publiée en latin à Louvain en 1626, *Instructio spiritualis eorum qui vitam eremiticam profitentur* (se trouve dans les *Opera omnia*, t. 2, 1684, p. 62-79). Thomas écrivit à l'intention des ermites carmes et pendant un séjour au désert un *Tratado de oración mental*, qu'il remania et publia avec sa *Suma y compendio de los grados de oración* (Rome, 1610, etc).

Voir Étienne de Sainte-Marie, *Le fondateur de nos saints déserts*, dans *La spiritualité carmélitaine*, n. 4, Bruxelles, 1938.

3° **La vie au « désert ».** — Avant d'indiquer les caractéristiques des déserts et de décrire la vie qu'on y mène (d'après Benoît-Marie, ch. 6), situons-les par rapport aux institutions qui s'en rapprochent davantage : chartreuses et couvents de camaldules. Le « saint désert » est plus pauvre que les chartreuses, dont la vie religieuse

est centrée davantage sur la vie liturgique et où les religieux, matériellement séparés, sont moralement réunis. A la chartreuse, en effet, au son de la cloche, le monastère se change soudain en une immense église. Les moines à leur stalle, bien que séparés les uns des autres, font monter en même temps vers Dieu leurs louanges et leurs prières. Au désert la liturgie n'est point secondaire, mais la prière comme la vie revêt avant tout le caractère d'une contemplation solitaire et silencieuse. La promenade hebdomadaire (*spaciment*), de règle dans les chartreuses, n'existe pas au désert. Celui-ci ne connaît, deux fois par mois, qu'une récréation d'une heure faisant suite à la conférence. Les déserts carmélitains se rapprochent sans doute davantage des couvents de camaldules, mais ceux-ci n'ont guère réussi à sortir d'Italie.

Accessibles à tous les religieux qui peuvent y passer, s'ils s'y sentent appelés, un temps déterminé, sans pour cela renoncer définitivement à l'apostolat, les déserts ne doivent cependant recevoir ni adolescents, ni vieillards, ni ceux dont la santé ou l'équilibre ne supporteraient pas un régime austère ou le poids de la solitude. Ils doivent être situés, loin des villes et des hommes, dans des emplacements tels que l'âme puisse s'y élever vers son Créateur. Certains, tels Sorrente et Bussaco, furent même établis dans des sites qui sont parmi les plus beaux du monde. Les déserts sont assez étendus pour permettre la construction de petits ermitages éloignés les uns des autres et la possession de terres, dont le rapport puisse assurer ce qui est nécessaire à la vie. Les ermites peuvent vivre une partie de l'année dans les ermitages, en particulier pendant l'avent et le carême. Ils y mènent une existence entièrement séparée de celle de la communauté. La vie en ermitage semble bien être, à l'heure actuelle, dans l'Église, la forme la plus solitaire qui soit. Une clôture sévère interdit l'entrée du désert. Les cellules ont à peu près la même forme et la même installation que celles des chartreux, plus pauvres et plus modestes cependant. Un prieur élu par le chapitre provincial gouverne, assisté d'un sous-prieur et de quatre religieux qui ont choisi le désert à vie. Tel est le cadre de la communauté, qui n'excède pas 20 à 24 membres. Des frères convers, dont le nombre ne dépasse pas six, assurent le service de la maison.

A minuit, les matines récitées très lentement à la chapelle se poursuivent jusqu'à une heure un quart ou une heure et demie. Elles sont suivies d'une demi-heure d'oraison. A deux heures on regagne sa cellule; à cinq heures la cloche appelle à l'oraison du matin, suivie à six heures de prime et de tierce, puis de la messe. Après un temps de travail manuel ou intellectuel (lectures pieuses et non travail scolastique proprement dit), l'ermite retourne au chœur pour sexte et none, et la messe conventuelle. La messe est chantée le dimanche. Le service achevé, on se rend au réfectoire. Le régime alimentaire est un peu plus sévère que dans les autres couvents. La lecture est faite pendant le repas. La récréation qui suit est prise en silence et individuellement dans les jardinets qui entourent chaque ermitage. Après un temps de repos on récite vêpres. Le travail reprend jusqu'à cinq heures. Se succèdent alors une heure d'oraison, la collation, la récitation de complies et des prières du soir. Le religieux se repose ensuite jusqu'à matines.

Les bâtiments sont toujours pauvres. Autels, ornements, vases sacrés doivent être des plus simples. Pas de chapes, ni de dalmatiques, pas de tapis, très peu de processions et d'offices chantés. Aucune visite n'est permise, sauf une fois l'an, pour les proches parents. La correspondance, reçue ou expédiée, sauf avec les supérieurs, est rare. Aucune sortie ni aucun ministère. Cependant les religieux peuvent toujours avoir recours au supérieur. Silence inviolable de jour et de nuit. Une seule exception : les réunions qui, chaque quinzaine, assemblent les religieux pour une conférence spirituelle à la manière des Pères du désert, suivie d'une courte discussion et d'une récréation commune. Aux grandes fêtes ou en certaines occasions des conférences extraordinaires ont lieu. Il serait intéressant de connaître, par exemple, le *Libro delle sacre Conferenze spirituali del S. Deserto della provincia romana degli Carmelitani Scalzi*, 1668-1671 (ms 11885, Bibliothèque palatine, Vienne).

4° **Renouveau.** — Les déserts qui avaient fleuri et s'étaient développés aux 17e et 18e siècles furent peu à peu abandonnés ou détruits, en France par la Révolution et les guerres de l'Empire, en Espagne et en Italie par les guerres civiles. Les vingt-deux déserts que possédait l'ordre furent les uns après les autres victimes des événements. Au milieu du 19e siècle fut créé celui de Tarasteix, établi en 1856 dans les Hautes-Pyrénées, près de Tarbes, par le Père Hermann (Augustin-Marie du Saint-Sacrement), d'origine juive et converti. En 1880, lors de la suppression des ordres religieux, Tarasteix fut fermé. Cependant, ce qui semblait avoir définitivement disparu, devait connaître un renouveau. Récemment, de nouveaux déserts se sont ouverts ou rouverts. Rigada, près de Santander, en Espagne, resta près d'un demi-siècle le seul désert de l'ordre. Un votum du chapitre général de 1947 exprima le souhait que des déserts fussent créés par groupes de provinces. Deux ans plus tard, les quatre provinces de France et de Belgique établissaient le désert de Roquebrune-sur-Argens (Var). Les carmes y ont remplacé les camaldules, dont les ermitages séparés convenaient aux ermites des déserts carmélitains. En 1951 le désert de Las Batuecas en Castille fut rendu à sa destination première. Il est question d'en créer un en Italie, peut-être à Monte Virginio, dans la campagne romaine.

Le carme retrouve ainsi la possibilité de connaître le bienfait de cette « année sabbatique » et de ce retour aux sources par la vie uniquement contemplative. Grâce aux déserts se trouve sauvegardé l'un des éléments essentiels de l'esprit du Carmel : l'esprit érémitique et prophétique d'Élie.

Les plus vieux textes du Carmel, coll. La vigne du Carmel, Paris, 1943 : extraits de *L'institution des premiers moines* et de l'*Ignea sagitta* qui traitent de la vie érémitique au Carmel. — *Reforma de los Descalzos*, en particulier, t. 2, liv. 8 et 10. — *Instructiones Eremi Fratrum Carmelitarum Discalceatorum*, Rome, 1669; Louvain, 1698; *Instructiones pro eremis Fratrum Discalceatorum*, Rome, 1932; dans Benoît-Marie, p. 85-115 : ancienne *Instruction sur la pratique de la vie érémitique des coutumes des ermitages espagnols*.

Cyprien de la Nativité, *Description des Déserts des Carmes déchaux*, Paris, 1651, 1668. — Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes déchaussés en France*, Paris, 1666; Laval, 1891. — Philippe de la Trinité, *Decor Carmeli*, Lyon, 1665, t. 2 et 3. — Arnould de Saint-Pierre et Saint-Paul, *Solitarius loquens*, Liège, 1698; Modène, 1722. — Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques*, t. 1, Paris, 1721, p. 361. — M. Moreau, *Hermann au Saint-Désert de Tarasteix*, Paris, 1877. — *Stimmen vom Berge Karmel*, t. 7, Graz, 1898; t. 8, 1899; t. 10, 1900. — *Chroniques du Carmel*, t. 11, Soignies, 1899; t. 12, 1900. — Benoît-Marie de la Sainte-Croix (Zimmermann), *Les saints déserts des Carmes déchaussés*, Paris, 1927. — Silverio de

Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y America*, t. 7, Burgos, 1937, ch. 1 et 14. — Anastasio del S. Rosario, *L'eremitismo della Regola Carmelitana*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 2, 1948, p. 245-262. — Francisco del Niño Jesús, *El Desierto en el Carmen Descalzo*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 13, 1954, p. 347-368, 431-459.

Paul-Marie de la Croix.

2. Les déserts dans l'ordre de saint François

La législation de l'ordre franciscain ni ses annales ne mentionnent l'institution de « déserts ». L'idée, cependant, s'en retrouve dans une tendance foncière à mener la vie contemplative et solitaire en des centres, qui, en dépit de la diversité de leurs appellations et de leurs statuts, n'en possèdent pas moins une physionomie qui les caractérise. Examinons l'attitude de saint François à l'égard de cette forme de vie religieuse, la nature de ces centres et leurs vicissitudes.

1° Des origines à la division de 1517. — Notre enquête, pour cette période, concerne les ermitages franciscains.

1) *Histoire.* — Les premiers biographes de saint François sont d'accord pour faire ressortir sa forte attirance vers la solitude et montrent que c'est pour se rendre plus complètement semblable au Christ qu'il renonce à l'idéal de la vie solitaire et embrasse la « vie mixte », après s'être bien assuré de la volonté divine auprès d'âmes aussi contemplatives que sainte Claire et Frère Silvestre d'Assise (Thomas de Celano, *Vita prima*; S. Bonaventure, *Legenda major*, dans *Analecta franciscana*, t. 10, p. 27-28, 610-611). Dès lors, il fait alterner les envols de la contemplation dans la solitude et les soucis de l'action apostolique; mais sa prédilection pour les lieux solitaires se manifeste nettement par ses séjours fréquents et prolongés dans les ermitages qu'il avait fondés : Carceri, Monte Casale, Alverne, Trasimeno, Rieti, Poggio Bustone, Fonte Colombo, S. Urbano, Sarteano, etc. Il y jouissait du commerce intime de Dieu. Vivement désireux sans doute de propager l'amour de la retraite et de l'union à Dieu dans une vie d'oraison et de silence, et se proposant de régler en quelque façon cette forme de vie religieuse, il rédigea sa monition *De religiosa habitatione in eremo* (*Opuscula S. Francisci*, Quaracchi, 1904, p. 83-84), qui devait, plus tard, inspirer les franciscains des ermitages, des maisons de recueillement et des couvents de retraite. La première partie de cette brève monition traite du nombre des ermites et de leurs relations; la seconde spécifie les exercices de piété, l'emploi du temps, le silence, l'isolement, etc. C'était pour saint François une source de joie profonde, et qu'il ne pouvait contenir, de savoir que quelques-uns de ses frères vivaient retirés en de très pauvres ermitages (Thomas de Celano, *Vita secunda*, dans *Analecta franciscana*, t. 10, p. 232, n. 178). Peut-être, sans s'en rendre compte, favorisa-t-il le point de vue de ceux qui prôneraient la fondation d'ermitages et la vie érémitique, lorsqu'il rédigea le chapitre 10 de sa règle définitive et fixa la conduite à suivre par les inférieurs à l'égard des supérieurs qui mettraient obstacle à l'observance « littérale » ou « spirituelle » de la règle (F. Tocco, *Le due prime tribolazioni dell'Ordine Francescano*, Rome, 1908, p. 59 sv; F. Ehrle, *Die Spiritualen*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 3, Berlin, 1887, p. 601-603; René de Nantes, *Histoire des Spirituels*, Couvin-Paris, 1909, p. 100 sv). Tout critique impartial s'apercevra que ni le texte ni le contexte n'autorisent les frères, pris individuellement, à quitter les couvents et à se retirer dans la solitude pour observer la règle plus parfaitement. Certains l'interprétèrent de la sorte et leur façon de voir et d'agir ne fut pas toujours repoussée par les autorités compétentes. Dès les origines, deux catégories de résidences existaient, appelées respectivement couvents et ermitages; mais il n'est pas prouvé que le fondateur ait établi une distinction fondamentale entre leurs membres : unique l'esprit, unique l'idéal sous une seule et même règle. Nous appuyant sur les sources historiques et la vie du saint, nous pouvons affirmer, que, pour sa part, il ne désirait pas la séparation et la division, mais les prévoyait possibles. L'histoire nous enseigne qu'elle se produisit.

Dans un fragment de la *Legenda vetus*, nous lisons qu'un religieux (probablement Césaire de Spire), revenant d'Allemagne, vint trouver saint François à la Portioncule et lui expliqua qu'il se proposait d'observer *simpliciter et fideliter* l'Évangile jusqu'à la fin de sa vie et qu'il lui demandait sa bénédiction, pour pouvoir, seul ou avec d'autres, se séparer des transgresseurs : « quibus auditis, (Franciscus) gavisus est vehementer et benedicens ei, ait : A Christo et a me quod postulas scias esse concessum » (P. Sabatier, *S. Francisci Legendae veteris fragmenta*, dans *Opuscules de critique historique*, t. 1, Paris, 1903, p. 90 sv).

Tel fut le point de vue des Spirituels dans la seconde moitié du 13e siècle, qui les amena, à vrai dire pour peu de temps, à se séparer juridiquement de l'ordre. Au milieu de 1294, en effet, devant la cour pontificale à Aquila, un groupe de religieux conduit par Liberato de Macerata et Ange Clareno prônaient la plus parfaite observance de la règle; Célestin V appuya de son autorité ces aspirations et, pour faire face aux difficultés inévitables, les constitua en congrégation indépendante sous le nom de *Pauvres ermites*. Ils pouvaient, dès lors, se consacrer librement avec tout leur zèle, dans la solitude et la pauvreté, à l'oraison prolongée, à un isolement plus radical et à une austérité plus rigoureuse, pour réaliser sans mitigation d'aucune sorte l'idéal franciscain, tel qu'ils affirmaient le voir dans la vie et la législation de saint François et dans les exemples de ses premiers disciples. Mais, le 13 décembre 1294, Célestin abdiquait. Le 8 avril suivant, Boniface VIII les soumettait de nouveau à l'obédience des supérieurs de l'ordre (F. Ehrle, *Die « Historia septem tribulationum ordinis Minorum » des fr. Angelus de Clarino*, dans *Archiv.*.., t. 2, 1886, p. 301-309; René de Nantes, *Histoire*.., p. 353-354).

Malgré cet insuccès, les ermitages continuèrent d'être des centres de rayonnement et de stimuler la spiritualité franciscaine. Le grand mouvement de renouvellement intérieur qui, au milieu du 14e siècle, se manifeste presque simultanément dans les principaux pays d'Europe et se cristallise dans la régulière Observance, s'enracine dans la tradition qui s'appuie particulièrement sur l'esprit de contemplation, de pauvreté, d'austérité et d'isolement du monde.

Le bienheureux Paul Trinci de Foligno † 1391, inspiré peut-être par la conduite de Gentil de Spolète † 1362 et de ses compagnons, obtient la solitude de Brugliano (Foligno), puis d'autres en Ombrie, où se retirent les religieux qui ont la nostalgie des communautés franciscaines primitives (*Firmamenta trium Ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, Paris, 1511, f. 34; *Speculum Minorum*, Rome, 1500, f. 57; Marianus

de Florence † 1523, *Compendium chronicarum Fratrum Minorum*, Quaracchi, 1911, p. 84; M. Faloci Pulignani, *Il B. Paoluccio Trinci e i Minori Osservanti. Studio*, Assise, 1920). Avec plus de vigueur, s'il est possible, le mouvement espagnol de réforme, dès ses premiers pas, s'oriente vers l'érémitisme, avec son protagoniste Pierre de Villacreces † 1422; après avoir vécu quelques années dans une grotte des montagnes de S. Pedro de Arlanza, il organise en 1387 le premier noyau de « vie érémitique conventuelle » dans la solitude de La Salceda (Tendilla). Quelques religieux de la province d'Aragon obtiennent, le 28 octobre 1389, la permission de vivre isolés, et Boniface IX concède, en 1392, la même chose à d'autres religieux de la province de Galice. Ainsi, à la fin du 14e siècle, toutes les provinces franciscaines d'Espagne possèdent des ermitages. La congrégation de Villacreces ne donne point son adhésion à la concession des vicaires octroyés par le concile de Constance en 1415 et reste sous la dépendance du général de l'ordre; ses membres s'affermissent toujours davantage dans un régime de vie austère, solitaire, contemplative, à l'imitation du séraphique fondateur et de ses compagnons; ils se conforment à la monition *De religiosa* et aux normes tracées par le saint aux religieux de la Portioncule, qu'il désirait voir briller entre tous par la ferveur et la sainteté (Barthélemy de Pise, *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *Analecta franciscana*, t. 4, 1906, p. 629; *Speculum perfectionis*, éd. P. Sabatier, Paris, 1898, p. 100 sv). Le mouvement de Villacreces perdit de sa force d'expansion après la mort de Pierre, surtout parce qu'un autre promoteur de l'Observance le canalisait en des voies plus conventuelles et d'après un plan de solitude et d'austérité plus discrètes. Mais dans le dernier quart du 15e siècle, d'autres espagnols, soucieux de revenir à cette forme du franciscanisme, s'efforcèrent d'établir la réforme dans un sens plus érémitique et plus recueilli. Cette double tendance orienta l'activité réformatrice de Juan de la Puebla † 1495, fondateur de la custodie de Los Angeles, et de Juan de Guadalupe † 1506, qui fut à l'origine de la réforme du Saint-Évangile, du Capuce ou des Déchaux; ces deux mouvements suscitèrent les maisons de recueillement (L. Carrion, *Historia documentada del convento de Domus Dei de La Aguilera*, Madrid, 1930, p. 115-136; J. Ximenez Samaniego, *Anales de la Reforma de la Orden Franciscana en España*, éd. V. Añibarro, dans *Archivo Ibero-Americano*, 2e série, t. 8, 1948, p. 450-473).

2) *Organisation et spiritualité des ermitages.* — Au début, les ermites n'eurent pas de statuts propres; leur principale obligation était d'observer la règle *fideliter, litteraliter* et *spiritualiter* selon l'esprit et les enseignements du fondateur, à la lumière de sa vie et de ses exemples. On mit l'accent sur le caractère de pauvreté et d'austérité, de retraite et d'oraison; la vie d'apostolat était notablement réduite et conditionnée par les exercices de la contemplation; les actes de culte public, les fonctions sacrées, les prédications, les processions, etc, dans les oratoires étaient quasi inexistants. Par suite de l'absence d'une règle concrète universelle, les pratiques conventuelles, les occupations quotidiennes, la distribution du temps variaient de région à région et même d'un ermitage à l'autre. Tous ces points étaient beaucoup plus nets dans le mouvement de Villacreces, grâce au *Defensorio* et au *Satisfactorio* de Lope de Salinas, dont les directives et prescriptions furent adoptées dans les maisons de recueillement.

Au nombre de ceux qui se sanctifièrent dans les ermitages, mentionnons les bienheureux Gilles d'Assise † 1262, Juan de Penna † 1289, Conrad d'Ofida † 1306, Juan de Parme † 1322, Archange de Calatafimi † 1460 et saint Pierre Regalado † 1456.

Vito da Clusone, *Cultura e pensiero di S. Francisco d'Assisi*, Modène, 1952, p. 465-475. — L. Carrion, *Memoriale religionis de oficios activos y contemplativos por San Pedro Regalado?* dans *Archivo Ibero-Americano*, t. 12, 1919, p. 54-86.

2° **Les maisons de recueillement.** — 1) *Histoire.* — Au moment où les mouvements réformateurs suscités par Juan de Guadalupe et Juan de la Puebla se développaient, les supérieurs de l'Observance essayèrent d'empêcher leurs meilleurs sujets d'y entrer. Le chapitre de 1502, présidé par le vicaire général Martial Boulier, décréta « ut in singulis provinciis aliquot domus designarentur, in quibus sub nomine Recollectorum, qui vellent, religiose, pie et sub summa viverent rerum egestate » (L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 15, Quaracchi, 1933, ad an. 1502, n. 28, p. 297). Théoriquement naissait l'institution des maisons de recueillement; elle ne se concrétisa qu'au chapitre généralissime de 1517, qui sépara les deux grands courants de l'ordre, conventuels et observants. L'institution nouvelle se développa chez ces derniers. C'est ce qui est attesté, par exemple, par l'histoire de la province espagnole de la Conception, formée par les deux groupes de Villacreces et de Santoyo, initiateurs et guides du mouvement au siècle précédent. Au chapitre de 1523, on étudia le problème et on approuva les statuts des cinq couvents de la province, déclarés maisons de recueillement.

Se dessinait alors un mouvement parallèle en Italie; le chef en était un espagnol, religieux de la province romaine, Étienne de Molina. Il fut soutenu par le ministre général François de Los Angeles et Clément VII ordonna par la bulle *In suprema* (16 novembre 1532) d'ériger dans toutes les provinces une ou plusieurs maisons de recueillement; le mouvement ne suivit pas l'exemple de celui d'Espagne et donna naissance aux réformés, dont nous n'avons pas à parler ici. Il en résulta, notons-le, une plus grande austérité et un retour à la vie conventuelle. Rappelons aussi que les déchaussés d'Espagne persévérèrent dans leur orientation, que sanctionna et immortalisa saint Pierre d'Alcantara dans l'ermitage du Pedroso, qui tenait plus du désert que du couvent.

L'institution des maisons de recueillement jouit de l'estime et de l'appui des supérieurs. Le chapitre général de 1642 déclara : *status Recollectorum in nostra religione est nobilissima portio*, et les chapitres de 1648 : *pretiosissimum institutum Recollectorum* (*Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis*, t. 2, Venise, 1718, p. 51, 57). On imposa à chaque province l'érection d'une maison de recueillement, quand ce n'était pas trois, et un définiteur devait être choisi parmi leurs membres (p. 51, 84, 122, 143, 178). En Espagne et en Amérique, l'institution fut florissante; il n'en fut pas de même ailleurs et les supérieurs généraux eurent plus d'une fois à intervenir (p. 143; t. 3, pars 2, Rome, 1752, p. 179, 250).

2) *Constitution et spiritualité.* — Ces maisons, surtout celles d'Espagne et d'Amérique, suivaient leurs statuts propres, qui ne contrariaient ni ne modifiaient la

législation de l'ordre, mais l'explicitaient et la concrétisaient. Publiés pour la première fois par Wadding en latin et dans leur texte espagnol en 1918 par L. Carrion, ces statuts résument le meilleur de la spiritualité et de la discipline religieuse du mouvement de Villacreces, incorporé à l'Observance. En quatre chapitres, ils traitent respectivement de l'admission, de la vie de piété, de la pauvreté et de la conduite extérieure et intérieure. L'esprit de ces maisons est caractérisé par ces deux prescriptions du ch. 2 :

En dehors de l'office divin et de l'obéissance, tout l'exercice du religieux doit être la lectio, l'oraison, la méditation et la contemplation. En plus de ce que chacun voudra faire en son particulier, qu'il ait toujours avec la communauté les temps d'oraison mentale de jour et de nuit... Le silence est la clé de toute religion et de toute vertu; si en toute religion bien ordonnée on a la coutume de l'observer, combien plus étroitement le fera-t-on dans les maisons de recueillement pour être débarrassés de toute distraction et vaquer plus complètement à l'oraison et à la vie spirituelle... Y pues es asi que la vida y la muerte estan en la mano de la lengua, en estas casas avra siempre silencio.

L. Carrion (*op. cit.*, p. 129) calcula que chaque jour à La Aguilera et dans les autres maisons du mouvement de Villacreces on consacrait douze à treize heures aux exercices de piété.

Ces maisons jouissaient d'une certaine autonomie, tout en demeurant sous la juridiction et la vigilance des provinciaux (*Chronologia..*, t. 2, p. 122). Une sorte de manuel de discipline conventuelle, attribué par certains à saint Pierre Regalado, traitait des offices actifs, à savoir les emplois et charges, et des offices contemplatifs, ou de la vie de piété. Un horaire très détaillé était en vigueur dès les débuts; on n'en a retrouvé aucun exemplaire. Le chapitre général de 1682 ordonnait que les maisons de recueillement de France *nullis aliis legibus quam statutis generalibus pro Recollectis Hispaniae ordinatis possint gubernari* (t. 2, p. 178). La *forma vivendi*, approuvée par le chapitre général de 1676, se compose de onze articles, qui prescrivent deux heures et demie d'oraison par jour, les matines à minuit, le silence, la solitude, etc (t. 2, p. 144; t. 3, pars 1, p. 173 svv). Au milieu du 18e siècle la discipline se relâcha et la congrégation chargée de la discipline religieuse recourut au général en 1755 pour qu'il soutînt l'observance. Notons encore que furent composés quelques livres spirituels destinés aux maisons de recueillement. Antonio Deza édita en 1625, à Madrid, un cours d'exercices spirituels traduit l'année suivante en italien par Luis de Roma, *Exercicios espirituales de las Ermitas instituydas por Nuestro Serafico padre San Francisco para sus frayles... Obra muy util y provechosa para los que tratan de oracion y de la union del alma con Dios.*

Il n'est pas facile de dresser un catalogue des religieux insignes qui demeurèrent dans ces maisons et de leur apport au progrès spirituel. Carrion (*Historia..*, p. 182-193) en signale vingt-six pour la province de la Conception et fait remarquer que la liste n'est pas exhaustive.

Vita et regula Recollectorum, éd. dans L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 16, ad an. 1523, Quaracchi, 1933, n. 25-29, p. 192-197. — L. Carrion, *Casas de Recoleccion de la provincia de la Immaculada Concepcion y Estatutos por que se regian*, dans *Archivo Ibero-Americano*, t. 9, 1918, p. 264-272; *Constituciones y estatutos hechos para las ocho casas de la santa Recoleccion de esta santa provincia de la Purissima Concepcion*, Madrid, 1721. — *Forma vivendi*, dans *Chronologia historico-legalis*, t. 2, Venise, 1718, p. 143 svv; t. 3, pars 1, Rome, 1752, p. 173 svv. — *Istruzione a tenor della quale la S. Congregazione della Disciplina Regolare ricorda la puntuale osservanza degli statuti fatti per i conventi di Recollezione*, *ibidem*, t. 4, Rome, 1795, p. 158 svv.

3° **Les couvents de Retraite.** — La *Riformella* ou institution de retraites est comme un surgeon des maisons de recueillement; elle a commencé vers le milieu du 17e siècle et s'est répandue à peu près uniquement en Italie.

1) *Histoire.* — Son fondateur, le bienheureux Bonaventure de Barcelone † 1684, prit l'habit dans une maison de recueillement de Catalogne; après avoir vécu quelques années en reclus avec un autre moine à l'ermitage de Sainte-Inès, près d'Escornalbou, poussé par une inspiration divine il vint à Rome à la fin de 1658. De graves difficultés vaincues, il établit en 1662 à Ponticelli (Rieti) le couvent de Sainte-Marie des Grâces, berceau de l'œuvre des Retraites; il fonda successivement des couvents à S. Angelo Romano (1666), Vicovaro (1667) et Rome (1677), situés dans la province romaine des Réformés. Le chapitre de 1676 décréta l'érection de maisons de recueillement dans toutes les provinces de l'Observance, pour éviter que les religieux plus fervents ne s'en aillent (*Chronologia historico-legalis*, t. 2, p. 143). Cette décision contribua certainement à la diffusion des *Ritiri*.

Le bienheureux Thomas de Cori (1655-1729) fonde Civitella (Bellegra), 1684, et Palombara, 1703. Son émule, saint Théophile de Corte † 1740, contribue à la fondation de Fucecchio, 1736. Le bienheureux Léopold de Gaiche † 1815, observant, inaugure l'œuvre des Retraites à Monteluco (Spolète), 1788. L'animateur le plus intrépide, après Bonaventure de Barcelone, fut saint Léonard de Port-Maurice † 1751, de la province réformée de Rome. Il visitait volontiers les *Ritiri* et y demeurait. Il laissa une empreinte ineffaçable en Toscane en fondant S. Francesco al Monte ou Monte alle Croci (Florence), 1704, et S. Francesco al Palco (Prato), 1712, sans compter l'Incontro, dont on reparlera.

Les fruits spirituels et apostoliques des *Ritiri* contribuèrent à leur diffusion. Toutes les provinces, cependant, ne les adoptèrent pas. Les supérieurs les recommandèrent à plusieurs reprises pour favoriser une meilleure observance.

Chronologia.., t. 3, pars 2, p. 179, 250, 444. — C. Mariotti, *Il Ritiro di S. Francesco presso Civitella (Bellegra)*, Rome, 1899. — E. Crivelli, *Vita del ven. servo di Dio Fr. Bonaventura da Barcellona*, Quaracchi, 1901. — B. Innocenti, *Le relazioni tra S. Leonardo da Porto Maurizio e S. Teofilo da Corte*, dans *Studi Francescani*, t. 10, 1931, p. 145-180. — V. Cecchi, *Storia del Ritiro francescano della Vergine presso Fucecchio*, Florence, 1937, — S. Gori, *S. Leonardo da Porto Maurizio ed i conventi di Ritiro*, dans *Studi Francescani*, t. 24, 1952, p. 154-175.

2) *Physionomie spirituelle.* — Ces *Ritiri* avaient pour but une plus parfaite observance et un plus grand zèle de la vie intérieure et de l'union à Dieu. Les religieux s'y retiraient, se vouant à la vie mixte propre à l'ordre. Au début, ces maisons furent organisées avec des profès; plus tard, dans la province romaine, elles eurent leur noviciat, ce qui contribua à leur efflorescence. Des supérieurs ne virent pas toujours d'un bon œil leurs religieux s'établir dans les *Ritiri*. On s'achemina progressivement vers une auto-

nomie relative, sous l'autorité d'un commissaire, jusqu'à ce que, en 1845-1846, on forma une custodie autonome soumise au général de l'ordre. Les *Ritiri* dépendaient ordinairement, comme les anciens couvents, du provincial; l'accès en était libre. Une législation particulière se constitua, qui permit de mieux suivre la règle et les constitutions. Les divers règlements connus s'apparentent à l'esprit et à l'orientation donnés par Bonaventure de Barcelone et ne diffèrent que sur des détails.

Bonaventure, pour canaliser et diriger le mouvement qu'il lançait, rédigea en 1684 des statuts qui concernaient les candidats, la messe et l'office, le silence, l'obéissance, les exercices communs, la pauvreté, l'observance des constitutions et des statuts (*Chronologia..*, t. 3, pars 1, p. 295-304).

S'inspirant de ces statuts, Thomas de Cori adapta lui aussi pour les *Ritiri* de l'Observance douze règles approuvées par les provinciaux en 1706 (p. 498-508). Elle visaient l'observance, l'office divin et la messe, l'oraison, la pauvreté, le silence, le réfectoire, l'habit, les confesseurs, les prédicateurs, la lecture spirituelle et d'autres exercices ou observances.

Théophile de Corte adapta ces mêmes statuts pour Fucecchio et composa quelques avis pour le bon gouvernement des *Ritiri* (T. Dominichelli, *Vita del beato Teofilo*, Quaracchi, 1896, p. 171 svv). Saint Léonard de Port-Maurice rédigea également des règles dans le même but (p. 553).

Ces règlements particuliers furent unifiés et promulgués sous les généraux Clément de Palerme (1759) et Pascal de Varese (1774), bien qu'ils n'aient jamais été uniformément acceptés ou observés (*ibidem*, t. 4, Rome, 1795, p. 328). Au milieu du 19e siècle, le général Venance de Celano publia des statuts particuliers que les constitutions recueillirent en partie, de 1889 à 1897; réformés et approuvés par Pie X en 1904, le général Denys Schuler les publia en 1905. En 1937, le général L. M. Bello commémora le deuxième centenaire de Fucecchio par une circulaire envoyée à tout l'ordre.

Regola e Testamento di N. Ser. P. S. Francesco e Costitutioni per la maggiore e più pura osservanza della Regola, 2e éd., Naples, 1685. — *Costitutioni del Ritiro della Provincia Riformata di Toscana*, dans *Chronologia..*, t. 3, pars 1, p. 553 svv. — *Regole e Costituzioni da osservarsi in tutti i conventi di Ritiro dell'Ordine de' Minori decretate e stabilite dal R.mo P. F. Clemente da Palermo*, Rome, 1759. — *Regole e Costituzioni... dal R.mo P. F. Pasquale da Varese.., approvate e confermate con speciale decreto della Sagra Congregazione della Disciplina Regolare*, Rome, 1774. — *Statuta pro S. Recessibus in Ordine Fratrum Minorum*, Quaracchi, 1905. — Venanzio da Celano, *Lettera enciclica ai Fratri dell' Ordine dei Minori*, Rome, 1851; *Statuti e regolamenti che il Ministro Generale dell' Ordine propone da osservarsi nei sacri Ritiri dei Padri Missionari dell' Ordine*, Rome, 1855.

Leonardo M. Bello, *De sacris Recessibus* (23 julii 1937), dans *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, t. 56, 1937, p. 263-266. — *Istruzione generale intorno alla materiale struttura delle chiese e de' conventi di Ritiro*, dans *Chronologia..*, t. 4, p. 325 svv. — *Avvertimenti ed ordini alli Superiori cosi provinciali come locali ed alli sudditi intorno all'osservanza delle suprascritte Regole e Costituzioni, ibidem*, p. 327 svv. — L. Meier, *Die Rezessklöster im Franziskanerorden nach dem geltenden Recht*, ZAM, t. 10, 1935, p. 297-309. — A. Wallenstein, *Il beato Bonaventura da Barcellona* (1620-1684), *maestro di spirito. Gli si deve attribuire un trattatello ascetico finora anonimo?*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 42, 1949, p. 236-256.

4° La « solitude » ou « désert ». — C'est l'institution franciscaine qui ressemble le plus aux « déserts » des autres ordres et peut être considérée comme une réplique de l'œuvre des *Ritiri*, avec laquelle elle ne s'identifie pas. Il s'agit moins d'une institution que de quelques cas, qui n'exercèrent pas d'influence durable, même dans les provinces où ces vrais séminaires de haute spiritualité furent établis.

Bonaventure de Barcelone fonda le désert ou solitude de S. Angelo pour les religieux de Sainte-Marie des Grâces, mais nous sommes peu renseignés sur son organisation et sa vitalité. L'alcantarin saint Jean-Joseph de la Cruz (1654-1734) avait à peine vingt ans lorsqu'il fut destiné à la fondation du couvent solitaire de Piedimonte d'Alife (Bénévent); dans la forêt voisine il érigea une solitude, Sainte-Marie des Anges, pour des ermites, ou ceux qui désiraient vivre dans une complète séparation du monde et se consacrer exclusivement au service et à la louange de Dieu nuit et jour. Il y disposa cinq grottes assez espacées; la vie était très rigoureuse, entrecoupée de continuels exercices de piété et de pénitence; l'entretien des solitaires était assuré par le couvent voisin. Le saint rédigea un règlement qu'approuva Innocent XI (15 juin 1679). Ce « désert » existait encore en 1765.

L'Incontro est le type même de la « solitude ». Fondé en 1716 par saint Léonard de Port-Maurice, sans vie indépendante ni autonome, il existait en fonction des *Ritiri* et pour eux. Le nombre des religieux et le séjour étaient limités (cinq chaque fois, avec un président; un frère lai et un tertiaire y étaient habituellement à demeure). Cette solitude avait trois objectifs : la perfection par l'oraison et la contemplation dans l'isolement absolu des créatures, la réparation des péchés du monde, l'imploration de la grâce pour tous. Saint Léonard fixa la physionomie de l'Incontro dans ses statuts (approuvés par le général et par Clément XI) : haute spiritualité, rigoureuse austérité, cellules très petites et fort pauvres (des grottes dans le jardin), neuf heures d'exercices de piété, silence perpétuel, pieds nus, jeûne toute l'année, clôture très stricte. Le saint aimait cette solitude et il aurait voulu la voir imitée dans toutes les provinces. On ne sait pas si cette initiative fut suivie. Les *Proponimenti* que saint Léonard y composa, authentique chef-d'œuvre spirituel, l'immortalisent et, pour ainsi dire, la canonisent. L'Incontro conserva sa physionomie jusqu'en 1791 et devint finalement un couvent de retraite.

Andrea della Visitazione, *Compendio della vita del ven. servo di Dio P. F. Gio. Giuseppe della Croce*, Naples, 1765, p. 21-35. — Diodato dell' Assunta, *Vita di S. Giov. Giuseppe della Croce*, Naples, 1845, p. 17 svv. — *Costituzioni da osservarsi nella Solitudine del Ritiro della provincia riformata Toscana*, Florence, 1716. — *Proponimenti di S. Leonardo da Porto Maurizio, tratti dall'autografo con introduzione e note* del P. Benedetto Innocenti, Florence, 1937. — A. Cresi, *S. Leonardo da Porto Maurizio e l'Incontro*, dans *Studi Francescani*, t. 24, 1952, p. 176-197; *Il Collegio-Ritiro dei missionari dell'Incontro nel primo centenario della fondazione (1853-1953)*, avec documents inédits en appendice, t. 26, 1954, p. 44-89.

5° Tendance des capucins à la vie contemplative et solitaire. — Dans le climat de réforme créé par le chapitre général de 1517, qui divisa définitivement l'arbre franciscain en conventuels et observants, naquit et se développa un nouveau mouvement d'authentique franciscanisme. En vertu de la bulle *Religionis zelus* (Clément VII, 3 juillet 1528), la personnalité juridique fut octroyée à une troisième famille, les capucins. Les artisans de la nouvelle réforme cherchèrent inspira-

tion et méthodes dans l'idéal vécu et enseigné par le séraphique fondateur et ses premiers disciples; ils imprimèrent à la spiritualité de l'ordre une tendance marquée vers la vie contemplative et favorisèrent son développement dans la retraite et la solitude individuelle ou collective.

Parmi les causes qui expliquent cette réforme, signalons la soif de revenir à l'observance primitive intégrale, l'opposition qui empêchait le libre établissement de communautés religieuses, le contact avec les camaldules, qui prodiguèrent conseils et secours dans l'étape difficile des débuts. Ces motifs, et d'autres, poussèrent les réformateurs à chercher abri dans des lieux écartés, pauvres et abandonnés, adoptant un genre de vie érémitique. Pendant ce temps se dessinaient les lignes générales de l'ordre.

Constitutions rédigées en 1529, révisées et augmentées au chapitre de 1535. Voir *Le prime costituzioni dei Frati Min. Cappuccini di S. Francesco*, Rome, 1913; Édouard d'Alençon, *Primigeniae legislationis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum textus originalis*, dans *Liber memorialis*, 1928, p. 333-430.

En conformité avec cette orientation, les statuts d'Alvacina prenaient le titre de *Constitutioni delli frati minori della vita heremitica*. Voir Melchior de Pobladura, *Historia generalis Ordinis Fr. Minorum Capuccinorum*, t. 1, Rome, 1947, p. 40, n. 24.

6° **Les ermitages.** — Les sources primitives, législatives et historiques, ne distinguent pas entre couvents et ermitages; nous trouvons l'un et l'autre mot pour désigner les résidences, encore qu'elles soient habituellement appelées, suivant l'usage franciscain, des *luoghi*, ce qui fait abstraction de la solennité de l'*abbaye*, du *monastère* ou du *couvent*. Les résidences des capucins devaient se trouver à l'écart des localités et le nom de déserts ou d'ermitages leur convenait certainement mieux que celui de couvent (Édouard d'Alençon, *Les premiers couvents des Frères Mineurs Capucins*, Paris-Couvin, 1912; Emidio d'Ascoli, *I primi conventi dei Frati Minori Cappuccini*, dans *Liber memorialis*, p. 53-74). Non contents d'introduire avec sagesse dans les statuts généraux de 1529 l'esprit de solitude et de recueillement, d'austérité et de pénitence, d'oraison et de contemplation qu'ils avaient trouvé dans les premières fraternités franciscaines, les législateurs établirent :

En tout lieu où on pourra le faire aisément, qu'on élève une ou deux cellules en un lieu solitaire, loin de l'habitation des religieux, pour que, s'il arrive que quelqu'un, enflammé d'un esprit de Dieu plus parfait que d'ordinaire, veuille sous l'inspiration divine mener la vie érémitique dans le calme et le silence et que le supérieur juge la chose bonne, il puisse s'y rendre avec la bénédiction de Dieu Notre-Seigneur et de son prélat, et vivre dans la solitude.

Pour cela, nous exhortons les supérieurs, s'ils rencontrent des religieux qui leur paraissent aptes à ce genre de vie, à ne refuser d'aucune manière la possibilité de vivre dans la retraite.

Que ceux qui se retirent dans la solitude, gardent le silence, ne parlent à personne sans la permission du supérieur, sauf à celui-ci ou à leur père spirituel. Qu'aucun religieux n'aille les voir à seule fin de converser. Qu'on leur porte chaque jour dans leur cellule le nécessaire, en silence et sans bruit, pour qu'ils puissent s'occuper en paix de Dieu Notre-Seigneur et de l'oraison, qui est ce qui nous conduit le plus parfaitement à nous unir à sa Majesté (*Le prime costituzioni*, p. 26).

On retrouve en substance les mêmes recommandations dans la révision de 1535-1536, avec une allusion explicite « au pieux esprit du Séraphique Père », ce qui manifeste le désir d'enraciner cet aspect de la vie religieuse dans l'authentique tradition franciscaine (*Primigeniae..*, p. 387, n. 79). La pratique de ce genre de vie est suffisamment attestée par les témoignages contemporains (voir « *La bella e santa Riforma dei Frati Minori Cappuccini* ». *Testi scelti* da P. Melchiorre da Pobladura, Rome, 1943, p. 36-50).

Cette norme constitutionnelle disparut dans la révision de 1552, mais l'esprit en demeura. L'attrait de la solitude, de la retraite et de la contemplation continuera d'être une des caractéristiques de la spiritualité de l'ordre. L'histoire des provinces italiennes du 16e siècle rappelle les grottes et les déserts où des religieux se retiraient quelque temps pour se livrer plus complètement au commerce avec Dieu (Montecasale, Sarteano, Acquasparta, S. Angelo in Vado, Crocicchio, Filogasio, Galatro, etc).

Ce caractère, avec des nuances plus ou moins accusées, se conserva, quand l'ordre s'étendit à la France (Godefroy de Paris, *Histoire de la province de Paris*, t. 1, Paris, 1937, p. 40 svv), à l'Autriche (A. Hohenegger, *Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz*, t. 1, Innsbruck, 1913, p. 299-375), à l'Espagne, surtout en Catalogne, où se multiplièrent les fondations appelées *ermitages* et même *déserts*, par exemple à Barcelone. Les religieux y vivaient dans une extrême austérité, augmentant encore les exercices de piété déjà nombreux ailleurs (*Estudios Franciscanos*, t. 7, 1911, p. 94; Basilio de Rubi, *El beato Nicolas Factor, franciscano de la Observancia Regular, capuchino en Barcelona* (1582-1583), *ibidem*, t. 54, 1953, p. 34 svv).

7° **Les couvents de retraite.** — Au milieu du 18e siècle, tous les ordres religieux connurent un affaiblissement de la régularité et de la discipline religieuse. Chez les capucins, qui avaient voulu originairement retrouver une observance plus exacte et une vie commune plus parfaite, conformes à l'idéal primitif, quelques religieux tentèrent de fonder des couvents de retraite, en s'inspirant de l'institution des Réformés et des Observants. Il ne s'agissait nullement d'une nouvelle réforme, mais d'établir en chaque province des communautés où pourraient se rassembler librement ceux qui désiraient observer avec la plus grande exactitude possible, la règle, les constitutions et les coutumes. La règle serait observée à la lettre selon la teneur des constitutions, les abus et tout relâchement seraient bannis, l'ancienne observance fleurirait, la pratique des vertus serait remise en honneur et chaque religieux pourrait s'adonner aux activités propres à son état dans une ambiance qui seconderait les mouvements et inspirations de la grâce.

Les chefs du mouvement étaient Pablo de Colindres † 1766, général de l'ordre, et le vénérable Jesualdo de Reggio † 1803. Des réalisations partielles commencèrent en Italie et en Espagne; des projets n'aboutirent pas en Pologne et en Autriche. Pour faciliter l'application de la législation de l'ordre, on rédigea des statuts particuliers. Pablo composa ceux des maisons d'Espagne et le Saint-Siège les approuva en 1770; ceux de Jesualdo le furent par Erardo de Radkersburg, général, le 9 juin 1778; ceux de la province romaine, rédigés par Querubin de Nizza † 1770 ne semblent pas avoir été approuvés officiellement.

Quelle que fût la diversité d'application, ces statuts s'inspiraient d'une idée commune, qui leur donnait leur physionomie spirituelle et leur forme juridique : le retour à une observance plus parfaite et un souci

plus vif de la sanctification personnelle, par-dessus tout l'exercice continuel de l'oraison, « maîtresse de notre vie spirituelle, mère et nourrice de toute véritable vertu », dans l'isolement des créatures. Il était prescrit que deux fois l'an on s'appliquerait aux exercices spirituels de la retraite pendant dix jours. A côté de cette intense vie spirituelle, le zèle apostolique se réchauffait par les ministères sacerdotaux.

Pour mieux assurer le but proposé, les protagonistes des couvents de retraite demandèrent une législation particulière : le supérieur devait toujours être choisi parmi les religieux de la maison; la solitude restait libre et la demande d'y vivre devait être écrite et approuvée par le supérieur du couvent; le provincial ne pouvait s'opposer à l'acceptation des candidats ou à leur changement.

Cette institution fut un essai heureux, mais qui ne dura pas. Elle ne bénéficiait ni d'un climat favorable dans les provinces ni d'un appui décidé chez les supérieurs majeurs; la Révolution fit le reste. En 1817, Ferdinand Ier, roi des Deux-Siciles, établit pour sa consolation spirituelle un *romitorio* ou maison de retraite dans sa villa de Capodimonte (Naples); malgré son nom, elle n'eut jamais le caractère de l'ancienne institution. Le 30 septembre 1851 les supérieurs généraux décidèrent que les noviciats et maisons d'études deviendraient maisons de retraite. La crise que traversaient alors à peu près toutes les provinces et les nouvelles attaques des pouvoirs civils firent échouer une fois de plus le projet.

Ordinationes a P. Ministro Generali (Paulo a Colindres) *factae pro conventibus S. Lucar de Berrameda, Monovar et Turritano*, dans *Bullarium Ordinis Fr. Minorum Capuccinorum*, t. 9, Rome, 1884, p. 18-35. — *Direttorio della famiglia del Real Eremo, o sia Ritiro de' Cappuccini di Capodimonte*, Naples, 1819. — Melchior de Pobladura, *El establecimiento de los conventos de Retiro en la Orden Capuchina* (1760-1790), dans *Collectanea franciscana*, t. 22, 1952, p. 53-73, 150-179.

Melchior de Pobladura.

DÉSESPOIR. Voir Découragement.

DESFRESNES (Louis), minime, † 1676. — Natif de Péronne, Louis Desfresnes fit vœu chez les minimes le 21 novembre 1622. Il fut nommé procureur général de son ordre en 1652. Vers 1668, il est supérieur du couvent de Vincennes. Il mourut à Nigeon en 1676. Il publia, après l'avoir corrigé et complété, le *Civis sanctorum et domesticus Dei* (Rome, 1667) de son confrère Antoine de Boyenval † 1660. On doit à Desfresnes un *De divina voluntate semper fideliter adimplenda* (Paris, 1668).

Boyenval était né lui aussi à Péronne, avait fait profession à Nigeon en 1610; il fut quelque temps maître des novices en Belgique. Son érudition était considérable. Il avait publié lui-même *Amaritudo dulcissima, sive de bono mortis* (Paris, 1638).

G. M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine de'Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 601-603, 640.

André Rayez.

DESGENETTES. Voir Dufriche-Desgenettes.

DESGEORGE (François-Amédée), 1804-1887. — De famille lyonnaise très distinguée, François-Amédée Desgeorge naquit à Lyon le 13 juillet 1804. Entré au séminaire à 24 ou 25 ans, il fut ordonné prêtre en 1832. Il fit partie de la société des Prêtres de Saint-Irénée, appelée couramment les « Chartreux de Lyon », ou les Missionnaires de Lyon, sous le supériorat de Mioland. Il y fut attaché au « dépôt de mendicité », puis à la prédication. Missionnaire durant 25 ans, il prêcha de nombreux carêmes en diverses cathédrales de France, puis se spécialisa dans les retraites ecclésiastiques. Il fut supérieur des « Chartreux » de 1856 à 1882. Durant son supériorat, il s'occupa avec un soin tout particulier du noviciat des Prêtres de Saint-Irénée; en 1882, il refusa d'être réélu supérieur et mourut « aux Chartreux » le 13 décembre 1887. Membre du conseil central de la Propagation de la Foi, il fut aussi très longtemps le supérieur ecclésiastique des sœurs de Saint-Joseph de Lyon. On lui doit la création de la petite société des « Adultes de Saint-Charles », de l'œuvre de Saint-Louis de Gonzague. Appelé au conseil de l'archevêché de Lyon, Desgeorge y fut maintenu sous quatre archevêques. Il avait été nommé prélat de la maison de Sa Sainteté.

Retenons, parmi les écrits de Desgeorge : *Mgr Flaget, évêque de Bardstown et Louisville*, dont il avait été le secrétaire, Paris, 1851, 1855; *Vie de Mgr Mioland archevêque de Toulouse*, Lyon, 1871; *Du demi-christianisme ou nécessité de choisir entre l'esprit de Jésus-Christ et l'esprit du monde*, Lyon, 1876; *L'abbé Pousset, fondateur de la Sainte-Famille*, Lyon, 1885, et divers opuscules sur la sainte Vierge. L'ouvrage qui intéresse davantage la spiritualité est intitulé *De l'oraison ou de la méditation et de la contemplation. Traité dont toute la doctrine est empruntée aux grands maîtres de la vie spirituelle* (Lyon, 1861), soit François de Sales, Pierre d'Alcantara, Thérèse d'Avila, Louis de Grenade, Bossuet, Alphonse Rodriguez et Saint-Jure. La majeure partie du livre est consacrée à la contemplation (degrés, épreuves, objections), ce qui était, à l'époque, une entreprise quelque peu audacieuse (*Bibliographie catholique*, t. 26, 1861, p. 325-328).

Pour situer Desgeorge dans son milieu des Prêtres de Saint-Irénée, voir A.-M. Odin, *Les Chartreux de Lyon*, Lyon 1937, surtout p. 149-150 et 171.

Léon Cristiani.

DÉSINTÉRESSEMENT. — Désintéressement signifie « détachement de tout intérêt propre » (Littré). L'homme désintéressé est celui qui n'agit pas pour un salaire ou pour son avantage, avec un sentiment égoïste l'attachant à son utilité particulière. D'après ce sens courant des mots, la question du désintéressement spirituel se formule ainsi : le chrétien doit-il agir sans rechercher de récompense et se dégager de tout souci de son progrès vers la perfection et même de son salut? Dieu nous commande en effet de l'aimer pour lui-même et par-dessus toutes choses, en raison de son infinie bonté. Mais il nous fait aussi espérer la béatitude éternelle et sa grâce pour l'obtenir, mettant sa gloire dans les biens qu'il nous dispense et la rétribution qu'il nous promet. Comment donc concilier cette antinomie de l'amour pur et de l'amour propre? Ces deux tendances, l'une désintéressée, l'autre intéressée, peuvent-elles coexister dans notre cœur? Et en ce cas, faut-il s'efforcer de les développer ensemble à tous les degrés de la vie spirituelle ou, au contraire, s'oublier de plus en plus pour s'établir dans la charité? Seule l'Église peut résoudre selon l'Esprit de Jésus des problèmes aussi délicats. Et comme elle tire sa doctrine de la révélation divine, c'est celle-ci qu'il nous faut d'abord explorer.

1. *La donnée de l'ancien Testament.* — 2. *La solution de l'Évangile.* — 3. *La doctrine des Apôtres.* — 4. *L'apport de la sagesse grecque.* — 5. *Le désintéressement du gnostique.* — 6. *L'eudémonisme augustinien.* — 7. *Le problème de l'amour au moyen âge.* — 8. *Le sens de la querelle du pur amour.* — 9. *Essai de synthèse.*

1. La donnée de l'ancien Testament

1° **Promesses et rétributions.** — Dieu par ses promesses et ses rétributions semble inculquer à l'homme les principes d'une morale intéressée. Pourtant, c'est à la charité qu'il veut le conduire.

1) *Ses promesses* sont en effet des faveurs insignes qui préviennent ou dépassent infiniment tout mérite des sujets. Et leur caractère gracieux apparaît d'autant plus qu'elles accompagnent souvent le pardon de fautes personnelles ou collectives (*Gen.* 3, 15; *Ex.* 33, 17) et se transmettent aux patriarches de père en fils pour s'étendre à toute leur postérité (*Gen.* 17, 7; 25, 11; 26, 24; 49, 1-29). Le salut qu'elles annoncent se présente comme un don de Yahweh et non pas comme un dû. L'espérance qu'elles éveillent repose tout entière sur sa fidélité. Elles font ainsi compter sur Dieu seul et conduisent à l'aimer pour lui-même, à travers une louange inlassable de ses bienfaits. « Car Yahweh est bon et sa faveur est éternelle » (*Jér.* 33, 11).

Certes les conditions qu'il met à leur accomplissement semblent les ramener aux clauses d'un contrat bilatéral fondé sur l'intérêt; et leur réalisation dans le cadre d'une alliance risque d'alimenter l'ambition nationaliste d'Israël (*Ex.* 20-24; *Deut.* 28). Mais au vrai, les exigences de Dieu apprennent au peuple le chemin du bonheur et le poussent à un désintéressement qui réponde à son amour (*Lév.* 26, 3-46; *Osée* 2; *Isaïe* 48, 18). Et l'attente messianique s'élargit en espérance universelle, puisque en Abraham toutes les familles de la terre seront bénies et que le pacte du Sinaï s'ouvrira aux étrangers désireux de s'agréger à la nation sainte (*Gen.* 12, 3; 28, 13-15; *Isaïe* 11, 10; 56, 3-8; *Ps.* 22, 28). Par leur richesse même, les promesses divines portent à se dépouiller de tout égoïsme et à s'abandonner à la Providence.

2) *Les rétributions* par lesquelles Yahweh rend à l'homme ce qu'ont fait ses mains (*Prov.* 12, 14; 13, 21; *Jér.* 32, 18-20; 51, 56) imposent l'amour de soi. Lui-même attire le juste par l'appât du bonheur : « Vous qui craignez le Seigneur, espérez des biens, joie éternelle et miséricorde » (*Eccli.* 2, 9; *Prov.* 11, 19). L'épître aux Hébreux louera Moïse d'avoir fixé les yeux sur la récompense (11, 26). Mépriser ses dons ou braver ses châtiments serait péché, malheur et folie. Bien plus, le côté terrestre de la rétribution, — le seul que Dieu révèle clairement jusqu'à l'exil, et le plus souvent sous son aspect collectif —, ne pousse pas aux actes désintéressés. Les biens matériels qu'elle contient, récoltes abondantes, fécondité des troupeaux, longue vie, postérité nombreuse (*Deut.* 11, 14; *Ps.* 21, 5; 23; 127; 128; 144; *Prov.* 3, 7-11), flattent même l'instinct de la possession et le désir du succès, tout en réduisant les aspirations du cœur à l'idéal d'une sagesse pratique.

A ce point de la révélation, ce qui manque ce n'est pas la foi dans la justice de Dieu : nul n'ignore que ses « yeux sont ouverts sur toutes les voies des enfants d'Adam » et que « ses jugements sont véritables » (*Jér.* 32, 19; *Ps.* 19,10). C'est une idée claire de la vie d'outre-tombe. Au Chéol, le pays des ténèbres, du silence et de l'oubli, la justice de Yahweh n'est pas connue (*Job* 10, 22; *Ps.* 88, 13; 94, 17; 115, 17). « Les morts ne savent rien et il n'y a plus pour eux de salaire » (*Eccl.* 9, 5). La perte de leur souffle vital, retourné à son Auteur, les laisse dans un état somnolent, incapables de louer Yahweh et d'espérer en sa fidélité (*Ps.* 6, 6; 88, 6-12; *Isaïe* 38, 18; *Eccl.* 9, 10; 12, 7). Dès lors, peut-on s'étonner qu'Israël concentre ses désirs sur les biens de la vie présente?

Cependant cette ignorance des rétributions de l'au-delà n'empêche pas un certain détachement de la terre. L'homme pieux, au contraire du méchant que dévore une faim insatiable de richesses et de domination (*Ps.* 17, 14; *Prov.* 1, 11-15), se contente d'un bonheur simple et modéré. Il met sa confiance en Yahweh et trouve plus de paix dans l'innocence que dans le superflu (*Ps.* 17, 15; 4, 7-9).

Enfin dans les derniers livres de l'ancien Testament, les ténèbres du Chéol commençant à se dissiper, le désir du juste se porte consciemment vers la société de Dieu après la mort et se détourne davantage de l'intérêt immédiat. Déjà les psaumes 16, 49 et 73 voient la rémunération personnelle s'achever dans une vie future (cf *Éz.* 18; 33, 12-20). Yahweh, qui pousse à la fosse le troupeau des méchants, prend avec lui ses serviteurs dans la gloire, pour leur faire connaître des délices éternelles (*Ps.* 16, 10-11; 49, 15-17; 73, 24). Dans cette lumière nouvelle, le problème de la prospérité de l'impie et de la souffrance du juste, ce mystère que Job abandonne aux pensées insondables du Très-Haut, n'apparaît plus angoissant et l'insuffisance de toute rétribution temporelle, si profondément sentie par l'Ecclésiaste, s'explique à son tour. Certes, ni Daniel, ni le deuxième livre des Maccabées, ni même la Sagesse n'analysent guère la nature de cette vie éternelle dont ils affirment l'existence (*Dan.* 12, 2; 2 *Macc.* 7; 14, 46; *Sag.* 3, 1-4; 5, 16). Mais l'espérance qu'elle excite est maintenant assez ferme pour que les martyrs de la persécution d'Antiochus Épiphane (168-164) choisissent de mourir plutôt que de violer la loi divine. Le roi de l'univers les ressuscitera pour une vie sans fin que leurs bourreaux ne connaîtront pas (2 *Macc.* 7, 9). — L'ancien Testament conduit donc au désintéressement des biens de ce monde en révélant que l'héritage du juste se situe dans l'au-delà et n'est autre que Dieu lui-même.

2° **Révélation du pur amour.** — Mais ce détachement Yahweh l'exige encore à un degré plus élevé et au plan le plus intime par l'obligation qu'il fait à tous et à chacun de l'aimer purement.

« Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (*Deut.* 6, 5). Ce commandement, le plus grand de la Loi, Israël doit le garder dans son cœur, en parler partout, l'inculquer à ses enfants. La bienveillance et la miséricorde divines sont liées à son observation (*Deut.* 5, 10; 7, 9; *Ex.* 20, 6). « Aimez Yahweh, vous tous ses saints! Yahweh garde ceux qui lui sont fidèles » (*Ps.* 31, 24; *Deut.* 10, 13). Pour le pratiquer parfaitement, il faut s'attacher au Seigneur, placer en lui sa confiance, le servir fidèlement et toujours à l'exclusion des idoles, en bref, oublier ses intérêts pour lui plaire ou plutôt les confondre avec sa gloire (*Eccli.* 2, 15-18; *Ps.* 112, 1). Le Dieu de l'Alliance ne se nomme-t-il pas le « Jaloux » (*Ex.* 20, 5; 34, 14; *Deut.* 4, 24; 10, 20; *Josué* 24, 19)?

Pourtant, c'est surtout par sa Providence que Yahweh enseigne à l'homme la charité désintéressée. En le créant à son image et en le faisant participer à sa puissance et à sa bonté, il a voulu devenir sa règle de vie (*Gen.* 1, 26; cf *Mt.* 5, 48; *Éph.* 5, 1). A cet être tiré de l'argile, il a promis le bonheur en le bénissant (*Gen.* 1, 28-30), promesse que toutes les bénédictions ultérieures ne feront que renouveler et préciser. Et par son gouvernement, exempt de tout égoïsme, il réalise maintenant ce dessein d'amour. Il lui prodigue les biens de la vie avec une munificence qui fait éclater la louange des justes (*Deut.* 30, 19-21; 32, 39; *Ps.* 104). Il le relève après ses chutes et il le délivre du mal dans sa miséricorde inlassable (*Gen.* 3, 15; *Ex.* 3, 17; 23, 27; *Deut.* 9, 26; *Ps.* 50). Il le guide par une loi sainte, source de joie et de sécurité (*Ps.* 119). Et son amour ne fait acception de personne : il défend la veuve et l'orphelin, il nourrit et vêt l'hôte étranger (*Deut.* 10, 18; *Isaïe* 55, 1). Sa tendresse pour son peuple est celle d'un père et celle d'un époux (*Osée* 1-3; 11; *Cant.*), affection si profonde et si fidèle qu'elle ne châtie que pour guérir et ne pardonne que pour glorifier (*Isaïe* 54, 4-8; 61, 10-12; 62, 4-6; *Osée* 2, 17-24; *Cant.* 8, 5-7).

A cette école de Dieu, par les leçons vivantes de son histoire, l'homme découvre l'idéal et les formes pratiques du désintéressement. Mais loin de contrarier son aspiration vers le bonheur et son espérance des récompenses, cet amour pur les réalise en l'unissant à Dieu lui-même, en dehors duquel il n'y a pas de bien (*Ps.* 16, 2). C'est avec Yahweh qu'habitera le juste, en lui qu'il trouvera ses délices et son héritage (*Sag.* 3, 9; *Isaïe* 58, 14; *Ps.* 16, 5-7; 27, 4). — Cependant Israël en corps ne parviendra jamais à la charité parfaite. Et les promesses qui l'exigent passeront au peuple nouveau formé par l'Esprit de Jésus.

J. Bonsirven s j, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1935. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 3 vol., Leipzig, 1933-1939. — J. Chaine, *Révélation progressive de la notion de rétribution dans l'Ancien Testament*, dans *Le sens chrétien de l'histoire*, coll. Rencontres 4, Lyon, 1941, p. 73-89. — Albert Gelin p s s, *Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, 2e éd., Paris, 1950. — Jacques Guillet s j, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1951.

2. La solution de l'Évangile

Le Christ concilie l'antinomie des deux amours théoriquement et pratiquement, par son enseignement et par son exemple.

1° **L'amour de soi.** — Que l'amour de soi reste légitime et nécessaire, Jésus le manifeste surtout en faisant à tous les hommes le devoir de se sauver, par des moyens déterminés, et de tendre à la perfection de la charité.

1) *Le salut* du genre humain a motivé sa propre mission. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a livré son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point mais ait la vie éternelle » (*Jean* 3, 16). Aussi accueillir sa grâce et se sauver pour lui plaire est-ce faire acte de pur amour. Et se fermer à l'Évangile est-ce mériter le suprême châtiment. Jean-Baptiste menace pharisiens et sadducéens de « la colère qui va fondre », s'ils ne font pas « de dignes fruits de pénitence » (*Mt.* 3, 7-9). Et Jésus reprend la prédication de son Précurseur. « Le règne de Dieu est proche », s'écrie-t-il; « repentez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1, 15). A l'improviste le Jour du Seigneur saisira les hommes et fixera le sort éternel de chacun d'eux. Il discernera les bons des mauvais d'après leur fidélité au service de Dieu et le fruit de leur vie : pratiquement selon leur adhésion au Christ Sauveur, confessé et suivi, aimé et servi jusque dans les siens (*Mt.* 25, 14-31; *Luc* 16, 19-31; *Marc* 8, 34-38). A sa droite, voici les bénis de son Père qui reçoivent le royaume et entrent dans la joie de leur Maître. A sa gauche, voilà les maudits exclus de ses noces et chassés de sa présence, qui vont au feu éternel (*Mt.* 25, 31-46; 22, 1-14). A la lumière de ce jugement, le salut qu'annonce Jésus-Christ apparaît à la fois comme une grâce offerte à l'homme pécheur et comme la récompense de son obéissance à l'Évangile. Et la géhenne dont il veut nous préserver devient le juste châtiment de la volonté mauvaise. Ainsi par les sanctions éternelles qu'il révèle, le Sauveur fait à chacun le devoir de chercher son bien suprême. Il impose de s'aimer.

Et cette obligation il la précise encore en déterminant les moyens de salut à employer dans l'Église (*Mt.* 5, 21-48; 28, 19; *Marc* 16, 15-17). Ceux qu'il nous prescrit ont pour but d'assurer notre bonheur et de nous en indiquer les voies : celles de la pauvreté et de la douceur, de la miséricorde et des saints désirs, de la pureté et de la souffrance, se ramenant toutes à une seule, celle du pur amour. Chemin resserré, mais qui conduit à la vie, tout opposé à la route spacieuse du monde qui mène à la perdition (*Mt.* 7, 13). En nous obligeant à l'emprunter, le Christ nous fait désirer et chercher la béatitude elle-même : « la vie éternelle, qui est de vous connaître, vous, le seul Dieu véritable, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (*Jean* 17, 3).

Dans cette perspective générale du salut, quels sont, en dehors du royaume des cieux, les objets particuliers qu'on peut ou qu'on doit vouloir pour soi-même? Jésus nous les découvre par sa doctrine de la prière et par ses miracles. « Il faut prier », nous dit-il, « sans jamais se lasser » (*Luc* 18, 1), d'une prière de louange et d'action de grâces, mais aussi de demande. « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez à la porte et l'on vous ouvrira ». Qu'une telle supplication soit bonne, Dieu achève de le montrer en l'exauçant. « Car quiconque demande reçoit et quiconque cherche trouve, et l'on ouvre à celui qui frappe » (*Luc* 11, 8-11). Aux cris de détresse qui implorent son secours, le Christ répond même par des miracles. La guérison du serviteur du centurion et du lépreux, du paralytique de Capharnaüm et de l'aveugle de Jéricho (*Mt.* 8, 1-14; *Marc* 2, 1-13; 10, 46-52), la délivrance du possédé sourd et muet et de la fille de la chananéenne, l'apaisement de la tempête et la résurrection de la fille de Jaïre (*Marc* 9, 14-28; *Luc* 8, 22-56) manifestent combien la prière de demande est agréable au Seigneur et capable par son humilité et sa confiance, sa persévérance et son ardeur de lui forcer la main. Il est donc légitime de solliciter pour soi et pour les autres la santé, la libération des vexations de Satan, le salut dans le péril et la vie même : tous les biens messianiques. N'est-ce pas en les dispensant aux hommes que Jésus s'est révélé le Christ (*Mt.* 11, 2-6)?

Bien plus dans le Pater, la prière parfaite qu'il a enseignée à son Église comme « le modèle de ses désirs » (S. Augustin, *Sermo* 56, 3-4, PL 38, 379), il nous fait solliciter de notre Père des cieux le développement de son règne dans nos cœurs, l'accomplissement sur la terre de sa volonté, qui est de nous conduire à la béati-

tude, le pain quotidien nécessaire à la vie de notre corps, symbole de l'eucharistie, nourriture spirituelle de l'âme, la rémission de nos péchés, à la condition que nous pardonnions à ceux qui nous ont offensés, la grâce de ne pas succomber à la tentation et la délivrance de tout mal. En cette oraison dominicale, prière publique et commune des chrétiens, l'amour de soi trouve sa formule la plus juste, — « il n'est permis de demander que ce qui y est exprimé » (Augustin, *ibidem*) —, et la plus autorisée.

2) *La tendance vers la perfection* implique la recherche de la plus haute béatitude. En nous imposant celle-là, Jésus nous oblige à celle-ci. En effet, la perfection chrétienne consiste essentiellement dans la charité (*Mt.* 22, 40; *Marc* 12, 31; *Luc* 10, 28). Elle croît avec elle et se mesure à sa grandeur. Or le Christ nous commande d'aimer Dieu et le prochain non pas dans une certaine mesure, mais au plus haut degré (2^a 2^{ae} q. 184 a. 3), comme il apparaît par la forme même du précepte qui exige le don de tout le cœur et atteint ainsi la volonté d'exceller dans l'amour :

« Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme et de tout ton esprit et de toute ta force... Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Mt.* 22, 37-40). Et pour nous faire sentir à qui et jusqu'où doit aller notre charité, il nous donne en exemple notre Père du ciel « qui fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons et tomber sa pluie également sur les justes et sur les injustes... Donc soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (*Mt.* 5, 45-48).

Enseignement complété dans le discours après la Cène, où il fait de son propre amour l'idéal et la règle du nôtre : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est de vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jean* 13, 34; 15,12).

Quiconque refuserait ou négligerait de tendre vers la perfection de la charité irait donc contre l'esprit et la lettre même de l'Évangile : il pécherait plus ou moins. Si Jésus invite seulement une élite à prendre certains moyens qui facilitent l'exercice du pur amour, ces conseils ne diminuent pas pour la foule l'exigence souveraine du grand précepte. Et comme les saints désirs, forme la plus haute de l'amour de soi, augmentent avec la charité, — car Dieu est l'objet de l'un et de l'autre, le Bien et notre bien —, la tendance vers la perfection nous fait vouloir et chercher à travers la plus grande gloire de Dieu notre plus grand bonheur. Loin de blâmer cette recherche, le Christ l'encourage par sa récompense : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés » (*Mt.* 5, 6).

2° **Le désintéressement** inhérent à la charité est obligatoire comme elle. Mais sur quels objets le faire porter? — Sur les biens terrestres et notre moi le plus intime, afin de conformer notre volonté au bon plaisir de Dieu.

1) *L'abandon à la Providence* du soin de nous nourrir et de nous vêtir que nous prêche Jésus-Christ, ne signifie pas inertie et paresse, présomption et insouciance. C'est un acte de détachement et de confiance visant à nous faire chercher d'abord le royaume des cieux. Il implique une foi inébranlable dans la libéralité de Dieu qui assure à l'homme le nécessaire de la vie pour le conduire à la félicité éternelle, une espérance en sa bonté capable de chasser du cœur toute inquiétude et un amour très pur de ce Père qui dispense à ses fils plus de biens qu'à toutes les créatures inférieures.

Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'entassent dans des greniers. Et votre Père céleste les nourrit. N'êtes-vous pas beaucoup plus qu'eux?.. Considérez les lis des champs, comme ils croissent; ils ne travaillent ni ne filent. Pourtant, je vous dis que Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux. Si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs.., combien plus le fera-t-il pour vous!.. Ne vous inquiétez donc pas, en disant : que mangerons-nous ou que boirons-nous ou de quoi nous vêtirons-nous? C'est de tout cela que les païens se préoccupent, mais votre Père céleste sait que vous avez besoin de toutes ces choses. Cherchez donc d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront surajoutées (*Mt.* 6, 26-34).

Cette remise de nos intérêts matériels entre les mains de notre Père des cieux ne dispense ni d'agir, ni de veiller, ni de s'aider. Négliger de « se remuer » serait tenter Dieu. Mais elle place en lui seul notre sécurité et nous attache à la source de tout bien plus qu'à notre utilité particulière. Loin de nous rendre indifférents au royaume, elle concentre sur lui tous nos désirs et nous le fait chercher en premier lieu, comme « le trésor caché » et « la perle de grand prix » qui valent plus que tout (*Mt.* 13, 44-47). Jésus n'exhorte au détachement des trésors de la terre, proie de la rouille, des vers et des voleurs, que pour tendre notre cœur vers ceux du ciel : ceux qui demeurent (6, 19-22). Voir art. ABANDON.

2) *L'abnégation* qu'il demande à ses disciples constitue le degré le plus élevé du désintéressement. C'est un oubli et un sacrifice de soi qui atteint l'homme dans ses sentiments les plus profonds : affections familiales, besoin de l'estime, désir d'exceller, esprit d'indépendance, amour de la vie; un renoncement qui lui fait déserter sa propre cause pour le service de Jésus, avec le seul souci de le glorifier. « Qui aime son père ou sa mère plus que moi », nous dit-il, « n'est pas digne de moi » (*Mt.* 10, 37-39). « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même et qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (16, 24-26). Il s'agit de dire adieu à ce que nous voudrions être selon les tendances de notre nature désordonnée et de nous désapproprier même de certains biens spirituels susceptibles d'alimenter notre amour-propre, pour suivre le Sauveur jusque dans l'humiliation et la mort et nous conformer comme lui à la seule volonté de Dieu.

Une telle abnégation ne nous est demandée que dans la perspective des plus hautes récompenses. « Qui conservera sa vie la perdra, et qui perdra sa vie pour moi la trouvera », nous assure Jésus (10, 39; 16, 25-37). « Et quiconque aura quitté des maisons ou des frères ou des sœurs ou un père ou une mère ou une épouse ou des enfants ou des champs à cause de mon nom, recevra le centuple et aura en héritage la vie éternelle » (19, 29). Quand il atteint son plus haut sommet et qu'il authentique l'amour pur, le désintéressement reste lié à la béatitude céleste et à la joie de cette vie. L'Évangile sauvegarde ainsi l'aspiration de l'homme au bonheur et le droit de Dieu qui veut le don de tout notre cœur et notre vie même.

Mais où trouver la conciliation vivante de l'amour intéressé et de l'amour pur? — Dans le Christ Jésus. A nous d'imiter ses exemples! — D'une part, il veut son propre bien. De tout homme, il exige foi et obéissance, reconnaissance et honneurs, amour et sacrifice (*Marc* 1, 15; *Mt.* 10, 32-40; *Jean* 12, 7-8 et 48-50). A son Père, il demande la gloire due à son humanité : « Je vous ai glorifié sur la terre; j'ai consommé l'œuvre

que vous m'aviez donnée à faire. Et maintenant, Père, glorifiez-moi... » (*Jean* 17, 4-6). Et il le prie pour ses Apôtres et pour son Église (17, 6-26). Par une foule d'actes de sa vie, il nous apprend le soin que nous devons avoir de nous-mêmes et des autres, selon nos légitimes intérêts (4, 7; 19, 26-28).

D'autre part, il s'abandonne totalement à la Providence : à la crèche, dans la fuite en Égypte, au cours de sa vie publique (*Luc* 9, 58). Et il est le modèle divin de l'abnégation de soi. « Ma nourriture », dit-il aux Apôtres, « est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (*Jean* 4, 34). « Je fais toujours ce qui lui plaît » (8, 29). Et ce bon plaisir lui commande de donner sa vie pour ses brebis (10, 17-19). « Père », s'écriera-t-il dans la terrible agonie du Jardin, « si vous le voulez bien, écartez de moi cette coupe. Cependant que votre volonté soit faite et non pas la mienne » (*Luc* 22, 42). Parole sublime qui donne la clé de la vie du Christ et exprime la loi du désintéressement chrétien. Celui-ci n'a qu'un but : la conformité de notre volonté à celle de Dieu. Et il n'a qu'une source : la charité. Le plus humble fidèle apprend à la pratiquer en regardant Jésus-Christ. Voir art. Abnégation.

3. La doctrine des Apotres

Ils comprennent le rapport des deux amours à la lumière du Christ mort et ressuscité. Et ils poussent les fidèles à la pratique du désintéressement.

1° **Les deux amours.** — 1) *Saint Paul* exalte surtout la charité à l'égard du prochain, en la fondant sur le précepte de Dieu (1 *Thess.* 4, 9). Supérieure aux plus précieux des charismes, plénitude et résumé de la Loi, fin du précepte et lien des vertus (1 *Cor.* 13, 1-4; *Rom.* 13, 9-11; *Gal.* 5, 14; 1 *Tim.* 1, 5; *Col.* 3, 14), c'est elle qui unit au Chef les membres du corps mystique et nous fait un dans le Christ Jésus (*Éph.* 4, 2-5; *Gal.* 3, 28). Or le désintéressement lui est essentiel.

« La charité est patiente, elle est bénigne la charité; elle n'est point jalouse.., elle ne cherche pas son avantage.., elle excuse tout.., elle supporte tout » (1 *Cor.* 13, 4-7). Elle incline les fidèles à prendre soin les uns des autres sans égoïsme ni divisions (1 *Cor.* 12, 25-27).

Son modèle, c'est le grand amour de Dieu pour nous (*Éph.* 1, 5; 2, 5; 4, 32; *Rom.* 5, 8); et c'est aussi l'amour de Jésus crucifié. « Soyez les imitateurs de Dieu comme des fils très chers; et marchez dans la charité, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous en offrande et en sacrifice à Dieu d'agréable odeur » (*Éph.* 5, 2).

Cette « agapè » divine, manifestée par la croix de Jésus-Christ, n'est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit que pour y faire naître le plus noble des amours intéressés : l'espérance de ces biens que l'œil de l'homme n'a point vus, mais que Dieu a préparés pour ceux qui l'aiment (*Rom.* 5, 6; 1 *Cor.* 2, 9) : à savoir le salut, la résurrection, la gloire, la vie éternelle, la vision face à face (*Rom.* 8, 24; 1 *Cor.* 15, 19; 13, 12; 1 *Thess.* 4, 13-15; *Col.* 1, 27; *Tite* 1, 2; 3, 7). Si cette espérance, privilège du chrétien, ne déçoit pas et s'affermit dans la tribulation, c'est à cause de la charité de Dieu qui nous a comblés de toute bénédiction spirituelle dans le Christ et déjà marqués du sceau de l'Esprit Saint, « arrhes de notre héritage » (*Éph.* 1, 3-14; 2 *Cor.* 5, 5; *Rom.* 5, 3-6; 8, 31-39).

Désormais, la plus confiante des prières de demande peut monter vers le Dieu vivant et vers le Christ, « notre espérance » (1 *Tim.* 4, 10; *Col.* 1, 27; 1 *Cor.* 15, 19). L'Esprit lui-même « vient en aide à notre faiblesse » et intercède pour nous « par des gémissements sans paroles » (*Rom.* 8, 26-28). Saint Paul, le chantre du pur amour, ne cesse de demander au Père et au Seigneur Jésus de l'aider et de le délivrer de ses maux, et de subvenir aux besoins spirituels et temporels de ses fidèles (2 *Cor.* 12, 7-9; *Éph.* 1, 15-18; 1 *Thess.* 1, 2). Oubliant ce qui est derrière lui et se portant de tout son être vers ce qui est en avant, il court droit au but, « pour remporter le prix auquel Dieu l'a appelé d'en-haut en Jésus-Christ » (*Phil.* 3, 13-15). Et il exhorte Timothée à « conquérir » lui aussi « la vie éternelle » (1 *Tim.* 6, 12).

2) *Saint Jean* semble faire moins de place à l'espérance chrétienne que saint Paul. Pourtant, nul n'a un sentiment plus vif de la continuité du salut. L'éternel habite le présent. « Les ténèbres s'en vont; déjà brille la vraie lumière ». Et en vivant dans la lumière nous entrons en communion avec Dieu (1 *Jean* 1, 6; 2, 8). L'Église par ses luttes contre les puissances du mal prépare ses noces triomphales avec l'Agneau (*Ap.* 19, 6-10; 21, 1-5; 22, 1-6). Le Christ nous aime.

« Il nous a lavés de nos péchés par son sang et nous a faits un royaume et des prêtres pour Dieu », qui « règnent sur la terre » et qui « règneront dans les siècles des siècles » (*Ap.* 1, 6; 5, 10; 20, 6; 22, 5). La vie éternelle, Dieu ne l'a pas seulement promise : il nous l'a donnée dans son Fils, car « qui a le Fils a la vie » (1 *Jean* 2, 25; 3, 15; 5, 11-13). Et « sans que soit encore manifesté ce que nous serons, nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 *Jean* 3, 2). « Heureux » donc « ceux qui lavent leurs robes pour avoir droit à l'arbre de vie et pouvoir entrer dans la cité par ses portes... Amen. Viens, Seigneur Jésus » (*Ap.* 22, 14 et 20).

Attente de la victoire sur le monde, désir du Christ fondés sur la foi (1 *Jean* 5, 4). Qu'est-ce qui nous donne l'assurance de n'être pas confondus lors de sa venue? La charité pure, qui nous fait demeurer dans le Père et dans le Fils. Car « il n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte » (2, 28; 3, 24; 4, 16-19). « Dieu est lumière » et seul celui qui aime son frère vit dans la lumière (1, 5; 2, 10). « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui ». « Si quelqu'un dit : j'aime Dieu et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur » (4, 16 et 20). La marque à laquelle on discerne les enfants de Dieu des fils du diable, c'est l'observation du commandement nouveau (3, 10).

Notre espérance de « la couronne de vie » (*Ap.* 2, 10) ne peut donc se réaliser que par la charité fraternelle. En liant à celle-ci la satisfaction de notre désir de Dieu, saint Jean n'a-t-il pas dénaturé l' « agapè » chrétienne? A. Nygren l'a pensé. Communion d'amour, mais réservée aux fidèles, elle perdrait de son universalité première et serait motivée par la valeur de son objet (*Érôs et Agapè*, p. 166-167; cf S. Augustin, *In epist. Joannis ad Parthos* 8, 4, PL 35, 2037). — Répondons que le disciple bien-aimé n'était pas tenu de tout dire. L'amour des frères n'exclut pas l'amour des ennemis. Et puisqu'il y a un ordre de la charité, ne convenait-il pas d'exhorter d'abord les chrétiens à s'aimer les uns les autres? Au reste, comment aimer Dieu sans aimer tous ses fils, nos frères en espérance? Jésus-Christ n'est-il pas lui-même une victime de propitiation pour les péchés du monde entier (1 *Jean* 2, 2; 5, 1)? Pour saint

Jean, comme pour saint Paul, l'amour intéressé tire donc son assurance de l'amour le plus pur. Voir art. CHARITÉ.

2° **La pratique du désintéressement.** — Les Apôtres ne célèbrent pas la charité dans l'abstrait. Ils veulent qu'on pratique le désintéressement, marque de sa sincérité. « Mes petits enfants », s'écrie saint Jean, « n'aimons pas seulement par la parole et par la langue, mais en œuvre et en vérité » (1 *Jean* 3, 18). L'amour réel défend de dire du mal du prochain et de le juger. Il demande de traiter les pauvres avec honneur et de les aider par l'aumône (*Jac.* 2, 1-5 et 15-17; 5, 19-20; 1 *Jean* 3, 17; 5, 16), à l'exemple du Christ qui a poussé la générosité jusqu'à se faire pauvre pour nous, « de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté » (2 *Cor.* 8, 9). Dans l'Esprit de la Pentecôte, lorsque la masse des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, « nul n'appelait sien ce qui lui appartenait : entre eux tout était commun » (*Actes* 4, 32). Il porte encore à mettre au service des autres ce qu'on a reçu comme don de Dieu (1 *Pierre* 4, 10). Il conduit enfin à s'abaisser et à servir comme le Christ Jésus. « Faites-vous par la charité les serviteurs les uns des autres », écrit saint Paul aux Galates (5, 13). « Portez ma joie à son comble en ne faisant qu'un par les sentiments... Chacun tenant les autres pour supérieurs, en toute humilité, et visant non pas son intérêt personnel, mais celui d'autrui », demande-t-il aux Philippiens (2, 1-5).

Ce parfait désintéressement, il ne le voit guère briller qu'en Timothée : « Je n'ai personne, déclare-t-il, qui me soit tant uni de sentiments, pour prendre sincèrement à cœur vos affaires : tous en effet ont en vue leurs propres intérêts et non ceux de Jésus-Christ » (*Phil.* 2, 20). Il l'estime cependant particulièrement nécessaire à l'évêque et au diacre (1 *Tim.* 3, 3 et 8; *Tite* 1, 7). Et son jugement rejoint celui de saint Pierre qui exhorte les anciens à paître le troupeau de Dieu « par dévouement et non par intérêt sordide » (1 *Pierre* 5, 1-5). Lui-même n'a-t-il pas donné aux églises l'exemple admirable d'un total détachement de l'argent? Il s'est fatigué « jour et nuit à travailler de ses propres mains, pour ne ruiner, n'exploiter, ne charger personne, mais prêcher l'Évangile gratuitement (1 *Cor.* 4, 12; 2 *Cor.* 7, 2; 11, 7-10; 2 *Thess.* 3, 8) ». L'ouvrier a beau mériter son salaire (1 *Tim.* 5, 18), tout ce qui est permis ne convient pas et n'édifie pas. Et « personne ne doit chercher son propre avantage, mais celui d'autrui » (1 *Cor.* 10, 24). Quand surgiront, aux « temps difficiles », des hommes « égoïstes et cupides », il faudra les éviter.

Paul a poussé plus loin encore le désintéressement apostolique. Quelles souffrances extraordinaires n'a-t-il pas endurées pour fonder ses églises (2 *Cor.* 11, 23-30)? Et n'a-t-il pas souhaité d'être lui-même « anathème et loin du Christ » pour sauver ses frères de sang, les juifs (*Rom.* 9, 3)? Aussi peut-il inciter les fidèles à l'abnégation de soi en leur disant : « Soyez mes imitateurs » (*Phil.* 3, 17). Si « plusieurs marchent en ennemis de la croix du Christ » (3, 18), il les a cependant tous instruits à se « dépouiller du vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses », et à se « revêtir de l'homme nouveau » (*Éph.* 4, 22-25), à faire mourir « les membres qui sont de la terre » (*Col.* 3, 5), à « crucifier la chair avec ses désirs » (*Gal.* 5, 24), pour chercher « les choses d'en-haut » (*Col.* 3, 1) : bref, à ne pas se plaire à eux-mêmes, « car le Christ n'a pas eu de complaisance pour lui-même » (*Rom.* 15, 1-4). Et puisqu'il a donné sa vie pour nous, remarque saint Jean, « nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères » (1 *Jean* 3, 16). C'est dans la mesure où notre désintéressement se modèlera sur celui de Jésus qu'il portera son fruit d'amour et de liberté.

F. Prat s j, *Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1933; *La charité dans la Bible*, DS, t. 2, col. 508-523. — J. Bonsirven s j, *L'Évangile de Paul*, coll. Théologie 12, Paris, 1948; *Théologie du Nouveau Testament*, coll. Théologie 22, Paris, 1951. — Anders Nygren, *Érôs et Agapè*, trad. Jundt, Paris, 1944. — V. Warnach, *Agape*, Düsseldorf, 1951. — G. Didier, *Désintéressement du chrétien*, coll. Théologie, Paris, 1955.

4. L'APPORT DE LA SAGESSE GRECQUE

Il s'accorde avec la donnée de la révélation et permet de mieux la comprendre. Platon et surtout Aristote ont en effet posé la question de la valeur de l'amour de soi. Et l'analyse vivante de son objet, de ses motifs, de ses effets les a conduits à discerner une double « philautie » : l'une blâmable et tout égoïste, celle des hommes vils, l'autre louable et accompagnée de désintéressement, celle des hommes de bien.

1° **Platon**, dans le *Phèdre* et le *Banquet*, nous montre l'âme s'élevant, sous l'impulsion d'Éros, vers les « réalités sans couleur et sans forme », les Idées qu'elle a connues dans sa préexistence, et dépassant la beauté d'un corps et de tous les corps, et la beauté même des âmes et des sciences pour contempler la Beauté éternelle dont toutes les autres sont nées. Il ne voit de salut que dans le détachement du monde sensible et la fuite « d'ici » vers ce « lieu qui est au delà du ciel ». Aussi dénonce-t-il les méfaits de l'amour de soi. Celui-ci a beau être « inné » et partant « légitime », — « tout homme est par nature ami de lui-même » —, il n'en reste pas moins « le plus grand de tous les maux » et « la cause de tous les faux pas ».

> Car l'ami s'aveugle sur l'objet de son amitié : il juge mal de ce qui est juste, bon et beau, parce qu'il croit toujours devoir priser le sien plus que le vrai. Il ne faut avoir de tendresse ni pour soi, ni pour ses intérêts à soi, — si du moins l'on tient à grandir —, mais pour la justice, que ses œuvres se rencontrent davantage en nous ou davantage dans les autres. Une suite de ce même défaut, c'est encore que chacun tient pour sagesse sa propre ignorance... Il faut donc que tout homme se défasse de cette grande amitié pour lui-même et s'attache à meilleur que soi (*Lois*, V, 731d-732b).

Socrate le pense aussi. Dialoguant avec Hermogène et Cratyle, n'avoue-t-il pas à celui-ci qu'il s'étonne depuis longtemps de sa propre sagesse. Il n'y peut croire, au point de juger nécessaire de soumettre ses propos à un nouvel examen : « car rien n'est plus fâcheux que de se laisser duper par soi-même » (Platon, *Cratyle*, 428d).

2° **Aristote**, au livre 9e de sa *Morale Nicomachéenne*, consacre un chapitre, le 8e, à résoudre la question suivante : « Est-ce soi-même qu'il faut aimer le plus ou quelqu'un d'autre? » Selon sa méthode descriptive, il part de l'opinion courante. Or elle est divisée.

> D'une part, « on blâme ceux qui s'aiment surtout eux-mêmes. Et on les appelle comme pour les flétrir des égoïstes. C'est que l'homme vil semble tout faire dans son intérêt à lui, et cela d'autant plus qu'il est plus déchu. Aussi lui reproche-t-on de ne rien faire que pour soi. Au contraire, l'homme de qualité fait tout à cause du bien. Et plus il est bon, plus il agit à cause du bien et de l'ami. Quant à son intérêt, il le néglige ».

D'autre part, « on dit qu'il faut aimer le plus le plus ami. Mais le plus ami, c'est l'homme qui veut les biens à celui auquel il les veut à cause de lui, même si personne ne doit le savoir. Ce qui se réalise surtout pour soi à l'égard de soi... On dit en effet que tous les témoignages de l'amitié partent de soi et vont vers les autres ». Les proverbes expriment tous ce même sentiment : « le genou est plus près de la jambe ». « C'est surtout de soi qu'on est ami. Et c'est soi-même qu'il faut surtout aimer ».

Telles sont les deux opinions en présence. A laquelle s'arrêter? Il y a du vrai dans chacune. Aristote va le montrer d'après la signification respective qu'elles donnent au mot « philautos ».

« Ceux qui le tirent en un sens péjoratif appellent « amis de soi » les gens qui s'attribuent la grosse part en fait de richesses, d'honneurs et de plaisirs corporels » : ceux qui « flattent leurs convoitises et en général leurs passions, la partie irrationnelle de leur âme. De tels hommes sont le grand nombre. C'est pourquoi l'appellation est venue de la foule vulgaire. On blâme justement ceux qui s'aiment ainsi ». Mais « si quelqu'un a le souci de faire mieux que tous les autres ce qui est juste ou sage ou de quelque façon conforme à la vertu, personne ne l'appellera « ami de soi », ni ne le blâmera. C'est pourtant lui qui devrait paraître davantage ami de soi, puisqu'il se réserve le plus beau et le meilleur et qu'il favorise la faculté maîtresse de lui-même et lui obéit en tout ».

Celui qui agit selon la raison est donc ami de soi d'une autre manière que l'égoïste blâmable.

« Ils diffèrent autant que la vie selon la raison diffère de la vie selon la passion ou le désir du beau du désir de l'utilité apparente ». « Aussi l'homme bon doit-il être ami de soi. Il gagnera lui-même à la pratique du bien et en fera profiter les autres. Mais le méchant ne le doit pas. Car il nuirait et à lui-même et aux autres en s'adonnant à ses passions basses ». Celui-ci ne fait pas ce qu'il devrait faire. Celui-là le fait. Car « tout esprit choisit pour lui-même ce qu'il y a de meilleur. Et l'homme de qualité obéit à l'esprit ». Pour se procurer le bien, il sacrifiera fortune, honneurs, charges et sa vie même. « C'est de cette manière qu'il faut être ami de soi... Mais à la manière de la foule, il ne le faut pas » (*Morale Nicomachéenne*, IX, 8, *Opera omnia*, éd. Didot, Paris, t. 2, p. 110-112).

Dans la *Grande Morale*, Aristote oppose encore l'amour de soi du « phaûlos » à celui du « spoudaios ». Et il souligne que ce dernier abandonne aux autres l'utile et le plaisir pour s'attacher à l'honnête. « Il est ami du bien, non pas de lui-même; ou s'il s'aime lui-même c'est parce qu'il est bon » (II, 13 et 14, *ibidem*, p. 181).

Il ressort de ces analyses que la foule égoïste réprouve elle-même l'égoïsme et que nul ne songe à blâmer le désir et la recherche du bien. Ils sont la marque propre de l'homme qui obéit à l'esprit et n'ambitionne que la vertu. Générateurs de sacrifice, ils permettent de s'élever dans la beauté morale et servent au prochain. Si Platon et Aristote n'ont pu pressentir l'économie de la grâce, cet amour de Dieu qui descend vers l'homme par le Christ pour éveiller en son cœur l'espérance et la charité même, leur critique de l'égoïsme et leur éloge du désintéressement valent encore pour des chrétiens.

I. Hausherr s j, *Philautie*, OCA 137, Rome, 1952. — Aristote, *L'Éthique Nicomachéenne*, liv. 1 et 2, trad. et comment. — J. Souilhé et G. Cruchon, dans *Archives de philosophie*, t. 7, cahier 1, Paris, 1929.

Comment la tradition chrétienne a-t-elle compris la doctrine scripturaire du désintéressement? Et qu'a-t-elle gardé des vues morales de la sagesse grecque? Immense question. Les articles Abandon, Abnégation, Apatheia, Ascèse, S. Augustin, Charité, Crainte, l'ont déjà touchée à divers points de vue. D'autres, comme Espérance, Indifférence, Quiétisme, la reprendront encore. C'est pourquoi nous ne retiendrons que les données traditionnelles montrant sous tout leur jour les aspects contraires de l'amour chrétien et permettant ainsi de déterminer le désintéressement qui lui est propre.

5. Le désintéressement du gnostique

1° Le point débattu. — Les Pères cappadociens distinguent « trois classes d'hommes sauvés : les esclaves, les mercenaires et les enfants ». Tous obéissent à Dieu, mais c'est pour des motifs différents. L'esclave craint la peine, le mercenaire ne regarde qu'au salaire, le fils, s'élevant plus haut, révère Dieu comme son Père. Il accomplit le bien, parce qu'il est bon d'obéir à son père, dût ne rien lui en revenir. Sa récompense, c'est le plaisir qu'il lui fait (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 40, 13, PG 36, 373cd-376a; Basile, *Regulae fusius tractatae*, prooemium 3, PG 31, 896b). Or, celui-là seul est parfait qui chasse la crainte comme une disposition servile et méprise la récompense elle-même, de peur de paraître l'aimer plus que celui d'où elle vient. De tout son cœur, il n'aime rien d'autre que la source de tout bien, et il ne juge précieux et désirable que d'être l'ami de Dieu (Grégoire de Nysse, *Hom.* 1 *in Cantica*, PG 44, 765bd; *Vita Moysis*, 429c).

Cependant, ces mêmes Pères, et d'autres, comme saint Jean Chrysostome, n'imaginent pas qu'on puisse arriver ici-bas à un état d'amour de Dieu excluant tout motif d'agir intéressé. Chez le parfait, la charité prédomine. Mais elle s'accompagne d'un intense désir de posséder le Christ et elle a besoin pour s'accroître de l'exercice des vertus inférieures, toutes connexes. Ce n'est qu'au ciel qu'elle demeure seule (Jean Chrysostome, *Hom. in Joannem* 77, 4, PG 59, 418; *Hom. in ep. ad Romanos* 15, 5, PG 60, 546-547; Basile, *Regulae fusius tr.* 3, 2, PG 31, 917c).

Mais en est-il de même pour Clément d'Alexandrie? Près de deux siècles avant les cappadociens, il distingue déjà trois degrés de la vie spirituelle, d'après les motifs qui poussent les chrétiens. « Le premier degré.., c'est l'enseignement de crainte, qui nous fait nous éloigner de l'injustice; le second, c'est l'espérance, qui nous fait désirer les biens les meilleurs; la charité enfin amène à la perfection, comme il convient, en nous donnant une formation déjà gnostique » (*Stromates* IV, 7; PG 8, 1264c-1265a; Stählin 2, 272, 53).

Dans son *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Fénelon fait sienne cette classification (art. 2 vrai, éd. A. Chérel, Paris, 1911, p. 133-139). Et il s'appuie spécialement sur Clément pour affirmer qu' « on peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérest propre » : état de perfection si élevée qu'alors « ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour » (p. 124-125). Il consacre même un opuscule, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, « à prouver en détail par l'examen des passages » que le parfait chrétien de ce Père « si sage et si éclairé » est « l'homme passif des mystiques modernes » (éd. P. Dudon, Paris, 1930, ch. 1, p. 165-166).

En effet, le gnostique « est consommé dans l'union inamissible et inaltérable... Il n'a plus besoin de vertu, parce qu'il

n'a plus aucun mal à combattre; qu'il est dans l'apathie et l'imperturbabilité... Il ne lui reste plus aucun désir à former, ni pour les biens temporels, ni pour son salut, dont l'espérance ne le touche plus, tant son amour est désintéressé; ni pour son âme, car il n'agit point pour être sauvé... Enfin il ne désire rien, même pour sa persévérance; car lorsqu'on est entré dans le divin de l'amour, l'amour parfait n'est plus un désir, mais une union ou unité fixée et tranquille » (ch. 17, p. 254-255).

Mais est-ce là le portrait fidèle du gnostique de Clément? Et dans ce cas, quelle autorité accorder à cette doctrine du maître alexandrin, présentée comme une tradition secrète? Telle est la question à résoudre.

2° Le gnostique de Clément d'Alexandrie. — La gnose chrétienne, que Clément a opposée à la gnose hérétique, consiste non seulement dans une connaissance supérieure « des choses divines et humaines », mais encore dans une vie parfaite. Le gnostique est celui qui « contemple », « comprend et discerne », et celui qui observe les commandements du Seigneur et agit selon l'Évangile (*Stromates* II, 10; PG 8, 981b; Stählin 2, 137, 46; IV, 22; 1345b; 2, 308, 135; VII, 16; PG 9, 541a-544b; 3, 73, 104).

1) *Gnose et égoïsme.* — Clément n'a pas l'idée d'une « philautie » qui serait bonne et compatible avec la perfection.

Avec Platon, il voit dans l'amour de soi « la cause de toutes les fautes, pour chacun, à chaque fois. C'est pourquoi, il ne faut pas, en choisissant la gloire humaine, être ami de soi, mais en aimant Dieu devenir véritablement saint avec prudence. Si donc, il arrive que quelqu'un prenne le particulier pour l'universel et honore l'esclave comme un seigneur et un chef, il s'écarte de la vérité » : l'amour-propre l'induit en erreur (*Str.* VI, 7; PG 9, 277d-280a; Stählin 2, 460, 56-57).

« La sagesse qui aime le plaisir et le moi, l'Apôtre l'appelle « de ce siècle », vu qu'elle n'enseigne que les choses appartenant à ce monde ou le concernant ». La science vraiment parfaite, celle du gnostique, « s'adonne, par delà le monde, aux intelligibles, et encore à plus spirituel que cela : « Ce qu'aucun œil n'a vu et aucune oreille entendu... » (*Str.* VI, 8; PG 9, 289ab; 2, 465, 68).

« Les égoïstes et les vantards », les hommes qui amassent de l'argent, l'Écriture ne trouve plus de trace de leurs œuvres : « ils ont disparu et sont descendus au Chéol » (*Baruch* 3, 16-19) (*Pédagogue* II, 3; PG 8, 433c-436a; Stählin 1, 179, 36). C'est par « honte de déposer la supériorité de leur amour-propre » que les hérétiques « refusent de se convertir à la vérité » et « font violence aux Écritures » (*Str.* VII, 16; PG 9, 533c; 3, 68, 96). Se faisant un jeu de plus grands maux, pour n'avoir pas voulu réprimer leur égoïsme, des hommes ont déchaîné la guerre de Troie (*Pédagogue* III, 2; PG 8, 573c; 1, 244, 259).

Cette sévérité de Clément pour l'amour de soi rappelle celle de Philon, aux yeux duquel la « philautie » n'est qu' « impiété », car elle ravit à Dieu « l'âme, le sens et le discours » et ne s'intéresse qu'au plaisir (*Quis rerum divinarum heres sit?* dans *Opera*, éd. Cohn-Wendland, t. 3, Berlin, 1898, p. 20, n. 106-109; *Quod Deus sit immutabilis*, t. 2, p. 59, n. 18). L'égoïsme ferme donc la porte à la gnose chrétienne. Bien pis, il produit la gnose hérétique.

2) *Gnose et désintéressement.* — S'ensuit-il que le vrai gnostique soit totalement désintéressé?

a) *Certaines vues de Clément* feraient penser qu'il ne peut l'être. En effet, la gnose a beau rester l'apanage d'un petit nombre d'initiés, elle n'est pas innée, mais acquise et accessible à tous. On ne naît pas gnostique, comme le veulent les hérétiques basilidiens. On le devient progressivement, par une purification morale et une recherche intellectuelle intenses et incessantes (*Str.* IV, 15; PG 8, 1304b; Stählin 2, 290-291, 97; V, 9; PG 9, 88c; 2, 364, 57; VI, 9 et 12; 297c et 317b; 2, 470, 78 et 480, 96).

Or l'une et l'autre de ces deux préparations développent les tendances intéressées en mettant en œuvre les vertus inférieures à la charité parfaite. La recherche prend son point de départ dans la foi et édifie sur son fondement « la magnifique connaissance de la vérité » (*Str.* V, 1; PG 9, 13c; 2, 328-329, 5). En comparant et en expliquant les Écritures, elle aboutit à la « gnose fidèle », « démonstration solide et ferme des vérités reçues par la foi » (*Str.* VII, 10; PG 9, 481a; 3, 42, 57). Elle exige de plus qu'on désire « la perfection du bien » et qu'on espère l'atteindre : « Il faut avoir un esprit sain, lancé sans regret à la chasse du beau. Ce pourquoi nous avons surtout besoin de la grâce divine, d'un enseignement droit et d'une facilité à apprendre pure... Car liés à ce corps terrestre, nous saisissons les choses sensibles par le corps, mais nous atteignons les intelligibles par la puissance même de la raison » (*Str.* V, 1; PG 9, 16c-17a; 2, 329-330, 7).

Cependant, cet exercice intellectuel qui purifie déjà la partie principale de l'âme, — « la connaissance est aussi une activité bonne » —, doit s'accompagner d'œuvres excellentes. Le Seigneur « veut que ceux qui parviennent à la connaissance de Dieu soient purs quant aux appétits corporels et saints dans leurs pensées » (*Str.* IV, 6; PG 8, 1252ab; 2, 265-266, 39). La gnose est « une lumière qui vient dans l'âme par l'obéissance aux commandements ». « Recevoir la connaissance de Dieu est impossible à ceux qui sont encore menés par leurs passions ». Il faut donc s'en purifier, prendre soin de son âme et par elle s'appliquer avec persévérance à Dieu seul (*Str.* III, 5; PG 8, 1145c-1148c; 2, 215-216, 42-43). Or cet effort moral, dont le but est l'acquisition de la gnose en laquelle s'achève la charité, relève de l'amour de soi. Il met en branle l'ensemble des vertus dont l'objet est un bien pour nous. « La foi nous apparaît comme la première inclination au salut, après laquelle la crainte, l'espérance, la pénitence, avec la continence et la patience, en progressant, nous conduisent à la charité et à la gnose » (*Str.* II, 6 et 9; PG 8, 965c et 980c; 2, 129, 31 et 136, 45). Vertus connexes : celui qui en a « gnostiquement une seule les a toutes à cause de leur interdépendance » (*Str.* II, 18; PG 8, 1020a; 2, 155, 80). Vertus stables, qui ne s'effacent pas devant la plus haute, mais tirent d'elle leur perfection. La charité du gnostique suppose la crainte et l'espérance et a besoin de leur exercice. Et cela d'autant plus qu'elle n'est jamais parfaite ici-bas, le Christ possédant seul la gnose véritable. « Quelqu'un qui soit parfait en tout, je ne sais vraiment si on peut le trouver parmi les hommes, étant encore homme, sinon seulement Celui qui pour nous a revêtu l'humanité » (*Str.* IV, 21; PG 8, 1340c; 2, 305, 130). Clément semble donc réserver aux bienheureux le désintéressement total du vrai gnostique.

b) *Mais d'autres affirmations* viennent infirmer ce jugement. Aux VI^e^ et VII^e^ *Stromates*, la pensée du maître paraît évoluer. Son gnostique prend un visage idéalisé. Le voilà devenu si semblable à Dieu qu'il n'éprouve plus ni désirs, ni passions. Jadis il désirait les biens, — actes et vertus —, en vue de la gnose, le bien parfait seul désirable pour lui-même. Maintenant qu'il la possède, il ne peut désirer autre chose (*Str.* VI, 12; PG 9, 320bc; 2, 481, 98).

L'amour en lui n'est plus une « tendance », mais « une tendre intimité qui (le) remet dans l'unité de la foi ». « Établi déjà par la charité dans les biens qu'il possédera, ayant devancé l'espérance par la gnose, il ne tend vers rien, ayant tout ce vers quoi il pourrait tendre. Il reste donc dans l'unique attitude immuable, aimant de façon gnostique, et il n'a pas à désirer d'être rendu semblable à la beauté, car il possède déjà la beauté par l'amour. Quel besoin y a-t-il encore de courage et de désir pour cet homme qui a conquis l'intimité amoureuse avec le Dieu sans passion, et qui s'est inscrit lui-même parmi ses amis par l'amour? » Le gnostique parfait connaît donc cet apaisement, cette suppression de tout désir qui a pour fruit l' « apathie ».

Et il ne peut plus se plaire aux biens « petits et mesquins » « soumis aux passions » : « à la joie qui suit le plaisir, à l'abattement qui est joint au chagrin, à la circonspection amenée par la crainte », lui qui est « perfectionné par l'amour et a reçu pour l'éternité et sans rassasiement la joie sans fin de la contemplation » (*Str.* VI, 9; PG 9, 293c-296c; 2, 468-469, 73-75).

De la sorte, le gnostique se trouve assimilé, autant qu'il est possible, à Celui qui imprime en son âme « le sceau de la contemplation parfaite selon sa propre image », le Verbe de Dieu, notre Sauveur, qui « lui-même était absolument sans passion » et n'éprouvait « ni plaisir, ni tristesse » (*Str.* VI, 9; PG 9, 292cd; 2, 467, 71; VII, 3; 421ab; 3, 12, 16). Comme les Apôtres, demeurés après la résurrection « toujours constants dans la possession de l'ascèse », il ne peut perdre son « apathie », pas plus que sa gnose (*Str.* VI, 9; 292d, 297c; 2, 467, 71 et 470, 78). Et peut-être même, dès ici-bas, est-il « l'égal des anges » (*Str.* VII, 10; 481b; 3, 42, 57). Aussi Dieu lui réserve-t-il au ciel « un bercail », dont les simples fidèles ne seront pas jugés dignes (*Str.* VI, 14; 329b; 2, 486, 108). Voir art. Apatheia.

c) *La valeur de ce témoignage.* — A considérer ce dernier portrait du gnostique, on doit concéder à Fénelon qu'il ne s'est pas mépris sur l'état d'amour désintéressé que Clément attribue aux parfaits, au moins dans les VI^e^ et VII^e^ *Stromates*. Son tort principal est d'en tirer un argument à l'appui des thèses de M^me^ Guyon, comme si ces vues personnelles avaient valeur de témoignage traditionnel.

Certes, le maître alexandrin fait lui-même appel à la tradition. Mais cette « tradition » qui remet la gnose « comme un dépôt » aux mains de ceux qui s'en montrent dignes (*Str.* VII, 10; PG 9, 480a; 3, 41, 55), ce n'est pas la prédication publique de l'Église, qui prépare les catéchumènes à la « confession » de foi baptismale et expose ensuite au commun des fidèles les leçons des Écritures. C'est un enseignement secret, portant sur des vérités plus hautes, non écrites ou voilées par l'allégorie, et transmises depuis les apôtres Pierre et Jean, Jacques et Paul, qui les avaient eux-mêmes reçues du Seigneur ressuscité, par une succession ininterrompue de didascales (*Str.* I, 12; PG 8, 753a; 2, 35, 55; V, 10 et 11; PG 9, 93ac et 108b; 2, 366-367, 60 et 374, 71; VI, 7 et 15; 284a, 356a; 2, 462, 61 et 498, 131).

Or, loin d'autoriser les vues de Clément, cette « tradition secrète » les rend plus que suspectes. Car « les vrais mystères laissés en dépôt par les Apôtres à l'Église chrétienne sont laissés à toute l'Église ». Et ils ne sont enseignés que par « un seul ordre de pasteurs » tant aux parfaits qu'aux imparfaits (Bossuet, *Tradition des nouveaux mystiques*, ch. 16, sect. 2, *Œuvres complètes*, t. 9, Paris, 1846, p. 276). Fénelon lui-même, dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, finira par le reconnaître. « Tout ce qui n'est pas renfermé dans le sacré dépôt de la doctrine confiée à tout le corps des pasteurs ne peut être la perfection, mais une nouveauté profane et un mystère d'iniquité. Ainsi, mes très chers frères, vous ne devez jamais admettre aucune tradition secrète et inconnue à l'Église sur la plus haute perfection du christianisme » (*Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1848, p. 287).

Mais comment un moraliste aussi avisé que l'auteur du *Pédagogue* a-t-il pu concevoir un chrétien à la vertu inamissible, tout délivré des passions, du désir et de la crainte? Sans mettre en doute sa fidélité au Christ ni son amour de l'Église, on peut conjecturer avec un bon juge (J. Lebreton, *loco cit.*, p. 478, 487) qu'à la fin de sa vie, chassé d'Alexandrie par la persécution de Septime-Sévère et privé de la sauvegarde de son enseignement au didascalée, il se défendit moins contre les tendances de quelques-uns de ses anciens maîtres. Spéculant sur la plus haute mystique sans en avoir lui-même l'expérience, il prit de plus en plus son rêve pour la réalité. Son « vrai gnostique » n'a pas la consistance de celui d'Origène. C'est une vue de l'esprit.

Fénelon, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, éd. et introd. par P. Dudon, Paris, 1930. — E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux 2^e^ et 3^e^ siècles*, 2^e^ éd., Paris, 1925. — G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, coll. Moralistes chrétiens, Paris, 1926. — J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 457-488. — Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945. — W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Leipzig, 1952.

Clément d'Alexandrie, éd. O. Stählin, GCS, Leipzig, *Le pédagogue*, t. 1, 1905; *Stromates*, t. 2 et 3, 1906 et 1909.

6. L'eudémonisme augustinien

Certaines formules de saint Augustin excluent du pur amour de Dieu tout regard de l'âme à son propre bonheur : celle-ci, par exemple : « Nous donc aimons Dieu, frères, purement et chastement. Il n'est pas chaste le cœur, s'il honore Dieu pour la récompense » (*Enarratio in ps.* 55, 17, PL 36, 658). Aussi dans la querelle du quiétisme, Fénelon a-t-il invoqué « ce sublime docteur de l'amour », non moins que Clément d'Alexandrie.

« Saint Augustin qui veut que nous aimions Dieu pour lui seul et nous uniquement pour lui, de même que le prochain dit que la règle de l'amitié est d'aimer gratuitement. A combien plus forte raison, continue-t-il, doit-on aimer Dieu sans intérest, puisque c'est lui qui nous fait aimer ainsi les hommes » (*Explication des maximes..*, art. 10 vrai, p. 185; en référence à *Sermo* 385, 3, PL 39, 1692; cf *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, n. 32, dans *Œuvres*, t. 2, p. 305).

Mais Bossuet tirait de ce même Père ce principe tout opposé : « La chose du monde la plus véritable, la mieux entendue, la plus éclaircie, la plus constante.., c'est non seulement qu'on veut être heureux, mais encore qu'on ne veut que cela et qu'on veut tout pour cela » (*Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai*, *Œuvres*, t. 9, p. 444). Et les critiques modernes voient dans la morale augustinienne un eudémonisme, qui appelle sagesse la connaissance de la béatitude et de ses voies, et vertu son désir et sa recherche : « Summum bonum appetere est bene vivere » (*De moribus Ecclesiae catholicae* I, 25, 46, PL 32, 1330). Cette interprétation paraît réduire la charité au désir de posséder Dieu. A. Nygren va jusqu'à faire de la *caritas* augustinienne la synthèse de « l'érôs

platonicien et de l'agapè chrétienne : non pas seulement la somme » de facteurs empruntés à l'un et à l'autre, mais « une unité nouvelle et autonome », un « amour qui désire » le souverain bien (*Érôs et Agapè*, 2e p., liv. 2, p. 8). Une telle conception ne laisserait plus de place au désintéressement. Saint Augustin aurait posé les principes d'un utilitarisme « de saveur hédoniste » et contribué à corrompre la moralité chrétienne (*ibidem*, p. 18; J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, coll. Théologie 17, Paris, 1950, p. 158). Que penser de ces deux thèses? La *caritas* augustinienne est-elle désintéressée? Pour découvrir son contenu réel, il faut partir de son opposée, la *cupiditas*.

1° La cupidité vicieuse. — 1) *Amour et désir.* — La force qui meut l'âme humaine c'est l'amour. Saint Augustin le compare au « poids » qui entraîne les corps en leur lieu propre. « Mon poids c'est mon amour. Par lui je suis porté partout où je me porte » (*Confessions* 13, 9, PL 32, 849; *De civitate Dei* 11, 28, PL 41, 342). Mais cet amour il le présente surtout comme un désir, une convoitise exprimant notre pauvreté foncière, une tendance vitale vers un bonheur qu'on n'a pas.

« C'est bien vrai : tous les hommes veulent être heureux et désirent cela seul d'un très ardent amour. Et c'est à cause de cela qu'ils désirent tout le reste » (*De Trinitate* 13, 5, PL 42, 1020). Dans ta prière « demande la vie bienheureuse, écrit Augustin à la veuve Proba. Tous les hommes la veulent avoir », les mauvais comme les bons (*Epistolae* 130, 4, PL 33, 497)

Mais pour l'obtenir, il faut désirer le véritable bien. « Le comble de la misère, c'est de vouloir ce qui ne convient pas », a dit Cicéron. « Parole tout à fait remarquable et très vraie » (*De Trinitate* 13, 5, PL 42, 1019). Car selon que l'âme cherche le mal ou le bien, son amour change non seulement de nom et de nature, mais encore de fruit.

« Lorsqu'il est mauvais, on l'appelle cupidité ou lubricité. Lorsqu'il est honnête, dilection ou charité... Une délectation pernicieuse suit la cupidité; une délectation fructueuse la charité » (*Enarr. in ps.* 9, 15, PL 36, 124). Et « de même que la cupidité est la racine de tous les maux, de même la charité est la racine de tous les biens » (*Enarr. in ps.* 90, 8, PL 37, 1154; *De gratia Christi* 1, 19, PL 44, 370). Aussi « l'Écriture ne commande-t-elle que la charité et ne blâme-t-elle que la cupidité » (*De doctrina christiana* 3, 10, PL 34, 71).

2) *Égoïsme et cupidité.* — Celle-ci n'est qu'un désir du bonheur dépravé par l'égoïsme. Les diverses définitions ou descriptions qu'en donne saint Augustin la ramènent toutes à un amour déréglé de soi-même.

Elle est « le désir d'acquérir ou d'obtenir le temporel » au lieu de l'éternel (*De diversis quaestionibus* 36, PL 40, 25); « l'amour honteux par lequel l'esprit recherche les biens inférieurs à lui-même », qui peuvent manquer quand on les aime et qu'« on peut perdre malgré soi » (*ibidem*, 35, PL 40, 24; *De libero arbitrio* I, 4, 10, PL 32, 1227); « la volonté mauvaise » qui nous fait descendre vers les choses terrestres et charnelles » (*ibidem*, III, 17, 48, 1295; *Enarr. in ps.* 83, 9, PL 37, 1063), à l'encontre de la volonté bonne, qui nous fait monter et nous reposer dans la maison du Seigneur (*Confessions* 13, 9, PL 32, 848).

L'avarice est une de ses formes, qu'on l'entende au sens usuel « d'amour de l'argent » ou qu'on la fasse consister généralement à « vouloir plus que le suffisant ». Quand saint Paul la dit « la racine de tous les maux » (1 *Tim.* 6, 10), il lui donne cette dernière signification.

Et cette avarice n'est alors elle-même qu'un fruit de l'orgueil· « commencement de tout péché » (*Eccli.* 10, 15). En effet, si l'on désire une chose plus qu'il ne faut, c'est à cause de « sa propre excellence et d'un certain amour de son bien à soi ». « Les hommes ne seraient pas amis de l'argent, s'ils n'estimaient pas leur excellence à la mesure de leur richesse ». Mais cet « amour pervers de soi-même prive l'esprit orgueilleux de la société sainte et la misère le presse au moment où il désire se rassasier par l'iniquité » (*De Genesi ad litteram* 11, 15, PL 34, 436-437; *De libero arbitrio* III, 17, 48, PL 32, 1294).

Ainsi par son principe, l'orgueil, par sa manifestation générale, l'avarice, par son effet, le malheur, la cupidité s'oppose à la charité, qui, elle, « ne s'enfle pas », « ne cherche pas son avantage » et procure le bonheur. Saint Augustin identifie l'une avec « l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu », qui « a bâti la cité terrestre », et l'autre avec « l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi », qui « a bâti la cité céleste (*De civitate Dei* 14, 28, PL 41, 436). Or il établit un tel contraste entre ces deux amours, que si le premier est égoïste, le second ne peut être que désintéressé. En quel sens l'est-il? A nous de le préciser.

2° La « louable charité ». — 1) *Charité et désintéressement.* — Que celui-ci soit inhérent à celle-là, un passage du *De Genesi ad litteram* le marque à souhait.

Après avoir dépeint la cupidité, dont l'orgueil est la « tête », comme « la racine de tous les maux », Augustin lui oppose la charité, qu'il conçoit à la manière de saint Paul. « Contraire à cette maladie, la charité ne cherche pas ses intérêts, c'est-à-dire ne se réjouit pas de son excellence particulière. C'est donc à bon droit aussi qu'elle ne s'enfle pas (1 *Cor.* 13, 4-6). Ce sont deux amours, dont l'un est saint, l'autre impur, l'un social, l'autre particulier, l'un songeant à l'utilité commune en vue de la société d'en haut, l'autre réduisant l'intérêt commun à sa puissance propre, en vue d'une orgueilleuse domination, l'un soumis à Dieu, l'autre son rival.., l'un préférant la vérité aux louanges des égarés, l'autre de toute manière avide de louange, l'un amical, l'autre envieux, l'un voulant au prochain ce qu'il veut à lui-même, l'autre voulant se soumettre le prochain, l'un gouvernant le prochain pour l'utilité du prochain, l'autre pour la sienne. Ils parurent d'abord chez les anges, l'un chez les bons, l'autre chez les mauvais. Et ils ont distingué deux cités fondées dans le genre humain » (11, 15, PL 34, 437).

Ailleurs, après avoir défini la charité comme l'amour de ce qui est éternel, il déclare que son « venin, c'est l'espoir d'acquérir ou de retenir les biens temporels; sa nourriture, la diminution de la cupidité, sa perfection, l'absence de cupidité » (*De diversis quaestionibus* 36, PL 40, 25). Le désintéressement qu'elle implique doit s'exercer même à l'égard de soi. « A l'exemple du psalmiste s'écriant : « Confiteor tibi, Domine, in toto corde meo », offrons notre cœur tout entier en holocauste de louange : « Que la flamme de ton amour, dit-il, enflamme tout mon cœur. Qu'il ne reste rien en moi pour moi-même, ni par où je me regarde » (*Enarr. in ps.* 137, 2, PL 37, 1775). Si l'âme s'aimait elle-même en négligeant son Créateur, elle diminuerait de valeur, car l'amour nous assimile à son objet. C'est donc Dieu qu'il faut aimer et l'aimer « de telle sorte que nous nous oubliions nous-mêmes, s'il est possible » (*Sermo* 142, 3, PL 38, 779). « La véritable dilection » exige cet oubli de soi pour garder son caractère gratuit et n'atteindre que Dieu seul en nous et dans le prochain.

« Que votre charité, dit Augustin à ses auditeurs, voie d'abord comment l'amour d'amitié doit être gratuit, car vous ne devez pas avoir ou aimer un ami pour qu'il vous procure

quelque chose. Si vous l'aimez pour qu'il vous procure de l'argent ou quelque avantage temporel, ce n'est pas lui que vous aimez, mais ce qu'il vous procure. L'ami doit être aimé gratuitement, pour lui-même, non pour autre chose. Si la règle de l'amitié vous invite à aimer un homme gratuitement, combien Dieu doit-il être aimé gratuitement, lui qui vous commande d'aimer l'homme! » (*Sermo* 385, 3, PL 39, 1692).

« Aimons, aimons gratuitement. Nous aimons Dieu en effet et ne trouvons rien de meilleur que lui. Aimons-le pour lui-même, et nous en lui, néanmoins à cause de lui. Celui-là aime véritablement son ami, qui aime Dieu dans son ami, ou parce qu'il est en lui ou pour qu'il soit en lui » (*Sermo* 336, 2, PL 38, 1472).

Saint Augustin conçoit donc la charité parfaite comme désintéressée. En s'épurant, l'amour paraît changer de nature, et de désir qu'il était devenir un don, où entre toute notre liberté, par l'effet de la grâce divine.

2) *Désintéressement et fruition de Dieu.* — Contrairement à cette conclusion, d'aucuns, avec A. Nygren, ne voient entre la charité et la cupidité augustiniennes qu'une différence d'objet et non pas de nature. L'une et l'autre « constituent un amour qui désire », quoique l'une tende vers Dieu et les biens éternels, et l'autre vers les choses temporelles. « Derrière la *caritas* on aperçoit l'érôs céleste du platonisme; derrière la *cupiditas* l'érôs vulgaire » (*Érôs et Agapè*, 2e p., liv. 2, p. 59-61). Dès lors, y a-t-il place pour le désintéressement dans la charité? Renforçons encore l'objection.

Si la sagesse nous fait discerner le souverain bien, dont on doit « jouir », d'avec les biens dont on doit « user » en vue de la fruition de Dieu, le désintéressement pourra certes s'exercer à l'égard de ces derniers : la création tout entière, le monde, le prochain et soi-même, pour nous empêcher de les aimer d'un amour absolu (*De doctrina christiana* 1, 4 et 22, PL 34, 20 et 26). Il exprimera le caractère ordonné de la charité, qui doit, en respectant la hiérarchie des natures établie par le Créateur, aimer tout pour Dieu et Dieu pour lui-même (*ibidem* 27; 29; *Ep.* 140, 2, PL 33, 539). « Les bons en effet utilisent le monde pour jouir de Dieu, mais les mauvais au contraire veulent utiliser Dieu pour jouir du monde » (*De civitate Dei* 15, 7, PL 41, 444; 11, 25, 339).

Mais à l'égard du souverain Bien, le désintéressement paraît impossible, si aimer Dieu à cause de lui-même consiste à vouloir le posséder et jouir de lui seul. Or, pour saint Augustin, « jouir, c'est adhérer par l'amour à une chose en raison d'elle-même » (*De doctrina christiana* 1, 4, PL 34, 20). « Aimer Dieu gratuitement, c'est de Dieu espérer Dieu, se hâter de se remplir de Dieu, se rassasier de lui. Lui en effet se suffit : en dehors de lui rien ne se suffit » (*Sermo* 334, 3, PL 38, 1469). L'amour de la justice, l'amour « chaste » que nous devons avoir est celui par lequel on désire voir Dieu et l'aimer (*Sermo* 178, 10, PL 38, 965). Il ne perdrait sa pureté et son caractère gratuit que s'il tendait vers une récompense autre que Dieu même (*Enarr. in ps.* 55, 17, PL 36, 658; *in ps.* 53, 10, 626; *Sermo* 340, 1, PL 38, 1483). Mais il ne désire que lui pour salaire.

Quel jugement porter sur cette argumentation? Les textes qu'elle invoque montrent combien saint Augustin se préoccupe du bonheur de l'homme : sa morale reste eudémoniste comme celle des anciens. Permettent-ils pour autant d'identifier sa *caritas* avec l'érôs céleste du platonisme ou de la réduire à un simple désir du souverain Bien, à un amour intéressé de la Béatitude? Nous ne le pensons pas.

En plaçant, en effet, notre béatitude en Dieu seul, vu en lui-même et aimé pour lui-même, par-dessus toutes choses, il assigne à la charité un objet infiniment supérieur à notre intérêt propre. Bossuet le remarque justement : « Il faut, avec saint Augustin, entendre la béatitude comme quelque chose au-dessus de ce qu'on appelle intérêt, encore qu'elle le comprenne, puisqu'elle comprend tout le bien et que l'intérêt en est une sorte » (*Instruction sur les états d'oraison*, liv. 10, § 29, *Œuvres*, t. 9, p. 206). Et sa fameuse distinction du bien dont il faut « jouir », d'avec les biens dont il faut « user », qui paraît faire de la *caritas* un appétit de jouissance, donne au contraire le pas à l'amour absolu sur tout amour relatif, et donc sur celui de nous-mêmes, qui tire toute sa valeur de sa référence à Dieu (*De doctrina christiana* 1, 22, PL 34, 26-27; *De Trinitate* 8, 8, PL 42, 959; *De diversis quaestionibus* 36, 1, PL 40, 25).

De plus, s'il distingue mal désir de Dieu et charité pure, ce n'est pas qu'il les confonde, c'est qu'il n'a pas à les séparer, son point de vue général n'étant pas celui d'un métaphysicien, soucieux de discerner conceptuellement les diverses vertus d'après leur objet formel particulier, mais celui d'un psychologue attentif à la réalité des choses où tout se présente comme lié. « On n'aime, en effet, que ce qui délecte : non enim amatur nisi quod delectat », et le bien nous charme d'autant plus qu'il est plus élevé : d'où la délectation suprême qu'apporte la justice, c'est-à-dire Dieu : « Delectare in Domino, Scriptura dicit (*Ps.* 36, 4). Dominus autem justitia est » (*Sermo* 159, 2-3, PL 38, 868-869). Et comme on ne peut vouloir sans se complaire en ce qu'on veut, ni l'obtenir sans une joie, on ne peut aimer Dieu comme le Bien sans déjà le goûter comme la Béatitude. La charité pure, envisagée au concret, n'a donc pas à se désintéresser du bonheur qu'elle donne nécessairement. Cette délectation céleste n'est-elle pas la marque même de sa perfection?

D'autre part, saint Augustin sait d'expérience que l'amour de Dieu et l'amour de soi bien compris ne sont qu'un seul et même amour (*Ep.* 155, 4, PL 33, 672). Cette grande idée le hante et il l'exprime sous diverses formes.

« Il ne peut pas se faire que celui qui aime Dieu ne s'aime pas lui-même » (*De moribus Ecclesiae catholicae* I, 26, 48, PL 32, 1331). « Je ne sais de quelle manière inexplicable quiconque s'aime lui-même et non pas Dieu ne s'aime pas, et quiconque aime Dieu et non pas lui-même s'aime » (*In Joannis evangelium tr.* 123, 5, PL 35, 1968; 87, 1, 1852). « Nous nous aimons d'autant plus que nous aimons Dieu davantage » (*De Trinitate* 8, 8, PL 42, 959).

Ainsi notre intérêt se trouve dans notre désintéressement même et il n'y a pas d'égoïsme à s'aimer en aimant Dieu pour lui-même. Saint Augustin n'a donc pas altéré la notion de l'agapè chrétienne. Il lui manque pourtant une solide théorie des *habitus* permettant de classer les vertus et d'éviter la confusion apparente de l'espérance avec la charité. Saint Thomas l'établira.

E. Portalié, art. *S. Augustin*, DTC. — P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918. — C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920. — J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1929. — G. Combès, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934. — J. Burnaby, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, Londres, 1938, 1947. — M. C. d'Arcy, *La double nature de l'amour*, coll. Theologie 14, Paris, 1947. — G. de Broglie, *De fine ultimo*

humanae vitae, t. 1, Paris, 1948. — J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, coll. Théologie 17, Paris, 1950. — A. Nygren, *Érôs et Agapè*, 2e partie, trad. P. Jundt, Paris, 1952. — A. Baduel, *Eudémonisme*, cours inédit, Toulouse, 1953.

7. « Le problème de l'amour au moyen age »

Dans le célèbre mémoire qu'il a consacré à son « histoire » P. Rousselot formule « le problème de l'amour » en ces termes : « Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles? » Après avoir remarqué qu'au moyen âge il « se posait principalement sous la forme suivante : Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum? » (cf 2a 2ae q. 26 a. 3), l'auteur en voit la solution commandée par deux conceptions de l'amour qui se partagent alors les esprits : « on peut les appeler la conception physique et la conception extatique ».

« Physique » ne signifie pas ici « corporel », mais « naturel » et sert « à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous ou, pour mieux dire, le seul naturel. Cette manière de voir est celle, par exemple, de Hugues de Saint-Victor dans son traité *De sacramentis*; c'est celle de saint Bernard dans le *De diligendo Deo*; elle trouve un appui très ferme dans les doctrines néoplatoniciennes du pseudo-Denys. Elle fut, enfin, précisée et systématisée par saint Thomas. C'est saint Thomas, s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que l'unité... est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour; il rétablit du même coup la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié...

La conception extatique, au contraire, est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes : l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met plus complètement le sujet hors de lui-même. Il s'ensuit que l'amour parfait et vraiment digne de ce nom requiert une réelle dualité de termes », — c'est-à-dire de « personnes » : « la prédominance de l'idée de personne sur l'idée de nature » étant caractéristique de cette conception. — « L'amour est tout à la fois extrêmement violent et extrêmement libre : libre, parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il est des appétits naturels; violent, parce qu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé... La conception extatique de l'amour a été exposée avec infiniment d'art, de ferveur et de subtilité par quelques-uns de ces mystiques éperdument dialecticiens qui sont les figures les plus originales du 12e siècle; on la rencontre à Saint-Victor, dans l'ordre de Cîteaux, dans l'école d'Abélard, et les traces en sont reconnaissables dans la scolastique des franciscains » (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster, 1908, préface, p. 1-4, 55, 56-58; Paris, 1933, mêmes pages).

Sans mettre de « séparation absolue » entre ces deux théories médiévales de l'amour, en invoquant même certains auteurs, comme Hugues de Saint-Victor et saint Bernard pour l'une et pour l'autre, P. Rousselot croyait avoir démontré la légitimité de son classement. En fait, nombre d'historiens et de théologiens actuels l'admettent comme allant de soi, par exemple A. Landgraf (DS, art. *Charité*, t. 2, col. 572-579); et d'autres, qui le critiquent, l'exposent largement et s'y réfèrent sans cesse, tel L.-B. Geiger (*Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, 1952), tant il projette de clarté et excite l'esprit. Néanmoins, cette division nous paraît trop systématique : accusant à l'excès les différences des groupes, elle ne souligne pas assez celles des auteurs. C'est pourquoi nous préférons exposer ici trois solutions particulières se succédant dans le temps, qui mettent en lumière, les deux premières, les aspects opposés, la dernière, l'unité fondamentale de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé : celle d'un dialecticien, Abélard, celle d'un mystique, saint Bernard, celle d'un théologien, saint Thomas.

1° Abélard et le pur amour. — 1) *Le désintéressement de la charité.* — Nul, au 12e siècle, ne l'a exalté plus qu'Abélard (1079-1142). A la suite de saint Grégoire, il conçoit la charité comme « l'extension » aimante d'une personne à une personne, une sortie de soi pour s'unir à un autre (*Theologia christiana* 4, PL 178, 1299-1300). Elle est donc une amitié; et le désintéressement lui est si essentiel, selon la définition de Cicéron (Amicitia est voluntas erga aliquem rerum bonarum, ipsius illius causa quem diligit, *De inventione rhetorica* II, 55), qu'elle ne peut chercher son avantage sans devenir de la cupidité (*Introductio ad theologiam* 1, 1, PL 178, 982-983).

Son modèle, c'est l'amour du Christ pour nous, comme le marque le commandement nouveau (*Jean* 13, 34), « la dilection vraie et sincère », dont saint Paul a dit qu' « elle ne cherche pas ses intérêts, qu'elle souffre tout, qu'elle croit tout, qu'elle espère tout, qu'elle supporte tout » (1 *Cor.* 13, 5-7). Or, le Christ, non content de mourir pour nous, n'a cherché pour lui-même ni avantage, ni rémunération, mais « a tout fait par désir de notre salut ». « Celui qui agit de même peut être certain d'une magnifique récompense, mais s'il aime parfaitement, il n'agit pas en vue de celle-ci, sinon il chercherait son intérêt et serait comme un mercenaire, quoique dans l'ordre spirituel ». Ce ne serait plus de la charité que d'aimer Dieu pour nous, c'est-à-dire pour notre utilité et pour le bonheur que nous espérons de lui, plutôt que pour lui-même. Bien plus, il serait contraire à l'Évangile (*Mt.* 5, 46) de l'aimer parce qu'il nous aime et non plutôt parce qu'il est lui-même souverainement aimable, quoi qu'il nous fasse; et s'il nous punissait, il faudrait également l'aimer, sa punition ne pouvant être que juste. Si l'on objecte ici que le servir en vue de la béatitude éternelle, c'est encore l'aimer purement et sincèrement, puisque sa récompense n'est autre que lui-même, le souverain Bien, Abélard persistera à exclure du pur amour de Dieu tout regard à notre propre utilité : nous devons faire attention « non pas à ce qu'il nous donne, mais à ce qu'il est en lui-même » (*Expositio in ep. Pauli ad Romanos* 3, PL 178, 891-893).

2) *Le renoncement à la béatitude.* — On ne saurait contester la logique de ce développement. Abélard part d'une notion exacte de l'acte de charité, mais il le dissocie à ce point du désir de la béatitude, qu'il en arrive à noter celui-ci d'avarice et de cupidité, comme si le disciple du Christ pouvait renoncer à la récompense céleste pour aimer parfaitement. C'est là fausser compagnie à saint Augustin et à l'Évangile même, dont pourtant il ne cesse de se réclamer; et encore mesurer la charité divine à l'idéal de l'amour

humain, s'il est vrai, comme le suggère É. Gilson, que ce dialecticien et ce poète courtois a trouvé dans Héloïse le modèle du pur amour qui sacrifie tout, même le bonheur, à l'être aimé (*La théologie mystique de saint Bernard*, app. 2, p. 183-189). Quand, au 14e siècle, Marguerite Porète, maître Eckhart, Bérenger de Montfaucon excluront de la perfection chrétienne tout désir des dons de Dieu et tout motif d'agir intéressé, ils ne feront que porter jusqu'à l'erreur explicite les vues dangereuses d'Abélard (Denzinger, 508-509; J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 273, 285, 302).

2° Saint Bernard et le désir de Dieu. — Fénelon a si largement invoqué « ce Père » en faveur du pur amour (*Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, n. 42) qu'il peut sembler paradoxal d'opposer ici la doctrine du grand mystique cistercien à celle de l'écolâtre de Paris. Pourtant, elle en diffère profondément par la place qu'elle fait au bonheur dans la charité.

1) « *Pourquoi et comment aimer Dieu* »? — Saint Bernard (1090-1153) se pose expressément cette question dans son *De diligendo Deo* (1127?), qui est postérieur à l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard (1121?), mais antérieur au *Commentaire* de celui-ci *sur l'épître aux Romains* (1136?). Il y répond de la manière la plus haute et la plus humaine. « Notre raison d'aimer Dieu, c'est Dieu même; la manière de l'aimer, c'est de l'aimer sans mesure : causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere ». Réponse suffisante pour le sage. Mais Bernard se doit encore aux ignorants. Et en leur faveur il développe sa pensée en distinguant « une double raison d'aimer Dieu pour lui-même, l'une de suprême justice, l'autre de suprême intérêt » (*De dil. Deo* 1, PL 182, 974a).

« Il n'y a rien de plus juste », car « il a bien mérité de nous, lui qui s'est donné lui-même à nous sans que nous l'ayons mérité », et qui dispense aux hommes, en nombre infini, les biens du corps et de l'âme. Déjà l'infidèle entend dans sa conscience la justice naturelle lui crier « qu'il doit aimer de tout soi-même Celui auquel il est redevable de tout soi-même » (2, 978a). Mais les chrétiens ont des attraits d'amour bien plus puissants encore, eux qui savent combien Jésus crucifié leur est nécessaire et « sont tout confus de ne pas lui rendre en retour d'une si grande dilection.... ce peu même qu'ils sont » (3, 978b). Et Bernard de chanter, avec la tendresse du *Cantique*, « les miséricordes infinies du Christ mourant et la puissance admirable du Christ ressuscité » (3, 979c). A l'odeur de ses parfums, « l'épouse court avec allégresse, aime avec ardeur, et se voyant aimée de la sorte elle croit aimer peu, lors même qu'elle s'est tout entière consacrée à l'amour » (4, 982a). D'ailleurs, avant même l'Incarnation, « l'homme avait reçu le commandement d'aimer le Seigneur son Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force, c'est-à-dire de toute l'étendue de son être, de sa science, de son pouvoir » (5, 983ab), tant il est vrai qu'il mérite que nous l'aimions sans mesure. Comment, du reste, mettre une limite à un amour qui tend vers l'Immense, l'Infini (6, 984a)?

Mais s'il « n'y a rien de plus juste », il n'y a aussi « rien de plus fructueux » que d'aimer Dieu pour lui-même.

« En effet, on n'aime pas Dieu sans récompense, mais on doit l'aimer sans regarder à la récompense. La vraie charité ne peut pas être vide et pourtant elle n'est pas mercenaire, « ne cherchant point ses intérêts » (1 *Cor.* 13, 5). Elle est une affection et non pas un contrat... Le véritable amour est content de lui-même. Il a une récompense, mais c'est l'objet qu'il aime... Le véritable amour ne cherche pas de récompense, il la mérite ». Une âme qui aime Dieu ne saurait donc « rechercher d'autre récompense de son amour que Dieu lui-même » (7, 984c, 985a; cf *Sermo in Cantica* 83, 4, PL 183, 1183c).

La présence de ce bonheur divin au cœur de la charité s'explique aisément. « Il y a dans tout être raisonnable une tendance naturelle à désirer toujours ce qu'il estime lui être meilleur et à n'être jamais satisfait d'une chose à laquelle il juge préférable ce qui lui manque » (7, 985a). C'est pourquoi la terre ne peut pas rassasier l'âme humaine faite pour le souverain Bien. Mais le Seigneur accomplit ses désirs : « il la comble de biens, il l'excite au bien, il la conserve dans le bien, la prévient, la soutient, la remplit. Lui-même nous fait désirer et lui-même est l'objet qu'on désire ». Il est donc vrai que « la raison d'aimer Dieu, c'est Dieu », « car il est la cause efficiente et la cause finale » de cet amour. « Lui-même en donne l'occasion; lui-même en crée l'affection; lui-même en consomme le désir » (7, 987b). Il ne reste plus à Bernard qu'à indiquer la source de notre amour. Or, ce faisant, il semble le ramener à une cupidité bien ordonnée. Qu'en est-il vraiment?

2) *Les degrés de l'amour.* — Comptons-en quatre, d'après l'objet recherché.

D'abord, « il y a l'amour charnel par lequel l'homme, avant toutes choses, s'aime lui-même pour lui-même »; non commandé mais enraciné dans la nature, il devient souvent excessif. Aussi son débordement est-il réprimé par le précepte d'aimer le prochain comme soi-même, dont l'observation parfaite amène à aimer Dieu (8, 988a). — Le deuxième est un amour de Dieu, mais encore intéressé, par lequel nous l'aimons pour nous et non pas pour lui. Cependant, la vue de ses miséricordes répondant à nos prières nous rapproche de lui et nous fait goûter sa douceur. Et celle-ci nous attire à l'amour pur (9, 989bc). Au troisième degré, l'homme aime Dieu « chastement » et « justement ».

« Cet amour est à bon droit agréable, parce que gratuit. Il est chaste parce qu'il ne s'exprime pas en paroles et par la langue, mais en œuvre et en vérité; il est juste, parce que tel il est reçu, tel il est rendu. Celui qui aime ainsi n'aime pas autrement qu'il n'est aimé, cherchant à son tour non pas ses intérêts, mais ceux de Jésus-Christ, comme lui n'a pas cherché les siens, mais les nôtres ou plutôt nos personnes. Celui qui « bénit le Seigneur parce qu'il est bon » aime de la sorte... Il aime vraiment Dieu pour Dieu, non pour lui-même » (9, 990a). « A ce degré, on s'arrête longtemps » (15, 998d).

Est-il possible de le dépasser? Oui. « Heureux qui a mérité d'atteindre à ce quatrième degré où l'homme ne s'aime plus lui-même que pour Dieu ». Mais « quand éprouvera-t-il un sentiment tel que son esprit enivré de l'amour divin, oublieux de soi et devenu pour lui-même comme une enveloppe perdue, aille tout entier à Dieu et adhérant à Dieu ne fasse qu'un seul esprit avec lui? » En cette vie mortelle, rarement, une fois peut-être et encore d'un bond, à peine l'espace d'un moment (10, 990bc); mais au ciel, pour toujours, après la résurrection du corps, condition de la parfaite béatitude de l'âme (11, 993). En attendant de la posséder, le chaste amour de Dieu doit s'allier à sa recherche. Celle-ci est « un grand bien » et s'opère « par les désirs »;

il ne faut pas qu'elle cesse, car la trouvaille même a pour but de la susciter : vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris (7, 987c; *Sermo in Cantica* 84, 1, PL 183, 1184d-1185a).

Par cette invitation pressante à chercher Dieu et à désirer la béatitude, saint Bernard se place aux antipodes d'Abélard. Ce sera donc bien à tort que Fénelon identifiera le « troisième amour » de ce Père avec « le cinquième » de son livre. Mais pour autant, il ne réduit pas la charité à une cupidité bien ordonnée, vu qu'elle n'a pas sa racine dans un amour charnel qui serait premier : elle est un don de Dieu qui en ramenant l'homme à son principe, libère sa volonté des misères de l'égoïsme et lui fait trouver le bonheur dans l'amour pur. « L'amour, en effet, ne cherche ni raison, ni profit en dehors de lui-même. Son fruit est son usage. J'aime parce que j'aime; j'aime pour aimer » (*Sermo in Cantica* 183, 4, PL 183, 1183b; *De diligendo Deo* 12, PL 182, 996).

É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934; *Saint Bernard*, textes choisis et présentés par É. Gilson, Paris, 1949. — J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Paris-Bruges, 1948.

3° Saint Thomas et l'unité des deux amours. — Cette unité, proclamée si nettement par saint Augustin et saisie d'intuition par saint Bernard, saint Thomas l'explique théoriquement.

1) *La difficulté.* — A formuler le problème de l'amour en termes abstraits, on pourrait avec P. Rousselot l'assimiler à celui de la connaissance et présenter ainsi la difficulté de l'un comme de l'autre : « d'un côté, l'on se demande si et comment l'être peut avoir conscience (ou du moins connaissance) de ce qui n'est pas lui-même; de l'autre, si et comment l'appétit d'un être peut tendre à ce qui n'est pas son bien propre » (*loco cit.*, p. 1). Mais saint Thomas, se plaçant à un point de vue concret, s'est surtout posé la question sous les formes suivantes : « L'ange aime-t-il par amour naturel Dieu plus que lui-même » (1ª q. 60 a. 5). « L'homme doit-il aimer par charité Dieu plus que lui-même » (2ª 2ae q. 26 a. 3). Et dans cette perspective, la plus favorable à la conciliation de l'amour pur et de l'amour-propre, puisque Dieu est à la fois le souverain Bien et la béatitude de la créature raisonnable, il se heurte à maintes difficultés.

A propos de l'ange en voici deux, fondées sur ce principe que la volonté, par inclination naturelle, se porte plus vers le bien propre que vers celui d'autrui.

Ce à cause de quoi une chose est telle, est tel encore plus. Or, par amour naturel, on aime autrui à cause de soi, car chaque être aime une chose en tant qu'elle est bonne pour lui; donc, par amour naturel, l'ange n'aime pas Dieu plus que lui-même. — En outre, la nature fait retour sur elle-même. Nous voyons en effet que tout agent agit naturellement pour la conservation de soi. Or la nature ne ferait pas un retour sur elle-même, si elle tendait vers un autre plus que vers elle-même, donc... (1ª q. 60 a. 5).

Au sujet de l'homme, dès qu'on veut déterminer l'ordre primordial de la charité, la même difficulté reparaît.

Tout ce qui est aimé, l'est comme notre propre bien. Or ce qui est la raison d'aimer est plus aimé que l'objet aimé pour cette raison, de même que les principes par lesquels nous connaissons les conclusions sont plus connues que celles-ci. L'homme s'aime donc lui-même plus que n'importe quel autre bien qu'il aime. Et donc il n'aime pas Dieu plus que lui-même. — En outre, plus on aime Dieu, plus on aime jouir de lui. Mais plus on aime jouir de Dieu, plus on s'aime soi-même, car c'est le plus grand bien qu'on puisse vouloir pour soi. L'homme ne doit donc pas aimer Dieu par la charité plus que lui-même (2ª 2ae q. 26 a. 3).

Ainsi, tant au point de vue surnaturel que naturel, l'amour intéressé semble être le principe et la mesure de l'amour de Dieu et du prochain, selon l'axiome d'Aristote rappelé ici par saint Thomas : « Les marques d'amitié qu'on a pour autrui dérivent de celles qu'on a pour soi » (*Éthique à Nicomaque* IX, 4). Et la raison de cette priorité paraît se trouver dans l'essence même de la volonté, qui ne peut tendre vers un objet que par l'attrait de la fin dernière, c'est-à-dire de la béatitude : necesse est quod omnia quae homo appetit appetat propter ultimum finem (1ª 2ae q. 1 a. 6); ultimus finis hominum est beatitudo quam omnes appetunt (a. 8).

2) *La solution.* — Comment saint Thomas arrive-t-il à subordonner initialement le désir de la béatitude à l'amour désintéressé de Dieu? Pour le comprendre, il faut se rappeler sa doctrine de l'appétit intellectuel et du mouvement qui lui est propre.

Si nous appelons appétit naturel la tendance d'un être vers un terme qui procure sa perfection et que, pour cela, on appelle bien, inclination donnée dans sa nature et dérivant de sa forme spécifique, il apparaît aussitôt que le mouvement de cet appétit sera différent chez les êtres dépourvus de sensibilité, les animaux et les créatures raisonnables : quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit (*Contra Gentiles* IV, 19; *De veritate* 22, 1).

Dans les premiers, l'appétit n'est que l'ordre de leur nature aux opérations et à la fin qui lui sont propres. Chez les seconds, il reste lié à la connaissance sensible : l'animal se portant naturellement vers tel et tel objet particulier, d'après le plaisir qu'il en éprouve, mais ne pouvant discerner le bien objectif qu'il atteint, quand il pose d'instinct des actes utiles à l'individu et à l'espèce (1ª q. 80 a. 1; q. 18 a. 3; 1ª 2ae q. 4 a. 2 ad 2 ; *Contra Gentiles* II, 82; III, 24, 26).

L'homme, au contraire, doué d'intelligence et qui détermine la fin de son opération, peut saisir le bien sous sa raison formelle et le poursuivre comme tel et pour lui-même, comme aussi le considérer dans ses modalités particulières et ses effets, et le désirer pour soi ou pour un autre. Car la forme intelligible du bien, appréhendé par l'esprit, produit dans la volonté une sorte de modification entitative qui l'adapte et l'incline actuellement à se porter vers son objet, en se complaisant en lui selon sa perfection absolue ou en le convoitant selon ce qu'il apporte (1ª 2ae q. 26 a. 2).

Appelons « amour » ce mouvement premier de l'appétit intellectuel, « principe unique et racine commune » de tous ses actes (*Contra Gentiles* IV, 19; 1ª q. 20 a. 1; 1ª 2ae q. 26 a. 2), et nous voilà conduits à distinguer l'amour désintéressé et l'amour intéressé. Saint Thomas les appelle « amour d'amitié » et « amour de convoitise », et assimile leur division à celle de l'être en substance et accident. Le premier, en effet, porte sur un bien absolu, voulu pour lui-même; le second, sur un bien relatif, voulu pour un autre. Il y a ainsi deux manières d'aimer, à définir ce mot comme le Philosophe : amare est velle alicui bonum. Vouloir du bien à quelqu'un en aimant ce bien comme subsistant par soi, c'est aimer

cet homme d'amitié, sans faire de distinction entre l'objet de l'amour et son terme. Vouloir du bien à quelqu'un en aimant ce bien non pas en raison de sa valeur en soi mais de son utilité pour lui, c'est convoiter cet objet en le distinguant de son terme, qui, lui, est aimé d'amitié (1ª q. 60 a. 3; 1ª 2ªe q. 24 a 4; q. 27 a. 2; 2ª 2ªe q. 23 a. 1).

Dès lors la subordination primordiale de l'amour intéressé à l'amour désintéressé apparaît évidente. De même que l'accident n'existe et n'est concevable que dans la substance, de même la convoitise se trouve nécessairement incluse dans une amitié et suppose la connaissance intellectuelle du bien en soi : quidquid diligitur dilectione concupiscentiae non potest esse ultimum dilectum (*In IV Sent.* d. 49 q. 1 a. 2 sol. 1 ad 3; *In librum B. Dionysii de Divinis nominibus* IV, 9; 2ª 2ªe q. 17 a. 8).

Il suffit maintenant d'appliquer ces principes à l'amour de soi et à l'amour de Dieu pour saisir que celui-ci est le principe et non pas l'effet de celui-là. S'aime-t-on soi-même d'amitié naturelle ou surnaturelle? On ne le peut que sous la raison formelle du bien et selon la hiérarchie des biens absolus participant au Bien suprême : donc en dépendance radicale de l'attrait qu'exerce sur nous la Bonté par essence. Désire-t-on pour soi la santé, la grâce, la béatitude? En les demandant à Dieu, nous l'aimons encore plus que nous-mêmes, puisque nous le prions comme la source de tous nos biens. Ainsi tombent d'un coup les difficultés notées par saint Thomas. Si nous aimons « le bien du tout » « en tant qu'il nous convient » (1ª q. 60 a. 5 ad 2), ce n'est pas pour le référer à nous-mêmes, mais plutôt pour nous référer à lui (2ª 2ªe q. 26 a. 3 ad 2). Il n'y a donc pas à sacrifier l'amour de soi à l'amour de Dieu, ni l'espérance à la charité, mais à les maintenir à leur rang inférieur (2ª 2ªe q. 17 a. 8). La mortification ne s'impose au chrétien que pour lui faire aimer davantage ce qui est le meilleur, car « la volonté est désordonnée quand elle aime plus ce qui est moins bon » (1ª 2ªe q. 78 a. 1). En la purifiant de la concupiscence mauvaise, héritée du péché d'Adam, nous arrivons à vouloir « selon la vérité du bien », et notre charité atteignant Dieu « pour s'arrêter en lui » (2ª 2ªe q. 23 a. 6) ne se porte plus vers nous et le prochain qu'en dépendance de sa bonté et en vue de sa gloire.

P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 6, Münster, 1908; Paris, 1933. — V. Héris, *L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas*, dans *Mélanges thomistes*, coll. Bibliothèque thomiste 3, Le Saulchoir, 1923, p. 289-310. — Richard Egenter, *Gottesfreundschaft*, Augsbourg, 1928. — R. Garrigou-Lagrange, *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*, dans *Angelicum*, t. 6, 1929, p. 83-124. — H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 6, 1931, p. 174-277. — L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952. — G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain-Bruxelles, 1952.

8. Le sens de la querelle du pur amour

Notons les phases principales de cette controverse pour situer dans le temps notre analyse théologique. Elle a duré soixante ans. Déclanchée en 1642 par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, l'auteur de la *Défense du pur amour contre les attaques de l'amour-propre* (1640), que A. Sirmond avait paru viser dans sa *Défense de la vertu* (1641), elle se développa en Espagne, en Italie, en France, animée par les œuvres des « docteurs quiétistes » Jean Falconi, François Malaval, Pierre Petrucci, Michel Molinos, jusqu'à la condamnation des erreurs de ce dernier par Innocent XI dans la bulle *Caelestis Pastor* du 20 novembre 1687. Mais se prolongeant encore sous l'effet des écrits de Mme Guyon, qui provoquèrent la déclaration des *Articles d'Issy*, signée le 10 mars 1695 par Bossuet, Noailles, Fénelon et Tronson, elle porta dès lors sur l'interprétation à donner à ces articles, Fénelon ayant prévenu par son *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* du 25 janvier 1697 l'*Instruction* de Bossuet *sur les états d'oraison*, qu'approuvèrent, de février à mai 1697, M. de Paris, M. de Chartres et le pape lui-même. Elle s'acheva enfin par la soumission de l'archevêque de Cambrai, quand Innocent XII, dans le bref *Cum alias* du 12 mars 1699, eut condamné l'*Explication des maximes* et vingt-trois propositions qui y étaient contenues (P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921; G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938).

Cela dit, examinons les deux points qui concernent notre sujet et sur lesquels Bossuet et Fénelon s'affrontèrent avec une vigueur et une subtilité extrêmes, à savoir « la doctrine des actes de charité pure » et « la doctrine de l'état habituel de cette pure charité pour les âmes les plus parfaites » (lettre de Fénelon au P. Lami, 7 avril 1697, *Œuvres*, t. 9, 1851, p. 137).

1° **La nature de la charité.** — D'après saint Thomas,

« il y a un amour parfait et un amour imparfait. Le parfait est celui par lequel on aime quelqu'un en lui-même, en lui voulant du bien comme un homme aime son ami. L'amour imparfait est celui par lequel on aime une chose, non en elle-même, mais afin qu'il nous en revienne quelque bien, comme un homme aime la chose qu'il convoite. Le premier amour appartient à la charité, qui s'attache à Dieu considéré en lui-même. L'espérance appartient au second amour, car celui qui espère tend à obtenir pour soi quelque bien » (2ª 2ªe q. 17 a. 8).

La supériorité de la charité sur les deux autres vertus théologales provient de son caractère désintéressé. « La foi et l'espérance atteignent Dieu, il est vrai; mais c'est en tant qu'il nous revient de lui la connaissance de la vérité et la possession du bien; mais la charité atteint Dieu pour s'arrêter en Dieu, non afin qu'il nous en revienne quelque bien. C'est par là que la charité est plus excellente que la foi et que l'espérance » (2ª 2ªe q. 23 a. 6).

On peut qualifier cette doctrine de saint Thomas commune dans l'École et traditionnelle dans l'Église. Fénelon s'en prévaudra tout au long de la controverse.

« 1. Je crois, écrit-il, que l'acte de charité n'a pour objet que la bonté ou perfection de Dieu en lui-même. 2. Je crois que l'espérance le regarde dans sa bonté relative à nous... 3. Son objet formel est mon souverain bien en tant que mien... » (*Première réponse aux difficultés de M. de Chartres*, *Œuvres*, t. 2, p. 256). — « N'est-il pas vrai qu'on n'a jamais eu d'autre idée du désintéressement que celle que nous donne le pur amour de charité par lequel nous aimons Dieu pour lui-même, nous et notre prochain en lui et pour lui seul? » (*Éclaircissements. Vingt questions proposées à M. de Meaux*, t. 2, p. 275). — « La charité... est toujours pure et désintéressée, parce qu'elle est toujours un amour qui tend à Dieu infiniment parfait en lui-même, et sans rapport au bien qui peut nous venir de lui » (*Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, p. 291).

Bossuet, lui non plus, ne prétend pas s'en écarter. Dans son *Instruction sur les états d'oraison* n'annonce-t-il pas un « traité » où « on expliquera par principes et dans toute son étendue, la nature de l'amour divin, en posant ce fondement de saint Paul : « La charité ne cherche point ses propres intérêts, non quaerit quae sua sunt ». Ce qui montre que par sa nature elle est désintéressée et qu'un amour intéressé n'est pas charité »; mais il ajoute aussitôt ce correctif : « En même temps il ne laisse pas d'être véritable qu'elle aime la béatitude, et c'est un second principe qu'il sera aisé d'établir » (10, sur l'art. 32, t. 9, p. 205).

1) « *L'opinion particulière* » *de M. de Meaux.* — Sur quelles raisons veut-il donc « établir » ce « second principe » que Fénelon jugera contraire « au sentiment plus reçu dans les écoles »? Avant tout sur les quatre suivantes, qu'il attribue à diverses autorités.

La première et la principale est que le désir du bonheur inspire tous nos actes et motive la charité elle-même.

« On montrera donc, poursuit-il, par l'Écriture et par les Pères, que c'est le vœu et la voix commune de toute la nature, et des chrétiens comme des philosophes, qu'on veut être heureux, et qu'on ne peut pas ne pas le vouloir ni s'arracher ce motif dans aucune des actions que la raison peut produire, en sorte que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le reconnaît dans toute l'école. De là donc il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude ».

« Ce qui se confirme » par une deuxième raison, à savoir « la définition de la charité que donne saint Thomas », quand il en fait une amitié. « La charité est l'amour de Dieu en tant qu'il nous communique la béatitude, en tant qu'il en est la cause, le principe, l'objet, en tant qu'il est notre fin dernière (2^a 2^{ae} q. 23 a. 1 et 5; q. 24 a. 2; q. 26 a. 1 ad 1)... Ces *en tant*, que ce saint docteur répète sans cesse en cette matière, sont usités dans l'école pour expliquer les raisons formelles et précises : en sorte que d'aimer Dieu, comme nous communiquant sa béatitude, emporte nécessairement que la béatitude communiquée est dans l'acte de charité une raison formelle d'aimer Dieu; par conséquent un motif, dont l'exclusion ne peut être qu'une illusion manifeste. C'est ce qui fait ajouter à ce saint docteur, que « si par impossible Dieu n'était pas tout le bien de l'homme, il ne lui serait pas la raison d'aimer » (2^a 2^{ae} q. 26 a. 13 ad 3).

Troisième preuve, l'autorité du « grand docteur de l'amour » : « cette doctrine de saint Thomas est tirée de saint Augustin, qui partout exprime l'amour qu'on a pour Dieu par le terme de *frui*, « jouir », qui enferme en sa notion la béatitude, puisqu'elle n'est précisément autre chose que la jouissance ou commencée ou accomplie de l'objet aimé ».

Dernière raison, dont Bossuet note l'importance pratique : le danger des « raffinements introduits dans la dévotion ». « L'homme, à qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se reconnaît plus lui-même et croit qu'on lui en impose en lui parlant d'aimer Dieu, comme en lui parlant d'aimer sans le dessein d'être heureux : de sorte qu'il est porté à mépriser la dévotion comme une chose trop alambiquée, ou il s'accoutume, en tout cas, à la mettre dans des phrases et dans des pointilles » (*Instruction sur les états d'oraison*, 10, sur l'art. 32, *Œuvres*, t. 9, 1846, p. 205-206).

2) « *Les réponses* » *de M. de Cambrai.* — Elles sont d'un « homme très subtil, se flattant de bien entendre les mystiques » (Bossuet, *Sommaire de la doctrine*, t. 9, p. 308). Fénelon s'attache à montrer que « la notion commune de la charité » est « le fondement de tout (son) système » et que M. de Meaux « l'attaque » et « la dégrade » contrairement aux maximes des saints (*Réponse à l'ouvrage intitulé Summa doctrinae*, t. 2, p. 383). Habilement, il fait porter la discussion sur l'objet spécifique de cette vertu.

« Je ne veux que deux choses qui composent ma doctrine, écrit-il à un de ses amis; la première, c'est que la charité est un amour de Dieu par lui-même, indépendamment du motif de la béatitude qu'on trouve en lui... » Et comme à ce point de vue spéculatif, il est en parfait accord avec la tradition ecclésiastique, il peut ajouter : « Je ne crois pas qu'il y ait aucun danger que le saint Siège condamne jamais une doctrine si autorisée par les Pères, par les écoles de théologie et par tant de grands saints que l'Église romaine a canonisés » (*Lettres* 1, 3 août 1697, t. 2, p. 283).

Fort de cet avantage, il passe à l'attaque, se voulant « donner le mérite de souffrir pour la défense du pur motif de l'amour, en lui imaginant des ennemis », dira Bossuet, le premier visé (*Réponse à une lettre de M. l'archevêque de Cambrai*, t. 9, p. 296). Que reproche-t-il donc à celui-ci? D'abord, de faire de « la tendance continuelle » au bonheur, que saint Augustin « suppose dans l'homme », un motif de la charité, alors qu'elle « n'est selon lui qu'un poids invincible, qu'une inclination nécessaire et indélibérée, que l'école nomme *appetitus innatus* », incapable de spécifier nos actes et de les rendre intéressés ou de les empêcher d'être désintéressés (*Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, t. 2, p. 3-5; *Vingt questions à M. de Meaux*, p. 275). En effet, « 1. de ce que l'âme a sans cesse l'inclination d'être heureuse, s'ensuit-il que le bonheur soit le motif de tous nos actes libres? 2. De ce que l'âme désire en tout état son bonheur, ou contentement naturel et passager, s'ensuit-il qu'elle désire en tout acte humain et délibéré la béatitude surnaturelle ou la vision béatifique? » (*Seconde lettre à M. de Meaux*, t. 2, p. 646).

Deuxième grief. « Ce prélat dégrade la charité », en lui attribuant l'objet formel de l'espérance, contrairement au sentiment commun des théologiens et à la doctrine de saint Paul.

« Presque toute l'école enseigne que l'espérance est intéressée et moins parfaite que la charité, précisément à cause qu'elle désire Dieu pour soi en tant que béatifiant, et comme sa béatitude ou récompense. Or est-il que M. de Meaux veut que la charité désire Dieu en tant que béatifiant pour nous, et qu'il ne soit pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude. Donc la charité de M. de Meaux est aussi intéressée que l'espérance de presque toute l'école. Donc, la charité, qui selon saint Paul est plus grande que les deux autres vertus théologales, n'est point selon M. de Meaux plus parfaite que l'espérance de presque toute l'école; et l'amour parfait, selon ce prélat, n'a rien au-dessus de l'amour, que presque toute l'école croit insuffisant, quand il est seul, pour justifier » (*Réponse à Summa doctrinae*, t. 2, p. 384).

Autre reproche. M. de Meaux entend mal « la jouissance à laquelle selon saint Augustin l'amour tend toujours ». Celle-ci « n'est qu'une union d'amour avec Dieu, et un rapport total non pas de lui à nous, mais au contraire de nous à lui... Frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam... Vouloir jouir, c'est vouloir aimer sans aucun intérêt propre » (*Instruction pastorale*, 32, p. 305).

Enfin, si la béatitude rentre « dans l'objet formel de la charité », les actes d'amour les plus purs, par lesquels, dans une « supposition impossible », les parfaits se déclarent prêts à sacrifier à Dieu leur bonheur éternel, « ces actes, dis-je, dont le modèle se trouve dans saint Paul et dans Moïse.., ces actes dont M. de Meaux a dit qu'on ne peut les rejeter, sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Église, ne sont plus sans la pratique que des phrases, des pointilles, une chose trop alambiquée » (*Réponse à Summa*

doctrinae, p. 387-388; *Dissertation sur les oppositions véritables..*, t. 2, p. 404; cf *Articles d'Issy* 33; Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, 9 et 10, t. 9, p. 175, 198).

3) *Appréciation.* — a) *Fénelon* définit exactement l'acte de charité. Il a raison de soutenir que « la bonté de Dieu, en tant que relative à nous par ses bienfaits, est une formalité ou concept différent de sa bonté absolue » et « donc » qu' « en ajoutant la bonté relative à l'absolue, dans le motif spécifique de la charité, on en changerait l'espèce » (*Réponse à Summa doctrinae*, p. 385). Aussi Bossuet n'a-t-il pu maintenir que « la béatitude communiquée (fût) dans l'acte de charité une raison formelle d'aimer Dieu ». Touché par son adversaire, il l'a réduite à un motif « second et subsidiaire », quoique « essentiel », « très pressant » et « inséparable » du principal, et même à un motif dont on peut faire une abstraction passagère et qui n'est pas toujours actuel et explicite, vu que le primaire le renferme (*Réponse à une lettre..*; *Sommaire de la doctrine; Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai; Schola in tuto*, q. 4, art. 8, p. 506).

b) *Bossuet* reprend l'avantage dans la question réelle de l'amour pur. Fénelon s'est donné « gratuitement de grands adversaires » en défendant une définition de la charité « que personne ne lui a jamais disputée », ni M. de Paris qui s'abstient de l'examiner, persuadé que « le christianisme n'est pas une école de métaphysiciens » (*Instruction pastorale* du 27 octobre 1697, *Œuvres* de Fénelon, t. 2, p. 427), ni M. de Chartres, qui la juge « très orthodoxe » (*Lettre pastorale* du 10 juin 1698, *ibidem*, t. 3, p. 89), ni même M. de Meaux qui, en théorie, « l'accorde sans peine avec le commun de l'école » (*Réponse à une lettre* de M. de Cambrai, t. 9, p. 296).

De quoi s'agit-il en effet? De savoir si « réellement et dans la pratique » la vue des bienfaits de Dieu « dégrade la pureté de l'amour », au lieu de « l'échauffer » et de le « servir »? Si la perfection de la charité demande qu'on lui sacrifie l'espérance et qu'on accoutume les âmes à ne trouver « en Dieu et en Jésus-Christ d'autre nourriture de leur piété, que la seule idée purement intellectuelle et très abstraite de l'être infini »? A cette question, Bossuet répond avec bon sens :

> Pour parler dans la rigueur et dans la précision scolastique, il suffirait à la charité d'avoir pour objet Dieu très bon en soi, qui est son objet spécifique, sans lequel la charité ne peut être. Mais dans la pratique, la charité embrasse tout, elle nous présente Dieu tout entier, si l'on peut parler ainsi, comme très bon en soi, et comme très bienfaisant envers nous, par cette plénitude de bonté. Enflammés par tous ces motifs, nous nous écoulons en lui, nous nous y attachons, et nous y demeurons collés sans que nous puissions être arrachés de cette source de bonté aussi féconde que parfaite. Ainsi, ce que dit l'école dans la définition de la charité, qu'elle se porte à Dieu sans aucun rapport à nous, doit s'entendre par abstraction et non par exclusion, parce qu'on peut bien ne pas penser à cette bonté répandue de toutes parts, mais non en exclure la considération, si capable d'enflammer notre amour, et en qui se réunissent tous nos biens comme dans leur source (*Sommaire de la doctrine*, t. 9, p. 311).

Appelons, si l'on veut, avec le Père Lami, « secours » ou « instruments d'action » de la charité, cette vue de la béatitude et cette joie d'aimer que Bossuet continue de nommer ses « motifs seconds » et nous pourrons déclarer qu'il a raison, comme saint Augustin et saint Bernard, au plan de la vie.

2° **« L'état habituel du pur amour ».** — Dans l'*avertissement* mis en tête de l'*Explication des maximes*, Fénelon note que « toutes les voyes intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé; parce qu'elles doivent toujours tendre vers la plus haute perfection et que cet amour pur est le plus haut degré de la perfection chrétienne » (éd. Chérel, p. 103). Faisant ensuite l'*exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu*, envisagés comme des « états », il en distingue cinq et résume ainsi sa propre description du plus élevé : « L'amour pour Dieu seul, considéré en lui-même et sans aucun mélange de motif intéressé ni de crainte ni d'espérance, est le pur amour, ou la parfaite charité » (p. 130 note). Au cours de la controverse, Fénelon soulignera plusieurs fois l'importance qu'il attache à ce point. C'est l'une des « deux choses qui composent (sa) doctrine », la première étant sa notion de la charité; et même ce « qui fait tout le système de (son) livre ». Trois prélats s'en étaient bien aperçus!

1) *Les « sentiments » des trois prélats.* — Fénelon, dans l'*avertissement* de l'*Explication des maximes* se référait (p. 102-103) aux *Articles d'Issy* : « trente-quatre propositions qui contiennent en substance toute la doctrine des voyes intérieures », et ne prétendait « qu'en expliquer les principes avec plus d'étendue ». Les « deux grands prélats » qui les avaient « donnés au public », Noailles, devenu depuis archevêque de Paris, et Bossuet, évêque de Meaux, auxquels s'était « uni » par une ordonnance Godet des Marais, évêque de Chartres, s'estimèrent « obligés de déclarer » ce qu'ils pensaient de son livre. Leurs « sentiments » furent qu'au lieu d'expliquer avec plus d'étendue la doctrine des *Articles*, l'auteur l'avait « entièrement renversée ». Comment cela? D'abord, en ôtant « une des vertus théologales qui est l'espérance, hors de l'état de la grâce, et même dans cet état entre les parfaits ».

> Certes, « après la justification, dans l'état de la perfection ou de l'amour pur, il laisse bien dans l'âme une espérance, mais c'est une espérance à laquelle il ôte la force d'exciter l'âme. « Alors, dit-il, l'amour de Dieu seul est pur amour, sans aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance » (comme si la parfaite charité qui chasse la crainte chassait aussi l'espérance) ; d'où il conclut que « ce n'est plus le motif de son propre intérêt qui excite l'âme », retranchant ainsi aux âmes parfaites le doux attrait de ces motifs, qui néanmoins, comme il l'avoue, sont répandus dans tous les livres de l'Écriture, dans tous les monuments les plus précieux de la tradition, enfin dans toutes les prières de l'Église ».

La « déclaration » dénonce ensuite diverses propositions de l'ouvrage qui détaillent cette doctrine. Tantôt l'auteur fait consister l'affranchissement du propre intérêt à ne plus avoir « aucun désir propre et intéressé, ni sur la perfection ni sur la béatitude ou la récompense même éternelle »; tantôt il avance en général « qu'il faut exclure tout motif intéressé de toutes les vertus des âmes parfaites ». Il tient encore, quitte à se contredire lui-même, qu' « en cet état, on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de nos intérêts »; il admet même que « dans les dernières épreuves », quand une âme s'est « invinciblement persuadée qu'elle est justement réprouvée de Dieu », « un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à sa juste condamnation et à sa réprobation... » Pour finir, les trois évêques rejettent l'interprétation de « la tradition de tous les siècles », dont l'auteur « se fait fort ».

Ils s'étonnent « qu'il ait gardé un si grand silence sur l'amour de reconnaissance envers Dieu et envers Jésus-Christ notre Sauveur, dans tout un livre fait exprès pour expliquer la perfection du pur amour »; et ils sont « non moins surpris qu'en rapportant le décret du concile de Trente, où il définit que l'espérance est bonne de sa nature, et que l'exercice en est convenable aux fidèles, il ait passé sous silence cette autre partie du même décret, que les plus parfaits et les plus saints, comme David et Moïse, ont été excités par ce motif » (cf Denzinger 804). Ils l'accusent enfin « par l'esprit qui est répandu dans tout le livre », de réduire « la piété à de vaines subtilités » et d'étouffer « les saints gémissements de l'Église, qui durant ce pèlerinage soupire après la patrie » (*Déclaration des sentiments de messeigneurs... sur le livre..*, 6 août 1697, *Œuvres* de Bossuet, t. 9, p. 298-306).

Tels sont les griefs principaux des trois prélats contre le pur amour des *Maximes*. Ils ne feront guère dans la suite que les développer.

2) *Les explications de Fénelon.* — Retenons celles qui portent sur le fond. La plupart suivent, mais certaines précèdent la *Déclaration* des évêques, car dès la publication des *Maximes* « ce livre choqua fort tout le monde », comme en témoigne Saint-Simon (*Mémoires*, coll. Grands Écrivains, t. 4, Paris, 1884, p. 70). — Fénelon souligne d'abord qu'en parlant de l'amour pur, il n'a « voulu établir » qu'un état « habituel ».

Or « qui dit habituel... ne dit point un état inamissible, ni inaltérable, ni invariable, ni entièrement uniforme. Dans l'usage commun des termes, c'est l'état le plus ordinaire, quoique des actes passagers, mais non pas les plus fréquents, interrompent les actes propres de cet état... Suivant ce principe, ajoute-t-il, je crois qu'une âme qui est dans l'état habituel dont je parle peut faire, et fait même quelquefois des actes de l'espérance commune, quoiqu'ils soient rares en comparaison des autres actes que j'expliquerai dans la suite » (*Première réponse à M. de Chartres*, t. 2, p. 256; *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, p. 288; *Réponse à la Déclaration*, p. 331).

Cependant cette réponse n'explique pas « comment le motif d'intérêt peut se trouver dans l'état habituel du pur amour ». S'il y rentre, il ruine la charité; s'il n'y rentre pas, il laisse à la porte l'espérance. La doctrine commune place la perfection dans la plénitude des trois vertus théologales. Comme le note M. de Paris, « la charité est de toutes les vertus celle qui contribue le plus à l'état parfait d'un chrétien, mais elle n'est pas seulement dans l'âme. La foi et l'espérance, selon la parole de saint Paul, y demeurent avec elle... » « A mesure que la charité augmente, dit saint Thomas (2^a 2^{ae} q. 19 a. 10), il faut nécessairement qu'on voie augmenter le désir de posséder Dieu et la crainte de le perdre » (*Instruction pastorale* du 27 octobre 1697, *Œuvres* de Fénelon, t. 2, p. 426). Or les principes de Fénelon lui font séparer les motifs intéressés de « l'état le plus parfait de l'amour » et lier sa pureté à leur moindre influence (cf Bossuet, *Réponse à quatre lettres*, t. 9, p. 453). Comment résoudre cette difficulté majeure?

Il en proposera diverses solutions, qu'on a justement appelées ses « variations sur l'espérance » (G. Joppin, *loco cit.*, 3^e p., ch. 2). Il commence par distinguer deux formes de celle-ci. « Ne peut-on pas supposer qu'il y a deux espérances comme il y a deux amours, et que l'espérance intéressée répondant à l'amour de concupiscence, l'espérance désintéressée répond à l'amour d'amitié? » se demandait-il déjà dans l'*Explication des Articles d'Issy*, première esquisse des *Maximes* (éd. A. Chérel, Paris, 1915, p. 7). Il revient maintenant à cette idée après avoir paru l'abandonner en rédigeant son ouvrage. Sa *Première réponse aux difficultés de M. de Chartres* distingue, en effet, les actes de « l'espérance commune », dont l'objet formel ou motif spécifique, qui est « le bonum mihi » : « mon souverain bien en tant que mien », reste tout intéressé, car il n'est pas rapporté « à la fin de la pure charité », et les actes de « la vraie espérance », qui ont « tout ce que les moins parfaits renferment » et « encore par dessus » d'être accomplis à cause de la gloire de Dieu, et qu'on peut pour cela nommer « désintéressés ». Les premiers sont rares dans l'état de pur amour; les seconds y deviennent de plus en plus fréquents et même habituels, vu que « d'ordinaire, dans l'état des parfaits, la béatitude avec son amabilité propre est rapportée à la gloire de Dieu, et désirée pour elle » (t. 2, p. 256, 258; cf *Vingt questions*.., VII, IX, p. 275).

Distinction insolite et qui ne lève pas la difficulté. « Pourquoi deux motifs de l'espérance, l'un intéressé et l'autre tout différent »? observe M. de Chartres. « Y a-t-il un seul théologien ou mystique approuvé, bien moins un seul Père qui ait ainsi parlé? » En outre, le motif « qui vient de la cupidité soumise » est « exclu par le pur amour », et le motif « qui est fondé sur la charité » se confond avec celui de cette vertu. Il s'ensuit que l'espérance n'agit plus comme telle chez les parfaits : « quoique le *bonum mihi* demeure comme objet, il n'y demeure pas comme motif, c'est-à-dire raison qui meut » (*Seconde réponse à M. de Chartres*, t. 2, p. 268).

Mais Fénelon, par la « fertilité » de son génie, tentera de sortir de l'impasse. Dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, dont la doctrine paraîtra contraire à celle des *Maximes*, il croira sauver la nature spécifique et l'unité de l'espérance en définissant ce qu'il entend par intérêt propre et maintenir sa différence chez les imparfaits et les parfaits en distinguant son motif et son objet formel.

« Le terme d'intérêt, déclare-t-il, peut être pris en deux sens... Il faut croire que l'intérêt est essentiel à l'espérance, si on veut entendre par intérêt le plus grand des biens. Mais si on entend par intérêt l'attachement naturel et mercenaire, il faut au contraire que l'intérêt ou motif intéressé ne se trouve plus d'ordinaire dans les âmes parfaites » (*Instruction pastorale*, 3, p. 289).

D'autre part, s'il accorde à l'espérance le même objet formel que l'école, « mon bien en tant qu'il est mon bien », il réserve « le terme de motif pour signifier le principe d'amour par lequel on agit ». Ainsi dans les âmes parfaites, le motif d'espérer la béatitude sera « l'amour surnaturel », « dont on s'aime en Dieu et pour Dieu » et qui fait désirer pour soi tous les biens du Père céleste. Mais chez « les âmes moins parfaites » ce même motif se mélangera d'un « amour naturel et délibéré d'elles, qui fait une disposition et une affection mercenaire de la volonté » (*ibidem*, 6 et 11, p. 290 et 295).

Et le passage du quatrième état, encore imparfait, à l'amour pur, à travers les purifications suprêmes où l'âme renonce à son éternité bienheureuse, s'opérera par le sacrifice absolu de cette « seule affection mercenaire qui vient d'un amour naturel de nous-mêmes »; donc, de cet « intérêt propre », qui n'est pas essentiel à l'espérance (*ibidem*, 10, p. 293).

Mais n'est-ce point là mettre la perfection « dans des phrases et dans des pointilles »? Comment discerner l'amour naturel de soi, bon mais imparfait, de l'amour surnaturel « désintéressé » et sacrifier l'un sans détruire l'autre? A l'exemple de Clément d'Alexandrie et d'Abélard, Fénelon ne prend-il pas la chimère pour la réalité?

3) *La sentence du magistère.* — L'archevêque de Cambrai, devant la réprobation générale rencontrée par son ouvrage et « craignant de se voir bientôt condamné par ses confrères », l'avait soumis « au jugement de la sainte Église romaine »; cela, par une lettre au pape Innocent XII du 27 avril 1697 (*Œuvres*, t. 9, p. 141-144), où il « promettait à Sa Sainteté une traduction latine de son livre, selon laquelle il demandait d'être jugé » et où il entrait en diverses explications de ses intentions, répétant « qu'il ne prétendait... que de suivre les trente-quatre *Articles d'Issy* » (*Extrait des actes du clergé de France*, dans *Œuvres* de Bossuet, t. 9, p. 733). D'autre part, cette dernière allégation avait poussé M. de Paris et M. de Meaux, auxquels s'était uni M. de Chartres, à faire leur déclaration sur les *Maximes* et à la remettre « à M. le nonce pour le Pape ». Enfin, Louis XIV, le 26 juillet, avait supplié Sa Sainteté « de prononcer le plus tôt qu'il lui (serait) possible sur le livre et sur la doctrine qu'il contient », le déclarant « très mauvais » et « très dangereux », au rapport des évêques et des docteurs commis à son examen (Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 8, Paris, 1914, p. 308 et 520).

De fait, la sentence du magistère, laissant de côté les explications de Fénelon, porta sur ces deux points, après « des longueurs à l'infini », dont nous n'avons pas à faire l'histoire, mais qui s'expliquent par la complexité et la délicatesse de la question à résoudre, le nombre des documents explicatifs que les adversaires envoyaient à Rome et les influences contraires qui s'exerçaient sur les examinateurs et le pape lui-même (G. Joppin, *loco cit.*, p. 236-280). Innocent XII, surmontant ses dernières hésitations, publia enfin, le 12 mars 1699, le bref *Cum alias*, où il condamnait et réprouvait *motu proprio*

« le livre susdit, en quelque lieu et en quelque autre langue qu'il ait été imprimé..; d'autant que par la lecture et par l'usage de ce livre, les fidèles pourraient être insensiblement induits dans des erreurs déjà condamnées par l'Église catholique; et, outre cela, comme contenant des propositions qui, soit dans le sens des paroles tel qu'il se présente d'abord, soit eu égard à la liaison des principes, sont téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, offensant les oreilles pieuses, sont pernicieuses dans la pratique et même erronées respectivement »

Le pape indiquait ensuite 23 propositions, « contenues au livre susdit », qu'il avait ainsi condamnées. Toutes se rapportent, directement ou indirectement, à l'état du pur amour, Denzinger 1327-1349. Voici les six qui nous paraissent les plus significatives.

1. Il y a un état habituel d'amour de Dieu qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre... Ni la crainte du châtiment, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant.

4. Dans l'état de la sainte indifférence, l'âme n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce.

6. En cet état on ne veut plus le salut, comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de nos intérêts; mais on le veut d'une volonté pleine comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut et qu'il désire que nous voulions pour lui.

9. Dans les dernières épreuves une âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de sa conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu.

10. Alors, l'âme, divisée d'avec elle-même, expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonnée? Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité.

23. Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires.

Innocent XII avait donné à sa sentence une forme adoucie : non pas celle d'une bulle, qualifiant chacune des propositions et condamnant certaines d'entre elles comme hérétiques, mais celle d'un bref qui les condamnait *in globo* en les notant tout au plus d'erronées, soit dans le sens obvie des termes, soit eu égard à la liaison des principes (Bref *Cum alias*, *Œuvres* de Fénelon, t. 3, p. 405-410).

Bossuet remportait donc la victoire, sans obtenir le triomphe escompté. Fénelon, cruellement blessé, se soumit publiquement et pleinement. Dans son *Mandement* du 6 avril 1699 il déclarait : « Nous adhérons à ce bref, mes très chers frères, tant pour le texte du livre que pour les vingt-trois propositions, simplement, absolument et sans ombre de restriction. Ainsi nous condamnons tant le livre que les vingt-trois propositions, précisément dans la même forme et avec les mêmes qualifications, simplement, absolument et sans aucune restriction. De plus, nous défendons sous la même peine à tous les fidèles de ce diocèse de lire et de garder ce livre » (t. 3, p. 410-411). Ainsi prit fin la querelle théologique du pur amour. Elle avait permis au magistère de préciser la doctrine catholique sur la nature et les rapports de la deuxième et de la troisième vertu théologale, mais aussi troublé les fidèles et encouragé les libertins. On pourrait en résumer le sens et l'effet le plus sensible par cette épigramme attribuée à Jean Racine, qui date d'avant sa conclusion : « Dans ce combat où deux prélats de France — Semblent chercher la vérité, — L'un dit qu'on détruit l'espérance, — L'autre que c'est la charité : — C'est la foi qui se perd et personne n'y pense » (*Œuvres*, éd. Grands Écrivains, Paris, 1886, t. 4, p. 252).

Bossuet, *Œuvres complètes*, Paris, 1846, surtout le t. 9 qui rassemble les écrits sur le quiétisme et la querelle du pur amour; *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, coll. Grands Écrivains, t. 6-12, Paris, 1912-1920. — Fénelon, *Œuvres complètes*, Paris, 1848 svv, surtout t. 2, 3 et 9; *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, éd. A. Chérel, Paris, 1911. — L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, 2 vol., Paris, 1894-1895. — H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910. — S. Harent, *A propos de Fénelon. La question de l'amour pur*, dans *Études*, t. 127, 1911, p. 178-196, 349-363, 480-500, 745-768. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1928; *Une querelle autour de l'amour pur. Jean-Pierre Camus, évêque de Belley*, Paris, 1938. — H. Sanson, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la querelle du pur amour*, Paris, 1953. — A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, coll. Unam sanctam, Paris, 1953.

9. Essai de synthèse

Le problème du désintéressement chrétien se ramène à l'antinomie de l'amour propre et de l'amour pur. Faut-il les concilier? Comment les unir? Pour le résoudre, nous avons analysé la donnée des Écritures

et certains témoignages de la tradition, vu qu'en de telles questions la lumière ne peut venir que de la révélation divine, transmise à l'homme par l'enseignement de foi. On s'étonnera peut-être que devant la foule des Pères de l'Église et des auteurs spirituels invoqués en des sens opposés au cours de la querelle du pur amour, — Fénelon, à lui seul, dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, en cite quarante-trois, depuis « saint Clément d'Alexandrie » jusqu'au « Frère Laurent », sans compter « les théologiens de l'École » —, nous n'ayons interrogé qu'un aussi petit nombre de témoins. Mais il fallait se contenter de choisir les plus représentatifs des deux tendances contraires : ceux qui se sont combattus ou qui, du moins, ont alimenté les discussions. Cette enquête nous a révélé que la question du désintéressement spirituel, au cours de l'histoire, a été abordée à des plans divers : ceux du magistère, de la dialectique et de la vie. Il nous suffira de présenter les solutions qu'elle a reçues à chacun d'eux, pour l'embrasser tout entière dans sa difficulté théorique et ses conséquences pratiques. Cet essai de synthèse laissera de côté les problèmes particuliers des « sacrifices spirituels effectifs », de la « résignation aux maux permis par Dieu », des « acceptations chimériques », déjà traités (art. CHARITÉ, t. 2, col. 687-692).

1° La solution du magistère — L'Église, qui garde fidèlement tout l'Évangile du Christ, proclame la nécessité, la primauté et les exigences de la charité pure et sauvegarde en même temps un légitime amour de soi. Mais son magistère se soucie bien plus de transmettre sans altération la doctrine révélée que d'harmoniser théoriquement ses aspects contraires. Il tranche d'autorité les débats, par référence à la vérité qu'il possède seul, si bien qu'on ne peut en appeler à une tradition secrète réservée aux parfaits, en dehors de celle que propose l'ordre unique des pasteurs. Pour lui, il n'y a, ni en droit ni en fait, d'antinomie réelle entre les deux amours, puisque Dieu les demande l'un et l'autre. Tout se réduit à maintenir leur hiérarchie et à préciser leurs exigences dans la pratique.

1) D'une part, le magistère déclare aux fidèles les deux premiers commandements de la loi : celui d'aimer Dieu de tout son cœur et par-dessus toutes choses, en raison de son amabilité souveraine, et celui d'aimer le prochain comme soi-même : préceptes dont l'observation constitue le point de départ et la perfection de la vie chrétienne. En outre, il leur donne comme règle de la charité fraternelle la bonté du Père céleste et l'amour du Christ pour nous : cette dilection divine si pure et si désintéressée qu'elle pardonne au monde pécheur et le sauve par la Croix. Tout son enseignement de forme ordinaire sur la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, l'abandon à la Providence, l'aumône, la pénitence, l'abnégation, l'humilité vise directement à assurer le triomphe du pur amour, en signalant les voies qui y conduisent. « La perfection de la vie chrétienne, écrira, par exemple, Jean XXII, en 1322, dans sa bulle *Ad conditorem*, consiste principalement et essentiellement dans la charité, que l'Apôtre appelle « le lien de la perfection » (*Col.* 3, 14), et qui unit ou joint d'une certaine manière l'homme à sa fin. Et c'est le mépris et la désappropriation des biens temporels qui préparent le chemin vers celle-ci, surtout en supprimant le souci que demandent leur acquisition, leur conservation et leur administration, et qui détournent la plupart du temps de l'acte de charité » (J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, p. 149). Pareillement, les autres formes de désintéressement que l'Église préconise et qu'elle loue chez les saints ont pour but de rendre possible et facile l'exercice de la charité pure.

2) D'autre part, le magistère impose au chrétien un juste amour de soi, selon la parole et l'exemple du Christ. L'homme n'a pas à rejeter mais à respecter les biens de nature reçus de son Créateur comme un dépôt, les grâces et les volontés particulières du Sauveur. Il n'est le maître ni de son corps, ni de son âme, ni de sa vie, ni de sa destinée, ni des moyens qui permettent de l'accomplir. Aussi l'Église ne cesse-t-elle de le défendre contre lui-même, en mettant des bornes à son ascétisme et en enflammant son désir de la grâce et de la gloire. Au plan corporel et terrestre, elle condamne le suicide et l'homicide, la mutilation du corps, l'expérimentation sur l'homme sans référence aux principes de la morale évangélique; elle demande d'avoir un souci modéré de sa santé et de développer ses talents; elle protège la liberté individuelle, sauvegarde le droit de propriété, loue l'esprit de prévoyance et d'économie; elle pousse au progrès scientifique, technique, social, selon la hiérarchie des valeurs humaines.

Parmi tant d'actes du magistère qui en font foi, citons ce passage d'une allocution de Pie XII aux participants du cinquième congrès international de psychothérapie et de psychologie (Rome, 13 avril 1953) : « Il existe une défense, une estime, un amour et un service de soi, non seulement justifiés, mais exigés par la psychologie et la morale. C'est une évidence naturelle et une leçon de la foi chrétienne (S. Thomas, 2ª 2ae q. 26 a. 4 c). Le Seigneur a enseigné : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Marc* 12, 31). Le Christ propose donc comme règle de l'amour du prochain la charité envers soi-même, non le contraire. La psychologie appliquée mépriserait cette réalité, si elle qualifiait toute considération du moi inhibition psychique, erreur, retour à un stade du développement antérieur, sous prétexte qu'elle s'oppose à l'altruisme naturel du psychisme » (AAS, t. 45, p. 283; voir R. Kothen, *Directives récentes de l'Église concernant l'exercice de la médecine*, Louvain, 1952).

Au plan spirituel, ce juste amour de soi se traduira surtout par l'exercice de la vertu d'espérance, lequel implique le désir, la recherche et la demande de la béatitude éternelle et des grâces nécessaires pour l'obtenir. Car il n'est pas permis au chrétien de se désintéresser de son salut ni de sa perfection. Les promesses et les menaces divines n'auraient pas de raison d'être, s'il y avait faute ou imperfection à s'en aider au besoin. Et les exhortations de Jésus à la prière de demande, comme les aspirations des saints à l'union divine, montrent assez que la supplication reste nécessaire aux parfaits, encore que la charité règne en eux et informe leurs actes vertueux. Plusieurs conciles : le deuxième d'Orange, contre les semi-pélagiens, celui de Vienne, contre les béghards, celui de Trente, contre les protestants (Denzinger, 183, 472, 804, 979), les bulles de Jean XXII et d'Innocent XI condamnant respectivement les erreurs d'Eckhart et de Molinos (507-509, 1221-1238), le bref *Cum alias* d'Innocent XII repoussant vingt-trois propositions tirées des *Maximes des saints* de Fénelon (1327-1349) nous détournent soit d'une confiance excessive en nos propres forces, soit d'un désintéressement spirituel absolu. Ce faisant, ils nous assurent de la légitimité et de la nécessité des dispositions contraires : de cet amour de soi qui doit

inspirer la coopération de la liberté humaine à la grâce de Dieu.

2° **La solution de la dialectique.** — Ce que le magistère enseigne, la raison essaie de l'expliquer. Une fois accordée la vérité de la charité, elle n'a pas de peine à lui subordonner l'espérance, ni à montrer qu'il faut aimer Dieu plus que le prochain (Denzinger, 525). Mais plusieurs points des rapports de l'amour pur et de l'amour propre demeurent si difficiles à élucider que la dialectique n'en donne pas toujours de solution satisfaisante.

1) D'abord, le parfait désintéressement lui paraît impossible, car la volonté de l'homme ne peut tendre vers ce qui n'est pas son bien. Toutes ses démarches s'inspirent du désir de la béatitude et sa raison d'aimer toutes choses s'avère l'amour de sa propre fin dernière. Aristote n'a-t-il pas formulé l'axiome que « les témoignages de l'amitié partent de soi et vont vers les autres »? L'amour intéressé semble donc le principe et la mesure de toutes nos affections : il s'ensuit que l'homme s'aime naturellement plus que Dieu. — Devant cette difficulté, des dialecticiens vont conclure que l'amour est d'autant plus pur qu'il projette plus complètement le sujet hors de lui-même et le sacrifie davantage à l'objet aimé. La dilection vraie et sincère dont le Christ nous a donné l'exemple ne cherche pas ses intérêts et n'agit point pour la récompense. Elle renonce au bonheur pour adhérer au bien. Abélard l'a pensé, avec d'autres docteurs du moyen âge. — Mais saint Thomas, réfléchissant plus profondément sur la nature de l'appétit intellectuel qu'est la volonté humaine, sauvegarde la primauté de l'amour pur sans lui sacrifier pour autant le désir de la béatitude : car ce désir, tel qu'il existe dans le fond de notre nature, est subordonné à l'amour de Dieu selon sa perfection absolue. La partie aime le tout plus qu'elle-même : ainsi la créature raisonnable, initialement, a plus d'inclination à aimer la source de son être qu'à s'aimer. La tendance volontaire ne pouvant s'arrêter à la qualité désirable du Bien suprême mais seulement à son essence, ce n'est qu'en l'aimant pour lui-même que nous pouvons atteindre le bonheur. « L'amour de convoitise » s'enracine nécessairement dans un « amour d'amitié » plus profond et primordial. Il suppose la connaissance du bien en soi et l'attrait fondamental qu'il exerce. On n'a donc pas à le supprimer.

Il doit être seulement purifié par la mortification et la croix de toutes les suites du péché qui l'entachent, et surélevé à un ordre nouveau par l'espérance infuse, et d'une façon supérieure encore par l'acte secondaire de la charité, qui nous fait aimer notre béatitude éternelle pour Dieu, pour le glorifier éternellement. Le sacrifice du désir de cette béatitude apparaît dès lors comme contraire et à l'inclination primordiale de notre nature et à l'essence même de la charité, qui nous unit à Dieu et qui désire pour Dieu lui-même persévérer toujours dans cette union (R. Garrigou-Lagrange, *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*, dans *Angelicum*, t. 6, 1929, p. 122).

2) La deuxième difficulté à laquelle se heurte la dialectique se rapporte à l'état du pur amour. Il semble exclure en effet « tout mélange du motif de l'intérêt propre » : la crainte du châtiment et le désir de la récompense. Admettons que la charité soit possible : elle l'emporte sur l'espérance; et sa supériorité provient de son désintéressement même, car aimer Dieu, infiniment bon, en lui-même et se complaire dans sa perfection, c'est l'atteindre absolument et donc s'unir à lui plus intimement qu'en le désirant pour nous. Dès lors, toutes les voies intérieures tendent à la charité pure, comme au plus haut degré de la sainteté chrétienne; et la logique veut que le fidèle, au terme de son ascension vers Dieu, ne l'aime plus comme sa récompense et sa béatitude, mais pour sa seule bonté essentielle et amabilité souveraine. Ce qui revient à ôter l'espérance « hors de l'état des parfaits » et de même « l'amour de reconnaissance envers Dieu et envers Jésus-Christ, notre Sauveur », pour faire de la charité « l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires ». A la limite, dans une suprême abnégation de soi, l'on devrait sacrifier toute « l'affection mercenaire qui vient d'un amour naturel de nous-mêmes » : son intérêt propre pour l'éternité et ne plus vouloir son salut comme récompense de ses mérites, mais pour la gloire de Dieu, « comme une chose qu'il veut et qu'il désire que nous voulions pour lui ». Si l'on ajoute à cela que la charité est « la forme » de toutes les autres vertus chrétiennes, du fait qu'elle réfère leurs actes à sa propre fin, ne faut-il pas conclure qu'elle constitue à elle seule toute la vie intérieure? — La thèse de Fénelon, reprenant certaines vues de Clément d'Alexandrie sur le véritable « gnostique », nous paraît s'inspirer de ces principes. Dialecticien subtil, souple et brillant, il obéit bien plus à une logique abstraite qu'à la leçon des Écritures et de la tradition vivante de l'Église. Il a beau faire appel aux « maximes des saints » et dérouter Bossuet par la fertilité de son génie, il lui manque la profondeur d'un grand métaphysicien, le sens de l'histoire et l'expérience des grâces mystiques. En effet, si la charité, en portant l'âme vers ce Dieu qui est la Bonté suprême, transforme les actes de son vouloir en autant d'actes d'amour, elle a besoin elle-même, pour se conserver et grandir, des vertus inférieures, dont les actes, qualifiés moralement par leur objet immédiat, constituent comme les points d'application de son propre exercice et les preuves de sa vérité. Ces vertus théologales et morales lui sont si radicalement liées, en même temps que subordonnées, qu'elles peuvent et doivent augmenter avec elle. Ainsi, ni l'espérance ni la crainte filiale n'ont à s'effacer devant la charité. Plus l'âme s'établit dans l'amour pur, plus elle désire posséder Dieu et appréhende de le perdre.

3° **La solution de la vie.** — Lorsqu'elle échappe à la tentation de l'égoïsme, l'âme opère, par l'action de l'Esprit Saint, en vivant pleinement sa vie chrétienne, une synthèse des deux amours plus harmonieuse que celle de la raison et qui répond de tout point à l'enseignement du magistère.

1) La tendance instinctive de la nature déchue, c'est de céder à la « cupidité vicieuse » et de lui sacrifier « la louable charité ». Aussi Dieu a-t-il soin, dans l'ancien Testament, de révéler à son peuple l'excellence et la nécessité du pur amour et de l'y conduire progressivement, en lui apprenant quels sont les biens véritables, héritage du juste, et les formes pratiques du désintéressement. Pour la même raison, le Christ exhorte ses fidèles au détachement des richesses et à l'abnégation de soi : renoncement à la fois extérieur et tout intime, visant à modeler le disciple sur le Maître, lequel s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la Croix, pour accomplir la volonté divine et sauver les hommes. Saint Paul, saint Jean, les Apôtres resteront dans la ligne de cet

Évangile, quand ils enseigneront à l'Église naissante à se dépouiller du vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses, pour se revêtir de l'homme nouveau, à crucifier la chair avec ses désirs, pour chercher les choses d'en-haut. L'aumône et le service du prochain, la patience et le pardon des offenses, la mortification et l'humilité, tels seront les actes par lesquels le chrétien, par amour de Jésus et dans la perspective de la récompense éternelle, devra combattre l'égoïsme. Déjà la sagesse grecque blâmait la « philautie » des hommes grossiers, esclaves de leurs passions, cet amour de soi instinctif, source de toutes les erreurs et de tous les maux, qu'il faut distinguer de l'amitié raisonnable qu'ont pour eux-mêmes les hommes de bien, en se réservant le plus beau et le meilleur. Mais les Pères, tant les latins que les grecs, auront encore plus de sévérité. Éclairés par l'Évangile, ils jugeront l'égoïsme incompatible avec la perfection. « La sagesse de ce siècle », qui aime le plaisir et le moi, s'oppose à la science parfaite du gnostique et produit même la gnose hérétique, nous assure Clément d'Alexandrie. « La cupidité vicieuse », au dire de saint Augustin, ce désir du bonheur dépravé par l'égoïsme, qui s'enracine dans l'orgueil et dont l'avarice n'est qu'une forme, a bâti la cité terrestre, tout entière vouée à la perdition. C'est l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu, absolument contraire à la charité : l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi qui a bâti la cité du ciel.

2) Mais ni l'Écriture, ni les Pères, en stigmatisant l'égoïsme au plan de l'expérience et de la vie, ne réprouvent un véritable amour de soi, en particulier le désir et l'espérance de la Béatitude. Si la raison les concilie difficilement avec l'amour pur, la vie sainte n'a aucune peine à les unir dans la plus juste harmonie. A l'exemple du Christ, les saints avec, à leur tête, les martyrs, en se perdant pour Dieu, se retrouvent en lui; et en l'aimant comme le bien, ils l'atteignent comme le bonheur. Si la vraie charité ne regarde pas à la récompense, elle n'est pas sans récompense. Son fruit, c'est son usage : « j'aime, parce que j'aime, j'aime pour aimer », s'écrie saint Bernard; et c'est enfin Dieu même, qu'on ne peut vouloir sans se complaire en lui et déjà le goûter. — D'ailleurs, il ne se donne que pour se faire désirer davantage. « Vous voulez donc qu'on vous trouve afin qu'on vous cherche, et qu'on vous cherche afin qu'on vous trouve », chante encore Bernard. Cette recherche de Dieu, qui s'opère par les désirs, est par elle-même un grand bien, car elle avive l'espérance et l'espérance enflamme le pur amour. Le vrai chrétien sait combien Jésus crucifié lui est nécessaire et se sent tout confus, à la pensée de ses bienfaits, de ne pas lui faire le don total de sa personne. Ainsi, à la lumière de l'expérience, le chaste amour de Dieu et l'amour de soi bien compris ne sont qu'un seul amour. Selon la parole de saint Augustin, « nous nous aimons d'autant plus que nous aimons Dieu davantage ».

Il est très remarquable que la solution de la vie s'accorde parfaitement avec celle du magistère et encore avec celle de la raison bien conduite. L'Esprit de vérité qui assiste la hiérarchie de l'Église dans son enseignement est, en effet, le même qui agit en chacun des membres du corps mystique : et chez les humbles et chez les sages, surtout quand ils sont des saints.

Éphrem Boularand.

1. DÉSIR DE DIEU. Voir Dieu (Désir de).

2. DÉSIR DE LA PERFECTION. — « Heureux les affamés et assoiffés de justice, car ils seront rassasiés » (*Mt.* 5, 6). Ces mots du Christ indiquent les dispositions fondamentales pour accéder au Royaume et désignent une avidité extrême, celle qui pousse l'affamé ou l'assoiffé à rechercher nourriture ou boisson. Saint Paul s'exprime avec la même force, quand il se compare à l'athlète tendu de tout son élan :

« Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix ou que j'aie déjà atteint la perfection, mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus.. : oubliant ce qui est derrière moi et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant, je cours droit au but, vers la récompense à laquelle Dieu m'appelle là-haut dans le Christ Jésus » (*Phil.* 3, 12-14).

Quel est l'objet d'un tel désir? « Cupio dissolvi et esse cum Christo » (1, 23), « Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis » (*Rom.* 9, 3), et, en général, « tout ce qui est vrai, tout ce qui est vénérable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est digne d'être aimé, tout ce qui a bon renom, ce qui est vertueux et louable » (*Phil.* 4, 8).

Aucune exclusion, aucune limite ne sont posées à ce désir. Cependant le Christ avait ouvert des horizons immenses : « Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48). « La perfection authentique, celle dont Dieu est le modèle, est cet amour profond des autres, infiniment plus vaste que la miséricorde, qui nous fait ressentir personnellement leurs souffrances et leurs joies, comme s'ils étaient nés de la même famille » (J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1951, p. 88).

Ces textes bibliques devaient être cités d'abord, car ils éclairent le « désir de la perfection », « cette faim et cette soif de notre avancement spirituel », que A. Rodriguez, dans sa *Pratique de la perfection chrétienne* (1er tr., ch. 3), présente comme « le plus puissant moyen, la meilleure disposition pour obtenir du Seigneur la vertu et la perfection à laquelle nous prétendons ». Ce désir est aussi la faim et la soif d'aider tous les hommes à atteindre leur achèvement dans le Christ.

Tous les auteurs font consister la perfection dans la charité qui nous unit à Dieu (S. Thomas, *De perfectione vitae spiritualis*); leurs divergences naissent quand il s'agit de préciser cette charité, actuelle ou habituelle, affective ou effective, active ou contemplative, etc. Nous n'avons pas à tenir compte de ces opinions.

1. Définition. — 2. Nature et évolution. — 3. Utilité et efficacité. — 4. Désir, humilité et abandon. — 5. Mirages et pièges. — 6. « Excitants » du désir de la perfection.

1. Définition

On s'accorde à voir dans le désir de la perfection l'élan de la volonté vers l'état de *parfait*. Le *parfait* désigne le chrétien arrivé à sa maturité spirituelle (τέλειος : *Mt.* 5, 48; 19, 21; 1 *Cor.* 2, 6; 14, 20; *Phil.* 3, 15; *Col.* 1, 28; 4, 12). Essayons de relever les sens principaux donnés à ce désir :

1° le désir de la perfection céleste, de l'ultime épanouissement que donne la possession de Dieu, en laquelle Dieu aime l'homme et l'homme, selon toute sa capacité, aime Dieu. Ce sens peut se confondre avec le désir du ciel (DS, *Désir du* Ciel, t. 2, col. 890-897).

2° le désir d'atteindre sa propre perfection et la mesure de grâce offerte par Dieu, — soit au terme final : c'est le désir de la fin dernière; ainsi A. Desurmont (*La*

charité sacerdotale, t. 1, Antony, 1901, ch. 3, n. 21-31, p. 72-103); — soit à un moment donné du développement de la vie spirituelle : désir de perfection propre à la vie purgative, à la vie illuminative, à la vie unitive, ou encore désir de la perfection propre au commençant, au progressant, au parfait. Il s'agit de la perfection de l'*être*. Art. Commençants, DS, t. 2, col. 1143-1156.

3° le désir de la perfection dans la manière d'*agir*. J.-J. Surin (*Dialogues spirituels*, t. 1, ch. 1) définit le vrai désir de la perfection « une ferme détermination de vivre non seulement bien, mais saintement, et dans la pratique de toutes les vertus ». Cette perfection peut être envisagée, soit dans l'accomplissement extérieur des actes (perfection légale), soit dans les dispositions intérieures (loi intérieure d'amour).

4° le désir d'un perfectionnement constant, d'un progrès indéfini, d'une ferveur toujours plus grande de charité. Pour A. Tanquerey (*Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 411) le désir de la perfection est « un acte de la volonté qui, sous l'influence de la grâce, aspire sans cesse au progrès spirituel ». Voir Progrès spirituel.

Enfin, certains désirs de perfection peuvent être plus ou moins blâmables : 5° le désir d'une perfection personnelle recherchée pour elle-même, au sens péjoratif du dicton : « Le *dévot* cherche la perfection; le saint cherche Dieu »; ou, en un sens plus condamnable encore, 6° le désir multiforme de son excellence; ce désir, fruit de l'orgueil et de la vanité, amène l'âme à se dépiter de ses imperfections, ce qui est aux antipodes de la vraie perfection.

L'imprécision que manifeste la multiplicité des définitions, le gauchissement des deux dernières, le danger d'introspection et de complaisance expliquent sans doute la défaveur, voire la défiance, rencontrée par l'expression *désir de la perfection* chez nombre de modernes, qui préfèrent : avoir faim ou soif d'idéal, de « justice », être une âme de désir, avoir le désir de Dieu. Ces formules, et d'autres qui incluent le désir dans l'amour, traduisent peut-être mieux la pensée de nos contemporains et leur tendance à donner en tout le primat à la charité. Saint Thomas disait, avec plus de précision, que « le désir naît de l'amour » (voir art. Désirs).

Des raisons plus profondes expliqueraient sans doute le discrédit jeté sur l'expression. Des auteurs ne se seraient-ils pas contentés d'une définition trop notionnelle de la perfection? Or la perfection est avant tout adhésion à une personne, le Christ. Être parfait, c'est prendre sa taille complète *à la suite de Notre-Seigneur* (*Mt.* 19, 21). « Courons avec persévérance dans la carrière qui nous est ouverte, *les yeux fixés sur Jésus*, l'auteur et le réalisateur de la foi » (*Héb.* 12, 1-2). Si le désir de la perfection n'est pas un regard constamment fixé sur le modèle qu'est le Sauveur, il risque d'être mêlé de présomption, de vanité, d'illusion. Suivre le Christ, hors duquel personne ne va au Père, c'est partager son amour suréminent du Père et, par un effet inéluctable, c'est « donner sa vie pour ses frères », c'est désirer la perfection de tout le corps, « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à l'état d'homme fait, *in virum perfectum*, à la mesure de la taille du Christ (possédé) en plénitude... C'est grâce à Lui que le corps entier opère sa croissance... dans la charité » (*Éph.* 4, 12-16). Tout désir de perfection est gauchi, s'il n'est regard vers le Père et regard sur le corps du Christ tout entier.

Les Pères grecs ne parlent guère du désir de la perfection, mais du désir de la vie heureuse; ils ne disent pas : si tu veux être parfait; mais : si tu veux la béatitude. Perfection et bonheur sont d'ailleurs des notions connexes (voir, par exemple, Jacques Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain-Paris, 1947, p. 257-264; J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, coll. Théologie 6, Paris, 1945). Le chrétien marche à la fois vers sa perfection et vers son bonheur. Dieu trouve sa gloire dans le bonheur de l'homme, comme s'exprimait si heureusement saint Irénée : Gloria Dei vivens homo, *vita* autem hominis visio Dei (*Contra haereses* IV, 38, 7, PG 7, 1037), et le bonheur accompagne nécessairement une vie qui a réussi à atteindre sa fin.

Nous entendons par désir de perfection l'élan du chrétien tendu vers le plein achèvement de sa vie humaine et surnaturelle, dans son être et dans son agir, à la suite du Christ et en union avec ses frères.

2. Nature et évolution du désir

1° Nature du désir de la perfection. — L'homme ne naît pas parfait; Dieu lui donne de quoi le devenir. Pour qu'il cherche sa plénitude, Dieu dépose en lui une inclination intérieure, que la Bible traduit par les paroles de Dieu à Adam et à Ève : Crescite et multiplicamini (*Gen.* 1, 28). La philosophie et la théologie enseignent que cette tendance est un désir naturel de Dieu : toute chose aspire naturellement à Dieu, non pas explicitement, mais implicitement (S. Thomas, *De veritate* q. 22 a. 2). « Si chaque chose cherche son être, c'est parce que, avant tout, elle cherche l'être » (J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1943, p. 163). « C'est un seul et unique Désir qui forme l'essence même de notre être » (L. Lavelle, *Réflexions sur le désir*, dans *Bulletin de l'Association Fénelon*, t. 22, 1933, p. 23). Spectacle bouleversant que tous ces êtres « ordonnés » à leur fin, poussés par un appétit du Divin, un besoin de « s'assimiler à Dieu », de le devenir à leur mesure (*Contra Gentiles* 3, 17-22). En l'homme, qui ne réduit pas sa vie aux seuls « actus hominis », cette tendance engage la conscience et la liberté. Elle s'égare souvent d'une manière tragique sur des biens illusoires. Mais l'homme ne peut s'empêcher d'aspirer au Bien; il est, et en lui l'univers, une immense faim de Dieu. En réalité, ce désir est une participation au désir infini de Dieu de voir les créatures atteindre leur perfection. La volonté humaine tend à épouser le désir même de Dieu, à coïncider avec sa volonté. Ou mieux, ce désir est une motion de l'Esprit en l'homme (*Rom.* 8, 14), un « gémissement ineffable » (8, 26). C'est l'Esprit qui invite le chrétien à tendre vers la plénitude de l'amour de Dieu et du prochain.

Le désir de la perfection réside essentiellement dans la volonté. Mais l'homme n'est pas pure volonté. Tout son être est entraîné dans son élan spirituel et engagé dans une multiplicité sensible. La part de la sensibilité ne peut être minimisée dans la vie spirituelle. Elle concourt à sa réalisation. « L'intensité du désir dans la partie supérieure de l'âme détermine un rejaillissement dans l'appétit inférieur, en telle sorte que cet appétit inférieur, lui aussi, à sa manière, tend au bien spirituel, avec l'appétit supérieur, si bien que le corps lui-même se met au service des choses spirituelles » (S. Thomas, 1^a 2^{ae} q. 30 a. 1 ad 1). Cependant ces mouvements de la sensibilité n'ont de valeur que s'ils sont commandés par la volonté (DS, t. 2, col. 2352-2353;

P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 102-103; J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, ch. 10, Le sentir spirituel).

Les psychologues modernes ont montré la multiplicité et la complexité des désirs, surtout en certaines natures plus riches et passionnées; non seulement les désirs clairement perçus peuvent se renforcer, se neutraliser et se combattre, mais parfois des désirs profonds et inconscients pèsent lourdement sur le comportement extérieur (Ch. Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchâtel, 1943). Le désir de la perfection se colorera, lui aussi, d'aspirations diverses, sera mêlé de tendances impures et exigera une purification constante.

2° **Formes du désir de la perfection.** — A toutes les étapes de la vie spirituelle, le chrétien sera donc travaillé et mû par le dynamisme de son être et par l'Esprit divin, qui est en lui exigence de dépassement.

1) *Ce désir anime déjà le pécheur.* — Contrit, il aspire à l'état de grâce, à la possession de Dieu et à la communion avec ses frères dans l'Église. Toutefois ce mouvement est plutôt sentiment d'une absence, désir d'un « esse », non d'un « bene esse », aspiration à vivre, non encore à « bien vivre ». Saint Augustin établit la distinction entre la « caritas quae nascitur » et la « caritas quae nutritur, roboratur et perficitur » (*In ep. Joannis ad Parthos* 5, 4, PL 35, 2014). « Prius enim unusquisque sanandus est, selon saint Ambroise, ut paulatim virtutibus procedentibus ascendere posset ad montem » (*Expositio ev. sec. Lucam* 5, 46, PL 15, 1648d).

2) Se maintenir simplement et « légalement » *en état de grâce* constitue, pour beaucoup de *chrétiens*, un idéal. Bien qu'il ne s'agisse alors que d'un minimum requis pour le salut, et donc obligatoire, saint Thomas y voit déjà une perfection, atténuée, mais réelle, la « perfectio essentialis » ou « sufficientiae », parfaite en son genre (voir art. *Perfection chrétienne*, DTC, t. 12, col. 1228-1229). Le chrétien en état de grâce a, en effet, tout ce qui appartient à la nature humaine surnaturellement élevée. S'il meurt, il atteint sûrement sa fin, la vision béatifique (D. Mercier, *La vie intérieure*, Bruxelles, 1918, p. 87; 1923, p. 92; O. Marchetti, *Due sensi della parola « perfezione »*, dans *Gregorianum*, t. 1, 1920, p. 286-298). Se garder dans la grâce requiert parfois des efforts héroïques : « quand on m'offrirait le domaine de l'univers ou quand on me menacerait de m'ôter la vie, je ne mettrais même pas en délibération la possibilité de transgresser un commandement de Dieu ou des hommes qui m'oblige sous peine de péché mortel » (S. Ignace, *Exercices spirituels*, 165). Sans un grand désir de sa fin, l'âme ne pourrait parvenir à ces hauteurs.

3) Le *vrai désir de la perfection* se situe cependant au delà du minimum indispensable au salut; il commence avec l'effort vers le mieux. On a laissé croire parfois qu'il y aurait une voie des conseils et de perfection réservée à quelques-uns, et une voie des préceptes ou de simple état de grâce, qui serait le lot de la majorité (voir art. Conseils). Conception fausse, car Dieu et l'Église appellent toutes les âmes à des options qui engagent leur générosité. La conception aristocratique des « parfaits », telle que certains l'entendaient au temps d'Origène, n'est pas évangélique. Le désir de la perfection met au cœur de l'homme une aspiration indéfinie vers le mieux. Il le fait passer d'une morale de l'obligation à une morale de l'amour. Travaillée par le désir, l'âme a toujours présent son idéal, plus attirant à mesure qu'il est mieux compris et vécu, sans cesse créateur d'énergies nouvelles et inspirateur de progrès. Dans le plan de Dieu, qui n'a pas créé l'homme tout fait, le temps reprend son sens : la croissance est la loi de la vie. A l'encontre des morales kantiennes de l'obligation et du devoir, sur lesquelles ont peiné les moralistes du début du siècle (voir *Essai de catéchisme moral* d'A. Lalande dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, t. 7, 1907, p. 1-68), la morale chrétienne est une morale de charité et de dépassement; elle défend de s'arrêter jamais à une forme comme à un absolu.

Ce serait ne pas comprendre cet appel que de se reposer... sans chercher à poursuivre, au delà de ce qui est acquis, un moyen plus intérieur et plus généreux d'aimer. La vertu n'est qu'une médiation et non un but. Une résolution doit être revisée, réadaptée aux nouvelles exigences de la charité qui a crû...L'attitude de notre vie doit être une insatiabilité foncière, le contraire de l'homme établi et rassasié, l'esprit des Béatitudes. Car l'homme, ici-bas, est en croissance (G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruxelles, 1952, p. 222; cf DS, art. Conscience, t. 2, col. 1548-1561).

Le désir de perfection n'exige pas du chrétien qu'il prenne toujours les moyens les meilleurs, en eux-mêmes, pour progresser (cela suffit pour ne pas confondre précepte et conseil), mais il doit être intrinsèque à toute vie chrétienne.

Le fait de ne pas vouloir progresser suffit lui-même à constituer le péché. C'est en cela que le chrétien manque à son devoir de tendre à la perfection. Saint Augustin, dans les sermons qu'il adresse non à des religieux, mais à son peuple d'Hippone, ne craint pas de dire et de répéter : « Ubi dixisti satis, periisti »; dès que tu as dit : je suis arrivé assez haut, je n'ai pas besoin de pousser plus loin mon effort, tu as péri. Le fait de ne pas vouloir progresser n'est pas une cause de mort : c'est déjà la mort même. Saint Thomas dit également : « Si quelqu'un ne voulait pas aimer Dieu davantage, il ne satisferait pas au précepte de la charité » (Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1945, p. 66-67; 2e éd., 1947, p. 70-71).

En tout vrai chrétien agit le souci de se dépasser; les plus généreux désirent et choisissent les moyens qui conduisent mieux à leur fin (S. Ignace, *Exercices*, 23).

4) Si l'âme consent à se livrer courageusement à ce dynamisme, elle connaîtra, malgré des hésitations et des reculs inévitables, des *ascensions* admirables. D'autant que le désir engendre le désir. E. Psichari, dans *Les voix qui crient dans le désert* (Paris, 1920, p. 133), s'imaginait le travail de la sainteté comme « un rejaillissement perpétuel, un perpétuel mouvement, une glorieuse ascension et comme une escalade du ciel qui ne laisse aucun répit ». C'est, en tout cas, une loi de la vie spirituelle et un fait d'expérience : la jouissance des biens spirituels augmente la soif de l'âme. Saint Grégoire de Nysse écrit au début du *Commentaire sur le Cantique* :

« La jouissance du (Dieu bon) qui renaît continuellement (dans l'âme purifiée) est le point de départ d'un désir plus grand, rendant le désir plus intense par la participation même des biens » (*Hom.* 1, PG 44, 777b).

Et plus loin : « Ainsi celui qui a été jugé digne par Dieu de converser face à face avec lui (il parle de Moïse), y puise un désir plus grand de tels baisers, en sorte qu'après de pareilles manifestations divines, il demandait à voir le Désiré comme s'il

ne l'avait pas encore vu... Ainsi tous ceux en qui le désir de Dieu a pénétré profondément n'ont jamais arrêté de le désirer, transformant tout ce qui leur venait de Dieu pour jouir du Bien-Aimé en matière pour allumer un désir plus ardent. Ainsi l'âme maintenant unie à Dieu ne connaît pas de satiété à sa jouissance : plus abondamment elle est remplie de jouissance, plus ardente se fait la force des désirs » (777cd; trad. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, Paris, 1944, p. 310-311; lire p. 309-326).

La vie spirituelle a un caractère de perpétuelle nouveauté. — En tous les écrits de saint Jean de la Croix le désir de progresser, jusqu'à l'union la plus intime, est impérieux.

« O flamme du Saint-Esprit, qui pénètres si intimement et tendrement la substance de mon âme et la cautérises de ta glorieuse ardeur, puisque désormais tu es si aimable que tu fais démonstration que tu désires te donner à moi en vie éternelle; si, auparavant, mes demandes n'arrivaient pas à tes oreilles.., mon âme le désirait grandement, parce que l'impatience de l'amour ne me permettait pas de me conformer à la condition de la vie en laquelle tu voulais que je vécusse encore..; brise la toile délicate de cette vie et ne permets pas qu'elle soit prolongée jusqu'à ce que l'âge et les ans la tranchent naturellement, afin qu'au plus tôt je te puisse aimer, avec toute la plénitude et tout le rassasiement que mon âme désire, sans terme ni fin » (*Vive flamme d'amour*, 1re strophe, dans *Œuvres spirituelles*, trad. Cyprien de la Nativité, Paris, 1947, p. 988-989; voir la même pensée dans Ste Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. 21, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1928 p. 162).

Cet amour parfait de Dieu, s'il est authentique, s'accompagne d'un égal désir d'aimer le prochain. Sainte Thérèse rappelle souvent à ses filles qu'elles doivent être apostoliques. Les grands mystiques sont aussi de grands actifs.

3. Utilité et efficacité du désir de la perfection

Les considérations suivantes pourront compléter ce qui ressort déjà, semble-t-il, du paragraphe précédent.

1° La perfection resterait un rêve **si le désir ne stimulait la volonté.** J.-B. Scaramelli, après avoir cité saint Augustin et saint Thomas, ajoute : « La perfection est un bien difficile à se procurer; on n'y parvient que par des voies âpres et scabreuses, et dans lesquelles on ne s'engage que par une détermination libre et spontanée. Or, à ce rude labeur, ne s'astreindra jamais une volonté sans désirs » (*Guide ascétique*, trad. J.-B. Pascal, 5e éd., Paris, p. 44-45). L'énergie de notre action dépend de la vigueur de nos désirs et des motifs qui l'animent. C'est une loi de psychologie humaine, que redira l'article Désirs.

« La vraie volonté, note E. Mounier dans son *Traité du caractère*, est une puissance ouverte qui arrache l'homme à lui-même pour le centrer sur une fin extérieure et supérieure en même temps qu'enracinée dans son intimité... Pour vouloir il faut d'abord aimer, si toute décision est dans son principe un sacrifice obtenu par la séduction d'un appel » (Paris, 1946, p. 472-473 et le ch. 8).

2° **Dieu suscite de grands désirs** en l'âme choisie pour de grandes choses. Il la rend ainsi, en quelque manière, plus « capable » de lui : « desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati » (saint Thomas, 1a q. 12 a. 6; aussi Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione*, lib. 5, p. 1, c. 4). La Vierge, déjà, constatait la même pédagogie divine : *Esurientes implevit bonis*. Le désir de l'homme attire les faveurs divines, parce que ce désir est humilité, aveu d'indigence, appel vers celui qui peut remplir ce vide. Entre le vide de l'homme et la plénitude de Jésus-Christ, s'étend le désir (A. de Bovis, *Le Christ et la prière selon saint Augustin*, RAM, t. 25, 1949, Mélanges Viller, p. 181-185). Le désir prépare l'âme à accueillir Dieu, son illumination, sa force, sa charité. Saint Augustin l'explique : « Donnez-moi quelqu'un qui aime, et il comprendra ce que je dis; donnez-moi quelqu'un qui désire, qui a faim.., donnez-moi quelqu'un de tel, et il sait ce que je dis. Mais si je parle à quelqu'un qui est froid, il ne sait pas ce que je dis » (*In Joannis ev.* 26, 4, PL 35, 1608).

3° **L'expérience des saints et des spirituels** confirme abondamment l'importance du désir de la perfection. La religion chrétienne est la religion du désir, disait saint Augustin, et saint Jean Chrysostome : « Un seul sentiment doit tout dominer, à savoir une soif ardente et un désir insatiable d'avancer toujours davantage » (*In ep. ad Philippenses* 12, 1, PG 62, 271). Sainte Thérèse se fait insistante. Il est de la plus haute conséquence, écrit-elle, « de ne point ralentir (diminuer, rétrécir; apocar) nos désirs... S'ils (les saints) n'avaient jamais conçu de tels désirs et ne les avaient mis peu à peu à exécution, ils ne seraient point parvenus à un si haut état... Pour moi, je suis étonnée quand je vois combien il importe, dans ce chemin de l'oraison, de s'animer à accomplir de grandes choses » (*Vie écrite par elle-même*, ch. 13, trad. Grégoire de Saint-Joseph, p. 200).

Saint François de Sales, qui met en garde, si souvent, contre les empressements et les illusions du désir, reconnaît la nécessité du désir de la perfection :

« Vous avés un grand désir de la perfection chrestienne : c'est le désir le plus généreux que vous puissiés avoir, nourrissés-le et le faittes croistre tous les jours » (lettre à la présidente Brulart, 3 mai 1604, *Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 268).

Ou encore : « Je ne cesseray jamais de prier nostre bon Dieu qu'il luy plaise de parfaire en vous son saint ouvrage, c'est-à-dire le bon désir et dessein de parvenir à la perfection de la vie chrestienne; désir, lequel vous deves chérir et nourrir tendrement en vostre cœur, comme une besoigne du Saint Esprit et une estincelle de son feu divin » (lettre à Me de Chantal, 3 mai 1604, *ibidem*, p. 263-264).

Soulignons les conseils de L. Lallemant à ses tertiaires. Parmi les points qu'il nous recommandait le plus souvent et avec le plus de zèle, écrit J. Rigoleuc, il faut signaler « un désir et une faim de notre perfection, une volonté déterminée d'y tendre constamment de toutes nos forces; que ce soit là toujours notre principale vue et le plus grand de nos soins » (*La vie et la doctrine du Père L. Lallemant*, éd. A. Pottier, Paris, 1924, p. 124; aussi J.-J. Surin, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, liv. 1, ch. 10, éd. Pottier-Mariès, Paris, 1930, p. 47).

Libermann, un des plus grands spirituels du siècle dernier, écrivait : « Lorsque je voyais une âme dont la portée paraissait élevée, je veux dire une âme qui me semblait appelée à la perfection de la vie intérieure (et il y en a plus qu'on ne pense), je commençais par lui donner une forte idée de la perfection chrétienne... Elle en était ravie et elle entrait dans un désir violent de parvenir à cet état si beau et si admirable » (*Lettres spirituelles*, t. 2, p. 388-389).

4. Désir, humilité et abandon

1° **Désir et humilité.** — N'y a-t-il pas, dans le désir de la perfection et de la sainteté, orgueil et présomption ?

Le reproche n'est pas nouveau. Sainte Thérèse le notait déjà (*Vie*, ch. 13, p. 201-202; cf J. Arintero, *Du désir de la perfection*, VS, t. 1, 1920, p. 297). Peut-être le reproche est-il de nos jours plus fréquent et plus insidieux. Tout désir de ce qu'on n'est pas encore paraît à nos contemporains insincérité, hypocrisie, orgueil. Dans les *Dialogues des carmélites* (Paris, 1949) de G. Bernanos, seule la mère Marie de l'Incarnation qui désirait le martyre y échappera. Dans *La grâce et la gloire* (Paris, 1944) de Graham Greene, le prêtre avoue que, « même dans ses tentatives d'évasion, il n'avait mis que peu de conviction, à cause de cet orgueil, le péché des anges... » Certes, nous ne pouvons oublier que notre sainteté sera toujours une « sainteté de pécheur ». Reconnaître sa misère est une condition indispensable au chrétien; mais en l'homme justifié habite la grâce sanctifiante, qui est « sanans » et « elevans ». « Ce n'est pas une présomption que d'aspirer à la perfection de son état et à l'accomplissement des desseins de Dieu dans l'étendue de sa vocation » (L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, 4e pr., ch. 4, a. 4, Du don de conseil, p. 237). Si le chrétien tient compte de la grâce personnelle et du devoir d'état, s'il se soumet au contrôle de l'obéissance ou de la direction, bref, s'il est mû par un vrai désir suscité par l'Esprit, il ne doit pas craindre les hauts désirs de perfection. « Il n'y a pas là présomption, mais amour, confiance, générosité, fidèle correspondance aux bienfaits divins » (J. Arintero, *art. cité*, p. 299). Saint Ignace souhaite à ses retraitants d'être « insignes in omni servitio » (*Exercices*, 97).

2° **Désir et abandon.** — Serait-il plus parfait de ne rien désirer? Sur l'adage fameux de saint François de Sales : *ne rien demander, ne rien refuser*, que tant de spirituels ont répété, voir P. Pourrat, *Les Entretiens spirituels de saint François de Sales* (RAM, t. 25, 1949, Mélanges Viller, p. 438-444), et art. Désirs. Fr. Guilloré affirme : « Pour aller solidement à la perfection, il y faut aller par la mort de tous les désirs ». Tel est le titre même d'un de ses chapitres. Et l'auteur insiste :

> « N'est-il pas vrai que les désirs les plus saints d'une chose... vous donnent toujours quelque pointe d'inquiétude, et vous causent de temps en temps des tranchées?.. Ne me confesserez-vous pas que d'ordinaire tout désir se termine au sensible et au délectable?.. Et ne me dites pas que ce seront souvent des désirs que le cœur a de posséder son Dieu : dites plutôt que l'on désire la douceur de la possession, bien plus que la chose possédée ».
>
> Et il conclut : « Ne voyez-vous donc pas, Théonée, comme tous ces déréglements qui se rencontrent dans les désirs les plus saints, vous obligent à y mourir... Resserrez-vous donc dans cette précieuse maxime : Je n'aime et je ne veux uniquement que l'état présent, où je suis... Ma disposition présente fait mon centre, où je repose, parce que j'y vois la volonté de Dieu présente et manifeste, où je fais mourir tous mes désirs. L'on ne forme pas même un soupir pour avoir plus... ou moins... » (*Maximes spirituelles*, Nantes, 1668, p. 244-249). Guilloré revient plus longuement sur le sujet dans *Les secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673, et consacre le traité 3 du livre 3 aux illusions des désirs (p. 458-491; Paris, 1922, p. 394-422).

Guilloré cependant admet la légitimité et la nécessité du désir des vertus : « Les désirs sont les premières démarches qu'il faut faire pour aller à la vertu... De fait, il se voit que l'action qu'on a pour la vertu est aussi forte que les désirs ont pu l'être » (*Les secrets..*, liv. 3, tr. 3, ch. 1, p. 460; 1922, p. 395-396). Ce que Guilloré rejette, ce sont des désirs empressés et inquiets, des « désirs purement humains et des feux naturels » (*Maximes..*, p. 245), des désirs mêlés d'imperfections et sujets à illusions, égoïstes en un mot. « Le désir n'est jamais trop ardent quand c'est le Saint-Esprit qui fait désirer et qui fait gémir » (*ibidem*). Comme saint François de Sales, Guilloré fait « mourir » les désirs pour « nourrir » le désir de la perfection. L'article Désintéressement a montré qu'on ne peut être indifférent à son propre avancement dans la perfection et à procurer la gloire de Dieu, puisqu'elle est la fin même de notre vie.

5. Mirages et pièges du désir de la perfection

1° Chaque âge de la vie spirituelle a ses **illusions.** Voir Illusions, Perfection. L'écueil le plus commun se trouve développé plus loin (Désirs) : prendre une *velléité* pour un désir vrai. Tous les auteurs spirituels y insistent. « La plupart des gens ne la désirent (la perfection) que conditionnellement; ils la voudraient bien, mais trop de difficultés, de travaux et de combats les séparent de cette pierre précieuse pour la vouloir à tout prix » (A. Le Gaudier, *De la perfection de la vie spirituelle*, trad. Bizeul, t. 2, Bruxelles, 1908, p. 36).

Ce désir inefficace revêt bien des formes. On ne prêtera attention qu'aux actes « intensifs », héroïques, et l'on négligera la vie quotidienne. Par contre, si la conception est toute « légale » et négative, « on sera tout entier au soin d'éviter les moindres péchés et les plus petites imperfections, et on négligera le vrai développement des dispositions fondamentales de foi, d'espérance et de charité; on hésitera devant les dévouements généreux qui, peut-être, seraient l'occasion de quelques légères faiblesses, mais feraient aussi grandement croître l'âme dans le véritable amour » (J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, t. 1, Toulouse, 1943, p. 221). L. de Grandmaison commente le « Qui non diligit manet in morte », en affirmant « qu'il vaudrait mieux aimer les âmes d'une affection encore un peu humaine et intéressée que de ne pas les aimer, ou trop peu » (*Écrits spirituels*, t. 1, Paris, 1933, p. 111). Le besoin « d'être en règle » avec la loi fera retomber sous la loi (*Gal.* 5, 18). Seul un amour vrai évitera l'écueil d'une simple « conduite irréprochable » et permettra de dépasser la lettre qui tue l'esprit. Les désirs trop empressés, inquiets, manifestent souvent, même s'ils ne sont pas morbides, une recherche de soi. Et combien d'âmes oublient les lois psychologiques du progrès spirituel.

2° Arrêtons-nous un instant aux **déviations** du désir de la perfection. On pourrait, semble-t-il, les ramener aux suivantes, dont on trouvera ailleurs le développement.

1) La recherche du *désir sensible.* — C'est l'écueil de beaucoup de commençants et de progressants. P.-J. de Clorivière mettait vigoureusement en garde contre ce mirage. Le désir de la perfection, pas plus que les autres désirs spirituels, ne se *ressent* pas; il « ne fait aucune impression sur la partie inférieure de l'âme ». C'est la foi qui nous rassure. « Dieu voit en vous ce désir, qui est alors l'unique chose que vous puissiez lui donner et il s'en contente. Ce désir suffit pour rendre votre oraison parfaitement agréable à ses yeux et très méri-

toire pour vous... Attachez-vous fortement à ce désir que rien ne peut vous enlever et vous n'avez rien à craindre des combats qui vous sont livrés » (*Lettre à une personne tourmentée en beaucoup de tentations*, RAM, t. 25, 1949, Mélanges Viller, p. 489-490). L'évêque de Genève avait déjà prémuni Mme de Chantal contre ce danger.

2) La *multiplicité des désirs* spirituels peut être tout aussi préjudiciable au désir de la perfection que la recherche du sensible. Les auteurs insistent beaucoup sur ce point, notamment les écrivains de la spiritualité de l'abandon. Relisons, par exemple les conseils que saint François de Sales adresse à Mme de Chantal le 9 août 1607 (*Œuvres*, t. 13, Annecy, 1904, p. 306), cités *infra*, col. 619, 621.

J. de Guibert remarque que ce défaut, comme bien d'autres, provient « souvent de ce qu'on laissera trop se mêler le désir excellent d'une plus haute perfection, et le désir, ordinairement humain et vaniteux, de connaître les progrès qu'on a faits dans la perfection » (*Leçons..*, p. 221). L'âme s'empresse, s'enfièvre, enténèbre sa paix intérieure; surtout elle perd de vue l'essentiel.

L'évêque de Genève se fait, une fois de plus, l'écho de l'*Abrégé de la perfection chrestienne* d'Isabelle Bellinzaga : le dépouillement des désirs importe grandement à la vie spirituelle, parce que souvent c'est « le vray gibier de l'amour propre » (ch. 7, trad. É. Binet, *Œuvres spirituelles*, Rouen, 1627, p. 865), mais « il n'y a point d'apparence de croire qu'on puisse acquérir la perfection.., sans en avoir un grand désir » (ch. 1, p. 849-850). S'il convient, en effet, de se détacher peu à peu des désirs multiformes et centrifuges, comme il est montré à l'article Désirs et comme le soulignait déjà la doctrine de l'Abandon (t. 1, col, 10, 18, 22-23), il n'en reste pas moins que le chrétien ne peut être confondu avec le gnostique qui supprimait tout désir (t. 1, col. 730), ou avec le quiétiste, qui, d'après Molinos, « ne doit pas désirer sa propre perfection » (Denzinger, 1232; DS, t. 1, col. 31). Ce qui compte, en définitive, c'est le ferme désir que la volonté du Seigneur s'accomplisse; tel est le désir de la perfection (V. Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919, 1e p., ch. 7, p. 46-55).

3) *Désir de possession et désir d'union.* — La pureté et la délicatesse du désir de la perfection peuvent être ternies même chez les âmes plus avancées. J. Mouroux a vigoureusement distingué dans l'âme amoureuse le désir-convoitise et le désir-aspiration, ou le désir-jouissance et le désir-union. « Le premier est égoïste, le second ne l'est pas. C'est le second qui soulève saint Paul, et c'est celui-là qu'il faut intégrer à la charité ». Au centre même de l'agapè, qui est don, demeure le désir. « Le désir apparaît comme inclus dans le don, soutenu par lui, peut-être même, à la limite, comme devenant une forme du don »; encore faut-il que ce désir soit dépouillé de toute recherche spirituelle de soi; le désir de saint Paul (*Phil.* 1, 23) atteint ce sommet : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo* (J. Mouroux, *Éros et Agapè*, dans *Vie intellectuelle*, avril 1946, p. 33-35; voir plus haut le texte de Guilloré).

6. Les « excitants » du désir de la perfection

1° Le **désir infus** de la perfection (Alvarez de Paz, lib. 5, p. 1, c. 2, t. 2, Vivès, 1875, p. 295-298) est l'œuvre de Dieu seul. Il peut l'accorder sans qu'il ait été demandé ou même envisagé. Stimulée par ce désir, qui agit comme une faim et une soif intenses, l'âme ne peut contenir son élan, mais son unique souci, son angoisse, est de se hâter vers Dieu et les choses de Dieu. Ce désir est le signe évident de la présence de Dieu (saint Bernard, *Sermo 2 in festum S. Andreae* 4, PL 183, 511a; Alvarez de Paz, *ibidem*, c. 9, p. 339). L'Esprit suscite le mouvement de l'âme vers la perfection par des grâces d'illumination, surtout dans l'oraison. Ces grâces font percevoir à l'intelligence les raisons capables de toucher vivement le cœur et la volonté. Elles agissent sur la volonté et la décident à dominer les rébellions de la chair, — c'est la « délectation victorieuse » de saint Augustin —, et à préférer à tout l'union avec Dieu et le service des autres. Des moyens extérieurs seront aussi mis en œuvre : exemples, consolations sensibles, épreuves providentielles (voir comment Jeanne de Chantal raconte son changement de vie après son veuvage, Fr.-M. de Chaugy, *Mémoires*, dans *Œuvres* de J. de Chantal, t. 1, Paris, 1874, p. 36-37). Disposés à accueillir l'action de Dieu, nous pouvons la demander humblement et avec confiance : « aspirando praeveni et adjuvando prosequere ».

2° Les **désirs ordinaires** sont le fruit de l'action divine et de la collaboration humaine. Au risque de trop schématiser, distinguons trois phases qui, dans la vie, sont nécessairement mêlées :

1) Pour *susciter* le désir de la perfection, surtout chez les débutants, le premier soin sera d'*éveiller de solides convictions* surnaturelles, par une réflexion accompagnée de prière. Il servira beaucoup de méditer sur la beauté et l'excellence d'une vie toute orientée vers Dieu, d'insister sur la liturgie et sur l'importance de l'apostolat.

Des considérations de ce genre abondent dans les livres spirituels. Signalons : Alvarez de Paz, *De perfectione vitae spiritualis*, lib. 5, pars 1 : *De excitando desiderio perfectionis*, *Opera*, t. 2, Paris, 1875, p. 284-355; A. Rodriguez, *Traité de la perfection chrétienne*, 1er traité; A. Le Gaudier, *De la perfection de la vie spirituelle*, 3e p., 1re section, ch. 4-10; surtout le ch. 10 : Moyens pour entretenir et accroître ce désir, trad. Bizeul, t. 2, Bruxelles, 1908, p. 64-82; notamment les ouvrages des saints comme François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 12), Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, dont tant de pages sont des stimulants à la perfection.

Nous pouvons désirer la perfection : parce qu'elle est notre bien et procure notre bonheur; ce désir n'est pas théologal et reste un amour de concupiscence, une « philautie » (voir I. Hausherr, *Philautie*, coll. Orientalia christiana analecta 137, 1952); parce qu'elle glorifie Dieu et nous unit plus intimement à lui (voir art. Désintéressement; J. de Guibert, *op. cit.*, p. 218-219); parce qu'elle nous rend des instruments meilleurs au service du prochain. Les motifs d'amour de Dieu et du prochain sont, en soi, les plus parfaits. Ils ne sont pas toujours cependant les plus efficaces pour les commençants. La crainte de l'enfer ou le désir du ciel, le désir d'avantages spirituels et même temporels, la caducité des biens terrestres, que « les âmes avancées dans la perfection considéreraient comme une honte et un déshonneur » de laisser pour ce seul motif (sainte Thérèse, *Vie par elle-même*, ch. 15, p. 245), décideront souvent l'âme à sortir de son péché ou de sa médiocrité. Saint Augustin se stimulait à la pensée des actions d'autrui : «Quod isti et istae...». Ignace de Loyola enviait François et Dominique (E. Thibaut, *Le récit du Pèlerin*, 2e éd., Louvain, 1924, p. 38-39). La souveraine indépendance de l'action divine et l'infinie variété des

psychologies humaines déroutent toute prévision. Le directeur choisira les considérations qui paraissent les plus aptes à émouvoir l'âme. Au 18e siècle, Scaramelli conseillait de ne pas parler trop tôt de perfection, car « ce seul mot épouvante les gens du monde..; ils se figurent que la perfection est chose ardue, très malaisée, fastidieuse, insupportable » (*loco cit.*, p. 88). L'un des meilleurs excitants est indiscutablement l'apostolat. Il faut ensuite passer aux *actes*. Ils font croître le désir et en éprouvent la valeur. Ce sont les « deux bois » (*1 Rois* 17, 12) par lesquels s'allume le feu du vrai et parfait amour.

2) De fréquentes et saines *aspirations* entretiendront le désir qui naît. Voir spécialement l'art. Aspirations, t. 1, col. 1017-1025. Saint François de Sales se plaît à nous rappeler celles des saints.

« Tel fut saint Augustin quand il s'escria : « O aymer! o marcher! o mourir à soy mesme! o parvenir à Dieu ». Tel saint François, disant : « Que je meure de ton amour », o l'Ami de mon cœur, « qui as daigné mourir pour mon amour! » Telles sainte Catherine de Gennes et la bienheureuse Mère Thérèse, quand, comme biches spirituelles, pantelantes et mourantes de la soif du divin amour, elles lançoient cette voix : Hé, Seigneur, donnés moy cette eau » (*Traitté..*, liv. 12, ch. 2, p. 322; cf Louis de Blois, *L'institution spirituelle*, Maredsous, 1927, ch. 4-5, p. 101-109).

3) Aux « parfaits », on parlera d'*abandon*, de remise totale entre les mains de Dieu, qu'il s'agisse du mode de sainteté, puisque c'est lui qui choisit; de la mesure de la grâce et du don de contemplation; des défauts, des imperfections et même des fautes rencontrées dans les vies les plus saintes; ou encore des obscurités inhérentes à la vie de foi; enfin, du critère de l'amour de Dieu véritable, l'amour du prochain.

Au cours de la montée spirituelle, comme l'enseigne saint Jean de la Croix, s'impose à tout instant la *purification* des puissances de l'âme et celle de nos désirs authentiques de perfection. L'âme devra discerner les désirs qui viennent de Dieu, ceux qui viennent de la nature et ceux qui viennent du démon, camouflé en « ange de lumière ». Plus le désir de la perfection s'accroît, plus il faut prendre garde aux cheminements subtils de l'amour-propre. Voir Désirs et Discernement des esprits.

Pierre Lyonnet écrit le 9 décembre 1945 : « Désirs immenses de faire de grandes choses pour Dieu; à certains moments, presque douloureux. Je ne sais comment Dieu veut m'employer, mais j'ai résolu, quand je sens ces grands désirs, pour être sûr qu'il n'y rentre pas d'orgueil, de creuser en moi, par la prière et l'humilité; si le Seigneur veut m'utiliser, c'est là qu'il me trouvera. Et s'il ne veut pas, mon amour suffit » (*Écrits spirituels*, Paris, 1951, p. 166). Magnanimité et humilité doivent marcher de pair dans le désir de la perfection. La Vierge reste, après Jésus, le grand modèle. Elle ne désire qu'écouter la parole de Dieu et l'accomplir (*Luc* 8, 21). Elle représente pour chacun la perfection du désir. Elle est aussi le type de l'Église, qui, au long des siècles, tendue dans un désir d'union et de possession, pousse le cri de l'Apocalyspe : « Oui, viens, Seigneur Jésus » (*Apoc.* 22, 20).

A. Sucquet, *Via vitae aeternae*, Anvers, 1620, lib. 3, c. 2, p. 516-521. — J. Nouet, *L'homme d'oraison*, lecture pour le 1er jour des *Exercices*, *Œuvres*, t. 22, Paris, 1846, p. 247-258. — La Pesse, *Les faux désirs du salut*, Lyon, 1716. — M.-J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*, Paris, 1888, ch. 17, p. 173-180. — Ch. De Smedt, *Notre vie surnaturelle*, 3e éd., t. 2, Bruxelles, 1920, p. 342-349, 475-482. — J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, t. 1, Toulouse, 1943, 17e leçon, *Le désir de la perfection*, p. 215-223.

Albert Dauchy.

1. DÉSIRÉ BELLEGRANDO D'ORIANO, capucin de la province de Brescia, † 1681. — Désiré Bellegrando fut missionnaire chez les Grisons, puis, de retour en Italie, devint à plusieurs reprises provincial et définiteur de sa province. Il mourut le 13 janvier 1681, au couvent de Verola. On lui doit *Refectio spiritualis sacerdotum, hoc est praeparatio ac Missae Gratiarum actio, sive Psalmorum ante et post Sacrum persolvendorum litteralis, mystica ac moralis expositio. Cum aliis monitis omnibus Christifidelibus praecipue Sacerdotibus necessariis*, Brescia, 1657.

Bernard de Bologne, p. 70-71. — Roch de Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, t. 2, Rome, 1872, p. 212,220. — Vladimir Bonari de Bergame, *I conventi ed i cappuccini bresciani. Memorie storiche*, Milan, 1891, p. 147-148.

Julien-Eymard d'Angers.

2. DÉSIRÉ DES PLANCHES (Gustave Camelin), capucin, 1863-1950. — Né en 1863, ordonné prêtre le 22 décembre 1888 dans le diocèse de Saint-Claude, puis vicaire à Lons-le-Saunier, Gustave Camelin entra au noviciat des capucins le 1er novembre 1892. Il fut successivement prédicateur au couvent de Saint-Étienne, directeur d'études au Liban, gardien du couvent de Marseille, définiteur provincial et gardien du couvent de Lyon. Le 24 mai 1907, il fut élu ministre provincial de la province de Lyon, charge qu'il occupa jusqu'en 1910. Après un court séjour à Crest de 1911 à 1913, il résida ensuite jusqu'en 1921, soit comme supérieur, soit comme simple religieux, à Piani de Borghetto, près de Bordighera. De 1921 à 1928 il est de famille au couvent de Marseille, de 1928 à 1939 en celui de Menton, de 1940 à 1942 en celui de Saint-Étienne et de 1942 à 1945 en celui de Crest. A cette date il est nommé aumônier des clarisses-capucines de Marseille, charge qu'il assuma jusqu'en 1948; épuisé par la maladie, il fut ramené au couvent de Saint-Étienne, où il mourut le 26 mai 1950.

On doit à Désiré des Planches un grand nombre d'ouvrages, dont voici les principaux. 1. Poésies : *Harpe séraphique. Sujets religieux sous forme de chants*, Clermont-Ferrand, 1898; *L'archet de Saint François*, Paris, 1932; *L'hymne de la création*, Montréal, 1946. — 2. Biographies : *Sur les cimes. Madame Albert Caillol, supérieure de la fraternité de Toulon*, Paris, 1936; *Dans le feu consumant. Mademoiselle Anne-Marie de Malden de Meilhac, en religion Anne-Marie du Calvaire de Sainte-Claire, fondatrice des clarisses réformées de Limoges* (1644-1673), Paris, 1936; *Le secret du roi. Mère Marie-Stanislas Vincendon, supérieure générale de la Congrégation de la Nativité de Notre-Seigneur*, 1813-1908, Paris, 1937; *Le rachat des âmes. Sœur Anathoile-Françoise Thoulier, clarisse-colettine du couvent de Poligny*, 1645-1672, Paris, 1938. — 3. Études critiques : *Le journal de sainte Véronique Giuliani ou flammes d'amour d'un Séraphin crucifié. Pages choisies du « Diario » traduites de l'italien*, Paris, 1931; *Sainte Véronique Giuliani dépeinte par elle-même. Son autobiographie. Extrait de ses œuvres traduit de l'italien*, Paris, 1929; *La passion renouvelée ou Sainte Véronique Giuliani de l'ordre de Sainte-Claire, abbesse des capucines de Città di Castello,*

Paris, 1927. — 4. Œuvres de spiritualité : *Ascensions*, Marseille, 1908; *L'appel à l'union. Conférences sur le Discours après la Cène*, Paris, 1935; *L'essor à l'union ou l'âme retraitante sous la conduite du Maître*, Paris, 1934; *L'union au Christ d'après le Cantique des Cantiques*, Paris, 1933.

Ces trois derniers ouvrages forment comme une trilogie qui prend l'âme religieuse à ses débuts dans la vie spirituelle et la conduit jusqu'au terme de la plus haute mystique. L'ensemble se présente, non comme un traité didactique aux définitions précises, aux développements nourris et substantiels, mais à la manière d'effusions lyriques, qui, sans être toujours dépourvues de bavardage, sont la plupart du temps étincelantes et profondes. *L'appel à l'union* comprend trois parties. Dans la première, Jésus, révélant ses titres de docteur, de sauveur, de législateur, de voie et de terme, prescrit nos devoirs envers Dieu, le prochain et nous-mêmes : c'est ainsi qu'il annonce l'appel; dans la seconde il déclare qu'il est la vigne, signifiant par là qu'il nous incorpore à lui, pour que nous nous laissions transformer en lui : c'est ainsi qu'est prononcé l'appel; dans la troisième, l'auteur montre comment cet appel est « perpétué », c'est-à-dire comment il se développe en nous, depuis la vie d'enfance spirituelle jusqu'au plein épanouissement en passant par la mort de la croix; en guise de conclusion, un commentaire de la prière sacerdotale expose comment cet appel est « fécondé ».

L'essor à l'union comprend deux études, l'une sur sainte Madeleine pénitente, l'autre sur la samaritaine, ce qui permet à l'auteur d'analyser l'ascension de l'âme depuis la mort au péché jusqu'au plein épanouissement dans la gloire du ciel.

L'union au Christ est un commentaire du *Cantique des Cantiques*. L'union mystique commence dans une illumination, qui montre à l'âme la grandeur de Dieu et sa propre misère, elle se poursuit dans la purification, à la suite d'épreuves tant intérieures qu'extérieures; elle s'intensifie dans l'action, qui certes n'est pas sans danger, mais qui est exigée par l'amour et tend à l'amour; elle trouve son couronnement dans la contemplation : hors des concepts, loin des images, Dieu se manifeste en dedans. Au début, réciprocité de regard et de louange; cette réciprocité n'est autre que l'union commencée, qui elle-même produit trois effets : l'ordre des affections, l'ivresse mystique, le sommeil mystique, c'est-à-dire un état où l'âme perd le monde complètement de vue pour ne plus voir que Dieu. Cette union est parfois *jubilante*, jubilation de l'intelligence qui savoure ce qu'auparavant elle ne faisait que connaître, parfois *désolante*, ce qui accroît le désir du divin, toujours *fécondante* et *réparatrice*; bientôt, l'âme en arrive à une certaine *inconscience* de ce que le Seigneur opère en elle; Dieu alors descend pour des communications plus intimes, plus opérantes, bien que l'âme ne s'en doute pas, de telle sorte que celle-ci, toute enflammée par le désir du ciel, prend son essor vers un bonheur indéfinissable, toute prête qu'elle est à jouir de Dieu pour toujours. Après ces très belles pages sur le *mystère de l'union*, l'auteur décrit la *vie de l'union*, dont il montre les conditions (oraison et pénitence), les étapes et le terme; il consacre ensuite plusieurs chapitres à ce qu'il appelle : désirs divins, pensées divines, vouloirs divins, regards divins, paroles divines, ardeurs divines, actes divins, démarches divines, souffles divins, souffrances divines et joies divines. Suivent deux études sur l'union eucharistique et sur l'union mariale; le tout se termine par un épilogue, qui s'adresse aux « humanités de surcroît ».

Théotime de Saint-Just, *Vers la maison du Père : Le T. R. P. Désiré des Planches, ancien provincial*, dans *Le petit Messager de Saint François*, t. 56, 1951, p. 43-48.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

DÉSIRS. — L'Écriture nous enseigne successivement à renoncer aux convoitises du monde (abnegantes saecularia desideria, *Tite* 2, 12), à nous présenter devant Dieu tels que nous sommes, pécheurs et désireux de Lui (Domine, ante te omne desiderium meum, *Ps.* 38, 10), de ce Dieu qui entend le désir des affligés (*Ps.* 10, 17), et à monter vers les plus hauts sommets spirituels. « Comme le cerf soupire après les sources d'eau, ainsi mon âme soupire après Toi, ô Dieu » (*Ps.* 42, 2), le suprême Désirable. Pour l'atteindre, l'épouse du Cantique compte pour rien les angoisses de la recherche (sub umbra illius quem desideraveram sedi, *Cant.* 2, 3) et saint Paul estime de la balayure tout ce qui n'apaise pas sa faim de Dieu (desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, *Phil.* 1, 23). Mais l'homme de désir par excellence, c'est le Christ, tout entier tendu vers la réalisation du salut des hommes et la glorification du Père (desiderium desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, *Luc* 22, 15). — La liturgie, à son tour nous fait demander d'être toujours en attente des seuls biens désirables, ceux de l'au-delà (ut mentes nostras ad coelestia desideria erigas, — litanies des saints); et elle prend garde de nous rappeler que tous nos bons désirs sont des dons de Dieu (Deus, a quo sancta desideria, — oraison de la messe pro pace). Le chrétien est donc aux prises avec un complexe de désirs, naturels et surnaturels, qu'il nous faut étudier sommairement.

I. *Définitions.* — II. *Importance des désirs dans la vie spirituelle.* — III. *Conduite des désirs.*

I. DÉFINITIONS

1. DÉFINITION DU DÉSIR EN GÉNÉRAL. — **1° Saint Augustin.** — Plus encore qu'un « psychologisme », ainsi qu'on l'a parfois définie, la pensée du docteur de la charité est une morale religieuse de la véritable béatitude. Dans sa subtile analyse des mouvements secrets de l'âme à la poursuite de la *beata vita*, dans l'exposé qu'il fait de sa conquête (*De civitate Dei* 8, 5, PL 41, 230; *De moribus Ecclesiae* I, 3, 4, PL 32, 1312), saint Augustin a été amené à traiter fréquemment du désir. L'élan fondamental de la vie humaine procède, dit-il, de la vision attirante du parfait bonheur à posséder, car cette vision oriente et meut l'appétit des puissances affectives. Mais parce que la pleine béatitude reste ici-bas promesse plutôt que possession, cette orientation et cette motion affectives prennent le nom de *désir*. « Qu'est-ce que le désir, questionne saint Augustin, sinon l'appétit de posséder ce qui fait encore défaut » (*In Ps.* 118, 8, 4-5, PL 37, 1522)? C'est en effet lorsqu'un bien, saisi comme présent par l'intelligence, échappe encore, au moins partiellement, aux prises du vouloir que se déclanche en ce dernier l'appel du désir (*De moribus Ecclesiae* I, 6, 9, PL 32, 1314). Il existe donc autant de types de désirs qu'il existe de variétés d'élans affectifs. C'est pourquoi la complexe nature humaine, qui se compose de chair et d'esprit (*De Trinitate* 8, 7, PL 42, 956; *De moribus Ecclesiae* I, 27, 52, PL 32, 1332), est la source de maints

désirs de valeurs diverses : les uns lui promettent le plaisir passager, les autres le vrai bonheur. Tout le travail de la poursuite de la *beatitudo* consistera donc pour l'homme dans le choix des authentiques bons désirs et dans le soin de les cultiver énergiquement et sagement, selon la fameuse distinction augustinienne de l'*uti* et du *frui*. Il faut seulement désirer user des biens transitoires et réserver ses désirs de jouissance pour les seuls biens éternels.

2° Saint Thomas d'Aquin. — Le docteur angélique a systématisé les essais profonds, mais fragmentaires, de son maître avoué, saint Augustin, en les confrontant avec la sagesse rationnelle issue d'Aristote. Il a retenu soigneusement la doctrine péripatéticienne des passions, et *classé*, parmi ces nécessaires ressorts de toute activité humaine, le désir. A la passion maîtresse de l'amour saint Thomas rattache toutes les passions. Tant qu'un bien, qui a été perçu par l'intelligence et de ce fait convoité par la volonté, n'est pas réellement ou complètement possédé, l'homme se porte vers lui d'un élan conquérant qui constitue précisément la passion qu'on appelle le *désir*. Celle-ci se situe par conséquent entre l'*amour*, dont elle naît, et la *joie*, en laquelle elle s'apaise (1ª 2ae q. 23 a. 2-4; q. 30 a. 1). Le désir se définit ainsi comme la seconde passion de l'appétit concupiscible, c'est-à-dire de celui qui veut s'emparer du bien. En ceci la passion du désir se différencie de celle de l'*espérance*, car cette dernière relève de l'appétit irascible, acharné à repousser les obstacles qui s'opposent à la possession du bien. L'espérance en effet vise un bien dont l'obtention est possible mais néanmoins difficile (1ª 2ae q. 23 a. 2; q. 40 a. 1).

Saint Thomas a puissamment analysé l'utilité du désir et indiqué les règles de sa culture.

Le *bienfait* du désir est d'être le moteur indispensable de toute action. Il vise en effet le but, car l'élection n'est qu'un « désir intelligent »; il choisit les moyens de l'atteindre; il poursuit son exécution par ces moyens (1ª 2ae q. 12 a. 1 ad 1; q. 15 a. 3; *Contra Gentiles* 2, 23). Ce faisant, le désir dilate l'âme en la remplissant de ferveur dans la poursuite de l'objet qu'elle aime (1ª q. 12 a. 6; 1ª 2ae q. 28 a. 5). Tel est le prix du désir, mais ce dernier exige un discernement. — La *règle* du désir lui est fixée par la raison et finalement par la certitude dernière de cette raison, à savoir que le seul bien qui se révèle capable de satisfaire l'appétit de bonheur de l'homme est le Bien absolument parfait. Tout désir qui s'arrêterait à quelque bien fini doit être sacrifié, c'est-à-dire soumis à une discipline, faite de tempérance et d'humilité (1ª 2ae q. 30 a. 4; q. 66 a. 4; 2ª 2ae q. 167 a. 1). Alors le désir de l'homme, qui ne saurait s'apaiser qu'en Dieu, aspire naturellement, quoique d'une manière obscure et inefficace, à le voir en lui-même, et non plus seulement à le percevoir dans ses effets (*Contra Gentiles* 3, 50). Cette vision sera l'œuvre de la grâce. Cette doctrine scolastique du désir a été exposée par saint François de Sales dans le *Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 1, ch. 7, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 40-46.

3° Définition moderne du désir. — A. Lalande, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (6e éd., Paris, 1951, p. 218), définit ainsi le désir : « tendance spontanée et consciente vers une fin connue ou imaginée ». C'est dire que cette fin n'est pas encore atteinte ou le demeure insuffisamment. Sur cette définition s'accordent, semble-t-il, les psychologues. « Le désir, écrit par exemple L. Lavelle, n'est pas seulement le sentiment d'un manque, il est aussi aspiration vers ce dont il est privé » (*Les puissances du moi*, Paris, p. 58). L'importance du désir apparaît si grande à certains qu'ils feraient volontiers de lui la passion centrale (J. Larguier des Bancels, dans G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. 2, Paris, 1932, p. 505-506; L. Dugas, *ibidem*, t. 6, 1939, p. 48-51). En un sens plus large encore, Jean Lacroix a pu écrire que « les créatures sont constituées par le désir » (*Le sens du dialogue*, Neuchâtel, 1944, p. 44; voir en particulier le chapitre *Désir et volonté*, p. 41-47). Il est aisé de constater que cette définition du désir en général ne saurait suffire à notre présent propos.

2. **DÉFINITION DES SAINTS DÉSIRS.** — Si, comme on vient de le montrer, le désir humain est multiforme, il est indispensable d'opérer, parmi la foule des désirs qui germent dans l'homme, les précisions nécessaires au but poursuivi par cet article. Écartons d'abord les mauvais désirs, puis les désirs naturellement bons ou *sains*, pour ne retenir enfin que les désirs surnaturels ou *saints*.

1° *Mauvais désirs.* — Ce sont les désirs *pécheurs* ou *tentateurs*. Ils sont tels parce que leur qualité morale est viciée, ou que du moins elle incline l'homme vers le vice. L'étude de ces désirs corrompus ou corrupteurs relève de la théologie morale (*Désir*, DTC, t. 4, col. 624-626, et DS, art. CONCUPISCENCE).

2° *Désirs bons.* — Certains désirs moralement bons peuvent être le fruit de la seule nature, non dynamisée par la grâce. Ainsi l'Église l'a affirmé contre les surnaturalismes pessimistes. L'infidèle, le pécheur, le juste même, lorsque ce dernier agit sans se référer à la grâce, peuvent produire, enseigne-t-elle, des désirs bons (sani, honesti), bien que non surnaturels et donc non salutaires (Denzinger, 771, 772, 775, 1008, 1025, 1027, 1028, 1035, 1037, 1038, 1040, 1298, 1299, 1301). Notre article ne s'applique pas à l'étude de ces désirs naturels.

3° *Désirs surnaturels.* — Ce sont les désirs saints (sancti). Ils sont saints parce que, jaillissant de la nature humaine en tant que celle-ci est élevée et librement mûe par la grâce actuelle (gratia elevans), ils proviennent en dernier ressort de la sainteté divine. Ce sont ces saints désirs qui retiendront notre attention, mais d'une manière générale et *synthétique*. Plusieurs catégories de saints désirs trouvent, dans le Dictionnaire, à cause de leur importance spéciale pour la vie spirituelle, une place à part : voir CIEL *(désir du)*, DIEU *(désir de)* et DÉSIR DE LA PERFECTION. Notre recherche se borne donc au saint désir en ce qu'il manifeste de plus foncier. Il s'agit de retracer, à la manière d'une épure psychologique, l'élan de l'âme chrétienne vers le Bien divin, à la possession duquel elle ne cesse d'aspirer aussi longtemps qu'elle chemine ici-bas. Peut-être pourrons-nous alors saisir comment, au terme de son mouvement, l'homme spirituel peut et doit parvenir à ne plus concevoir qu'un unique désir, celui de son union à Dieu par la charité. Essayons auparavant de mettre en valeur l'importance des désirs, en tant qu'ils animent, concentrent et finalisent l'effort entier de l'ascension chrétienne. — Par le mot désir, on entendra désormais désir surnaturel ou saint désir.

II. IMPORTANCE DES DÉSIRS

Sous une forme ou sous une autre, la mention des désirs se rencontre partout dans la littérature spirituelle. L'Écriture, en ses deux testaments, nous exprime

surtout le thème de l'alliance, c'est-à-dire celui de la marche de deux désirs l'un vers l'autre : d'abord le désir-initiative de Dieu de se donner à sa créature humaine, et ensuite le désir-réponse de celle-ci à son Dieu. La parfaite communion de ces désirs se réalise dans l'incarnation du Fils, venu pour « chercher » des adorateurs à son Père (*Luc* 12, 50, 22, 15; *Jean* 4, 23). Ainsi Dieu nous désire. Comme le dit saint Ignace de Loyola, l'amour éternel se montre même « plus prompt à nous donner la sainteté que nous à la désirer » (lettre du 7 mai 1547, citée dans P. Doncœur, *L'honneur et service de Dieu selon saint Ignace*, Paris, 1944, [D], p. 77; voir aussi saint Jean de la Croix, *Vive flamme*, 1e strophe, dans *Œuvres spirituelles*, éd. Cyprien et Lucien-Marie, Paris, 1949, p. 987-989). Ce désir ardent de Dieu n'est pas vain en effet. C'est lui qui suscite dans l'âme de l'homme qui les accepte ces désirs que nous étudions. Mais comment classer leurs opérations? Il semble que l'on puisse attribuer deux rôles principaux au désir. Parce que Dieu est le Bien souverainement aimable, le désir est d'abord l'*expression* de l'attrait que Dieu provoque; parce que Dieu n'est jamais pleinement possédé ici-bas, le désir est ensuite l'*excitant* qui provoque à une recherche unitive de plus en plus intime avec Dieu. Né de la charité surnaturelle, le désir l'alimente et, dans cet amour enrichi, il puise un élan nouveau vers la possession de Dieu lui-même, laquelle peut toujours s'amplifier sur la terre. « Plus notre cœur aime plus il désire, et plus il désire plus il trouve » (J.-P. de Caussade, *L'abandon à la Providence divine*, 23e éd., Paris, 1936, p. 57-58).

1. Les désirs naissent de la charité. — Pour être complet il faudrait montrer comment les désirs contribuent à l'entière édification de la vie théologale. De la première recherche religieuse à la conclusion de l'acte de foi, le désir joue un rôle décisif, car il porte l'homme vers l'amour confiant du témoignage divin, à la substance duquel doit adhérer son intelligence. Pareillement l'espérance se tend d'abord vers Dieu par le désir aimant de recevoir l'objet des divines promesses. La charité enfin fleurit toute en désir de la possession intime de Dieu. Le nombre et l'éclat de ces désirs manifestent l'amour de Dieu, comme l'abondance et le brillant de ses fleurs révèlent la vigueur de sève d'un arbre. La dilection d'ici-bas ne pouvant être saturante, elle engendre le désir (saint Augustin, *In Joannis ev.* 86, PL 35, 1852). Tous les spirituels le répètent.

« Plus on aime, plus on désire avoir ce qu'on aime ». « Ce qui, en effet, est très aimé, est très désiré être possédé. Et plus est aimé, plus est désiré être possédé ». « L'âme enamourée de ce très doux-Aimé désire le tenir, et désirant le tenir l'embrasse » (Bse Angèle de Foligno, *Le livre de la Bienheureuse..*, éd. P. Doncœur, Paris, 1926, [LB], doc. 5, p. 222; doc. 1, p. 202; doc. 21, p. 272).

Dieu « par sa motion et sa touche intimes nous remplit de faim et de désirs véhéments », car la charité « veut obtenir tout ce qu'elle désire » (Bx Jean Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles*, trad. des bénédictins de Wisques, Paris, t. 3, 1920, p. 157, 140). La charité procure donc « les saints et amoureux désirs » (Ste Catherine de Sienne, dans L.-P. Guigues, *Le sang, la croix, la vérité*, [G], Paris, 1940, p. 52, 55). C'est de son embrasement qu'ils jaillissent (Ste Thérèse d'Avila, *Relations* 1 et 2, *Œuvres complètes*, trad. des carmélites de Paris, t. 2, 1907). « Qui pourra donner à entendre ce que le Saint-Esprit fait désirer » aux âmes qui aiment Dieu (S. Jean de la Croix, Prologue du *Cantique spirituel*, p. 687)?

C'est pourquoi l'Esprit de Dieu se donne à lui-même la réponse dans le cœur du juste en nourrissant sa vie d'amour.

2. Les désirs alimentent la charité. — Les spirituels comparent parfois les désirs à la « bouche » de l'âme : ainsi sainte Catherine de Sienne en maints endroits de ses écrits, ainsi saint Jean de la Croix (lettre 5, p. 1125). D'autres fois, le désir leur apparaît comme la « table », l'« aliment » qui nourrit cette bouche avide (sainte Catherine de Sienne, [G], p. 37, 38, 42; *Lettres au Bx Raymond de Capoue*, éd. Bernadot, Saint-Maximin, 1922, [R], p. 108-109). *Appétit* tout ensemble et *nourriture*, le désir constitue donc le *fond même de la prière* : celle-ci n'est que son « interprète » (S. Thomas, 2a 2ae q. 83 a. 1). Écoutons saint Augustin. « C'est par le désir que l'on se nourrit de Dieu » (*In Ps.* 101, 3, PL 37, 1296). « Dans la foi, l'espérance et la charité, c'est par le continuel désir que sans cesse nous prions » (*Ep.* 130 ad Probam, 18, PL 33, 501). Le désir informe la prière (*Sermo* 152, PL 38, 820; *In Ps.* 37, 14, PL 36, 404; *De moribus Ecclesiae* I, 17, 31, PL 32, 1324). Tous les spirituels nous donnent le même enseignement.

« Un désir véhément, disent saint Grégoire le Grand et saint Bernard, est un grand cri poussé aux oreilles de Dieu » (*In 1 Reg.* 2, 1, PL 79, 80; *In Ps.* 90, 16, PL 183, 247). « Ce ne sont pas, en effet, nos paroles qui retentissent à l'ouïe la plus secrète de Dieu comme les cris les plus puissants, ce sont nos désirs. Demander des lèvres l'éternelle vie sans la désirer de cœur, serait se taire, alors que l'on crie. Tandis que la désirer de cœur, fût-ce en fermant les lèvres, c'est crier, alors que l'on se tait » (S. Grégoire le Grand, *Moralia in Job* 22, 31, PL 76, 238).

« Le Christ, écrit Ruysbroeck, dit à l'homme plein de désirs : Descends vite... par le désir et par l'amour dans l'abîme de la divinité » (*L'Ornement..*, p. 80). L' « offrande du saint désir » pénètre ainsi jusqu'en Dieu (Ste Catherine de Sienne, [G], p. 48, 51; [R], p. 161). Par là il divinise la vie entière : « C'est le constant et saint désir qui prie en présence de Dieu dans tout ce que tu fais, écrit la sainte à sa nièce, car ce désir change en louanges toutes les actions, les spirituelles comme les temporelles. C'est pourquoi on l'appelle (prière) continuelle » ([G], p. 40).

Ce qui importe au succès de la prière c'est de ne jamais laisser fléchir la tension du désir.

« Quand donc l'oraison s'endort-elle? demande saint Augustin. Lorsque le désir se refroidit » (*Sermo* 80, PL 38, 498). « Désirez donc sans cesse, conseille le saint docteur à Proba. Désirons toujours recevoir de Dieu cette vie bienheureuse, afin que nous priions ainsi toujours. Pour cela, rappelons notre âme en temps voulu au soin de la prière, en la dégageant des soucis et des affaires qui affaiblissent en elle le désir » spirituel, et ainsi la réenflammer (*Ep.* 130, 18, PL 33, 501).

Chose admirable, le désir de Dieu, dès qu'il est conçu par l'homme, se voit infailliblement exaucé, se fournissant ainsi à lui-même la réponse efficace qu'il sollicite. S'il est possible, remarque saint François de Sales, de désirer la faim du corps sans l'avoir, il n'en va pas ainsi du désir d'aimer, car « le désir d'aymer et l'amour dependent de la mesme volonté... Qui désire ardemment l'amour aymera bientost avec ardeur... Qui bien désire la dilection, bien la cherche; qui bien la cherche, bien la treuve; qui bien la treuve, il a trouvé la source de la vie » (*Traitté..*, liv. 12, ch. 2, t. 5, p. 321-322). Ainsi nous éclaire l'expérience des saints. « Qui désire Dieu d'une âme sincère, aussitôt il possède ce qu'il aime » (S. Grégoire le Grand, *Hom.*

in Ev. 30, PL 76, 1220). Le Christ « appartient également à tous, selon leurs désirs » (Ruysbroeck, *Le livre du royaume des amants de Dieu*, t. 2, 1920, p. 179). Dieu écoute favorablement tous les bons désirs (Ste Catherine de Sienne, [G], p. 13, 48; [R], p. 154, 161). Puisque Jésus, écrit sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, nous a fait le commandement de désirer la perfection, c'est-à-dire l'amour, ces désirs en nous ne sauraient être « rêves ou chimères » (*Lettres*, Lisieux, 1948, p. 154, 342, 349, 416; *Histoire d'une âme*, Lisieux, ch. 8). Dieu récompense sûrement le désir de l'amour; de quoi, en effet, se nourrirait l'amour sinon de l'amour? Ainsi, par la prière instante, Dieu devient l'objet unique des désirs saints. « A l'instant même où nous comprenons que Dieu veut être tout nôtre, surgit en nous un désir avide et véhément, qui est si affamé, si profond et si insatiable, que tout don de Dieu, en dehors de lui-même, ne saurait nous satisfaire » (Ruysbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, t. 3, 1920, p. 260). L'âme élargie par les désirs aspire avec une nouvelle ardeur à se remplir de son Dieu.

3. Les désirs amplifient la charité. — Ils creusent, on vient de le dire, les profondeurs de l'âme, afin de la rendre plus capable de l'Infini, et ils entraînent les facultés vers une consécration toujours plus généreuse d'elles-mêmes à Dieu et à son œuvre. Pour grandir en amour l'âme doit subir une sorte de *creusement* ou de déchirement que saint Augustin appelle la « parturitio desiderii, l'enfantement du désir » (*In Joannis ev.* 6 et 101, PL 35, 1425, 1896). Le désir issu de la charité ouvre en effet l'âme à un désir plus grand.

« L'âme se développe par le désir de ce qu'elle recherche », de cette recherche qui ne doit jamais languir (S. Augustin, *In Ps.* 39, 3, PL 36, 434; *In Ps.* 89, 15, PL 37, 1141; *In ep. Joannis ad Parthos* 4, 2, PL 35, 2008). « Plus le goût de Dieu se fait intense, plus le désir et la faim grandisse [1], car ils s'enflamment mutuellement » (Ruysbroeck, *L'anneau..*, p. 261). « A la vérité l'heureuse prise de possession de son objet ne chasse pas le désir (extundit), mais elle l'amplifie (extendit) » (S. Bernard, *Sermo in Cant.* 84, PL 183, 1185). « Plus nous aimons, plus nous désirons aimer » (Ruysbroeck, *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, t. 1, 1912, p. 287).

Ainsi l'amour peut s'élever jusqu'au « pur amour » (S Bernard, *Ep.* 18, PL 182, 121. Lire S. François de Sales, *Traitté..*, liv. 12, ch. 2; L. Chardon o p, *La croix de Jésus*, Paris, 1937, ch. 2 et 6 du 2e Entretien).

Si donc, comme il arrive, Dieu paraît ne pas exaucer tel ou tel désir dès qu'il s'exprime, ce n'est que pour ménager à ce dernier l'occasion d'accroître sa vigueur.

« Dieu, dit saint Augustin, met en réserve ce qu'il ne veut pas te donner aussitôt, afin que, toi, tu apprennes à désirer grandement les grandes choses » (*Sermo* 61, PL 38, 411; *In Ps.* 83, 3, PL 37, 1057). Grégoire le Grand revient à plusieurs reprises sur cette vérité précieuse (*Hom. in Ev.* 25, 1-2, PL 76,1189-1190; *Mor. in Job* 5 et 34, PL 75, 743; 76, 368-369).

Ce recul du désir n'est-il pas ce qui est le plus propre à creuser davantage dans l'homme l'aspiration vers sa vraie patrie? « Celui qui ne gémit pas comme pèlerin (sur la terre), ne se réjouira pas comme citoyen (du ciel), parce que le désir (de la patrie) n'est pas en lui » (S. Augustin, *In Ps.* 148, 4, PL 37, 1940; *In Ps.* 123, 3, PL 37, 1641; *Sermo* 170, PL 38, 932).

Le désir toutefois ne fait pas quitter la terre. C'est ici-bas qu'il doit *entraîner* l'âme au don aimant qu'elle doit consentir de toutes ses forces vives au service de Dieu et du prochain. Les auteurs spirituels comparent volontiers les désirs à des « excitateurs » (S. François de Sales, lettre à Mme de Chantal, mai 1608, t. 14, p. 15), à des « éperons » (Ste Catherine de Sienne, [R], p. 101), à des « pieds », voire à des « ailes » (S. Bernard, *Sermones in Cant.* 84 et 32, PL 183, 1185 et 946). Vers quel but portent-ils donc l'âme aimante? Vers l' « extase » de l'amour, c'est-à-dire vers cette sortie de soi qui permet de se transformer aux « propriétés de l'Aimé », comme le dit Angèle de Foligno. En aimant Dieu, l'âme « le désire avoir, et le désirant, elle donne tout ce qu'elle a et peut avoir, afin de pouvoir l'avoir », ([LB], doc. 23 et 21, p. 299, 272). Mais la grande « propriété » de l'Ami divin n'est-elle pas le don de soi à l'homme jusqu'à la mort, *Jean* 15, 13? L'ami ne saurait donc répondre autrement : son désir sera celui d'une conformité de plus en plus docile à son Dieu crucifié. C'est pourquoi quelques saints ont convoité ardemment la compassion du martyre sanglant : ainsi saint Ignace d'Antioche (lettre aux Romains), les martyrs de la Nouvelle France (*Textes des martyrs*, présentés par R. Rouquette, Paris, 1947, p. 45-46, 66, 113). Tous les saints sans exception ont désiré la participation effective aux souffrances de leur Bien-aimé :

Saint François d'Assise à l'Alverne; Angèle de Foligno, sa fille spirituelle, qui « courait à la croix » ([LB], doc. 15 et 18, p. 248, 257); saint Ignace de Loyola, qui ambitionnait de connaître une peine « pire que celle de ses cinq procès et de ses deux emprisonnements » ([D], p. 37, 41-42, 102, 196); sainte Thérèse d'Avila (*Lettres*, éd. Grégoire de Saint-Joseph, t. 2, p. 126; t. 3, p. 124); saint Jean de la Croix : « Que désires-tu, Jean? — Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous! »; saint François de Sales (t. 26, p. 373); saint Paul de la Croix (*Journal de retraite*, publié par J. de Guibert, RAM, t. 6, 1925, p. 26-48).

Une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus n'a pas été sans connaître ces intenses désirs d'immolation douloureuse par amour (*Lettres*, p. 57, 406, 415). Finalement sa préférence s'oriente vers le total abandon, dans un oubli de soi qu'elle a poussé jusqu'à l'héroïsme (p. 146-147, 151, 294, 295, 371, 378). Sans doute a-t-elle réalisé ainsi la perfection suprême qu'avait décrite saint François de Sales dans son merveilleux apologue de la statue (*Œuvres*, t. 13, p. 20; t. 15, p. 321-322; t. 21, p. 96; *Traitté..*, liv. 6, ch. 9; liv. 8, ch. 1; *Entretiens* 6 et 21, t. 6, p. 99, 388-389; voir aussi J.-P. de Caussade, *Instructions spirituelles en forme de dialogues, sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet*, éd. H. Bremond, Paris, 1931, p. 26, 28, 89, 90, et DS, art. Conformité). Telle est la cime à laquelle peuvent accéder les désirs. Encore faut-il leur assurer pour cela une marche correcte. C'est donc à cet examen, surtout pratique, des règles de conduite des désirs que va s'appliquer notre dernière partie.

III. CONDUITE DES DÉSIRS

Les désirs constituent au premier chef ces « esprits » dont il est nécessaire de pratiquer le *discernement* et la *culture*. Cette double tâche est principalement celle du directeur spirituel. C'est lui qu'il faut aider à s'orienter dans ce maquis touffu des désirs, où s'enchevêtrent dans l'homme, pour l'agiter en tous sens, les influences de la grâce divine, celles des anges bons ou mauvais et celles enfin d'une nature aussi féconde en ruses et en artifices qu'en appels généreux. Champ de bataille secret, où qui veut distinguer les combattants et arbitrer les phases de leur combat doit posséder, avec une certaine expérience personnelle et le tact indispensable

pour les appliquer *in vivo*, la science des règles spirituelles. Pour guider le directeur en cet ouvrage difficile du diagnostic et du pronostic relatifs aux désirs, nous essaierons de montrer quelle place il faut leur réserver, comment ils se peuvent discerner et de quelle manière il convient de les cultiver.

1. PLACE DES DÉSIRS DANS LA VIE CHRÉTIENNE. — Si le faux mysticisme chrétien prône une méfiance exagérée à l'égard de tout désir, et si, au contraire, un certain naturalisme accorde au désir une confiance excessive, la spiritualité chrétienne authentique évite ces deux déviations. Ici encore elle apparaît faite d'équilibre et de juste milieu, dans l'humilité et la confiance. Essayons de dépeindre, en les réfutant brièvement, les erreurs à écarter.

1° Spiritualités erronées par rejet des désirs. — Ce sont d'abord les spiritualités issues des théologies *surnaturalistes*, depuis les hérésies protestante et janséniste jusqu'à l'excès du pessimisme au sein même de l'orthodoxie, tous courants qui, plus ou moins radicalement, méconnaissent la valeur des désirs. Ces thèses découlent d'une conception exagérée de la corruption de l'humanité depuis sa déchéance par le péché originel. Il suit de là qu'à leur sens aucun désir de l'homme n'est pur : tout désir est ou péché ou tentation. Le seul désir authentique reste en quelque sorte extérieur à l'homme. Il est le fruit, sans racine humaine, d'un prodige, tout gratuit et contraignant, de l'élection divine (Denzinger, 841, 1300, 1303).

Une autre erreur, de même conséquence que la précédente, quoique d'origine différente, est celle que professent les *spiritualités d'inertie*. Déjà les Frères du libre Esprit rejetaient tout désir comme inutile, à cause de son imperfection en tant que désir. Le quiétisme de Molinos est entré dans la même voie, et Fénelon ne fut pas, sur ce point, exempt d'outrance (Denzinger, 1227-1232, 1327). Voir DS, art. ABANDON, APATHEIA, DÉSINTÉRESSEMENT.

Cette double erreur se trouve *réfutée* par l'exposé de notre seconde partie. Les auteurs spirituels catholiques enseignent le bienfait des désirs. Sans eux, écrivait Louis de Grenade, « la vie spirituelle serait comme une barque sans rames ». Sous leurs formes variées, en effet, d'affections et d'aspirations (voir DS, AFFECTIONS et ASPIRATIONS), les désirs sont les moteurs de l'ascension vers Dieu. L'homme se mutilerait et même se détruirait spirituellement, s'il repoussait ses désirs d'union à Dieu, de progrès dans la grâce et de salut éternel. Lire J.-P. de Caussade, *Instructions spirituelles*.., p. 146, 181, 184-185, 205, 213-214, 231.

2° Spiritualités erronées par excès de confiance dans les désirs. — Ici deux courants divergents se remarquent. Le premier est celui d'un certain *faux mysticisme* qui attribue au désir mystique une efficacité telle qu'il aboutirait à identifier avec Dieu l'âme qui le conçoit. Ainsi Eckhart. L'Église a repoussé cette doctrine à cause de ses tendances panthéistes (Denzinger, 501, 508). — Une deuxième erreur se situe à l'opposé de la précédente, car elle procède d'une confiance trop assurée dans la valeur religieuse de la seule ascèse humaine. Le *naturalisme* pélagien ou semi-pélagien fait de tout désir moralement bon un désir qui, de plein droit, serait saint et donc salutaire (Denzinger, 104, 135, 137, 178-180). Cette dangereuse doctrine s'est épanouie à souhait dans le naturalisme contemporain (Denzinger, 1972, 2197) et elle donne son fruit dernier avec l'humanisme athée. S'il faut se garder d'exagérer la *dissimilitudo* que creuse, entre Dieu et nous, le péché, ni non plus la gravité des « blessures » que ne guérit pas entièrement le baptême, il ne faut pourtant nier ni l'une ni les autres. Il est certain que l'égoïsme instinctif subsiste, même chez les saints, et favorise l'anarchie de leurs désirs les meilleurs. Une vue suffisamment réaliste n'autorise même pas, semble-t-il, la confiance naïve dans la santé de la nature que manifestait l' « humanisme dévot », si complaisamment décrit par H. Bremond. — Ces écarts étant évités, appliquons-nous au discernement des authentiques désirs.

2. DISCERNEMENT DES VRAIS DÉSIRS. — Nul saint désir ne peut évidemment porter sur un objet mauvais. Il peut cependant, à un titre ou à un autre, porter de manière imparfaite sur l'objet bon désiré. Consultons d'abord à ce sujet les auteurs spirituels; fixons ensuite le principe qui permettra d'authentifier les vrais désirs; exposons enfin les règles pratiques de ce discernement.

1° Nécessité d'opérer un tri. — Pour ne point s'étonner de cette exigence, il suffit de réfléchir à la différence qui concrètement sépare souvent un désir objectivement saint et celui qui ne l'est pas *subjectivement*, parce qu'il se révèle inadapté à l'âge du sujet qui le conçoit, à son sexe, à son tempérament, à ses possibilités actuelles, à la voie spirituelle et à l'étage de cette voie qui sont siennes. Il faut donc, comme le dit l'*Imitation*, « examiner » les désirs (liv. 3, ch. 11). Les meilleurs praticiens de la vie spirituelle estiment même que les tromperies sont moins à redouter dans les basses régions du péché que parmi les démarches les plus élevées de l'esprit (S. Ignace de Loyola, [D], p. 118, 138; Ste Thérèse d'Avila, *Chemin de la perfection*, ch. 19, *Œuvres*, trad. des carmélites, t. 5).

A ses frères jésuites qui postulaient les pénibles missions du Canada, saint Jean de Brébeuf adressait un *Avertissement d'importance* dans lequel on lit : « Les désirs que nous sentons de coopérer au salut des infidèles ne sont pas toujours des marques assurées de cet amour épuré » de Dieu que nous recherchons (*op. cit.*, p. 14). J.-J. Olier dénonce pareillement le péril des désirs, même apparemment innocents, par suite des pièges qu'ils peuvent recéler (*Lettres*, éd. Levesque, 1935, t. 1, p. 135-137, 477; t. 2, p. 45-46, 85). Voir J.-P. de Caussade, dans *Mélanges de science religieuse*, 1949, t. 6, p. 285.

Un apport non négligeable pourrait nous venir de certaines vues de la *psychiatrie* contemporaine : nous ne pouvons que les indiquer. Les médecins mentaux rejoignent, en effet, curieusement l'enseignement des spirituels chrétiens, lorsqu'ils signalent quel péril font courir à l'équilibre psychique les désirs, même bons, quand ils sont mal choisis ou mal réglés. Rêves, velléités, refus des limites naturelles et individuelles, complaisances trop accusées en ses desseins personnels, autant de désirs, qui, jouant comme une force centrifuge, débilitent mentalement un homme et le prédisposent ainsi aux accidents névropathiques. Quel principe va donc guider le chrétien dans le choix des bons désirs favorables?

2° Principe d'authentification des vrais désirs. — Pour savoir choisir, dans ce chantier confus des bons désirs, les seuls matériaux aptes à l'édification spirituelle, il est besoin d'un principe indiscutable. Cet axiome est le suivant : tout désir est à retenir qui *sert la charité*, tout désir est à rejeter qui l'entrave. Il ne s'agit pas ici de la charité considérée en soi, mais de la

charité, telle qu'elle peut et doit être *vécue par l'individu concret*. Notre principe ne pourra donc jouer son rôle illuminateur que dans la mesure où il se précisera dans des règles plus pratiques de discernement que nous allons nous efforcer d'établir.

3° Règles pratiques. — Il s'agit des *signes* qui différencient les bons désirs apparents, qu'il faut rejeter, des vrais bons désirs, qu'il faut conserver.

1) **Désirs qui ne sont saints qu'en apparence et doivent être écartés.** a) *Désirs velléitaires.* — Ils sont, dit saint Ignace de Loyola, des désirs « vains et faux » ([D], p. 192). Ou bien, en effet, ces désirs portent sur des « merveilles imaginaires », ou bien ils sont de ceux « qui n'opèrent rien ». Ces derniers désirs sont ceux qui « ne sont pas empeschés par l'impossibilité, mais par la lascheté, tiédeur et défaut de courage..., dont saint Bernard dit que l'enfer en est plein... Qui ne void (qu'un désir de cette espèce) est un amusement, ains qu'il... rend plus coulpable d'avoir une si forte inclination au bien et ne la vouloir pas effectüer » (S. François de Sales, t. 17, p. 191-192; *Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 37; *Entretien* 11, t. 6, p. 185)? Rien n'épuise autant une âme que ces désirs stériles d'une sainteté rêvée plutôt que sérieusement décidée.

b) *Désirs troublants.* — Ce trouble peut être un simple éparpillement, une tension excessive, ou une véritable inquiétude. Il faut éviter tout d'abord la *dispersion* des désirs.

Saint François de Sales écrivait à la sœur Fichet : « Vous avés un esprit comme ces arbres qui ont tant de branches autour qui les empeschent de croistre : tant de menus désirs empeschent de croistre le plus grand, qui est de playre à Dieu » (t. 26, p. 300). « Tant de désirs... en un cœur sont comme plusieurs enfants sur une mammelle, qui, ne pouvans tetter tous ensemble, la pressent, tantost l'un tantost l'autre, à l'envi, et la font en fin tarir et dessécher » (*Traitté..*, liv. 12, ch. 3, t. 5, p. 324).

Une seconde catégorie de désirs troublants est celle des désirs dont la démesure provoque dans l'âme une *tension* qui la fatigue et l'use prématurément. Ces désirs, auxquels manque le signe infaillible de Dieu qu'est la discrétion, ne viennent pas de lui : ils sont « déréglés » et nocifs (S. François de Sales, *Entretiens* 6 et 11, t. 6, p. 93, 99, 170).

Sainte Thérèse d'Avila disait d'elle-même : « Si je suivais mon inclination, emportée par ces désirs, je ferais d'excessives pénitences » (*Relation* I, trad. des carmélites de Paris, t. 2, p. 202). A une visitandine J.-P. de Caussade écrivait : « Sachez, ma chère sœur, et je le vois très distinctement, que c'est parce que vous avez abusé de cet attrait (de grâce) par des désirs immodérés... qui étouffaient les doux mouvements de la grâce », que vous êtes demeurée « à la porte de la vie intérieure sans pouvoir y entrer » (Lettre, dans *Mélanges..*, p. 285).

Certains désirs enfin causent à l'âme une *inquiétude* qui regarde soit le passé, soit l'avenir. De ce trouble résulte le double dommage de l'arracher à son travail présent et de la priver de la paix. Tels sont nombre de désirs de changement de vie. « Puisque vous avés choisi cette sorte de vie.., écrivait saint François de Sales, ne permettés point à vostre cœur de s'appliquer à d'autres désirs » (t. 26, p. 310). Le même saint mandait à Mme de la Fléchère : « Mon Dieu, je suis ennemi conjuré de ces désirs inutiles, dangereux et mauvais; car encor que ce que nous désirons est bon, le désir est néanmoins mauvais, puis que Dieu ne nous veut pas cette sorte de bien, mais un autre, auquel il veut que nous nous exercions » (t. 14, p. 120-121). Il ne faut même pas désirer, prescrivait leur fondateur aux visitandines, « les basses charges de la communauté », car un tel désir peut n'être qu'une « cogitation humaine » et une source d'inquiétude (*Entretien* 21, t. 6, p. 385). Du moins, sera-t-il permis à l'âme de désirer les vertus? Certes oui, répond le saint évêque, pourvu toutefois que ces désir ne soient pas « trop drus ou trop promptz » (t. 12, p. 384-385). Il faut apprendre à ne désirer les vertus elles-mêmes que parce que Dieu les veut en nous et au degré où il les y veut (t. 17, p. 218). Plus imprudente encore serait l'aspiration au renforcement de la charité par le désir des peines et des tentations (t. 14, p. 121-122). Il ne convient pas non plus ordinairement de désirer la mort.

« Je ne veux pas, ma chère fille, que vous désiriés nullement la mort, car vous n'estes plus vostre, ains à celuy qui, pour vous avoir faite sienne, s'est rendu tout vostre, et partant il ne vous appartient pas de désirer ni de sortir de ce monde ni d'y demeurer, ains vous devés laisser ce soin au Seigneur » (t. 12, p. 33-34).

Bref, la règle est de fuir tous les désirs qui apportent « de l'inquiétude et de l'empressement » (t. 13, p. 21-22, 53).

c) *Désirs suspects.* — Maints désirs apparemment bons peuvent cacher des pièges de la nature ou du démon. De la *nature* d'abord qui n'a jamais fini de se rechercher. A la Présidente Brûlart saint François de Sales écrivait :

Je crains perpétuellement, en ces désirs qui ne sont pas de l'essence de nostre salut et perfection, qu'il ne s'y mesle quelque suggestion de l'amour propre et de nostre propre volonté; comme, par exemple, que nous nous amusions tant à ces désirs qui ne nous sont pas nécessaires, que nous ne laissions pas assés de place en nostre esprit pour les désirs, qui nous sont plus requis et plus utiles, de nostre propre humilité, résignation, douceur de cœur et semblables (t. 13, p. 21).

Tous désirs qui ne flattent point la nature! Au contraire, parmi les désirs « que l'amour-propre nous suggère » (S. François de Sales, t. 26, p. 275), on remarque d'abord les désirs ambitieux. Posséder « les moyens de servir Dieu que l'on n'a pas.., avoir meilleur esprit (et) meilleur jugement.., ces désirs sont frivoles et tiennent la place de celuy que chacun doit avoir de cultiver le sien tel qu'il est » (S. François de Sales, *Introduction..*, 3e p. ch. 37, t. 3, p. 261). Caussade dénonce aussi cet appétit inconsidéré d' « aller plus loin que Dieu ne vouloit, par... ambition spirituelle » (lettre citée, p. 285). Ce danger deviendrait tout à fait grave si l'âme aspirait aux dons extraordinaires de la vie spirituelle, car, en un désir de cette sorte, curiosité et orgueil s'allient infailliblement. Saint François de Sales note finement qu'un très grand désir du martyre est d'une qualité fort inférieure à la plus minime des réalisations de l'obéissance (*Entretien* 11, t. 6, p. 182). Les désirs apostoliques eux-mêmes peuvent se trouver viciés par l'amour-propre. « Le désir du zèle, pensait J.-J.Olier, a gâté et ruiné beaucoup d'œuvres de Dieu, quand il n'était pas établi dans des esprits de mort »; autrement, en effet, l'apôtre bâtit son propre ouvrage, lequel, sans Dieu, ne saurait être que fragilité (*Lettres*, t. 2, p. 45-46).

Si les ruses de la nature sont redoutables aux désirs, les *embûches démoniaques* le sont encore davantage. Les saints nous enseignent que l'adversaire sait agir sur les bons désirs, par exemple en les outrant jusqu'à

la violence (Ste Thérèse d'Avila, *Chemin de la perfection*, ch. 19, trad. des carmélites de Paris, t. 5, p. 145-157; *Château de l'âme*, 6es demeures, ch. 9; voir S. Jean de la Croix dans toute son œuvre).

Par ses stratagèmes subtils, « le malin esprit nous suggère des désirs des vertus avec aspreté, inquiétude, chagrin et empressement » (S. François de Sales, *Avis*, t. 26, p. 365). « Les désirs qui viennent de Dieu, écrivait saint Vincent de Paul, sont doux et laissent l'âme paisible, et au contraire les mouvements de l'esprit malin sont aigres et troublent la personne qui les a » (*Correspondance*, éd. P. Coste, t. 7, Paris, 1922, p. 417). « Il ne faut pas suivre le zèle et la ferveur qui se donne... pour l'ordinaire [quand il y a imprudence] par tentation, laquelle n'aboutit qu'à ruiner les serviteurs de Dieu » (J.-J. Olier, *Lettres*, t. 1, p. 477, 135-137). Or le but n'est pas de les détruire, mais de les édifier.

2) **Désirs authentiquement saints à retenir.** — Au lieu de dissiper l'âme et de la troubler, ceux-ci la *recueillent* et la *pacifient* dans son élan vers la charité. « Ne désirés point de n'estre pas ce que vous estes, mais désirés d'estre fort bien ce que vous estes », qui est ce que Dieu désire de vous (S. François de Sales, t. 13, p. 291). Nous pouvons classer ces désirs en quatre groupes : les désirs communs; les désirs rares et excellents qui sont réalisables; les désirs vrais, mais irréalisables en fait; les désirs impossibles même en droit.

a) *Désirs communs.* — Nous en avons traité dans les colonnes précédentes. Notons seulement que le désir, parce qu'il ne saurait tomber directement, en tant qu'il est surnaturel par essence, sous l'emprise du sens ou sous la lumière naturelle de l'intelligence, ne peut révéler son existence que par ses fruits. Or le fruit le plus expressif du vrai désir est un autre désir, celui de la paix, quand du moins celle-ci revêt le double caractère de la profondeur et de la durée. En un texte célèbre, retenu par le bréviaire romain, saint Grégoire le Grand explique comment le désir, né fragile et dans le secret, sans goût alléchant de prime abord, se nourrit ensuite de lui-même et engendre enfin les délices spirituelles et la paix (*Hom. in Ev.* 36, PL 76, 1266). Saint Ignace de Loyola avec raison tient cette paix pour la règle suprême de la découverte du bon esprit. « Remarqués, dit également saint François de Sales, que lhors que (les inspirations) viennent du Seigneur, c'est avec douceur et suavité qu'elles nous portent au bien, et nous sommes indifférens du succès, parce que, pourveu que nous ayons fait de nostre costé ce qu'il demande de nous, nous demeurons en paix » (*Avis*, t. 26, p. 365).

b) *Désirs rares et excellents qui sont réalisables.* — Nous avons signalé, en nombre de personnages dont l'Église a déclaré l'authentique sainteté, l'existence de désirs non communs, comme ceux du martyre sanglant, de l'holocauste entier de leur être dans la mort d'amour, etc. Ces désirs s'avèrent précisément d'autant plus rares qu'ils sont plus excellents : voir art. Désir de la perfection. Comme leur excellence ressortit à la mesure dont ils relèvent de l'inspiration du Saint-Esprit, et échappent ainsi aux pièges que nous avons décelés, leur diagnostic exige une prudence accrue. Ces désirs requièrent dans le sujet qui les conçoit une humilité radicale, une ouverture parfaite et une docile soumission vis-à-vis du directeur (Ste Thérèse d'Avila, *Vie*, ch. 26, t. 1; S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 22, p. 249, 254-255, 278).

c) *Désirs vrais quoique de fait inefficaces.* — Les désirs en question portent sur des réussites surnaturelles terrestres, qui sont toutefois rendues définitivement impossibles, sans aucune culpabilité de la part de celui qui les conçoit, par suite des circonstances. Telles furent les aspirations à la vie religieuse des parents de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus; ou, chez la sainte, ses désirs d'apostolat missionnaire. Sainte Thérèse d'Avila enseigne, dans la dernière de ses lettres qui nous ait été conservée, que l'on retire de ces désirs « des fruits très précieux, alors même qu'on ne pourrait (sans faute personnelle) les mettre à exécution » (*Lettres*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. 4, p. 375; voir aussi S. François de Sales, t. 17, p. 191-192; t. 21, p. 83). Comment expliquer cette utilité de l'échec et concevoir que Dieu inspire sagement des désirs dont il refuse l'aboutissement? La Providence se mettrait-elle en contradiction avec elle-même? Bossuet, à plusieurs reprises, est revenu sur ce qu'il appelle la « vérité constante » de l'existence de ces désirs authentiques, qui demeurent apparemment stériles ici-bas (*Lettres*, éd. F. Lachat, Paris, 1864, t. 28, p. 472). A Mme Cornuau l'évêque mandait :

« Dieu envoie à certaines âmes, pour les exercer, sans vouloir jamais leur en donner l'accomplissement (tels ou tels désirs)... Leur désir (à ces éprouvés) les exerce et les épure; mais s'ils se tourmentoient à chercher les moyens de les accomplir, ils tomberoient dans l'agitation et l'inquiétude qui les mèneroit à la dissipation entière de leur esprit » (lettre 23, t. 27, p. 476; même doctrine dans les lettres 263 et 61, t. 28, p. 264, 353). Par là, enseignait Bossuet, ces âmes acquièrent un mérite double : « l'un de vouloir un bien, et l'autre de se soumettre aux ordres de Dieu ».

Il nous semble utile d'ajouter que les désirs de cette sorte sont *toujours exaucés* par Dieu au profit du corps mystique. Le plus souvent ils le sont dès ici-bas d'une manière cachée; parfois ils fructifient d'une manière éclatante, comme il appert de l'apostolat posthume d'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus par exemple.

d) *Désirs irréalisables même en droit.* — Nous abordons le cas des fameux désirs, ou plutôt « souhaits impossibles », formulés par certains mystiques.

En voici quelques exemples : Angèle de Foligno, *Le livre..*, p. 119; Marguerite-Marie, *Vie et œuvres*, éd. Gauthey, Paris, 1915, t. 1, p. 202-203, t. 2, p. 529, 545; Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Histoire d'une âme*, ch. 5, p. 87. Saint François de Sales, Bossuet et Caussade, entre autres, se sont appliqués à l'examen théologique de ce sujet délicat (*Traité..*, liv. 5, ch. 6, t. 4, p. 276-277; liv. 9, ch. 4, t. 5, p. 122; *Instruction sur les états d'oraison*, liv. 9, t. 18, p. 577 svv; *Instructions spirituelles..*, p. 110-111, 115-116, 216. Voir aussi DS, art. Abandon, t. 1, col. 12-13; Conformité, t. 2, col. 1466).

Nous renvoyons à l'enseignement de ces maîtres. Notons seulement deux choses. Si d'abord de pareils désirs sont difficiles à concevoir aux âmes ordinaires, celles-ci n'en reçoivent pas pour autant le droit de condamner ce qui les dépasse. En outre, cette « folie » dans l'expression de l'amour divin s'explique peut-être mieux aux époques où l'équilibre, toujours fragile, de la nature et de la grâce, en se rompant au profit de la nature, a pu exiger de la grâce une sorte de rétablissement compensateur, par une expression raffinée de la perte de soi pour l'amour de Dieu.

3. **Culture des désirs.** — **1° Nécessité du progrès des désirs.** — Une fois reconnus les désirs qui lui conviennent, l'âme doit se mettre en peine de les cultiver. Expressions et excitateurs de la charité, les désirs authentiques doivent progresser du même mouvement qu'elle, dont l'inéluctable loi est de grandir.

« Seuls seront sauvés, dit saint Bernard, ceux qui seront trouvés dans le désir de croître » (*Sermo in Cant.* 49, PL 183, 1020). Il faut donc sans cesse « chercher par le désir » (S. Bernard, *Ep.* 18, PL 182, 121). « Ne rétrécissons pas nos désirs, écrit sainte Thérèse d'Avila, c'est d'une haute importance... Si (les saints) n'avaient conçu de semblables désirs, et si, peu à peu, ils n'en étaient venus à l'exécution, jamais ils ne seraient montés si haut » (*Vie*, ch. 13, trad. des carmélites de Paris, p. 164).

« O qu'il nous faut désirer cet amour et qu'il nous faut aymer ce désir, puysque la raison veut que nous désirions à jamais d'aymer ce qui ne peut jamais estre assés aymé, et que nous aymions à désirer ce qui ne peut jamais estre assés désiré ». « Il faut désirer d'aymer et aymer à désirer ce qui jamais ne peut estre assés ni désiré ni aymé ». Si nous cherchions Dieu « que nous serions heureux, car nous le treuverions tous-jours en le cherchant et le chercherions en le treuvant; nous croistrions d'heure en heure au désir de le treuver, et le treuverions en la persévérance de le désirer » (S. François de Sales, t. 13, p. 355; t. 21, p. 24-29; t. 26, p. 352; voir aussi t. 17, p. 252; *Traitté*.., liv. 12, ch. 2, t. 5, p. 321).

2° Manière de réaliser la culture des désirs. — Cette culture comporte trois plans. D'abord la mise à exécution sans retard des bons désirs, leur purification progressive et leur unification. Nous parlons de plans, non pas toutefois au sens d'une trop rigoureuse succession. Ces divers efforts sont en effet *corrélatifs*, au cours de l'ascension de l'âme. Mais ce terme est employé pour mieux caractériser l'aspect dominant des étapes qu'il faut parcourir.

1) **Exécution des désirs.** — Une fois conçus et éprouvés, les désirs doivent être courageusement et sagement mis en œuvre. S'ils ne fructifiaient *courageusement* en actions saintes ils nuiraient à l'âme au lieu de l'avantager, ainsi que nous l'avons constaté des désirs velléitaires. Les bons désirs « sont estimables sans doute, écrit sainte Thérèse d'Avila, mais parfois ils ne sont pas tels que notre amour-propre nous les représente... Quand on éprouve de grands désirs de la gloire de Dieu, on le lui montre en s'appliquant à la procurer sérieusement » (*Lettres*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. 2, p. 18-19; voir t. 3, p. 136 et *Vie*, ch. 13). Ce travail exige d'abord que ne soit pas différée l'exécution des désirs, car ils finiraient alors par dépérir (S. François de Sales, t. 17, p. 225). A chacun d'élire, avec « l'advis du père spirituel, entre tant de désirs, ceux qui peuvent estre prattiqués et exécutés maintenant » (S. François de Sales, *Introduction*.., 3e p. ch. 37, t. 3, p. 262). Ce conseil nous insinue la seconde nécessité de la réalisation des désirs, qui est de les exécuter *sagement*, c'est-à-dire par ordre, avec discipline. Saint François de Sales a insisté sur ce point.

« Je ne dis pas qu'il faille perdre aucune sorte de bons désirs, mais je dis qu'il les faut produire par ordre » (*ibidem*, p. 262). « Vostre quenouille c'est l'amas de vos désirs : filés tous les jours un peu, tirés à poil vos desseins jusques à l'exécution, et vous en chevirés [en viendrez à bout] sans doute. Mais gardés de vous empresser, car vous entortilleriés vostre filet à nœudz et embarrasseriés vostre fuseau » (t. 13, p. 202, 208; t. 14, p. 33).

Les désirs « qui ne peuvent estre effectüés présentement, il les faut serrer en quelque coin du cœur jusques à ce que leur tems soit venu, et ce pendant effectüer ceux qui sont meurs et de saison » (*Introduction*.., p. 262). L'âme se trouve ainsi conduite vers l'unification de ses saints désirs. « Tenés vostre cœur au large, écrivait encore saint François de Sales.., ne le pressés point trop de désirs de perfection. Ayés en un bon, bien résolu, bien constant » pour avancer, par sa mise à exécution, dans le chemin de la charité (t. 13, p. 306).

2) **Purification progressive des désirs.** — Elle s'accomplit par l'effort de l'homme et par les épreuves purificatrices qui lui viennent de Dieu.

a) *Purifications actives.* — Elles visent l'intention et l'action. α. *dans l'intention.* — Le premier travail du spirituel doit consister dans le contrôle attentif de son intention profonde, de laquelle germent ses désirs, mais que ses désirs aussi révèlent. « La pureté d'intention... doit être si grande, note saint François de Sales, que toutes nos fins se réduisent à une fin, toutes nos intentions à une intention, tous nos désirs à un désir d'aymer et servir Dieu » (*Déclaration mystique sur le Cantique*, t. 26, p. 27). La purification des désirs les achemine donc vers leur unification. Pour qu'ils deviennent ainsi « purs et netz » (*ibidem*, p. 32), il les faut progressivement dégager de l'attachement aux créatures et vider de l'amour-propre. L'âme demeure longtemps « chaude d'appétits » à l'égard des *créatures*, ainsi que l'écrit énergiquement saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* (liv. 1, ch. 9, p. 91). C'est pourquoi l'homme qui « ressent un désir extrême de voir le Christ, son Époux.., doit faire comme le publicain Zachée qui désirait connaître Jésus. Comme lui il doit courir en avant de la foule, c'est-à-dire de la multiplicité des créatures » et s'élever par le désir au-dessus d'elles (Ruysbroeck, *L'Ornement*.., t. 3, p. 79-80). Saint Jean de la Croix, tout au long de son œuvre, rappelle la mortification radicale de tout attachement volontaire à ce qui n'est pas Dieu (*Montée*.., liv. 1, ch. 13; *Propos de lumière et d'amour*, trad. H. Chandebois, Paris, 1947, nos 16, 38, 42, p. 59, 69, 70, etc). « Le désir, écrit-il, est la bouche de la volonté, laquelle est dilatée lorsqu'elle n'est point empêchée par la bouchée de quelque suavité, car lorsque l'appétit s'occupe en quelque chose, par cela même il se rétrécit » (*Fragment*, éd. Cyprien-Lucien, p. 1361). La doctrine de saint François de Sales n'est pas différente; il professe « que pour avoir le désir de l'amour sacré il faut retrancher les autres désirs » (*Traitté*.., liv. 12, ch. 3, t. 5, p. 323).

La purification des désirs doit pénétrer jusqu'à la source de l'attachement aux créatures, qui est le *repliement égoïste sur soi*. Dans cet amour-propre, ou « esprit propriétaire », les saints ont toujours décelé l'ennemi principal de la vie de charité (voir *Lettres de M. Olier*, t. 1, p. 518; t. 2, p. 34, 53-54, 411, 440).

β. *par l'action.* — Il faut accepter toujours les limites et parfois les échecs que connaissent les désirs dans leur exécution. Ardents de leur nature et ignorants des obstacles, ils reçoivent de divers côtés des *bornes* qui les éprouvent. Ces bornes sont marquées aux désirs par une nature humaine, une individualité et une vocation nécessairement plus courtes que les visées d'un esprit capable d'infini. Les aspirations de l'âme doivent demeurer sous le contrôle incessant de la raison chrétienne (S. Jean de la Croix, *Maximes*, nos 53, 62-64, p. 1302-1304). De ce chef, le désir engendre une sorte de feu douloureux, une espèce d'angoisse et de mort (Ste Catherine de Sienne, [R], p. 26, 48, 51, 84, 86, 91-92, etc; Ste Thérèse d'Avila, *Exclamations*). Quelle patience ne faut-il pas pour rester « humble en nos désirs » (Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942, p. 550), pour « tascher de (les) allentir un peu » jusqu'à « corriger (même) l'immodération modérément » (S. François de Sales, t. 21, p. 165; t. 15, p. 114). Écoutons encore le saint évêque : « Il y va bien du tems avant que nous soyons du tout despoüillés de nous-mesmes et du prétendu droit de juger ce qui nous est meilleur et

de le désirer » (t. 18, p. 321). C'est un travail à mener au jour le jour. « La vraie servante de Dieu n'est point besogneuse du lendemain; elle fera fidellement ce qu'il désire aujourd'huy, demain elle fera ce qu'il désirera, et passé demain ce qu'il désirera encore, sans dire ni cecy ni cela » (t. 17, p. 360). Il faut même aimer cette attente et trouver en elle sa paix.

« Ne désirés pas tant le repos et vous en aurés davantage ». « Certains désirs qui tirannisent le cœur, qui voudroyent que rien ne s'opposast à nos desseins, que nous n'eussions nulles ténèbres, mais que tout fut en plein mydi, qui ne voudroyent que suavités en nos exercices, sans degoustz, sans résistence, sans divertissements... Ces désirs d'une perfection trop douce, il n'en faut pas avoir beaucoup » (t. 13, p. 306).

Il paraît même préférable de les repousser, en se gardant de désirer marcher par « esprit de saveur » (S. Jean de la Croix, *Maximes*, nos 57-59, p. 1303).

Plus cuisants encore que leurs limites sont les *échecs* des désirs. Rien d'ailleurs n'est plus propre à les purifier. « Dieu sçait pourquoy il permet que tant de bons désirs ne réuscissent pas qu'avec tant de tems et tant de peyne, et que mesme quelquefois ils ne réuscissent point tout à fait. Quand il n'y auroit aucun autre proffit que celuy de la mortification des âmes qui l'ayment, ce seroit beaucoup » (S. François de Sales, t. 20, p. 170). Un profit meilleur cependant peut se puiser dans l'échec des désirs, celui de la totale confiance en Dieu. « Confions nos bons désirs à Dieu et ne soyons point en anxiété s'ilz fructifieront, car celuy qui nous a donné la fleur du désir nous donnera aussi le fruit de l'accomplissement pour sa gloire, si nous avons une fidelle et amoureuse confiance en luy » (t. 26, p. 350). Dieu même prend alors souci de parachever dans le juste la purgation de ses désirs.

b) *Purifications passives des désirs.* — Malgré les plus généreux labeurs personnels aidés de la grâce, l'homme ne saurait parvenir à la parfaite pureté de ses désirs sans une purification dont Dieu doit prendre l'initiative. Nous venons de mentionner l'échec infligé providentiellement au désir. Une « forte et amère lessive », comme l'appelle saint Jean de la Croix, doit continuer à rincer, psychologiquement et moralement, jusqu'aux racines du désir. Nous n'insisterons pas sur cette purification « passive », mêlée de « tourmente et de bonace », si puissamment scrutée et dépeinte par le docteur mystique dans la *Nuit obscure*. D'autres articles y pourvoiront. Contentons-nous de citer le témoignage d'un autre maître, Ruysbroeck. « Quand le soleil éternel.., écrit-il, monte dans notre cœur et fait naître l'été, avec la parure des vertus, il répand sa lumière et sa chaleur en nos désirs, et il arrache le cœur à la multiplicité des choses terrestres » (*L'Ornement..*, t. 3, p. 101). Cet « arrachement » de l'âme à la « multiplicité », qui s'opère par la vertu de Dieu, n'a d'autre but que de conduire l'âme jusqu'à la concentration de son désir dans le désir unique de l'Unique amour.

3) **Unification progressive des désirs.** — « O mon Dieu, s'écriait Marie de l'Incarnation, l'ursuline, qu'il y a d'impuretés à purger pour arriver à ce terme, où l'âme, esquillonnée de l'amour de son souverain et unique Bien, a une tendance si ardente et continuelle » vers lui (P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation*, Paris, 1935, p. 56). Un lien nécessaire existe en effet entre la purification des désirs et leur unification : c'est leur dernière pureté conquise qui permet leur réduction à l'unité. Maintes fois, nous avons pu remarquer le singulier qu'emploient habituellement nos spirituels pour parler du désir. Saint Augustin a pu écrire : « La vie entière du bon chrétien est un saint désir » (*In ep. Joannis ad Parthos* 4, 6, PL 357, 2008). « Qui aime Dieu, dit à son tour saint Grégoire le Grand, ne désire que lui » (*In 7 ps. poen. expositio, ps.* 3, PL 79, 573). Cette vérité est aisée à comprendre. Subordonner tous les désirs au suprême saint désir, qui est celui de la pleine victoire de la charité, c'est librement rejoindre l'unique désir créateur. Le chrétien « qui n'est qu'à Dieu ne cherche que luy »; il ne retient que « le seul désir de plaire à Dieu » (S. François de Sales, t. 19, p. 11; t. 26, p. 286). Tout désir d'amour ne demeurerait-il pas imparfait, qui désirerait quelque chose en plus de l'Aimé (S. Bernard, *Sermo in Cant.* 83, PL 183, 1181)? Mais comment se réalise cet élan unifié vers l'Unique? Par la concentration méthodique des désirs et par l'intériorisation dans l'homme du désir de Dieu pour l'homme.

a) *Concentration des désirs.* — Il faut peu à peu les ramasser et les édifier en une sorte de pyramide vivante. Multiples, et donc faibles et intermittents, au départ de la vie spirituelle (S. Jean de la Croix, *Montée..*, liv. 1, ch. 10, p. 96-97), les désirs se renforcent en se simplifiant. Pour user d'une autre image, les multiples ruisseaux des désirs se trouvent peu à peu aspirés en un courant unique par l'océan divin, comme le fleuve et ses affluents sont groupés et entraînés par l'appel, de plus en plus puissant, de la mer. « Toute volonté, disait saint François d'Assise, en tant qu'elle est aidée par la grâce du Tout-Puissant, se dirige vers lui, désirant plaire seulement au seul Seigneur, seul Bien désirable parce que seul Bien plénier » (Lettre au chapitre général et Première règle, *Les Opuscules de S. François*, Paris, 1945, nos 15, 27, 28, 34). Toute sainteté se résume dans le consentement à cette « direction » de grâce, « en désirant uniquement ce qui conduit le mieux à la fin », qui est de devenir « un grand saint » (S. Ignace de Loyola, conclusion de la méditation fondamentale des *Exercices spirituels*, et [D], p. 79; même pensée dans S. François de Sales, *Traitté..*, liv. 12, ch. 2). Telle fut l'ultime consigne laissée par leur fondateur, deux jours avant sa mort, aux visitandines de Lyon : « Nous n'avons rien à désirer que l'union de nostre âme avec Dieu » (*Entretien* 21, t. 6, p. 437). Loin d'appauvrir l'âme, ce désir appliqué à Dieu seul contient en éminence tous les autres désirs légitimes (S. Jean de la Croix, *Montée..*, liv. 3, ch. 44, p. 437-438). Par lui l'union est scellée définitivement avec le Créateur.

b) *Libre intériorisation dans l'homme du désir de Dieu pour l'homme.* — Ramassé en cette suprême pointe de son aspiration qu'est la parfaite charité, le désir chrétien rejoint désormais, mais maintenant en intention purifiée et en activité vécue, le désir de Dieu sur lui. Comme ce désir de Dieu s'exprime dans sa loi générale et dans sa conduite particulière sur l'âme de désirs, cette loi et cette conduite sont devenues son propre désir. Le conflit des élans divergents s'apaise alors dans une paix qui procède de leur unification vivante dans la filiation d'amour et qui la renforce (*Rom.* 8, 14-18; *Gal.* 5, 18, 22-25). Au terme, éclate dans le juste le désir, enivré et mesuré tout ensemble par le divin vouloir, de la rencontre décisive avec son Dieu (S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, passim).

L'unique « bien chrétien » ne pouvant finalement résider ailleurs qu'en Dieu seul, le désir unique de posséder Dieu constitue l'*animateur* efficace de toute la vie chrétienne et son *révélateur*. « Rien de moindre que Dieu

ne contente le cœur humain » (S. Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, str. 34-35, p. 884-885, 889). Dieu seul mérite d'être désiré « sans mesure ». « Ou rien ou Dieu; car tout ce qui n'est pas Dieu ou n'est rien ou est pis que rien » (S. François de Sales, t. 20, p. 170; t. 15, p. 17).

La bibliographie a été utilisée au cours de l'article. On remarquera que la question des désirs est ordinairement traitée à propos du désir de la perfection. Consulter :

J. Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione*, lib. 5, pars 1, De perfectionis desiderio, *Opera*, t. 2, Paris, 1875. — H. Hugo, *Pia desideria* emblematis, elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata, Anvers, 1624, qui connurent de nombreuses éditions, traductions et adaptations, vg *Pieux désirs imités des latins du R. P. Herman Hugo*, Anvers, 1627. — Pierre Lalemant, *Les saints désirs de la mort ou recueil de quelques pensées des Pères de l'Église pour montrer comment des chrétiens doivent mépriser la vie et souhaiter la mort*, Paris, 1673. — Soyer, *Les désirs de l'âme chrestienne*, Paris, 1771. — P.-J. de Clorivière, *Lettre à une personne tourmentée*, RAM, t. 25, 1949, p. 489-491. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 8e éd. Paris, 1924, nos 409 svv sur le désir de la perfection. — Fr. Chatillon, *Hic, ibi, interim*, RAM, t. 25, 1949 (Mélanges Viller), p. 194-199. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, Paris, 1944, p. 309-326 sur le désir de Dieu.

Henri Martin.

DESMARETS (Charles), prêtre de l'Oratoire, 1602-1675. — Né à Dieppe, ami de Guez de Balzac, Charles Desmarets entra à l'Oratoire en 1619 et fut ordonné prêtre en 1628. Disciple aimé de Bérulle, il fut affecté d'abord aux missions paroissiales. Son supérieur priait Dieu de lui « donner l'humilité, la retraite et la charité nécessaire pour parler de Dieu et de ses merveilles, de son Fils unique... » (lettre 620, *Correspondance* de Bérulle, éd. J. Dagens, t. 3, Paris, 1939, p. 221). En 1634 il fut chargé de collationner les conférences spirituelles de Bérulle : ce sont les *Opuscules de piété*. En 1641 il vint à Rouen; dix ans après, le Père de Saint-Pé lui résigna la cure de Sainte-Croix-Saint-Ouen qu'il garda jusqu'en 1674. Il s'associa aux curés de Rouen pour signer la requête à Mr de Harlay contre le livre du Père Pirot *Apologie des casuistes*. Il mourut à Rouen en 1675.

L'*Histoire de Magdelaine Bavent, religieuse au monastère de Saint-Louis de Louviers avec sa confession générale et testamentaire...* (Paris, 1652; réimprimée à Rouen en 1878) aurait été rédigée avec la collaboration de Desmarets, alors que, sous-pénitencier de Rouen, il confessait cette hystérique. Celle-ci attacha son nom aux diableries de Louviers que Bremond (*Histoire du sentiment religieux en France*, t. 11, Paris, 1933, ch. 5) a racontées comme un épisode significatif du procès intenté aux mystiques. Ainsi Desmarets, après bien d'autres, aurait cru aux mensonges de cette folle : elle racontait ses prétendus entretiens avec Satan; elle aurait été initiée à ses sabbats par un prêtre déjà mort; mais on tint ce dernier pour un illuminé pervers et dangereux car il avait lu Canfeld, la *Perle évangélique*, la *Théologie germanique*, « affreux ouvrages, cachant la sensualité sous le mysticisme » (J. Lemonnyer, notice en tête de la réimpression, p. x)!

Quesnel a publié à Paris, en 1676, un ouvrage de Desmarets, dont des copies manuscrites circulaient depuis longtemps : *Élévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur sur sa Passion et sa mort contenant des réflexions de piété sur ces mystères, pour servir de sujet de méditation durant le Carême et les Vendredis de l'année* (titre de la 2e éd., 1677). Bremond y voit « un des trésors de l'École française » (*Histoire..*, t. 10, p. 276). Quesnel en a corrigé le style, qui est agréable; a-t-il altéré la pensée? Il convient lui-même dans la préface : « On s'est servi de la liberté que l'auteur avait donnée d'y faire tous les changements et toutes les additions qu'on jugerait à propos, en sorte que, sans s'éloigner de son dessein, ni de son intention, on en a fait quelque chose de tout nouveau ». En tout cas, ces 45 courtes méditations témoignent du goût et de la piété du temps : on se plaisait à de brèves élévations qui consolent, fortifient, encouragent grâce à la contemplation de Jésus-Christ. C'est du bérullisme mis à la portée de tout le monde; l'auteur analyse chaque détail de la Passion : paraphrase émouvante du mystère et explicitation des désirs, regrets, prières qu'il provoque. Ce livret annonce le copieux commentaire de Duguet qui, sur le même sujet, sera plus riche et plus substantiel; mais tous les critiques font honneur à Desmarets d'avoir frayé la voie à une contemplation bérullienne de la Passion.

Dans Bérulle, *Correspondance*, éd. J. Dagens, 3 lettres du cardinal sont adressées à Desmarets : n. 451 et 452, t. 2, Paris, 1937, p. 412-415; n. 620, t. 3, 1939, p. 221. — L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. 3, Paris, 1904, p. 102-105. — Frère, *Manuel du bibliophile normand*, t. 1, p. 349.

André Guny.

DESMARETS DE SAINT-SORLIN (Jean; pseudonyme de Boisval), poète, 1595-1676. — Par son action et ses écrits, ce poète exerça une influence sur le sentiment religieux de la deuxième partie du 17e siècle. 1. *Vie et œuvres*. — 2. « *Les délices de l'esprit* ».

1. Vie et œuvres. — Frère de l'avocat Roland Desmarets, Jean, né à Paris en 1595, fut initié aux belles-lettres et aux arts, tout particulièrement à l'architecture. Bautru le présenta en 1626 à Richelieu dont il devint le familier et auquel il dut sa charge de conseiller du roi et de contrôleur général de l'extraordinaire des guerres. Sa première œuvre religieuse est une paraphrase des psaumes que Ménage semble avoir estimée, *Les Psaumes de David paraphrasés et accommodés au règne de Louis le Juste*, Paris, 1640. Mais durant cette période il écrit surtout des pièces de théâtre et de poésie. La mort de Richelieu lui retire une puissante protection et amorce sa réflexion religieuse. Avec Lescot, évêque de Chartres, il révise les écrits théologiques du cardinal et contribue ainsi à l'édition du *Traité de la perfection du chrétien* (Paris, 1646).

C'est peut-être par l'intermédiaire de la duchesse d'Aiguillon qu'il entre à ce moment en relation avec saint Vincent de Paul dont il s'autorisera plus tard de la direction spirituelle. « M. Vincent était mon bon père spirituel, écrira-t-il dans la *Quatrième partie de la réponse aux insolentes apologies de Port-Royal*, p. 262-263; il voulut alors me porter à l'état ecclésiastique croyant que cela donnerait plus de poids à ce livre *(Les délices de l'esprit)* ». En 1645, il publie à Paris *L'Office de la Vierge, mis en vers*, puis pendant près de huit ans il ne donne rien au public. Certaines déclarations insérées dans *Les délices de l'esprit* nous permettent d'apprécier le travail d'approfondissement qui s'accomplissait. Les publications recommencent en 1653 : *Les promenades de Richelieu ou les vertus chrétiennes*, Paris, 1653; *Les quatre livres de l'Imitation traduits en vers*,

s d (1654), rééd. en 1661, 1662; *Le combat spirituel de Scupoli ou de la perfection de la vie chrétienne..*, traduit en vers, Paris, 1654; *Les morales d'Épictète, de Socrate, de Plutarque, de Sénèque*, Paris, 1653, 1655, 1659; *Le Cantique des cantiques représentant le mystère des mystères*, dialogue amoureux de Jésus-Christ avec la volonté son épouse, Paris, 1656.

A partir de cette date l'humeur combattive de Desmarets commence à se traduire dans son activité religieuse. Toutefois l'exposition est encore sereine dans : *Les délices de l'esprit, dialogues dédiez aux beaux esprits du monde*, Paris, 1658, in-f°; *La vie et les œuvres de sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1661, 2 tomes en 1 vol.; *Le chemin de la paix et celui de l'inquiétude*, Paris, 1665-1666, 2 vol. ; *Prières et œuvres chrétiennes dédiées à la Reine*, Paris, 1669; *Marie-Madeleine ou le triomphe de la grâce, poëme*, Paris, 1669. Entre-temps, la passion polémique, qui devait si lourdement peser sur la mémoire de Desmarets, s'était déchaînée : illuminés, impies et libertins, jansénistes furent successivement pris à partie.

1° *Illuminés.* — Nicolas Charpy de Sainte-Croix fut le premier inculpé. Cet ancien secrétaire de Cinq-Mars, poursuivi comme faussaire, avait des mœurs assez douteuses. Il publia en 1657 son livre sur *L'ancienne nouveauté de l'Écriture sainte, ou l'Église triomphante en terre avec un Abrégé des rapports entre le corps naturel de Jésus-Christ et l'Église son corps mystique*, (Paris), 1657. Il annonçait, en se basant sur certains passages de l'Apocalypse, la venue d'un vicaire de Jésus-Christ qui remettrait le monde dans son innocence originelle. Desmarets dénonça aussitôt le livre à Mazarin qui donna l'affaire à Colbert. Desmarets soumit alors à ce dernier un long factum où en particulier il incriminait Charpy d'annoncer le règne des juifs; il notait également cinquante passages où l'Écriture aurait été falsifiée. Mazarin n'inquiéta point Charpy, mais vraisemblablement lui conseilla de ne pas réaliser les publications qu'il avait annoncées. A la mort de Mazarin, Desmarets reprit le dossier de Charpy et mit sous les yeux d'Anne d'Autriche le rapport qu'il avait dressé en 1657. Charpy fut embastillé (avant le 9 juin 1661) et pour obtenir sa liberté consentit à rétracter ses opinions devant l'archevêque de Rennes (P. Emard, *Tartuffe..*, p. 148-152). On s'explique que Desmarets se soit vanté dans l'*Avis du Saint-Esprit au Roi* d'avoir fait emprisonner Charpy. Il faut préciser que ce dernier n'en continua pas moins sa carrière d'écrivain religieux.

Un pauvre hère, Simon Morin, fut moins heureux que Charpy. Il avait publié *Pensées de Simon Morin, dédiées au Roi*, Paris, 1647. Dans son exaltation pathologique, il unissait à des affirmations eschatologiques assez singulières des vues assez inquiétantes sur le péché. On l'incriminait d'enseigner que les plus grands péchés ne faisaient pas perdre la grâce et qu'au contraire ils étaient, en abattant l'orgueil, fort salutaires. Plusieurs fois emprisonné et relâché, soit parce qu'il se rétractait soit parce que la justice d'alors, peu financée, se lassait des affaires douteuses, Morin fut finalement pisté, interrogé, dénoncé par Desmarets, qui le traduisit en justice en l'accusant d'impiété et de projet régicide. Morin fut condamné et brûlé vif en place de Grève, le 14 mars 1663 (F. Ravaisson, *Les archives de la Bastille*, t. 3). Nous savons aussi que, peu de temps après, Desmarets réussissait à découvrir « trois prêtres magiciens et deux séculiers », mais en même temps il se reconnaissait impuissant à lutter contre les désordres et à secouer l'inertie des pouvoirs publics.

2° *Les impies et les libertins.* — Les circonstances favorisèrent ainsi le développement de cette exaltation épique dont l'*Avis du Saint-Esprit au Roi* (fin 1661) nous fournit un curieux cas. Il ne subsiste aucun exemplaire de cet ouvrage singulier, qui peut-être ne fut jamais donné au grand public. Les fragments conservés par P. Bayle dans son *Dictionnaire* ou utilisés contre Desmarets par Nicole dans sa deuxième *Visionnaire* rendent impossible une analyse objective; ils nous permettent cependant de fixer l'intention et les perspectives parfois troublantes du poète policier. Desmarets propose de mobiliser une puissante armée qui partout combattra et exterminera les impies et les hérétiques. Des fresques d'apocalypse inspirent ce prophétisme martial. Cent quarante mille combattants porteront « la marque du Dieu vivant sur leur front, c'est-à-dire, qu'ils feront voir à découvert par leur vie que Dieu est vivant dans leur cœur ». On mettra en œuvre, non la force des armes temporelles mais celle des armes spirituelles. Rien d'étonnant, car déjà une armée de saints existe. Il y a des êtres « qui se sont dévoués à Dieu, comme victimes à sa colère, pour le prier sans cesse et souffrir toutes choses afin qu'il lui plaise convertir les faux chrétiens ». Veut-il ressusciter la compagnie du Saint-Sacrement qui vient d'être supprimée ou prétend-il associer les spirituels et leurs disciples, car Desmarets est en relation avec H.-M. Boudon et il connaît aussi les différents groupes religieux de la capitale? Les deux hypothèses sont possibles et pourraient nous rassurer si, à la même époque, Desmarets ne déployait une activité de détective, où il montre une entière bonne foi et un esprit étrangement faussé.

3° *Les jansénistes.* — Menant une lutte générale contre l'hérésie et l'impiété, Desmarets ne tarda pas à se trouver aux prises avec les Port-Royalistes. La lutte, autant dire la mutinerie, ne dura pas moins de trois ans. Les solitaires, qui n'étaient pas ignorants des tableaux de chasse de Desmarets et des déclarations inquiétantes de l'*Avis du Saint-Esprit*, eurent des réactions particulièrement nerveuses. La querelle partit de l'*Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, Paris, 1665. Desmarets lança aussitôt sa *Réponse à l'insolente apologie des religieuses de Port-Royal avec la découverte de la fausse église des jansénistes et de leur fausse éloquence*, Paris, 1666. Le livre dut circuler dès 1665 et Nicole qui écrivait alors ses *Imaginaires* en eut connaissance. Il commença une deuxième série de lettres intitulées *Les Visionnaires*, dont la 1e est datée du 31 décembre 1665, la 7e du 10 avril 1666; la 8e et dernière, qui n'est pas datée, est suivie de quelques éclaircissements. Desmarets riposta par la *Seconde partie de la Réponse à l'insolente Apologie de Port-Royal, avec la découverte de la fausse éloquence des Jansénistes et de leur fausse église nouvelle et la réponse aux lettres visionnaires*, Paris, 1666, deux parties en 1 vol. (daté du 2 avril 1666). Un nouveau pamphlet suivit : *Troisième partie de la réponse à l'insolente apologie de Port-Royal et aux lettres et libelles des Jansénistes avec la découverte de leur arsenal sur le grand chemin de Charenton* (daté du 30 août), Paris, 1666. Desmarets reproche entre autres choses à Nicole d'avoir osé dire « que c'est une superstitieuse, une honteuse hypocrisie et une dangereuse illusion que l'Immaculée conception de la Vierge » (p. 182). Il raconte aussi ce coup de filet policier qui surprit à Charenton ceux qui préparaient une édition du nouveau Testament :

Isaac le Maître, Thomas du Fossé, Du Bosroger (R. Rapin, *Mémoires*, t. 3, p. 340-341). Surtout, il critique vertement les ignorances du docteur visionnaire (Nicole) en ce qui concerne le néant de la nature et celui du péché (p. 100-106) et l'état de l'âme dans les voies mystiques comme dans l'oraison ordinaire (p. 121-136).

On sait qu'une phrase malheureuse de Nicole qualifiant les auteurs dramatiques « d'empoisonneurs publics » multiplia les partenaires : Racine, Philippe Goibaud du Bois, Barbier d'Aucour entrèrent en lice (Racine, *Œuvres*, éd. P. Mesnard, t. 4, p. 283-328). De son côté Desmarets ne fléchissait pas et lançait sa *Quatrième partie de la Réponse aux insolentes apologies de Port-Royal, contenant l'histoire et les dialogues présentés au Roi avec les remarques générales et particulières sur la traduction du Nouveau Testament imprimé à Mons*, Paris, 1668. Cette controverse fut particulièrement préjudiciable à la mémoire de Desmarets. La postérité ne retint que les appréciations de Nicole et les jugements de Bayle à partir de l'*Avis du Saint-Esprit*. On parla couramment de la folie de Desmarets. R. Kerviler propose même une dizaine d'années d'enténèbrement psychique (1658 à 1668). Les « preuves » apportées sont assez faibles. On voit bien que Desmarets n'aurait souffert de folie qu'au moment où il attaque Port-Royal et cette coïncidence laisse songeur. L'analyse des *Délices de l'esprit* et les extraits tendancieux de l'*Avis du Saint-Esprit* ne permettent pas de diagnostiquer une folie plus caractérisée que celle des poètes épiques de ce temps. Exaltation plus ou moins inspirante, écarts dangereux du jugement, manœuvres équivoques d'un zèle plutôt trouble, sans doute, mais rien qui permette de parler avec quelque précision de déséquilibre ou de troubles mentaux. Atteint de folie, Desmarets n'eut pas été très redoutable et on se demande comment la polémique aurait pu durer. En tout cas, l'homme résista assez bien. Il vécut encore huit ans et s'éteignit à Paris le 28 octobre 1676.

2. « Les délices de l'esprit ». — *Les délices de l'esprit* dont la composition était achevée en mars 1658 traite de la vie intérieure et de la mystique, mais des préoccupations apologétiques soutiennent l'exposé et donnent à certaines pages une allure de propagande ou de polémique. Ce livre de spiritualité, c'est là une de ses caractéristiques, veut trouver son lecteur en dehors du cercle des dévots, parmi les sceptiques à demi convaincus ou les impies un peu tourmentés. Desmarets guide ce libertin de bonne volonté qu'il appelle Philédon et qui par moments ressemble étrangement à ce que nous devinons du Desmarets des premières années, il veut l'orienter dans la connaissance du vrai Dieu et la science de Jésus-Christ. Il tient compte des doutes, des idées répandues par les protestants, il l'achemine de telle façon qu'après une conversion à la vie fervente, Philédon désire connaître ce qu'est l'union mystique. Desmarets se charge de la décrire en transposant les vertus dans l'ordre architectural ou en s'aidant successivement des allégories de la *Genèse*, des indications des psaumes graduels et du dialogue du *Cantique des cantiques*. L'opération s'étale sur 30 journées qui font franchir 4 étapes.

La 1e partie comprend 8 journées pendant lesquelles on apprécie les voluptés humaines situées dans les faubourgs de la ville de la vraie volupté. On ne peut entrer en celle-ci que par l'humilité. La 2e partie est centrée sur la conversion de Philédon (11e journée). Ce revirement intérieur, œuvre de la grâce, est précédé d'explications sur la foi en Dieu et en Jésus-Christ; il est suivi de la description des vertus, filles de la charité, qui aident à mieux saisir ce qu'est la charité elle-même (13e journée). La 3e partie, après un nouvel avis aux beaux esprits, initie au langage des choses de l'intérieur (14e et 15e journées), puis décrit les différents aspects de la lutte intérieure (16e à 30e journée). La 4e partie contient une explication allégorique de la *Genèse*, un commentaire libre des quinze *psaumes graduels*, qui représentent les quinze degrés par lesquels l'âme s'élève à Dieu, enfin une explication du *Cantique des cantiques* considéré comme le dialogue de Jésus-Christ avec la volonté de son épouse après la réception du Saint Sacrement. L'*Instruction pour l'oraison*, le *Moyen pour s'élever à la connaissance des perfections de Dieu* sont donnés en appendice.

A aucun moment Desmarets ne fait allusion aux ouvrages qui lui ont servi à composer *Les délices de l'esprit*. En dehors de l'Écriture qu'il paraphrase avec beaucoup d'ingéniosité, il a pratiqué l'*Imitation*, *Le combat spirituel*, les *Œuvres* de Catherine de Gênes. Il a même consulté, non seulement des docteurs, mais de beaux esprits, grands maîtres en l'art des objections. Son expérience personnelle lui a fourni très probablement la meilleure matière des premières journées qui amènent Philédon à se convertir. Peut-on avancer que Desmarets a connu des expériences mystiques plus élevées et qu'il les a utilisées dans la composition de la quatrième partie? Ce n'est qu'une conjecture. Toutefois les fluctuations de cette vie excessive et tourmentée, le caractère très « imaginaire » de son exposition invitent à une extrême prudence.

L'artifice de la présentation ne doit pas donner le change sur le contenu doctrinal des *Délices de l'esprit*. S'il manque parfois de précision, il est entièrement orthodoxe et même classique. Malgré certaines fautes mineures de goût, nulle extravagance dans les conseils pratiques dont quelques-uns, retour sur les fautes passées par exemple, sont marqués au coin du bon sens. Les formules heureuses, en particulier sur l'amour-propre, ne sont pas rares. Qu'il suffise de noter, pour préciser l'orientation des idées exprimées dans ce gros in-folio, quelques pensées chères à Desmarets : l'esprit humain est en progression continue; la littérature biblique surpasse toutes les créations poétiques profanes; l'Incarnation du Verbe est autant motivée par notre enseignement que par la faute originelle (2e partie); la lettre de l'Écriture « comprend non seulement toutes explications littérales, qui sont selon la doctrine de l'Église, mais encore toutes explications allégoriques, morales et mystiques.., lesquelles peuvent estre infinies, par l'infinité de l'Esprit qui a révélé la lettre, et ne peuvent faire tort les unes aux autres.., car tout ce qui est bon vient de Dieu » (3e partie, épistre aux beaux esprits). Les choses arrivées, et décrites dans la Bible, « ont esté la figure des choses intérieures, invisibles, spirituelles et éternelles, que l'Esprit de Dieu considère plus que les choses extérieures » (*ibidem*). Desmarets insiste tout particulièrement sur l'humilité : c'est elle qui fait entrer dans la ville de la vraie volupté et permet de progresser dans l'école de Jésus-Christ. « Le plus grand plaisir et le plus grand courage est... à se remettre au néant dont on est sorty. Alors Dieu qui aime à travailler sur le néant, sur lequel il a basty tout le monde, prend ce néant auquel on s'est réduit, et travaille là-dessus et en fait un chef-d'œuvre » (2e partie, 12e journée, p. 43).

Parmi les œuvres de Jean Desmarets de Saint-Sorlin trois ouvrages furent réédités. La traduction de l'*Imitation*, la *Vie et les œuvres de sainte Catherine de Gênes* (1661-1662; 1666-1667; 1695-1697; 1743; cet ouvrage suscitera les critiques de Pierre Poiret dans sa *Théologie du cœur*, Amsterdam, 1691; cf art. CATHERINE DE GÊNES, t. 2, col. 325); *Les délices de l'esprit*, 1658, 1659, 1661, 1675, 1677, 1678, 1680, 1686, 1687, 1689, 1691 (l'augustin Thomas Davila en traduira les deux premières parties, voir art. DAVILA). On peut donc parler d'un certain succès plus que d'une influence véritable. L'œuvre de Jean Desmarets n'a pas survécu longtemps aux critiques de Nicole et aux accusations de folie colportées par Bayle. Drouet ne signale même plus *Les délices de l'esprit* dans la réédition de Moréri (1759). Pour le 18e et le 19e siècles, il ne fut qu'un illuminé assez original et un poète sans valeur. H. Bremond a réussi à rétablir sa réputation compromise et à intéresser à son œuvre religieuse. Il ne pouvait pas donner à cette dernière ce qui lui aurait permis d'être un ouvrage classique : la rigueur dans la pensée et la sobriété dans l'expression.

E. Asse, *Desmarets de Saint-Sorlin*, dans *La grande Encyclopédie*. — A. Auguste, *Les sociétés secrètes catholiques du XVIIe siècle et H.-M. Boudon*, Paris, 1913. — P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (Marets), Rotterdam, 1720. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 6, *La conquête mystique*, Paris, 1922. — P. Emard, *Tartuffe, sa vie, son milieu et la comédie de Molière*, Paris, 1932. — Hoeffer, *Nouvelle biographie générale*, t. 14, p. 199. — R. Kerviler, *Jean Desmarets, sieur de Saint-Sorlin, l'un des quarante fondateurs de l'Académie française. Étude sur sa vie et ses écrits*, Paris, 1879. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique* (Marets), Paris, 1759. — J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, Paris, 1727, t. 17. — P. Nicole, *Les visionnaires ou seconde partie des lettres sur l'hérésie imaginaire contenant les huit dernières*, Paris, 31 décembre 1665-avril 1666. — J. Racine, *Œuvres*, éd. P. Mesnard, Paris, t. 4, 1886. — R. Rapin, *Mémoires*, publiés par L. Aubineau, Paris, 1865, t. 3. — F. Ravaisson, *Archives de la Bastille*, Paris, 1868, t. 3. — Tallemant des Réaux, *Historiettes*, éd. G. Mongrédien, Paris, 1932-1934, t. 2 et 8.

André DODIN.

1. DE SMEDT (CHARLES), jésuite belge, bollandiste, 1833-1911. — Né à Gand, le 6 avril 1833, Charles De Smedt entra au noviciat de Tronchiennes en 1851; il fut successivement professeur d'histoire de l'Église au collège théologique de la compagnie de Jésus à Louvain en 1864, attaché à la rédaction des *Études religieuses* de Paris en 1869-1870, jusqu'à la guerre, et ensuite à l'œuvre des *Acta Sanctorum*, qu'il dirigea, comme président, à partir de 1882 jusqu'à sa mort, survenue à Bruxelles le 4 mars 1911; il était membre de l'Académie royale de Belgique et de l'Institut de France.

La ferme probité de l'esprit et le goût du travail discipliné s'unissaient chez Charles De Smedt à une piété bien équilibrée ainsi qu'à une judicieuse clairvoyance. Ces qualités firent de lui, à une heure providentielle, le rénovateur des méthodes dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Pour réagir contre la néfaste habitude de se servir surtout des documents pour démontrer des thèses établies d'avance, il revint à l'étude directe et minutieuse des textes. Son *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam* (Gand, 1876), suivie des *Dissertationes selectae in primam aetatem historiae ecclesiasticae* (Gand, 1876), puis, pour un public plus large, les *Principes de la critique historique* (Paris, 1883), ouvrirent la voie à un progrès des recherches érudites, auquel un Duchesne, un De Rossi, un Kurth, parmi les savants catholiques, travaillèrent de concert avec lui.

Cette heureuse influence fut profitable aussi aux historiens de la spiritualité. Parmi les sources où ils puisent le plus fréquemment, les documents hagiographiques, d'un aloi si divers, avaient, plus encore que d'autres, besoin d'un traitement critique sérieux et impartial. Appelé à collaborer à l'entreprise bollandienne, Charles De Smedt était bien armé pour lui donner une impulsion nouvelle, au sortir de la crise assez longue qu'elle avait subie, au 19e siècle, après l'éclipse temporaire de sa tradition. La création en 1883 d'un organe périodique, les *Analecta bollandiana*, où bientôt une place serait réservée à un « Bulletin des publications hagiographiques », l'inventaire systématique des manuscrits contenant des Vies ou Passions, Translations et Miracles des saints, le répertoire de ces textes, groupés selon leur âge et leur filiation, dans une *Bibliotheca hagiographica*, marquent particulièrement cette époque féconde, au cours de laquelle l'œuvre des bollandistes, équipée de façon moderne, fut transférée dans les locaux du nouveau collège Saint-Michel (1905).

De Smedt était aussi un prêtre zélé, dont la souriante sérénité invitait à la confiance. Il donna de nombreuses exhortations à diverses communautés religieuses. Vers la fin de sa carrière, il en tira la matière d'un manuel théorique en deux volumes, qui a souvent été réédité, sous le titre *Notre vie surnaturelle. Son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité* (Bruxelles, 1910). Exposé d'un tour précis et didactique, cet ouvrage est empreint d'un sain réalisme, ennemi de toute exagération. Signalons, en outre, une monographie édifiante : *Mgr J.-B.-Victor Kinet et les origines de la Congrégation des Sœurs de la Providence et de l'Immaculée Conception* (Namur, 1899).

A. Cauchie, *Le R. P. Charles De Smedt, président de la Société des Bollandistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 12, 1911, p. 347-358. — H. Delehaye, *Notice sur la vie et les travaux du Père Charles De Smedt*, dans l'*Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, t. 90, 1924, p. 93-121. — P. Peeters, *Le R. P. Charles De Smedt*, nécrologie, avec portrait, en tête des *Analecta bollandiana*, t. 30, 1911, p. I-X; reprise dans les *Figures bollandiennes contemporaines* du même auteur, Bruxelles, 1948, p. 13-26; *L'œuvre des bollandistes*, Bruxelles, 1942, p. 112-121.

Maurice COENS.

2. DE SMEDT ou **FABRI** (GILLES), carme, 1440-1506. — Né à Bruxelles en 1440, Gilles De Smedt entra chez les carmes. Docteur en théologie de l'université de Louvain (1468), conseiller de l'empereur Maximilien, il fut très célèbre par ses prédications. Il gouverna longtemps le collège des carmes à Louvain et travailla à la fondation de la chartreuse de la ville. Il mourut à Bruxelles le 19 février 1506. De Smedt a laissé plusieurs manuscrits : traités théologiques et scripturaires (*Commentarii in Ruth et Job; Commentarii in Evangelia et epistolas D. Pauli*), des sermons (*Orationes ad clerum; Sermones ad populum*), des exposés sur la vie religieuse (*Contra proprietarios; De ortu religionum; Praecepta vitae religiosae*), un livre de piété (*De testamento Christi in cruce*), enfin un *Chronicon ordinis carmelitanum*.

Biographie nationale, t. 5, col. 748-749. — E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain*, t. 5, Louvain, 1889, p. 345-357. — *Monumenta historica carmelitana*, Lirinae, 1907, p. 313. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 5-6. — Rosier, p. 55.

Irénée Rosier.

DÉSOCCUPATION. Voir Dépouillement, Désappropriation.

DÉSOLATION. — L'article Consolation ayant déjà traité ce qui, par un lien nécessaire, regarde la désolation spirituelle (t. 2, col. 1617-1634), la présente étude ne se justifie qu'en se plaçant à un point de vue nouveau. Rompant avec le cadre théorique, nous nous appliquons 1° à l'*analyse de quelques cas réels de désolation*, tels que nous les révèle l'hagiographie catholique, nous bornant, pour délimiter plus strictement notre recherche, aux cas de grande désolation. Si toute vie spirituelle profonde comporte des états et des périodes de désolation, toutes les peines spirituelles ne peuvent se classer dans la catégorie de désolation que nous voulons étudier. Notre examen historique doit cependant, sous peine de ne point dépasser le plan empirique, se compléter, 2° par quelques *considérations sur la nature, les origines, la raison d'être et les types* divers de cette forme douloureuse de la vie spirituelle. Une dernière partie nous permettra 3° de proposer, par mode de conclusion, tant aux grands éprouvés eux-mêmes qu'à leurs directeurs, quelques *avis relatifs à leur conduite pratique*.

1. Examen de cas de grande désolation

Nous bornons notre investigation de deux manières. D'abord nous ne consultons que les annales de la sainteté catholique, sans nier que soit possible, voire même fructueuse, l'étude de certains cas de désolation parmi les spirituels qui ont vécu en dehors de l'Église, dans le monde musulman par exemple. Au surplus, nous ne retenons que quelques cas signalés, car il en existe un très grand nombre, comme ceux de sainte Rose de Lima, de saint Joseph Calazanz, de la bienheureuse Thérèse Couderc, etc. Nous exposons, selon leur ordre chronologique, des exemples qui nous paraissent, dans les temps modernes, parmi les plus typiques.

1° Saint Jean de la Croix (1542-1591). — Si le docteur mystique s'est montré avare de confidences sur ses états d'âme, il nous laisse la ressource de scruter son histoire intime à la lumière que projette sur elle son œuvre écrite. Les meilleurs commentateurs des ouvrages du saint s'accordent à reconnaître en eux, ainsi que le signalait jadis J. Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd., Paris, 1931, p. 228), pudiquement cachée sous un puissant système doctrinal à finalité pratique, la révélation première de l'expérience personnelle de l'auteur. Lorsque, tout au long de la *Nuit obscure* en particulier, saint Jean nous décrit ces nuits et angoisses, qu'il appelle les « propriétés terribles » de la contemplation, et lorsqu'il affirme la nécessité et les avantages, comme aussi la sévérité, de ces longues désolations purgatives, il révèle avant tout le secret de son propre choix d'amour, il a élu ce « chemin de la Croix de l'Époux », où l'on ne s'engage, qu'en choisissant « de pâtir plutôt que d'être consolé » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 7, dans *Œuvres spirituelles*, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 146).

Ce pâtir, qui accompagna constamment la route du saint du Carmel, semble avoir atteint à deux reprises un paroxysme tel qu'il nous est permis de déceler, en ces deux moments, des états de la plus pure désolation. Ce furent le cruel emprisonnement de Tolède et l'infâmante persécution des derniers mois. La première période paraît avoir été la plus sombre et le saint avouait n'y avoir éprouvé que « bien rarement » les consolations célestes, car « tout souffrait, l'âme et le corps » (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix...*, p. 191). Son être fut alors comme submergé par les « eaux impétueuses des tribulations » (*Vive Flamme d'amour*, str. 2, vers 5, p. 1008). Les derniers mois du saint, au contraire, bien que ses douleurs de corps et d'âme aient alors revêtu leur caractère le plus pénétrant et le plus humiliant, semblent avoir été davantage entremêlés de douceurs.

Une clarté frappe aussitôt l'esprit, lorsqu'il cherche à situer ces deux grandes crises de désolation dans l'histoire du saint et de sa mission. Chacune d'elles coïncide avec l'une des étapes principales de la réforme du Carmel. L'immolation de Tolède (1578) fonda l'œuvre thérésienne des religieux déchaussés, constitués en province séparée en 1580; l'immolation d'Ubeda (1591) obtint la séparation totale (1593) des chaussés et des déchaussés (M. Milner, *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*, coll. La Vigne du Carmel, Paris, 1951, p. 36-37). Il ne fallait rien moins sans doute que le sacrifice radical de saint Jean, en sa radieuse innocence, pour stabiliser cet effort de retour à la plus exigeante des disciplines de contemplation. Il fallait aussi, pour que ce labeur s'accomplît selon la loi de la croix du Christ, que le martyre fécond vint au saint du Carmel, comme il était venu à Jésus lui-même, des frères auxquels il apportait le meilleur des biens spirituels.

2° Vénérable Jean de Jésus-Marie (1564-1615). — Il s'agit, non d'Aravalles, mais du calaguritain, qui fut le troisième général de la congrégation italienne des carmes déchaux (voir art. Carmes déchaussés, t. 2, col. 173-174). Ce personnage, qui mourut en odeur de sainteté, nous a laissé un grand nombre de livres spirituels. Ils sont si « melliflui », comme s'exprime son biographe, qu'on les croirait émanés d'une âme comblée de consolations. Seul son *Commentaire sur le livre de Job* (Rome, 1611) laisse percer comme un écho de ses épreuves intimes. La vie entière de Jean de Jésus-Marie fut en effet une perpétuelle et sévère désolation. Entré au Carmel réformé sous le coup de l'effroi devant les jugements de Dieu, il y demeura accablé de douleurs corporelles, mais surtout sous l'empire de vives craintes et de désolations intérieures qui ne lui laissèrent presque aucun répit. Comme enfermé, lui semblait-il, dans une obscure prison, le vénérable se sentait bourrelé d'anxiétés sur son salut. Enténébré dans l'oraison, dégoûté de tout bien, il éprouvait même une sorte de révolte contre un Dieu qui lui paraissait « si dur à l'égard de qui souffre, si avare pour le pauvre, si contraire à celui qui prie, si inexorable envers celui qui appelle ». De violentes tentations s'élevaient alors dans l'âme du vénérable, tantôt contre la miséricorde divine, tantôt contre la foi au Christ, de telle manière qu'il se trouvait tout entier plongé dans une agonie plus proche des « damnatorum cruciatus et tormenta » que des peines du purgatoire. Ses peines laissaient l'éprouvé comme dénué d'espérance. Or elles étaient

en lui quasi habituelles et presque toujours aussi acerbes. De rares consolations perçaient, de loin en loin, cette désolation accoutumée, mais, aussitôt évanouies, elles n'apparaissaient plus que comme « un songe, une fumée, une ombre ».

Héroïquement le père supporta ses interminables peines. Il ne chercha jamais les consolations humaines et n'usa même qu'avec mesure de celles que lui prescrivait l'obéissance. Toujours il s'appliqua au vigoureux exercice des vertus dans l'amour le plus dépouillé. A qui cherche les causes d'un pareil martyre, deux principales semblent se dévoiler. D'abord celle d'une compassion issue de l'amour ardent de Jean de Jésus-Marie envers le Christ crucifié, son Époux. Celle ensuite d'une vocation de consolateur pour les âmes, si souvent affligées, qu'en qualité de maître des novices et de père de religieux, il conduisait à travers les sentiers de la vie contemplative (Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, éd. Berthold-Ignace, t. 1, Bruxelles-Paris, 1874, p. 459-464).

3° Sainte Jeanne de Chantal (1572-1641). — La fondatrice de la Visitation a connu deux périodes de grandes épreuves désolatrices, l'une initiale et l'autre finale. Ces épreuves semblent avoir revêtu des types assez différents. Elles encadrent une longue suite de continuels tourments spirituels. Nous exposons ces trois temps dans leur ordre chronologique, en insistant surtout sur les deux paroxysmes.

La première période de grande désolation que connut Madame de Chantal est celle qui suivit son veuvage; elle s'étend de 1601 à 1604, date de sa rencontre avec saint François de Sales. La mère de Chaugy note que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la viduité de sainte Jeanne fut « la moindre partie de son tourment » (*Sainte Jeanne de Chantal. Sa vie et ses œuvres*, t. 1, *Mémoires...* par Fr.-M. de Chaugy, Paris, 1874, p. 37). Il s'agissait, en effet, de soumettre entièrement à la grâce un naturel doté d'une force éminente (*ibidem*, p. 282), ardent, primesautier, énergique, fertile en désirs véhéments; ainsi en témoigne, entre autres signes, une graphie vaillante, rapide, où les lettres et les mots s'enchaînent continûment. Dieu va donc purifier cette âme destinée à une vocation de choix. Écoutons la sainte : « Quelques mois après (la mort de son mari), outre l'affliction très grande que je souffrais pour ma viduité, il plut à Dieu de permettre que mon esprit fut agité de tant de diverses et violentes tentations, que, si sa bonté n'eût eu pitié de moi, je fusse sans doute périe dans la fureur de cette tempête, qui ne me donnait aucun relâche, et me dessécha de telle sorte que je n'étais presque plus connaissable » (*ibidem*, p. 36). Madame de Chantal, affirme sa biographe, en perdit alors « le boire, le manger et le dormir » (p. 519). « Parmi ces travaux, continue la sainte, Notre-Seigneur augmenta en moi le désir de le servir » (p. 36), au point que, si elle n'eût été mère de quatre enfants, elle se fût enfuie en Terre sainte pour y finir ses jours. Or ce bon vouloir « ne m'allégeait point dans mes tentations, affirme-t-elle; au contraire, ces attraits intérieurs me les rendaient plus intolérables, m'étant avis qu'elles m'empêchaient d'aimer et de servir Dieu selon les pressants et continuels désirs qu'il m'en donnait » (p. 36-37).

Heureusement, Dieu lui accorda alors un directeur incomparable. Nous ne pouvons analyser les lettres de l'évêque de Genève qui s'échelonnent entre 1604 et 1607. Signalons seulement celles du 21 novembre 1604 et du 18 février 1605 sur la déréliction de Jésus (voir Déréliction). Le saint directeur lutte contre les empressements et scrupules de sa pénitente; il la soutient dans la traversée de son désert :

> Je ne me resouviens pas qu'il (Dieu) ayt jamais parlé parmy es fleurs, ouy bien parmy les desertz et halliers plusieurs fois. Cheminés donq, ma chère fille, et avancés chemin parmy ces mauvais tems et de nuict (14 septembre 1605, *Œuvres*, t. 13, Annecy, 1904, p. 99). Ouy da, dit saint Pierre, il nous est bon d'estre icy à voir la Transfiguration..; mais vostre Abbesse (la sainte Vierge) n'y est point, ains seulement sur le mont de Calvaire, où elle ne voit que des mortz, des cloux, des espines, des impuissances, des ténèbres extraordinaires, des abandonnemens et dérélictions (6 août 1606, *ibidem*, p. 203).

Cette déréliction, vrai nom de la pure désolation, ne cessera guère d'éprouver la sainte. Si celle-ci n'eut jamais à combattre pour la chasteté, en contre-échange, elle eut « à lutter contre toutes les malices spirituelles » (*Mémoires..*, p. 517). Il faudrait pouvoir entrer dans une description plus détaillée. « Ma tentation, écrivait la sainte à son directeur, — celle d'un « amour privant et séparant », comme l'appelle la mère de Chaugy —, me martyrise avec des tourments si cruels que je n'ai point de termes pour les exprimer » (*ibidem*, p. 513-514). Aussi bien, cette période de demi-repos était-elle qualifiée par l'évêque de Genève, si peu porté aux exagérations de langage, de « déluges de tristesses, d'horreurs, de frayeurs et d'attaques » (*ibidem*, p. 513-515). Le directeur guida sa pénitente, au fort de cette tempête, avec un art consommé, ainsi qu'en témoigne leur correspondance. Marchons donc, écrivait-il, « comme aveugle dans cette Providence et confiance en Dieu, mesme parmi les désolations, craintes, ténèbres et toute autre sorte de croix, s'il plaist à Notre-Seigneur que nous le servions ainsy » (fragment d'une lettre du saint, de 1612 à 1616, recopié par la mère de Chantal, t. 21, p. 170). Ce supplice adoucit l'âme forte de la sainte au point d'en faire une âme submergée, vers la fin de sa vie, par la douceur (*Mémoires..*, p. 282), dans « une fidélité toujours croissante au service de Dieu, d'un visage toujours serein et doux, d'une constance en sa voie sans chanceler » (*ibidem*, p. 509). Sainte Jeanne, selon son propre témoignage, chemina ainsi dans les peines pendant quarante-et-un ans (p. 517).

Dieu lui ménagea toutefois, pendant les huit ou neuf dernières années de sa vie (p. 518), le pressoir d'une désolation accrue et devenue presque intolérable. Saint François de Sales meurt en 1622; en 1631, sa main morte bénit miraculeusement le front de la mère de Chantal prosternée devant sa dépouille; en 1636, les peines et les tentations de la sainte « s'accrurent merveilleusement et la mirent dans le martyre extrême » (p. 280).

L'année 1637, qui fut celle de la mort des mères Favre, de Bréchard et de Châtel, ouvrit l'ère de ces ultimes dépouillements. La mère de Châtel surtout, qui était devenue son appui, disparaît précisément au moment où la fondatrice entrait « dans un redoublement de travail intérieur que l'on ne pourra jamais savoir en totalité que dans l'éternité » (p. 281). C'est une « confusion, écrivait la sainte, de ténèbres et impuissances de mon esprit, des pensées, soulèvements, doutes, rejets et toutes autres misères » (p. 521). Le mal devint quasi continuel. Sainte Jeanne se voyait sans foi, ni espérance, ni charité. Sa foi était devenue ce « chantre sourd qui ne savait pas même s'il chantait » (p. 511;

cf *Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 9 et 11). A son tour, sa volonté, même supérieure, se sentait « tellement environnée des suggestions de l'ennemi et si alarmée elle-même, qu'elle se trouvait assez affairée de se garder d'aucun consentement au mal, de sorte que (l'éprouvée) ne pouvait plus faire, comme elle avait fait autrefois, des sorties par la porte de la volonté » (p. 511). Bref, sainte Jeanne se jugeait « comme si elle était l'ennemie de Dieu »; elle croyait que sa patience lui allait échapper; elle perdait jusqu'au goût de vivre et désirait mourir; elle se voulait déjà « en Purgatoire pour ne point offenser » Dieu (p. 518-521). La dernière nuit de la sainte fut à peine consolée : « La nature rend son combat, avouait-elle, et l'esprit souffre » (p. 326). « O mon Père, protestait-elle à son confesseur, que les jugements de Dieu sont effroyables ». « Le Père lui demanda, note la mère de Chaugy, si cela lui faisait de la peine : Non pas, dit-elle, mais je vous assure que les jugements de Dieu sont bien effroyables » (p. 329). Cette appréhension de la justice de Dieu, « de ce feu de la justice de Dieu », comme elle disait (p. 518), est peut-être l'un des traits les plus typiques de la spiritualité personnelle de Jeanne de Chantal, cette fille d'austère magistrat bourguignon. « Elle tremblait sur les jugements de Dieu », dit la mère de Chaugy.

Si nous cherchons le pourquoi de cet aspect de la grâce en une vie si sainte et si renoncée, nous pourrons le trouver, semble-t-il, dans sa vocation de fondatrice d'un ordre contemplatif dont la caractéristique est la totale austérité intérieure.

> Lorsqu'en l'année 1641, dernière de sa vie, raconte la mère de Chaugy (p. 523), (la sainte) procurait sa déposition de la charge de supérieure, une de ses filles lui demandant pourquoi elle faisait cela, cette bienheureuse Mère lui dit : Ma fille, je dirai en commun les raisons extérieures; mais en voici une qui est particulière et qui vous doit faire, par compassion, agréer que je me dépose; c'est que j'ai mon esprit en une si mauvaise et douloureuse disposition, que toutes les tentations spirituelles, peines e aversions dont les filles me parlent, j'en suis soudain attaquée; Dieu me donne de quoi leur dire et les consoler, et moi je demeure dans ma misère.

Cet aveu ne révèle-t-il pas la dernière des « raisons divines » de la grande désolation de la mère de Chantal? Saint François de Sales lui avait écrit, en 1612, pour la soutenir dans son combat, qu'elle était éprouvée « afin que nos Seurs travaillées treuvent chez nous un secours compatissant et un support suave et amoureux » (25 janvier 1612, t. 15, p. 161). Vocation de pureté au regard de la justice de Dieu et de participation à la déréliction du Sauveur (28 mars 1612, *ibidem*, p. 198-199), tel paraît le but des premières épreuves de sainte Jeanne de Chantal; vocation de secours aux âmes torturées, celui de ses dernières désolations.

4° Saint Paul de la Croix (1694-1775). — Le fondateur des passionistes peut être proclamé le prince des grands désolés. Dans sa longue vie de plus de quatre-vingts ans, il connut cinquante années au moins de très dures épreuves. Paul Daneo possédait un tempérament équilibré (P. Oswald, *La personnalité de saint Paul de la Croix*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 282), qui ne le portait pas par nature à la désolation, mais sa vocation spéciale fut de souffrir avec le Christ, et cet appel l'entraîna de bonne heure à travers les plus rudes chemins. L'enfant, qui possédait une sensibilité très vive, fut fortement marqué par l'éducation austère qu'il reçut de sa mère. Celle-ci lui racontait les pénitences des anciens anachorètes et surtout lui dépeignait les souffrances de Jésus en croix (*ibidem*, p. 282-283). Aussi, dès son jeune âge, Paul éprouva-t-il un vif attrait, celui de revivre en soi ces douleurs de la Passion, en menant, pour les mériter, une vie de Thébaïde. « Mon fils, lui dit un jour Notre-Seigneur, qui s'approche de moi approche des épines » et, dans des visions, qui se répétèrent aux grandes époques de la vie du saint, il lui montra les épreuves variées qui l'attendaient. Elles atteignirent d'abord son corps. Plusieurs maladies très graves l'assaillirent entre dix-neuf et cinquante ans; de 1745 à sa mort, c'est-à-dire durant trente ans, il fut harcelé de maladies nerveuses. Ce fut l'âme surtout de saint Paul de la Croix qui pâtit par amour de Jésus et avec Jésus, parce que, par amour pour elle, Jésus avait pâti. Lors de ses dix-neuf ans survint une crise de scrupules que suivirent une dizaine d'années d'incessante montée spirituelle, mais douloureuse, parce que pénétrée par une intelligence de plus en plus approfondie de la Passion de Jésus (R. Garrigou-Lagrange, *Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix*, *ibidem*, p. 290). Cette période de premières désolations était destinée, au témoignage du saint, à la purification de sa vertu (J. Lebreton, *Tu solus Sanctus*, Paris, 1948, p. 220). Il note que l'état de maladie coïncida avec ses épreuves spirituelles, et il fait même de cette coïncidence une sorte de loi (P. Oswald, *loco cit.*, p. 285). Il éprouva en ce temps les révoltes d'une chair maltraitée, une sécheresse continue, l'esprit de blasphème; mais un vif désir l'animait, celui de réparer les péchés des hommes et à cet état terrible venaient se mêler de rares consolations. Le saint revêtit alors l'habit qui lui fut montré du ciel et, un peu plus tard, en 1722 ou 1723, à l'âge de vingt-huit ou vingt-neuf ans, il fut élevé à l'union transformante. Ce mariage mystique, loin de procurer à saint Paul de la Croix la paix des sommets, marqua le prélude d'une nouvelle carrière de désolations terribles. Un témoin privilégié du procès ordinaire de Rome, Rosa Calabresi, affirme que cette épreuve dura « cinquante années » (Gaétan du Saint-Nom de Marie, *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, Louvain, 1930, p. 88). A dire vrai, dans ses cinq dernières années, le saint vit réapparaître et augmenter ses consolations spirituelles, tandis que s'avivaient de nouveau ses douleurs corporelles (P. Oswald, *loco cit.*, p. 284; R. Garrigou-Lagrange, *loco cit.*, p. 291-292).

Il connut, pendant ce demi-siècle, la peine cruelle de l'abandon apparent de Dieu, les attaques acharnées des démons, surtout les vendredis et les vigiles des grandes fêtes (J. Lebreton, *loco cit.*, p. 232), la tentation enfin du désespoir. Dans ses lettres, l'éprouvé se montre sobre de confidences, mais il laisse percer parfois comme un écho de son âme endolorie. Chose admirable! saint Paul de la Croix ne spécule pas sur ses croix; ce serait, pense-t-il, une perte de temps. Il s'applique seulement à les porter en pur esprit de réparation. Sa « nuit » est celle qui convient au fondateur d'un ordre voué entièrement au salut des pécheurs par la prédication de la croix. Le saint avait conscience d'assister à la naissance de la grande incrédulité contemporaine, et comme il l'écrivait : « Nos temps sont tellement critiques qu'il faut éduquer des hommes forts dans la foi, afin qu'ils puissent combattre » (lettre à G. M. Oldo, évêque de Terracine, 3 septembre 1748, *Lettere di S. Paolo della Croce*, t. 2, Rome, 1924, p. 667). Il se réjouissait quand il voyait ses fils vivre dans la foi nue,

mais simultanément il les exhortait à une confiance éperdue en Dieu. Ce grand désolé ne fut nullement un pessimiste, au contraire. Sa doctrine de la volonté de Dieu l'inclinait vers un si total abandon qu'il semble avoir dépassé en cette voie Tauler et saint François de Sales, qui sont deux de ses inspirateurs, et même Caussade, son contemporain, dont il ne lut jamais les écrits.

Le journal de retraite de S. Paul de la Croix, trad. J. de Guibert, RAM, t. 6, 1925, p. 26-48. — M. Viller, *La volonté de Dieu dans les lettres de saint Paul de la Croix*, RAM, t. 27, 1951, p. 132-174; *La mystique de la Passion chez saint Paul de la Croix*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952 (*Mélanges Lebreton* II), p. 426-445.

5° Saint Alphonse de Liguori (1696-1787). — Par sa très longue vie et par sa vocation, l'instituteur des rédemptoristes ressemble d'assez près, quoique dans un registre moins tragique, à son contemporain saint Paul de la Croix. Comme lui, il fut le fondateur d'un ordre voué à la rédemption des âmes par la prédication et il enseigna une spiritualité affective et dilatante; mais, comme lui également, il fut un grand désolé en certaines phases de son existence. Saint Alphonse n'a rien d'un théologien pessimiste. Sans doute, il a conçu vivement la misère du péché et utilisé, pour sauver les pécheurs, la crainte de l'enfer. Il n'en a pas moins été l'un des adversaires les plus redoutables du jansénisme. Pour secourir la vie chrétienne, toujours « entrelacée de fleurs et d'épines » (lettre du 2 avril 1752), il prêcha ardemment la dévotion à la Vierge et sa correspondance fourmille d'exhortations à la joie spirituelle.

Ce consolateur des âmes connut cependant, dans sa vieillesse, les plus dures épreuves. Elles durèrent de 1775, date de sa démission de l'évêché de Sainte-Agathe-des-Goths, jusqu'à sa mort, survenue en 1787, dans sa retraite du couvent de Saint-Michel à Pagani. Cette période de désolations ne fut traversée que de rapides et rares éclaircies. Elle commença, dès 1768, par une maladie qui l'éprouva durant un an et dont il ne guérit jamais. On pensa qu'il était retombé « en enfance ». Le saint, qui avait sollicité ardemment la souffrance, se sentait exaucé. Il allait entrer dans une longue tempête de douleurs, tant extérieures qu'intérieures. Au dehors, ce furent les dangers courus par sa congrégation naissante, surtout en 1775 et 1777. Puis les approbations royales de 1779 et 1781 entraînèrent un schisme parmi ses disciples. Finalement, à quatre-vingt cinq ans, le saint fut rejeté, par Pie VI, de sa famille religieuse. Son âme fut alors réduite aux abois : « Secourez-moi, suppliait-il, le démon veut me désespérer; secourez-moi, je ne veux pas offenser Dieu ». Le saint, en plus des tribulations extérieures, se trouvait attaqué d'intimes souffrances spirituelles. Elles furent particulièrement intenses pendant dix-huit mois, en 1784 et 1785. Bourrelé de scrupules, il se sentait sans vertus, priait sans réconfort. « Je souffre un enfer », murmurait-il, et son domestique se demandait parfois si son maître ne perdrait pas la raison. Héroïquement, durant cette longue désolation, saint Alphonse ne cessa pourtant de vaquer à ses exercices de piété et à ses tâches ordinaires, avec un courage sans défaillance. Dieu permit qu'il recouvrât la parfaite sérénité aux dernières heures de sa vie (voir art. S. Alphonse, t. 1, col. 357-363 et bibliographie).

6° Sainte Émilie de Rodat (1787-1852). — Parmi les fondatrices de congrégations féminines du 19e siècle, si éprouvées pour la plupart de cruelles désolations, telles les bienheureuses Anthide Thouret et Thérèse Couderc, sainte Émilie de Rodat paraît tenir une place à part. Dans un écrit qu'elle rédigea par ordre de son confesseur, elle exposa en détail ses peines intérieures. Ce furent des tortures affreuses, qui durèrent trente-deux ans, et qui lui furent bien plus sévères que ses souffrances physiques, pourtant constantes. Émilie, douée d'un naturel aimable et paisible, fut comme livrée aux suggestions de l'enfer. Tentée violemment contre la foi et l'espérance, elle entendait au-dedans de soi des blasphèmes et des imprécations. Ces voix accusaient Dieu d'injustice et de cruauté, elles niaient même son existence. A demi noyée dans ce torrent, la sainte, non seulement demeurait sans force pour exprimer son amour, mais elle ressentait la plus vive répulsion dans l'accomplissement des actes de vertu : la piété envers Dieu, l'obéissance envers ses supérieurs, la charité envers son prochain. Nulle lumière extérieure ne parvenait à traverser cette nuit opaque. Les paroles de consolation outraient plutôt sa douleur et son intelligence demeurait si obnubilée qu'elle ne comprenait même plus ce qu'elle lisait. Sainte Émilie se tint avec une constante fidélité à Dieu au fort de cette tempête. Toujours elle demeura appliquée à sa prière et à son devoir, jusqu'à la plus extrême mortification, et serviable à l'égard de ses sœurs. Ce fut seulement au terme de ces trente-deux années que cette grande désolation soudain s'apaisa. Six mois avant sa mort, la sainte recouvra une paix qui fut comme le terrestre prélude de son céleste bonheur (L. Aubineau, *Vie de la R. Mère Émilie*, Paris, 1855).

7° Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face (1873-1897). — Contrairement à ce qu'une certaine iconographie et une certaine littérature thérésiennes ont pu laisser croire à des esprits superficiels, la vie de la carmélite de Lisieux ne fut rien moins que consolée. « On pourrait, a-t-on dit, composer un florilège thérésien sur le thème de la désolation » (A. Combes, *L'amour de Jésus chez sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, 1949, p. 58). Quoique illuminée d'un radieux sourire et parsemée de fleurs, la voie de celle qui s'était si volontairement et explicitement consacrée à la sainte Face de Jésus fut souvent désolée. L'*Histoire d'une âme* en témoigne, et aussi les *Lettres*. Qu'on en relise quelques-unes, par exemple les lettres 50 et 82, de 1888 et 1889. La sainte vit au carmel sans consolation; elle traverse un souterrain (lettre 90, 1890), sans guère entendre les harmonies célestes (lettre 92, 1890). Mon « Époux est un Époux de larmes et non pas de sourires » (lettre 98, 23 septembre 1890, p. 172). Loin de connaître « le doux soleil de ses consolations », sainte Thérèse chemine à travers les « frimas » (lettre 111, 20 octobre 1891, p. 197-198). Puis survint l'épreuve de la maladie qui devait peu à peu la consumer, et surtout, après 1895, la sainte vécut l'épreuve bien plus amère de l'éclipse de sa foi. Il faut peser attentivement quelques-unes de ses paroles pour apprécier son déchirement d'âme. Un mur la séparait du ciel « de plus en plus fermé » (*Histoire d'une âme*, ch. 12, p. 236-239); elle craignait de blasphémer en répétant les pensées qui l'obsédaient (ch. 9, p. 158-161); elle se sentait parfois sous l'emprise du démon : « Il augmente mes maux, disait-elle, afin que je me désespère » (ch. 12, p. 238). Au matin de sa mort, la sainte murmurait : « C'est l'agonie toute pure, sans aucun mélange de consolation... Non, je n'aurais jamais cru qu'il fût possible de tant

souffrir » (ch. 12, p. 253). Celle qui avait fait sa consolation de n'en pas avoir sur la terre (ch. 9, p. 174) offrit saintement, pour ce monde où elle vivait et dont elle devinait que les tentations suprêmes seraient celles de l'incrédulité et du désespoir, la nuit épaisse en laquelle elle s'enfonçait pour mourir, avant que vînt la transporter au ciel l'extase de ses derniers instants (M. Moré, *La table des pécheurs*, dans *Dieu vivant*, n. 24, Paris, 1953, p. 16-103).

2. La grande désolation

1° Nature de la grande désolation. — Bossuet, dans une lettre à Madame Cornuau, du 25 septembre 1695, parle des « âmes délaissées, ou par épreuve ou pour leurs péchés » (*Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 7, Paris, 1913, p. 212). Telle est la double nature de la désolation : elle est une purification ou une punition. Ceci ne veut pas dire que la désolation des pécheurs ne soit pas pour eux divinement éducative, puisqu'elle les invite à la pénitence (concile de Trente, sess. 14, c. 4; Denzinger, 898), mais notre examen ne porte pas sur cette désolation punitive. Nous ne retenons que la désolation dont le but est de faire grandir les âmes dans la charité. Tous les justes connaissent, au cours de leur vie, des périodes d'absence de consolations. Bien plus, il leur arrive de subir certaines épreuves positives, comme sont : les sécheresses de la sensibilité; les doutes, inquiétudes, vides et ténèbres de l'intelligence; les inerties, dégoûts, répulsions, désespoirs de la volonté. Ces peines sont plus ou moins radicales, et elles s'échelonnent selon une infinité de degrés, depuis les épreuves des moins parfaits jusqu'aux « nuits passives » passagères. Cet aspect de la vie spirituelle est en quelque sorte naturel (*Summa theologica*, 1ª 2ae q. 35 a. 5-8); il constitue l'une des faces du rythme de l'ascension spirituelle. Ces épreuves, telles que nous venons de les rappeler, rentrent dans ce qu'on peut nommer la désolation *commune*. Saint Ignace de Loyola et saint Jean de la Croix, entre autres spirituels, en ont résumé les règles d'emploi (*Exercices spirituels*, 13e annotation [13]; règles 4-11 du discernement des esprits pour la 1re semaine [317-324]; *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 9, t. 1, p. 511-517), sur les signes de l'entrée dans la nuit passive. Mais ce n'est pas cette désolation, qu'éprouve l'ensemble des spirituels, qui retient pour le moment notre attention.

Nous avons remarqué, dans les cas examinés, que certaines âmes ont été soumises par Dieu à des désolations d'un type et d'une gravité exceptionnels. Peut-être définirait-on plus justement cette grande désolation par le terme de « déréliction » (voir art. Déréliction). Ce qui caractérise ce genre d'épreuve, ce sont, plus encore que sa violence, sa durée et sa continuité. Des vingt, trente, cinquante années de dures peines spirituelles sont quelque chose de rare. Mais ce qui met le comble à ces tribulations c'est l'envahissement de la vie entière par les tentations et les douleurs intimes. Il ne s'agit plus seulement de vagues amères qui recouvrent l'âme pendant un temps plus ou moins long, pour se retirer ensuite; un véritable déluge la submerge, en ne lui laissant, pour ainsi parler, aucune respiration, ni du côté de la terre, ni du côté du ciel, ni dans la prière ni dans le travail, et qui parfois ne se résorbe qu'aux approches de la mort. Une question aussitôt se pose : quelles origines peut-on assigner à un pareil supplice lorsqu'il est ainsi subi par une âme juste? La réponse a déjà été insinuée, mais il importe de la justifier avec plus de détails.

2° Origines. — Les origines de cette désolation spirituelle sont le plus souvent difficiles à démêler concrètement. Trois facteurs peuvent intervenir (voir art. Aridités, t. 1, col. 846-852; Consolation, t. 2, col. 1626-1630). — Le premier est un *tempérament* dont « la tristesse naturelle, comme écrivait saint François de Sales, a plus besoin de médecins que de théologiens » (Avis à Rose Bourgeois, abbesse du Puits d'Orbe, 1605, *Œuvres*, t. 26, Annecy, 1932, p. 230; aussi saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, prologue, p. 54-55 et *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 9, p. 512). Dieu peut utiliser ce cas, fût-il poussé jusqu'au pathologique, pour le bien de l'âme. Il semble toutefois que nous devions écarter cette dépression naturelle, du moins comme origine principale, des cas de grande désolation ci-dessus décrits. Aucun d'eux ne révèle l'existence d'une tristesse naturelle habituelle, ou à plus forte raison morbide. — La seconde origine possible des tortures violentes que nous avons dépeintes peut se trouver dans l'action du *démon*, qui est un « vray désolateur, ténébreux et embarrasseur » (saint François de Sales, *ibidem*). Nous avons observé, par exemple dans la vie de saint Paul de la Croix ou dans celle de sainte Émilie de Rodat, de vraies attaques diaboliques. On ne saurait douter pourtant que cette origine infernale ne rende pas un compte suffisant des peines complexes que nous avons analysées. Au surplus, ces attaques diaboliques contre des justes déjà élevés en grâce ne peuvent s'expliquer sans une spéciale permission de Dieu. Et si Dieu les permet, c'est uniquement pour le triomphe de ses saints. Il reste, pour comprendre la raison des grandes peines que nous avons détaillées, à y déceler l'*action directement désolatrice de Dieu*. Mais, alors, notre question rebondit : quelle peut être, au regard de l'action privilégiée de la grâce, le motif de la grande désolation?

3° Motif providentiel. — Dieu, dans la conduite de ses saints, se propose uniquement de les « conformer à l'image de son Fils », leur Sauveur par la croix (*Rom.* 8, 29), et de les adapter ainsi aux besoins de l'Église militante leur Mère (*Col.* 1, 24). La sainteté réside essentiellement dans l'imitation, nécessairement fragmentaire, au cours des siècles et dans les membres divers du corps mystique, des états inépuisables qui résultent des actes de Jésus au temps de sa vie méritoire. Parmi ces actions et ces dispositions intimes du Seigneur, sa Passion tient la place privilégiée, on peut même dire unique. Jésus « lhors qu'il estoit triste jusques à la mort et qu'il crioit : Mon Père, mon Père, pourquoy m'as-tu abandonné? Et c'estoit lhors, toutefois, qu'il faysoit le plus grand acte d'amour qu'il est possible d'imaginer » (saint François de Sales, lettre à la sœur de Blonay, 18 février 1618, t. 18, p. 171). Il est donc normal que, parmi les hommes, que modèle et fortifie la grâce de Jésus-Christ, quelques-uns participent, de manière accentuée, à la désolation de Jésus, c'est-à-dire en compagnons et membres héroïques. L'agonie de Gethsémani et la déréliction de la croix doivent être revécues spécialement par certains saints, selon les exigences d'une vocation qui leur est particulière.

Tous les âges de l'hagiographie chrétienne nous offrent des exemples de la désolation spirituelle. Celle-ci se trouve décrite chez les auteurs les plus anciens, par

exemple chez Diadoque de Photicé, saint Nil, saint Jean Climaque, Cassien, etc. Cependant la grande désolation nous est beaucoup plus abondamment connue par les attestations des saints des temps modernes. Sans doute parce que la multiplication des autobiographies spirituelles et la publication d'un nombre incalculable de lettres de direction nous ont rendu plus manifestes maints aspects du secret des âmes, et notamment ce côté douloureux de leur vie intime. Ce n'est pas un hasard que ce soit un ouvrage important du 17e siècle, celui du dominicain Louis Chardon, *La croix de Jésus* (Paris, 1647), qui ait cherché à systématiser entièrement la vie spirituelle chrétienne autour de ce thème de la désolation. Selon cet auteur, l'affinité du baptisé avec le Christ entraîne pour lui, exige même peut-on dire, la grâce de la désolation, et celle-ci atteint un degré éminent chez les saints. Ainsi en fut-il pour Marie, la Vierge martyre, et pour tous les grands témoins de Dieu, comme il appert déjà des saints de l'ancien Testament.

« Tant plus que ces âmes, écrit Chardon, ont d'élévation en l'union qu'elles ont à son esprit (de Jésus), elles contractent plus d'obligation à souffrir » (rééd. Florand, Paris, 1937, p. 126).

« Les plus rudes croix sont pour les plus parfaits » (p. 431).

Dieu « pour donner du sentiment de ses croix intérieures (celles de son Fils), ne trouvant rien dans la nature qui les pût exprimer, il les représente dans la grâce, et, au plus haut étage de la grâce, dans les âmes auxquelles il a réservé la meilleure, la plus riche et la plus glorieuse part de son amitié; afin que, par l'excès de leurs délaissements, il leur fasse juger de la profondeur de celles de leur Maître » (p. 530-531).

Selon l'enseignement de Chardon, la prérogative des plus saintes âmes se trouve être la plus crucifiante. Sans doute, il importe de nuancer cette thèse. Ni son auteur, ni les grands éprouvés du passé, ni ceux des derniers siècles dont nous venons de retracer les peines, n'oublient que la désolation la plus mortelle ne saurait éteindre totalement, en qui la subit, la satisfaction intime d'être dans la vérité et d'accomplir, selon les exigences de la vocation personnelle, la volonté de Dieu. Autrement, tout équilibre de vie spirituelle serait rompu, ainsi que le remarque Chardon lui-même (p. 89; J. Lebreton, *La vie souffrante de Jésus d'après Chardon*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 441-447). Mais, cette réserve formulée, il apparaît souverainement convenable que l'obscurité de la foi, la difficulté de l'espérance, la crainte inhérente à l'amour d'épreuve aient aussi leurs *témoins spécialisés*. Or qui dit témoin, au sens le plus exigeant de ce mot, dit *martyr*. Ces martyrs sont les grands désolés. Pour expier les refus coupables de Dieu que commettent leurs contemporains, ils acceptent de subir la peine la plus cruelle que puisse ressentir leur amour innocent, celle de l'absence *apparente* de Dieu. Saint Paul de la Croix ambitionnait de donner à Dieu des prédicateurs à la foi pure et ardente. Sainte Thérèse de Lisieux offrait à Jésus, pour le salut des incrédules et des désespérés, ses épaisses ténèbres. Recherchons quels sont les aspects principaux que cette imitation du Christ, en tant qu'il est délaissé par les hommes et par son Père, revêt chez les grands désolés.

4° Les types divers du martyre de la désolation. — Les désolations de plusieurs des spirituels étudiés se partagent en deux périodes assez nettement distinctes : l'une se montre préparatoire et l'autre consécutive aux états de haute perfection.

La première désolation s'oriente d'abord et presque uniquement vers la purification personnelle. Elle a pour but de procurer à l'âme cette innocence reconquise qui lui permettra de communier à l'innocence souveraine du Crucifié (*Luc* 12, 49-50). Nous retrouvons là le sixième « pas », sur sept, de la bienheureuse Angèle de Foligno (*Le livre de la Bse Angèle de Foligno*, éd. Doncœur, t. 2, Paris, 1926, p. 149) et le deuxième degré sur trois de Tauler (*Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1926, p. 211, 217, 245). Ainsi, au dire de saint Bernard, « les grandes épreuves préparent les grandes grâces » (*sermo de diversis* 91, PL 183, 714a). Dieu, par leur moyen, « affine l'or qu'il veut mettre en ses thrésors » (saint François de Sales, lettre à Madame de Chantal, 18 février 1605, *Œuvres*, t. 13, p. 11; cf *Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 3-5, 15, 16). Sur cette désolation purgative, telle que nous l'avons rencontrée dans saint Paul de la Croix ou dans sainte Jeanne de Chantal par exemple, nous n'avons pas à insister.

Notre propos est de traiter de la désolation sous l'aspect que l'on pourrait appeler charismatique (gratis datum). Ces épreuves peuvent être ainsi appelées parce qu'elles s'ordonnent directement au salut du monde, sans cesser d'être une occasion de mérite exceptionnel à l'âme qui les accepte. Autrement dit, le propre de cette désolation est une communion très profonde aux états les plus douloureux de Jésus, en tant qu'il se fait la victime des péchés des hommes, ce « fruit de vie » ayant voulu « estre confit en la mirrhe d'amertume » (saint François de Sales, lettre à la mère de Chantal, 11 janvier 1619, *Œuvres*, t. 18, p. 339). Cette compassion nous découvre la cause des deux types de grandes désolations que nous avons rencontrés. Ils proviennent d'une union intime et conformatrice à Jésus agonisant et abandonné, et d'une union mortifiante au Christ, qui, comme un grain divin, consentit à périr en terre pour engendrer son Église à la vie. Nous pouvons désigner ces deux catégories de désolations extrêmes par les noms de désolation réparatrice et de désolation préparatrice.

La désolation, dite *réparatrice* sera étudiée pour elle-même dans l'article Réparation. Ce qui la caractérise c'est une étroite union à la déréliction du Sauveur Jésus (*Mt.* 26, 38; 27, 46). Saint François de Sales écrivait à Madame Le Maistre : « Quicomque l'aime (l'Époux) ne peut n'aymer pas l'amertume; et ceux qu'il favorise de son plus estroit amour sont tousjours piqués de tribulations. Comment pourrait-on serrer sur sa poitrine Nostre Seigneur crucifié, sans que les cloux et les espines qui le transpercent ne nous percent » (22 septembre 1619, t. 19, p. 27-28). Les maîtres du Carmel, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, rattachent même cette ardente soif de souffrir et cette haute aptitude à le faire à l'union transformante (*Château de l'âme*, 7es demeures, ch. 3; *Cantique spirituel*, str. 35-36 éd. Ph. Chevallier, et 36-37 éd. Lucien-Marie; voir Tauler, *Sermons*, t. 3, p. 96). Nous voici tout proches de Chardon. Or cette compassion nous l'avons précisément reconnue dans les grands éprouvés. Tous se sont passionnés pour le salut des pécheurs et l'ont soldé, au prix pour eux le plus coûteux, dans une intime union d'amour avec leur Maître « anéanti jusqu'à la mort de la croix » (*Phil.* 2, 8).

Le deuxième type de désolation est celui que nous appelons la désolation *préparatrice*. Jésus n'a enraciné son Église sur la terre que dans le mystère de sa sépulture (*Jean* 12, 24). Plusieurs fondateurs ou réforma-

teurs d'ordres, tels saint Jean de la Croix, sainte Jeanne de Chantal, saint Alphonse de Liguori, sainte Émilie de Rodat; des directeurs d'âmes ou des initiateurs de vastes et profonds mouvements de spiritualité, tels Jean de Jésus-Marie ou sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, se sont consumés dans la nuit de la douleur, pour devenir les germes de moissons opulentes d'âmes dans le champ du Père de famille.

Il ne convient pas de trop séparer ces deux catégories de désolations; en fait, elles s'entremêlent et se fusionnent de manières infiniment variées. Il semble pourtant que les accents divers que nous nous sommes efforcés de noter sont susceptibles d'expliquer, dans la lumière de l'innocence rédemptrice et de l'immolation fondatrice de Jésus, les grandes désolations des âmes purifiées.

3. Conduite pratique

Le *directeur*, une fois qu'il a reconnu, avec la prudence requise, la grande désolation, doit s'efforcer, en s'inspirant des conseils des maîtres spirituels, d'aider on dirigé à réaliser au mieux son exceptionnelle et méritoire vocation. Saint François de Sales pourra lui servir de modèle incomparable, surtout dans l'abondante correspondance qu'il nous a laissée, lui qui fut le patient consolateur de la mère de Chantal et de maintes autres âmes. Citons par exemple l'une des lettres où il soutient la mère Favre en ses épreuves.

O ma très chère Fille, vous estes espouse, non pas encor de Jésus Christ glorifié, mais de Jésus Christ crucifié : c'est pourquoy les bagues, les carquans et enseignes qu'il vous donne et dont il vous veut parer sont des croix, des cloux, des espines, et le festin de ses noces est de fiel, d'hyssope, de vinaigre. Là haut nous aurons les rubis, les diamans, les esmeraudes, le moust, la manne et le miel. Je ne dis pas ceci, non, ma chère grande Fille, vous tenant pour descouragée, mais vous tenant pour adolorée, et m'estant advis que je dois mesler mes souspirs avec les vostres, comme je sens mon âme meslée avec la vostre (19 février 1618, t. 18, p. 175).

La conduite apaisante est, de la part du directeur, celle qui, non contente de consoler, apporte, sur le sens de l'épreuve, la vraie lumière. A Madame de la Fléchère l'évêque de Genève écrit :

Travaillés fidèlement, ma très chère Fille, avec la pointe supérieure de vostre volonté, parmi ces ténèbres et sécheresses; une once de l'ouvrage fait en cette sorte vaut mieux que cent ivres de celuy qu'on fait entre les consolations et sentimens, et bien que celuy-ci soit plus doux, l'autre néanmoins est meilleur (24 février 1616, t. 17, p. 151).

L'amour pur de Nostre Seigneur... ne se prattique jamais si entièrement qu'emmi les tourmens; car d'aymer Dieu dedans le sucre, les petitz enfans en feroyent bien autant, mais de l'aymer dedans l'absinthe, c'est là le coup de nostre amoureuse fidélité (à une dame, 1610-1611, t. 15, p. 140).

Bossuet fut, lui aussi, un sage conducteur des âmes affligées. Ces états de longue désolation furent particulièrement éprouvés par deux de ses filles spirituelles, Madame Cornuau et Madame d'Albert. A la première il écrivait, le 30 décembre 1694 :

Dans ce silence profond, livrez-vous aussi à cette profonde et inconsolable tristesse, dont le fond est la pénitence, la privation, et, comme je vous l'ai dit, une secrète communication de la tristesse et de l'agonie du Sauveur, dans les défaillances du sacré jardin et dans les horreurs de la croix. Ce que Dieu veut faire sortir de là, je ne puis ni ne veux le pénétrer. Tout ce que je puis vous dire, ma Fille, c'est que si je pouvais vous y enfoncer, je le ferais jusqu'à l'infini. Une main plus puissante vous pousse dans cet abîme immense; laissez-vous y enfoncer sans résistance et sans bornes, encore que vous ne sachiez par où en sortir (*Correspondance*, t. 6, Paris, 1912, p. 502).

Unissez-vous, écrit-il encore à Madame Cornuau, à la tristesse profonde, aux frayeurs, au trouble divin et à l'agonie de la sainte âme de Jésus-Christ délaissé... Je vous offrirai à Dieu pour vous plonger dans tous les états de l'abandonnement de Jésus-Christ; c'est par là qu'Il a conquis ses épouses, et elles doivent porter ses états (29 mars 1695, t. 7, p. 52; voir lettres à la même du 4 décembre 1694, t. 6, p. 477; du 25 septembre 1695, t. 7, p. 211-212 et à Madame d'Albert du 5 novembre 1691, t. 4, p. 348-349).

Cette ferme consigne de Bossuet, qui est celle de l'amoureuse acceptation, fixe bien l'attitude intime dans laquelle doit se maintenir librement l'*âme désolée*. Son amour doit la porter à vivre pleinement, avec un patient courage, ce que sa foi dépouillée lui enseigne être la plus parfaite des béatitudes, celle de la souffrance innocente, suprême accomplissement ici-bas de la béatitude des larmes (*Mt.* 5, 5, 10-11; *Jean* 16, 20). « Les tribulations sont plus précieuses que l'or et le repos aux âmes que Dieu a choysies » (saint François de Sales, lettre à une dame, 1616-1622, t. 20, p. 221). L'éprouvé doit donc silencieusement laisser, comme le dit souvent saint Augustin, le médecin opérer (*Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 334; 37, 1165, 1268, 1319). «Spera et persevera, conseille-t-il encore, donec transeat nox.., donec aspiret dies et removeantur umbrae. Spera in Domino. Mane astabo et contemplabor » (*Confessiones* 13, 14). « L'amour est alhors dans son excellence, enseigne saint François de Sales, quand nous ne recevons pas seulement avec douceur et patience les afflictions, ains nous les chérissons, nous les aymons et les caressons, à cause du bon playsir divin duquel elles procèdent » (*Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 9, ch. 3, t. 5, p. 117). Est-ce à dire que l'âme doive s'abandonner mollement à son épreuve, surtout quand elle y pressent, pour une part, l'action du Malin, sans chercher à en soulever le poids? Ce serait dolorosisme morbide ou stoïcisme plutôt que sens chrétien. « Vous vous devez soulager vous mesme, écrivait fermement l'évêque de Genève à Madame de Villesavin, mesprisant toutes ces suggestions tristes et mélancholiques que l'ennemi vous fait avec le seul dessein de vous lasser et tracasser » (1619, t. 18, p. 417). Si toutefois l'effort de soulagement n'aboutit pas, il reste que l'âme se plie, de son plus vigoureux élan d'amour, à la divine volonté. Saint François de Sales l'enseigne à la plus chère et à la plus éprouvée de ses filles, la mère de Chantal. Dans deux lettres de 1605, il lui mande quelle doit être sa conduite.

Voyez que ce cher Fils ayant demandé consolation à son bon Père et cognoissant qu'il ne vouloit pas la luy donner, il n'y pense plus, il ne s'en empresse plus, il ne le (sic) recherche plus; mais, comme s'il ne l'eust jamais prétendue, il exécute vaillamment et courageusement l'œuvre de nostre rédemption. Après que vous aurez prié le Père qu'il vous console, s'il ne luy plaist pas de le faire n'y pensez plus et roidissez vostre courage à faire l'œuvre de vostre salut sur la croix, comme si jamais vous n'en deviez descendre et qu'oncque plus vous ne deussiez voir l'air de vostre vie clair et serain. Que voulez-vous? il faut voir et parler à Dieu parmy les tonnerres et tourbillons du vent (18 février, t. 13, p. 6; la lettre entière est à lire).

Vivés, ma chère Fille, écrit encore le saint le 30 août, avec le doux Jésus et vostre sainte Abbesse, parmy les ténèbres, les cloux, les espines, les lances, les dérélictions, et, avec votre Maistresse, vivés long temps en larmes, sans rien obtenir; en fin Dieu vous resuscitera et vous resjouyra et vous fera voir le désir de vostre cœur. Je l'espère ainsy; et, s'il ne le fait pas, encor ne laisserons nous pas de le servir (*ibidem*, p. 89).

Tel est le dernier mot de l'utilisation de la grande épreuve. Par elle l'âme s'unit, de la plus intime et forte manière, au Rédempteur. Le Sauveur a fait sa « nourriture », durant toute sa vie, d'une obéissance à son Père qui ne pouvait s'achever, il le savait depuis toujours, que par la déréliction de sa croix. N'est-ce pas en cette désolation que principalement il ruinait l'orgueil et la sensualité de l'humanité pécheresse?

« O Seigneur Jésus, priait saint François de Sales, par vostre tristesse incomparable, par la désolation nompareille qui occupa vostre cœur divin au mont Olivet et sur la croix, et par la désolation de vostre chère Mère, qu'elle eut tandis qu'elle fut privée de vostre présence, soyés la joye, ou au moins la force de cette fille (l'âme éprouvée), quand vostre croix et vostre passion est très uniquement conjointe à son âme » (lettre à Madame de Chantal, 25 janvier 1612, t. 15, p. 161).

Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929. — H. Chandebois, *Portrait de saint Jean de la Croix*, Paris, 1947. — *Œuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, trad. Cyprien de la Nativité, revue par Lucien-Marie de Saint-Joseph, 2 vol., Paris, 1949. — Henri Martin, *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans S. Jean de la Croix*, Paris, 1954, p. 200-220. — P. de Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, Madrid, 1589; *Traité de la tribulation*, trad. de Fr. Solier, Paris, 1599. — L. Chardon, *La croix de Jésus*, rééd. Florand, Paris, 1937. — Augustin Baker, *Holy Wisdom*, Douai, 1657; Londres, 1876, p. 536-541 The great Desolation; reproduit dans A. Devine, *Manuel de théologie mystique*, Avignon, 1912, p. 386-394. — J.-F. Billecocq, *Les voies de Dieu ou la lumière et la force dans les consolations et les afflictions spirituelles*, Amiens, 1693; Boulogne, 1859. — Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Histoire d'une âme, Lettres*, Lisieux, 1948. — A. Saudreau, *Degrés de la vie spirituelle*, 6e éd., Paris, 1935. — *Études carmélitaines, Illuminations et sécheresses*, octobre 1937; *Nuit mystique*, octobre 1938. — Art. Aridité, Consolation (avec la bibliographie), Dégout, Déréliction, Diadoque, Purifications.

Henri Martin.

DESOLDA (François), prémontré, 1811-1885. — Né à Schwihau (Bohême) le 10 septembre 1811, François Desolda entra en 1832 chez les prémontrés de Tepl et fut ordonné prêtre le 6 août 1837. Pendant trente ans (1847-1877) il professa les langues classiques au collège des prémontrés de Pilsen; il mourut à Tepl le 8 février 1885. Desolda est à ranger au nombre des tchèques qui contribuèrent au développement de la littérature et de la langue nationale moderne. Retenons ses traductions tchèques, publiées à Prague, de différents classiques spirituels et ascétiques, parmi lesquels *L'Écriture Sainte* (1864), *L'Imitation de Jésus-Christ* (1870), la *Philothée* de François de Sales (1873), le *Combat spirituel* de Scupoli (1877), le *Guide des pécheurs* de Louis de Grenade (1868), le très populaire *Manuel pour la sanctification des dimanches et des fêtes* du prémontré L. Goffiné (1875/76), des méditations choisies de Louis du Pont, d'Alphonse de Liguori et des textes des Pères.

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1899, t. 1, p. 180-181.

Augustin Huber.

DESPRUETS (Jean), prémontré, 1521-1596. — Né en 1521, Jean Despruets entra à l'abbaye de Saint-Jean de la Castelle, diocèse d'Aire. En 1561, il assista, en qualité de docteur de Sorbonne, au colloque de Poissy. Après la mort du cardinal Hippolyte d'Este, abbé commendataire de Prémontré, Grégoire XIII le nomma abbé général (1573). Il concentra ses efforts, avec succès, sur la réforme et la réorganisation de son ordre. En 1582 il obtint la canonisation du fondateur de l'ordre, saint Norbert. Despruets mourut le 15 mai 1596. Théologien et controversiste renommé, Despruets écrivit quelques traités défendant l'eucharistie. Il laissa en manuscrits, désormais introuvables, des Commentaires sur l'Écriture et la Règle de S. Augustin, et des sermons à ses religieux.

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1899, t. 1, p. 182-184. — E. Valvekens, *Les visites canoniques des Abbayes prémontrées au 16e siècle*, dans *Analecta Praemonstratensia*, t. 26, 1949, annexe p. 113; *Les chapitres généraux de l'Abbé Général Jean Despruets* (1572-1596), *ibidem*, t. 16, 1940, annexe; *Jean Despruets O. Praem. Réponse à François Perrucelli*, 1563, *ibidem*, t. 19, 1943, annexe p. 1-13. — E. Valvekens, *Acta et documenta Joannis de Pruetis abbatis Praemonstratiensis*, *ibidem*, t. 30, 1954, p. 236-278, etc.

Augustin Huber.

DESQUEUX (François), vers 1650-1714. — Né à Pizeaux-en-Gâtinais (diocèse de Sens) vers 1650, bachelier en théologie de Paris, François Desqueux fut appelé à Arras par l'évêque, Sève de Rochechouart, comme chanoine de sa cathédrale, puis cédé à l'évêque de Tournai, Gilbert de Choiseul, qui le nomma en 1684 doyen de Saint-Étienne à Lille et censeur des livres. Sans doute était-il favorable au jansénisme du prélat.

Déjà Desqueux avait traduit, et publié à Paris en 1683, la *Règle courte et facile en faveur de ceux qui commencent à entrer dans la vie spirituelle* de Louis de Blois, et qu'il dédia à l'abbesse bénédictine d'Étrun. Il avait bien l'intention d'écrire sur les matières spirituelles. En dehors d'un *Mémoire instructif pour l'assemblée des dames de la Charité des Paroisses* (Lille, 1685), il publia en 1686 à Lille l'*Idée d'une véritable supérieure où les chefs de famille trouveront autant de sujets d'instruction que les supérieures religieuses* (plaquette de 16 pages), *La vie de saint Philippe de Néry* (des fêtes eurent lieu cette année-là en l'honneur du saint dans la collégiale Saint-Pierre et à l'église Saint-Étienne, présidées par l'évêque) et surtout le *Traité de la théologie mystique où l'on découvre les secrets de la sagesse de Dieu dans la conduite des âmes appliquées au saint exercice de l'oraison*. L'ouvrage souleva des tempêtes, surtout, semble-t-il, parce que l'auteur dans sa préface accusait Suarez d'être dépourvu de la science des saints. Une *Défense du P. François Suarez, jésuite, injustement attaqué par M. Desqueux*, parut aussitôt; bien que datée de *Conimbre* et signée de Diego Lopez, elle émanait de l'entourage de Desqueux, peut-être d'un jésuite de la ville. A quoi le curé de Saint-Étienne répliqua incontinent : *Dom Diego Lopez justement réfuté par M. Desqueux*. L'imprimeur Fiévet édita ensemble le *Traité* et les deux brochures (Lille, 1686). Le *Traité* fut mis à l'Index le même jour que le *Moyen court* de Mme Guyon, 3 mai 1689.

Desqueux fut encore attaqué dans des écrits anonymes à l'occasion de l'*Oraison funèbre* (*... avec quelques réponses..*, Lille, 1690) de l'évêque de Tournai, qu'il avait prononcée le 23 janvier 1690 dans son église et à la prière du clergé lillois. Il y avait loué les doctrines et le gouvernement du prélat. Le chapitre de Tournai le soutint et Desqueux le remercia par une lettre publique (*A Messieurs..*, Lille, 1690). Signalons le différend qu'il eut avec le chapitre de la collégiale Saint-Pierre

de Lille pour son refus d'assister aux processions générales. Il perdit son procès par sentence du Parlement de Tournai du 19 janvier 1693. Il remplit avec impartialité son office de censeur, et pendant l'occupation hollandaise, se distingua par des prédications contre la propagande hérétique. Il mourut le 2 février 1714 peu après l'apparition de la bulle *Unigenitus*, mais avant le mandement épiscopal qui la promulguait. La notice latine de J. Delobel dans les *Scriptores insulenses* loue son éloquence et ses connaissances.

Le *Traité* est un petit in-32 de 120 pages, précédé d'un *Avertissement* de 12 pages non numérotées. L'auteur a le dessein de réhabiliter la théologie mystique dédaignée, déclare-t-il, au profit de la théologie rationnelle et positive. On en parle, ordinairement « par les règles de la science, au lieu qu'il en faut parler par expérience » (préface), et il arrive qu'on n'en croit pas ceux qui en ont l'expérience. Suarez est de ceux-là (*De religione*, lib. 2, c. 13, n. 26). Attaque curieuse, car Desqueux affirme s'appuyer plus d'une fois sur l'autorité de Suarez et Suarez ne nie nullement les phénomènes mystiques dont parle Desqueux. Cette chicane ressortirait-elle à l'offensive que Choiseul menait contre les réguliers de son diocèse? L'auteur n'a prétendu, écrit-il dans sa préface, que « proposer l'abrégé » du *De oratione divina et de contemplatione* de Thomas de Jésus. Nous retrouvons, en effet, sous une forme schématique et agréable la doctrine du carme sur les degrés, les opérations, les effets de la contemplation, sur l'amour extatique et ses principales manifestations. Le *Traité* se réfère abondamment aux meilleurs spirituels : de saint Augustin et Diadoque à saint Bernard, saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor, de Tauler et Ruysbroeck à Harphius et Louis de Blois, de saint Jean de la Croix et saint François de Sales à Saint-Jure, de Mme Acarie à l'*Éclaircissement des phrases mystiques* de Nicolas de Jésus-Marie.

On ne voit pas bien aujourd'hui pourquoi le *Traité* fut mis à l'Index : il n'est pas quiétiste. Peut-être pouvait-on craindre qu'il ne troublât les âmes en leur révélant sans préparation les degrés de la vie mystique et qu'il n'insistât trop, avec le pseudo-Denys, sur la théologie négative. Il semble aussi que Desqueux fut enveloppé dans l'hostilité que rencontrait Gilbert de Choiseul. Dans son ch. 18e (*Où l'auteur se critique lui-même*), il répond sans doute à des objections qui lui étaient faites et où l'évêque est en cause.

Quoi qu'il en soit, ces attaques, la mise à l'Index et peut-être aussi la mort de Choiseul arrêtèrent la carrière littéraire de Desqueux. Dans sa pensée, le *Traité* n'était qu'un préambule à divers *traités particuliers*, où il aurait repris en détail les principaux points de sa doctrine; ils ne virent jamais le jour, pas plus que « l'*Abbrégé* de leur fameux Rodriguez... à présent en manuscrit entre les mains d'un vénérable jésuite » (*Dom Diego Lopez justement réfuté*, p. 22). Il continua à censurer les livres, mais il ne publia rien qui intéresse la spiritualité (vg *De cultu... Provinciae Cameracensis et ecclesiae Tornacensis disciplina*, Lille, 1690), sauf des *Considérations importantes et solides, et prières chrétiennes pour inspirer et pour obtenir la crainte de Dieu, l'horreur du péché, l'esprit de pénitence* (Lille, 1707, 96 p.).

Les ouvrages de Desqueux sont rares : le *Traité* est à Lille, à Amiens et à la bibliothèque nationale de Paris; réuni avec les plaquettes de polémique, à Amiens (théologie, n. 5337); la *Défense* est aussi à la bibliothèque nationale; l'*Idée* à Amiens (théologie, n. 6320).

Jacques Delobel, *Scriptores insulenses*, ms 469, p. 186 svv, bibliothèque communale de Lille. — F. Desmons, *L'épiscopat de Gilbert de Choiseul*, coll. Annales de la société historique... de Tournai, t. 11, 1907. — F. Danchin, *Les imprimés lillois*, 3 vol., Lille, 1926-1931 (tient compte de J. Houdoy, même titre, Paris, 1879). — L. Mahieu, *Un janséniste mystique à Lille : François Desqueux*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 71-88.

Léon Mahieu et André Rayez.

DESURMONT (Achille), rédemptoriste, 1828-1898. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Achille Desurmont naît à Tourcoing (Nord) le 22 décembre 1828. Il fait ses études au collège ecclésiastique de sa ville natale, puis au collège des jésuites de Brugelette, Belgique (1837-1845), et les termine au collège de Tourcoing. Le 3 octobre 1847, il entre au grand séminaire de Cambrai (Nord). Durant les vacances de 1848, il rencontre à Bruges Joseph Passerat, le premier rédemptoriste français, dont la rayonnante sainteté l'impressionne vivement. Sa vocation religieuse se décide pour la congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Le 2 février 1850 il entre au noviciat de Saint-Trond (Belgique). Il fait profession le 19 mars 1851. Ses études de théologie terminées à Teterchen près de Metz, il est ordonné prêtre le 24 septembre 1853 et devient préfet spirituel des scolastiques de la province de France. Ses enseignements d'alors forment la matière de ses premiers écrits, en particulier des *Rapports de notre Règle avec la fin de l'Institut*. A un esprit d'initiative qui parut à quelques-uns friser parfois l'innovation, il sut joindre une très grande bonté. A partir de 1854 il inaugure son ministère apostolique : missions, retraites, etc. En 1865, il est nommé provincial de France et le resta 22 ans. Il fut un administrateur, un chef, un entraîneur, un éducateur, un père, selon l'esprit et le cœur de saint Alphonse. Il s'appliqua spécialement à la formation religieuse et apostolique de la province, prenant l'initiative de petits congrès missionnaires annuels; et il regretta que, dans les travaux préparatoires du concile du Vatican, il n'eût pas été fait mention des missions intérieures. En 1869, il inaugurait les fondations d'Équateur et de Colombie sans cesser de poursuivre sa tâche dans la province, alors éprouvée par les événements de 1870-1871.

La proclamation de saint Alphonse docteur de l'Église (1871) fournit à Desurmont l'occasion de répandre les œuvres du fondateur : traduction des œuvres ascétiques, nouvelle édition de la *Théologie morale*, publication d'un manuel, etc. Le ministère des missions est alors particulièrement prospère. Le père rêve de prolonger s'il le faut la mission pendant six semaines (1873). Ses retraites pastorales sont très goûtées. En 1879 il reçoit l'ordre de prendre en charge la naissante province d'Espagne. Sa mission de formateur et d'apôtre auprès des religieux et des religieuses, des prêtres et des laïcs l'absorbe toujours. C'est l'époque où s'annonce *La charité sacerdotale* et se fonde le *Sanctuaire de la famille* pour la diffusion de la prière et de l'oraison familiale. En 1875 naît *La Sainte Famille*, revue ascétique et familiale (M. De Meulemeester, *Bibliographie..*, t. 3, p. 137), où Desurmont publie des articles demeurés fameux sur la profanation du mariage, qui furent un des plus beaux et des plus complets spécimens de son talent de missionnaire (*Études*, t. 120, 1909, p. 572). En 1887, déchargé du provincialat, il reprend l'enseignement de la théologie pastorale et revoit *La charité*

sacerdotale qui ne sera publiée qu'après sa mort. En 1892-1895 il est visiteur apostolique des Petites sœurs des Pauvres et compose plusieurs opuscules à leur usage. Consulteur général de sa congrégation (1893), il assiste au chapitre général de 1894 et il est de nouveau nommé provincial de France. Le 23 juillet 1898 il meurt à Thury-en-Valois (Seine-et-Marne) dans la maison du scolasticat.

2. *Œuvres.* — 1° *Dans le cadre de sa vie.* Les écrits de Desurmont exposent sa doctrine ascétique et pastorale, telle qu'il la livra au cours de ses divers ministères. Notons en premier lieu : les *Rapports de notre Règle avec la fin de notre Institut*, où il insiste sur l'élément qui commande toute la vie religieuse des différents instituts, leur fin spécifique (1854, publié en 1925). En 1859 paraît sa notice sur la *Congrégation du Très-Saint-Rédempteur* pour le *Dictionnaire des Ordres religieux* de Hélyot (rééd. Migne, t. 4, Paris, 1859), puis sur *Notre-Dame du Perpétuel-Secours* (1867). Le magistral ouvrage qu'il acheva seulement l'année de sa mort fut préparé par des travaux imprimés ou lithographiés qui renferment les principaux éléments de son enseignement pastoral : *Règles élémentaires de théologie pastorale* (1867); *Leçons de pastorale d'après saint Alphonse*, 2 vol. (1873); *Propositions sur l'art de sauver les âmes d'après saint Alphonse* (inédit); *Essai sur la théologie pastorale ou rôle de la charité dans la conduite des âmes d'après saint Alphonse de Liguori* (1889). A l'occasion d'une retraite à la Visitation de Paray, il compose *Trois offrandes au Sacré-Cœur* (1899). A la suite de la déclaration des cardinaux (16 janvier 1892) il publie la brochure *La question électorale en 1893* (Paris, 1893, sous le nom de l'abbé Delafosse); dans *La Sainte Famille* se succèdent ses articles sur le mariage, l'esprit du monde et l'esprit de l'évangile, etc; il donne à la revue plus de 300 articles. Les retraites qu'il prêche aux religieux de sa congrégation et aux autres sont consignées par écrit et conservées avec un soin jaloux. Elles fourniront le texte de divers ouvrages publiés dans ses *Œuvres complètes*. Outre son *Testament spirituel* (*Quelques réflexions sur l'esprit de perfection et l'esprit d'imperfection. Testament spirituel*, Paris, 1898), les provinces françaises conservent précieusement les moindres textes où Desurmont leur a laissé quelque chose de sa pensée et de son cœur. Les *cantiques* composés par lui se chantent encore, même au cours des missions paroissiales. Qui ne connaît et ne récite ses *prières* à Marie sous le vocable de Notre-Dame du Perpétuel-Secours?

Rappelons aussi les publications que Desurmont destine aux Petites sœurs des Pauvres : *Une semaine d'oraison pour la Petite Sœur des Pauvres*, Montreuil, 1890; *Mon perpétuel retour à mon lieu véritable. Entretiens d'une Sœur hospitalière avec son Dieu et avec elle-même*, *ibidem*, 1892; *Leçons catéchistiques sur la mission spirituelle des Petites Sœurs des Pauvres*, Besançon, 1894. Plus nombreuses encore sont les œuvres que le zèle sacerdotal de Desurmont lui suggère à l'intention du clergé; signalons, par exemple, l'*Union sacerdotale, d'oraison, de pénitence et de zèle* (Bar-le-Duc, 1887), *La résolution et l'oraison du prêtre* (Montreuil, 1890), *Une ligue du clergé pour le triomphe de Jésus-Christ* (*ibidem*, 1891), et surtout *La charité sacerdotale ou leçons élémentaires de théologie pastorale d'après les écrits des saints* (2 vol., Paris, 1899; voir comptes rendus dans *Études*, t. 87, 1901, p. 842-843; *Ami du clergé*, t. 22, 1900, p. 1010-1011).

2° Dans l'édition des *Œuvres complètes*. Desurmont publia encore des brochures spirituelles, par exemple : *L'art divin de l'oraison mentale* (Fontainebleau, 1879); *La conversion quotidienne* (Lille, s d; 3e éd., 1884); *Le retour continuel à Dieu par la vraie oraison et la vraie pénitence* (Nancy, 1884); *La semaine du serviteur de Marie qui veut assurer son salut* (Fontainebleau, s d; 35e éd., 1898), etc. Ses *Œuvres complètes* (vie chrétienne, vie religieuse, vie sacerdotale), qui comprennent des inédits, furent réunies en 12 volumes in-8° (Paris, 1906-1913) sous des titres divers donnés par les éditeurs (P. Riblier) : *L'art d'assurer son salut*; *Le Credo et la Providence*; *La vie vraiment chrétienne*; *Dévotions*; *Le monde et l'Évangile*; *La fidélité à Jésus-Christ*; *Tout à Dieu*; *La conversion quotidienne*; *Le retour continuel à Dieu*; *La volonté de se sauver en saint*; *Le travail de la sainteté*; *Modèles de sainteté* (*S. Clément-Marie Hofbauer*; *Le vénérable Joseph Passerat*). Quelques-uns de ces ouvrages composés à l'aide de notes prises au cours de retraites ou de conférences ne trahissent pas la pensée, même si elles ne reproduisent pas toujours l'expression propre et originale de l'auteur. Desurmont ne les renierait pas, lui qui connaissait la fervente attention de ses auditeurs à ses moindres paroles et le souci d'exactitude des éditeurs qui furent pour la plupart ses disciples.

A l'exemple de saint Alphonse, Desurmont ne put consacrer tous ses loisirs à la composition de ses ouvrages. S'ils sont tous profondément pensés, leur rédaction accuse ici ou là le temps limité dont disposait l'auteur et l'impossibilité où il se trouvait le plus souvent de les enrichir de notes et de citations qui leur auraient donné plus de poids. Cela vaut surtout pour ceux qui exposent la doctrine spirituelle ou pastorale de saint Alphonse. Les progrès de la théologie ascétique et mystique permettent aujourd'hui de mieux déterminer les traits caractéristiques de la spiritualité alphonsienne en la comparant à celle des grands auteurs classiques cités, recommandés et utilisés par le saint docteur. Il reste à Desurmont le grand mérite d'avoir su dégager dès la parution des premières traductions françaises la solide charpente de la doctrine de saint Alphonse sans se préoccuper de distinguer nettement les éléments ou assemblages d'éléments empruntés à d'autres spiritualités. Un travail complémentaire opéré dans ce sens n'amoindrirait en rien la valeur de l'exposé présenté par Desurmont.

Toutes ses œuvres, ses moindres articles, portent l'empreinte de sa personnalité puissante et originale qui veut inculquer ses convictions. On a parlé avec raison de sa « manière ». Il faut avouer qu'elle est difficilement imitable, si délicat est l'art d'être fort en restant vrai! Certaines pages trahissent l'émotion profonde de l'apôtre qui affronte un monde dont les structures temporelles considérées jusqu'alors comme les soutiens de l'ordre établi, de la foi et de la moralité, sont gravement entamées. A l'exemple de saint Alphonse il s'adressera non seulement à la masse des fidèles, mais au clergé, aux religieux, aux laïcs, à la famille surtout, vraie cellule de l'Église et de la vie chrétienne, en qui il découvre l'élite des temps nouveaux appelée à sauver la société. Desurmont fut un religieux éminent, homme de grande intelligence et de grand cœur. Son zèle sacerdotal et pastoral fit de lui un apôtre et un éducateur d'apôtres. C'est ce qui garde à sa parole écrite, à sa doctrine, un caractère impressionnant d'actualité.

Semaine religieuse de Paris, 23 septembre 1876. — *Semaine religieuse* de Toulouse, 1887. — *La Croix*, 11 décembre 1904.

— J. Boubée, *Les Œuvres du T.R.P. Desurmont*, dans *Études*, t. 120, 1909, p. 563-574. — *Semaine religieuse* de Cambrai, août 1898. — A. George, *Le T.R.P.A. Desurmont*, Paris, 1924 et compte rendu dans *Ami du clergé*, t. 42, 1925, p. 145-153. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 489, et *Desurmont*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1951, col. 685-686. — J. Magnier, *Desurmont*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. 4, New York, 1908, p. 756. — F. Schubert, LTK, t. 3, p. 226. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 115-119; t. 3, 1939, p. 128, 136-137, 288-289. — G. Liévin, *Desurmont* dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 4, 1950, col. 1491-1492.

Germain Liévin.

DÉTACHEMENT. Voir Dépouillement, Désappropriation.

« DEUTSCH THEOLOGIA ». Voir « Théologie germanique ».

DEVIE (Alexandre-Raymond), évêque de Belley, 1767-1852. — Alexandre-Raymond Devie naquit à Montélimar (Drôme) le 23 janvier 1767. Il suivit les cours de philosophie et de théologie aux séminaires de Viviers (1783) et de Bourg-Saint-Andéol (1785). Il reçut la prêtrise le 30 octobre 1791, à Valréas, des mains de Casoni, évêque de Vaison. Pendant la Terreur il se cacha dans les monts du Vivarais. A la chute de Robespierre, il exerça le ministère à Montélimar et à la réouverture des églises il y fut nommé vicaire de l'église Sainte-Croix (1800). Il s'occupa du rétablissement du monastère de la Visitation de la ville. Désigné en 1812 pour enseigner la morale au grand séminaire de Viviers, où il avait professé la philosophie de 1787 à 1791, il devint supérieur de l'établissement en 1813; mais le 11 septembre 1813 il fut nommé vicaire général de l'évêque de Valence Bécherel, ancien évêque constitutionnel de la Manche, et vicaire capitulaire de 1815 à 1819. Le 13 janvier 1823 Devie était choisi pour occuper le siège de Belley, qui venait d'être rétabli. Devie organisa complètement le diocèse. Il établit son grand séminaire dans l'ancien couvent des augustins de Brou, avec pour chapelle la célèbre église du 16e siècle, construite par Marguerite d'Autriche. Le petit séminaire de Meximieux existait déjà; Devie en fonda un deuxième à Belley. Ses efforts se portèrent sur la formation et la sanctification de son clergé, puis avec un zèle inlassable il rétablit les communautés religieuses et développa la foi des fidèles. C'est pendant son épiscopat que le saint Curé d'Ars exerça son étonnant ministère et fut en butte aux critiques. Devie le protégea et l'encouragea. Nommé archevêque de Reims le 4 décembre 1839, puis de Paris, il refusa de quitter Belley. Il mourut le 25 juillet 1852.

C'est pour la formation pastorale et la sanctification de son clergé que Mgr Devie a écrit. Son principal ouvrage, le *Rituel du diocèse de Belley* (3 vol., Bourg-en-Bresse, 1830-1831, plusieurs rééd.), traite de l'administration du diocèse, des paroisses, des sacrements. Il contient les prières liturgiques lyonnaises adoptées dans le diocèse de Belley. Les traités de morale de saint Alphonse de Liguori sont cités, ce qui était nouveau en France et fut critiqué (J. Cognat, *Vie..*, t. 2, p. 33 svv). En 1836, comme complément de son *Rituel*, Devie publia à Bourg un *Manuel des connaissances utiles aux ecclésiastiques sur divers objets d'art*. En 1837, à Lyon, fut publiée la *Méthode pratique pour faire le catéchisme*, en deux volumes, suivie en 1839 des *Divers essais pour enseigner les vérités fondamentales de la religion aux personnes qui ne peuvent pas apprendre la lettre du catéchisme*; *Correspondance d'un ancien directeur de séminaire avec un jeune prêtre sur la manière dont les ecclésiastiques doivent se conduire sous le rapport des bienséances, à l'église, dans le monde, entre eux, et dans leur correspondance*, 1842; en 1849, à Lyon, le *Manuel des cérémonies de Lyon à l'usage du diocèse de Belley*.

Si déjà, dans le *Rituel*, Devie insistait sur la sanctification du clergé (1e p., titre 1 *De la sainteté ecclésiastique*), il le fit bien davantage dans les ouvrages qu'il composa à cette intention. En 1814, Devie avait publié sous le titre de *Répertoire des principaux devoirs d'un prêtre* des exhortations de retraites pastorales; un prêtre de Lyon le réimprima à son compte : *Principaux devoirs*; l'auteur le reprit et le compléta (*Tableau abrégé des principaux..*, 1836) : on y relève notamment un règlement de vie, des examens pour les curés, une bibliothèque choisie. Pour faciliter la récitation du bréviaire, l'évêque publia *Duo psalteria secundum ordinem recentiorum Galliae breviariorum distributa* (Lyon, 1840), où le texte est accompagné d'un commentaire spirituel très succinct. A l'occasion de ses cinquante ans de sacerdoce, Devie offrit à ses prêtres *Mémorial du clergé ou méditations et prières à l'usage des ecclésiastiques pour le temps des retraites, pour célébrer l'anniversaire des principales grâces qu'ils ont reçues et pour se préparer à la mort* (Lyon, 1842); il y reproduit aussi le *Tableau abrégé* et donne le règlement de l'*Association de persévérance sacerdotale* qu'il avait érigée dans le diocèse; à remarquer les litanies du Christ Prêtre et Victime. S'inspirant d'un ouvrage (*Entretiens abrégés avec Notre-Seigneur... pour les prêtres*, 4 vol., Lyon, 1721-1729) du sulpicien Vaugimois, supérieur du grand séminaire de Lyon († 1758), Devie recomposa et publia à Lyon en 1843 *Entretiens du prêtre avec Jésus-Christ avant et après la célébration des saints Mystères pour servir de préparation et d'actions de grâces pour tous les dimanches de l'année et les principales fêtes de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des saints qui se sont le plus distingués par leurs vertus apostoliques*. Ces ouvrages furent fort appréciés et exercèrent une réelle influence sur la spiritualité sacerdotale en France au 19e siècle.

Ajoutons quelques ouvrages de dévotion : *Pieux souvenir des âmes du Purgatoire* (Lyon, 1834; 16e éd., 1854), enseignement, méditations et prières; *Pensées consolantes et salutaires sur les destinées de l'homme dans la vie présente et dans la vie future suivies de pratiques de piété...* (1840) adaptées aux différents états de vie; *Préparation à la mort ou Extrait des Pensées consolantes*; *Le chemin de la croix*; *Dévotion pratique aux indulgences ou prières et exercices de piété journaliers*; enfin, en 1843, *Marie conversant avec ses enfants pendant le mois de mai et les jours de fête*, ouvrage qui fut discuté et retiré du commerce. A peu près tous les ouvrages de Devie connurent plusieurs rééditions. Ses *Œuvres complètes* parurent à Lyon en 20 volumes (1856).

Comptes rendus des ouvrages de Devie dans *L'Ami de la Religion* et la *Bibliographie catholique* (tables). — J. Cognat, *Vie de Mgr Alexandre-Raymond Devie, évêque de Belley*, 2 vol., Lyon-Paris, 1865. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 313-320. — Renseignements intéressant l'épiscopat de Mgr Devie, dans *Bulletin de la Société Gorini*, vg : Joly, *Mgr Devie, comment il travaille à la perfection de ses prêtres*, t. 16, 1924, p. 132-146. — L. Alloing, *Le diocèse de Belley, histoire religieuse du pays de l'Ain*, Belley, 1938, p. 552 svv. — Archives de l'évêché de Belley.

Une notice aux allures satiriques sur Devie et son entourage se trouve dans : Un solitaire (abbé H. Barbier), *Biographie du clergé contemporain*, t. 8, Paris, 1844, p. 217-324.

Pierre POURRAT.

DEVINE (ARTHUR), passioniste, 1849-1919. — Né à Kilmactiege (Irlande) le 3 décembre 1849, Arthur Devine fit sa profession religieuse dans la congrégation des passionistes en 1866 sous le nom d'Arthur de Saint-Paul de la Croix. Prêtre en 1872, il prit une part active à la vie de son institut, comme supérieur et prédicateur, tout en donnant, par son amour de l'observance régulière, un bel exemple de vie à la fois contemplative et active. Il se consacra près de trente ans à l'enseignement dogmatique et scripturaire des jeunes clercs passionistes, qu'il fit profiter de sa très large érudition. Devine mourut à Dublin le 20 avril 1919.

Il publia plusieurs ouvrages théologiques, apologétiques et ascétiques, plusieurs fois réédités et traduits en français par C. Maillet à Avignon. Signalons *History of the Passion*, Londres, 1890; *The Creed explained*, 9e éd., Londres, 1923, *Le Credo expliqué*; *The Sacraments explained*, Londres, 1899 (5e éd., 1918), *Les sacrements expliqués*, 1901; *Convent Life*, Londres, 1904; *The Ordinary of the Mass explained*, *L'Ordinaire de la Messe*; *Frequent and daily Communion*, *La communion fréquente et quotidienne*; *The Law of christian Marriage*; *Pentecostal Sermons*. La collaboration de Devine à la *General Review* et à la *Catholic Encyclopedia* fut très appréciée. Parmi les articles plus importants qu'il donna à la *Catholic Encyclopedia* on peut retenir *Humility*, *Miracles (Gift of)*, *Passionists*, *Perfection*, *Presence of God*, *Prophecy*, *Quiet (Prayer of)*, *State or way*.

Son nom demeure lié à deux traités de théologie spirituelle renommés : *A manual of ascetical theology, or the supernatural life of the soul on earth and in heaven*, Londres, 1902 (*Manuel de théologie ascétique*, Avignon, 1904); *A manual of mystical theology, or the extraordinary graces of the supernatural life explained*, Londres, 1903 (*Manuel de théologie mystique*, Avignon, 1912). Ces deux livres offrent une doctrine très sûre exposée en un style très clair. Le *Manuel de théologie ascétique* puise abondamment dans les ouvrages théologiques de Pesch, Wilhelm-Scannell et Terrien, ou les écrits spirituels de saint François de Sales, Mgr Ullathorne, etc. Le *Manuel de théologie mystique* suit le *Directorium mysticum* de Scaramelli d'après le compendium rédigé par F.-V. Voss (1881). Il s'inspire également des spirituels anglais, tels que Walter Hilton, Augustin Baker et F. C. Doyle, aussi de Benoît XIV et de Schram, enfin de Ribet, Maréchaux et Lejeune. Après avoir étudié la contemplation (objets, causes, effets), Devine analyse les purifications, les degrés de la contemplation et les phénomènes qui s'en distinguent.

The Catholic Encyclopedia, Supplement I, New York, 1922, p. 257. — Giacinto del S. Crocifisso, art. *Devine*, dans l'*Enciclopedia Cattolica*, t. 4, Città del Vaticano, 1950, col. 1506.

COSTANTE DI S. GABRIELE DELL'ADDOLORATA.

DEVOIR. — Comme une saine spiritualité ne se comprend que dans une doctrine générale des mœurs chrétiennes, il convient d'étudier d'abord le *devoir en théologie morale*, puis le *devoir en spiritualité*.

I. LE DEVOIR EN MORALE

Une opinion couramment admise identifie le bien moral avec le bien mesuré sur la règle du devoir; elle tient que le domaine moral est celui de l'obligation. Selon cette opinion, dont la critique ne relève pas de notre sujet, certains genres d'activité humaine se présenteraient comme des devoirs, d'autres échapperaient à cette règle. Ainsi par exemple appartiendraient à la catégorie des devoirs, partant au domaine de la moralité, les prestations de justice, l'hommage du culte religieux, l'accomplissement des préceptes; au contraire les œuvres de surérogation, les initiatives spontanées d'une âme généreuse échapperaient à la catégorie du devoir.

Cette façon de définir le domaine du devoir est inadmissible. Si le cadre du devoir est incapable de contenir toute la vie chrétienne, ce n'est pas qu'il soit trop étroit et que certaines matières morales lui échappent par nature; c'est plutôt parce qu'il manque de profondeur et ne retient pas la raison essentielle et première de la moralité. Il n'est pas en défaut du point de vue de l'extension, toute espèce d'acte vertueux pouvant en effet, sous un certain angle, se présenter comme un devoir; mais il n'épuise pas la signification de la moralité et n'en fournit pas le principe explicatif radical.

1. Extension des devoirs, ratione materiae. — Les vertus théologales sont de soi primitives, antérieures au devoir proprement dit; elles posent dans sa nature spécifiquement divine le fidèle régénéré par la grâce. Sans elles, il n'existe pas encore de sujet susceptible de devoirs chrétiens. Mais quand elles sont données, dans le cours normal d'une vie chrétienne, leur sujet peut recevoir des préceptes et assumer des devoirs concernant l'exercice des actes mêmes de foi, d'espérance et de charité. C'est ainsi qu'une autorité légitime nous enjoint directement d'accomplir certains actes extérieurs des vertus théologales, par exemple une profession de foi ou une œuvre de charité; indirectement, même les actes les plus intérieurs de ces vertus peuvent nous être imposés comme des devoirs, s'il est impossible autrement d'accomplir comme il sied tel acte extérieur ou tel ministère de la vie chrétienne, prédication de la foi ou réception des sacrements de la foi.

Toutes les vertus morales font aussi l'objet de préceptes; en tombent d'accord, non seulement les auteurs qui ont opté pour une morale de devoirs et qui essaient d'ordonner toute la vie morale selon la liste des préceptes, mais même saint Thomas qui, classant les matières morales selon les espèces du bien vertueux, montre à la fin de chaque traité comment la vertu en question fait l'objet de préceptes, soit dans le Décalogue, soit dans l'Évangile, à moins qu'il n'appartienne aux autorités humaines, dans la cité, dans la famille, dans l'Église, de concevoir et d'intimer ces préceptes pour leurs sujets, selon les besoins et circonstances, dans les limites de leur compétence sociologiquement définie.

Préceptes légaux s'ils s'adressent à une communauté parfaite en vue d'un bien commun public, ou préceptes particuliers; préceptes émanant de Dieu, du Christ, des autorités ecclésiastiques, civiles, domestiques ou autres, il n'est aucun domaine de la vie morale qui leur échappe, du moins au niveau des actes, puisque les préceptes commandent des actes et qu'on y satisfait en posant des actes. Sous l'autorité du Christ, sous la loi divine, les actes intérieurs eux-mêmes, y compris et d'abord l'acte de charité, font ou peuvent faire l'objet de préceptes et s'imposer à nous comme des devoirs. La répartition traditionnelle de ceux-ci : devoirs envers Dieu, devoirs envers le prochain, devoirs envers soi-même, semble parfaitement exhaustive et l'on ne voit pas la

possibilité d'actes qui n'entreraient pas dans l'une de ces catégories.

2. **Détermination des devoirs du point de vue formel, ratione debiti.** — Aussi n'est-ce pas du point de vue de l'extension matérielle que le domaine du devoir demande à être défini par la science morale, mais du point de vue formel. Le devoir représente un aspect distinct et spécifique du bien moral; il ne supplante, n'absorbe ni ne remplace les autres aspects. S'il est parfaitement convenable à l'honnête homme et au chrétien de s'acquitter de ce qu'il doit, on ne peut prétendre que toute bonté morale se réduise à cette sorte d'ajustement envers autrui. Même si, considérée dans nos rapports avec Dieu, toute activité vertueuse, y compris celle des vertus théologales, peut être réputée prestation exigible, paiement d'une dette, hommage d'un culte ou d'un service, attitude qui paraît de rigueur devant un tel Souverain, il n'est pas possible d'ignorer toutes les autres espèces de bonté morale qui nourrissent l'harmonie complexe et différenciée de la vie vertueuse. Le progrès de la science morale a été de dégager ces objets formels comme des principes ou des chefs spécifiques de bonté et d'organiser toute la matière morale à leur lumière; la morale des vertus s'offre désormais comme l'indispensable instrument d'analyse qui permet de discerner finement les différentes espèces morales ou, si l'on préfère, les différents titres de bonté et de malice morales qui se trouvent d'ordinaire mêlés synthétiquement dans un seul et même acte concret.

Autrement, on en reviendrait à ce stade préscientifique de la théologie morale où la prudence, la justice, la force et la tempérance n'étaient pas considérées comme des vertus spécifiquement distinctes par leur objet, mais comme des modes communs et généraux qualifiant toute bonne activité morale. En ce sens, agir bien ce serait toujours et tout à la fois se conduire de manière avisée et sensée, s'acquitter de son devoir avec une délicatesse exacte, faire preuve de fermeté virile et se comporter avec modération. Ce qu'il y a de vérité psychologique dans cette conception est sauvegardé dans la thèse de la connexion des vertus morales. Mais en enseignant la distinction spécifique des vertus, une science morale évoluée nous apprend que certains objets ou, dans un objet, certains aspects formels constitués comme objets nous permettent de définir en toute propriété le domaine de chaque vertu.

On peut donc soutenir que l'honnêteté morale consiste à agir comme il faut, selon l'acception courante de l'honnêteté, c'est-à-dire à faire ce que l'on doit; mais on pourrait soutenir avec autant de vérité que l'honnêteté morale consiste à se conduire d'une manière sensée et prudente, ou encore à tenir ferme un certain style de vie malgré les risques et les épreuves, ou encore à éviter tout excès. Suivant son tempérament individuel, chacun peut se sentir enclin à condenser son idéal moral sous l'une ou l'autre de ces représentations. Chaque siècle, chaque type de civilisation peut aussi mettre généralement en relief un aspect privilégié, la sagesse pratique dans un régime politique qui repose sur la délibération et met à l'honneur les vieillards, gens d'expérience et de bon conseil; la force virile dans les périodes de conquête anarchique où les individus courent leur chance sans scrupule de légalité et sans souci d'égalité. L'accent sera mis sur la modération au sein d'une civilisation statique et facilement besogneuse, économe de ses énergies, ennemie du risque et encline à persévérer dans les règles établies comme dans un idéal de juste milieu, de sensibilité nuancée et d'équilibre méticuleux; tout excès, d'infortune ou de prospérité, dans l'austérité ou dans le plaisir, choque alors comme un manque de goût, comme une démesure annonciatrice de catastrophes.

Enfin la justice prend le pas sur toutes les valeurs morales dans une société caractérisée par des liens étroits, égalitaires et serrés, où il semble que nul ne puisse faire un mouvement sans y intéresser les autres, ce qui se vérifie sous un régime à la fois autoritaire et exigeant, peut-être tâtillon, intervenant par ses lois et ses règlements dans le détail le plus menu de la vie quotidienne; l'organisation sociale devient alors vulnérable dans sa complexité et rien n'est plus nécessaire ni plus recherché que le respect des droits, condition indispensable à l'harmonie de l'ensemble; chacun compte sur tous et tous sur chacun; toute activité individuelle devient proprement une tâche, tend à se transformer en service et prend le caractère moral d'un devoir.

Toutes ces conceptions se vérifient et se justifient, mais la science morale ne doit se laisser emprisonner dans aucune des formes particulières que les structures sociales en perpétuelle fluctuation risqueraient de lui imposer. Elle doit les comprendre, en rendre compte, les comparer et pour cela dégager le type spécifique de bonté morale qui s'affirme en chacune d'elles.

Le domaine moral où se rencontre proprement le devoir comporte un certain nombre d'objets formels offrant ce trait commun de nous établir en justes rapports avec autrui. Ils relèvent de la vertu cardinale de justice ou de vertus apparentées à celle-ci. Nous n'entendons pas mettre en cause la répartition classique des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes; cette distinction considère les devoirs dans leur teneur matérielle; parmi les actes dus, les uns s'adressent à Dieu, d'autres touchent la personne ou les biens de nos semblables et d'autres consistent dans un comportement strictement personnel. Mais si ces actes revêtent tous formellement le caractère de devoirs, c'est parce qu'ils s'imposent à nous comme de justes prestations dont nous sommes redevables envers quelqu'un; celui-ci, il faut en convenir, est nécessairement un autre que nous; il a conçu pour nous une règle sur laquelle nous devons mesurer notre conduite; en accomplissant notre devoir, nous nous mettons en règle avec cet autre devant qui nous répondons de nos actes, même si ceux-ci consistent matériellement dans un comportement tout personnel et privé. D'un seul et même point de vue formel on considère ces actes comme des devoirs et comme ajustant nos rapports avec autrui; c'est en ce même sens que le domaine du devoir ressortit généralement à la vertu de justice.

Ce point éclairci, la détermination scientifique de ce domaine est possible. Le devoir au sens le plus simple, pour ainsi dire à l'état pur, est dû en rigueur de droit et strictement exigible au nom de la justice particulière qui réalise le type achevé de la justice et constitue à ce titre la vertu cardinale. C'est une opération, fait ou abstention, tendant à assurer ou à restituer l'intégrité du patrimoine matériel ou moral en quoi consiste le bien d'autrui. Très souvent cette opération n'a d'autre bonté morale que son strict ajustement au droit d'autrui; c'est pourquoi nous y voyons la dette proprement dite, un pur devoir. Dès que nous entrons en rapports avec autrui, de tels devoirs surgissent, tantôt définis

par l'évidence de la nature des choses (par exemple l'égalité des prestations en tout échange de biens ou de services) et tantôt précisée par une loi positive (celle du prince, du souverain, ou encore la coutume légitime) ou par la volonté même des parties (en cas d'engagement contractuel, unilatéral comme une promesse ou synallagmatique comme la plupart des contrats de la vie économique). Avec la même rigueur de justice particulière, se présentent aussi les devoirs de justice distributive qui ne font, dans l'évaluation des quotes-parts, qu'appliquer la règle *cuique suum*. On ne saurait exagérer l'importance de ces devoirs qui élèvent à la moralité quantité d'opérations de soi moralement indifrentes.

A l'encontre de la justice particulière, la justice générale ou légale ajoute la dignité de devoirs à des opérations qui par elles-mêmes constituent déjà des actions moralement qualifiées, relevant de différentes vertus. Ces actions, quelles qu'elles soient, actes de tempérance ou de religion ou même de justice particulière, sont alors considérées comme des opérations intéressant le bien commun; il n'y a aucune espèce vertueuse qui ne puisse être vue sous ce jour où elle constitue un élément du patrimoine social et met en cause les relations de chaque membre avec autrui, les autres cette fois étant considérés ou représentés sous une raison sociale dont le patrimoine propre s'appelle le bien commun. Il ne s'agit plus ici de devoirs à l'état pur, puisque ce sont des actions vertueuses déjà moralement réglées; mais en tant qu'elles sont réglées selon leur juste proportion au bien commun, elles bénéficient d'une qualité morale de surcroît en se présentant formellement comme des devoirs. Quand il s'agit de la société que nous formons sous la présidence de Dieu et du bien commun adéquat que nous y partageons, ces devoirs couvrent un domaine parfaitement défini du point de vue de l'objet formel, mais nullement déterminé quant à son extension matérielle. Tout dans la vie morale peut à ce titre revêtir la valeur morale spécifique du devoir.

Mais nos relations avec autrui et les devoirs qui s'ensuivent se modifient selon les types et degrés d'altérité qui définissent ces relations. Or ces types sont nombreux et nuancés. Quand, de deux personnes, l'une est principe de l'autre, l'altérité subsiste, puisque chaque personne agit de son chef sans être absorbée ni intégrée à l'autre comme une partie dans un tout; néanmoins le juste aménagement des relations entre elles doit tenir compte, en la circonstance, de leur inégalité. La justice ne se réalise plus alors dans le parfait équilibre et la simplicité égalitaire de sa notion formelle et typique. Ce sont des vertus qui pourront parfois l'emporter sur la justice cardinale par quelque nuance exquise, mais qui ne réalisent qu'imparfaitement l'idéal du type. On a reconnu les vertus de religion, de piété filiale et patriotique, d'observance ou de respect; puisque, à des degrés divers, Dieu, les parents, les supérieurs et généralement toutes les grandeurs sont pour nous des principes d'être et de perfection, nos relations avec ces autres sont réglées avec beaucoup de nuances et donnent lieu à toute une gamme de devoirs. Paraît ici de nouveau l'extension indéfinie des actes en cause, notamment du chef de l'obéissance; cette vertu en effet, parmi les devoirs que comporte la juste attitude de respect, reconnaît précisément la convenance morale qu'il y a pour tout inférieur à se mouvoir selon le précepte du supérieur, celui-ci jouant, dans le domaine de sa compétence, le rôle d'un principe moteur et régulateur à l'égard du sujet. On ne confondra donc pas la valeur morale de l'obéissance avec celle qui relève de la justice légale; mais il est vrai que tout acte commandé par un supérieur légitime revêt le caractère d'un devoir ou d'une dette d'obéissance, comme on peut saluer un devoir de justice légale en tout acte ordonné au bien commun. Il est intéressant de discerner ces nuances du devoir; elles échappent aux moralistes qui posent le devoir en absolu, comme une règle primitive et catégorique.

La notion de devoir se vérifie enfin, mais avec moins de rigueur, dans les actes réglés par les vertus d'honnêteté sociale, comme la gratitude, la véracité, l'affabilité, la libéralité. A vrai dire il n'y a pas là généralement une dette proprement dite, puisque c'est d'abord notre affaire, plutôt que celle d'autrui, que nous réglions notre attitude, jusque dans nos rapports de société, selon le type d'honnête homme que nous voulons être ou à la mesure d'exigences qui sont nôtres et non celles d'autrui. Toutefois comme les autres sont en face et au terme de nos opérations et que celles-ci tiennent compte pour s'y adapter gracieusement du caractère, de la susceptibilité, des particularités, en un mot de la condition d'autrui, on n'abuse pas de l'analogie en parlant des devoirs de société, de courtoisie et d'honnêteté dans nos rapports avec autrui.

3. **Conclusion.** — Le domaine des devoirs semble bien coïncider avec celui de la morale sociale entendue, non pas en ce sens qu'un certain nombre d'opérations et d'attitudes dites sociales seraient isolées dans l'ensemble des activités morales, mais au sens d'une morale formellement inspirée de critères sociaux, morale réglant des relations et des situations. Nous reconnaissons l'esprit et la tendance des exposés classiques modernes. Une morale plus compréhensive insisterait sur le principe d'ordre que constitue la nature même de l'homme; la morale du devoir s'en tient à l'ordre de relations dans lequel est engagé le sujet et auquel on donne le nom caractéristique d'ordre moral. L'homme entre dans cet ordre parce qu'il est nécessairement saisi dans un réseau de relations, où des tâches et des responsabilités se proposent à ses libres choix; toute la question morale se ramène alors pour le sujet à respecter cet ordre, à y tenir sa juste place pour cheminer selon les exigences de sa situation. La liberté donne le moyen de transgresser cet ordre; le pécheur est précisément celui qui mésuse de sa liberté pour dévier, pour sortir du droit chemin comme un rebelle s'insurge contre l'ordre établi.

Ces traits de la morale du devoir évoquent une morale sociale dont la loi suprême est de respecter un ordre de droit, où chacun tient sa place, joue son rôle; elle ne prétend pas exprimer les nécessités naturelles du sujet, mais les nécessités de son état, de la condition où il est placé. Puisqu'il est créé, il doit faire droit aux exigences de la religion qui commande certaine attitude envers le Créateur; puisqu'il est né dans telle famille, il lui revient d'honorer ses parents et de leur obéir selon les exigences de la piété filiale; puisque de naissance ou autrement il appartient à telle agrégation sociale, il lui faut rendre aux autres ce qui leur appartient, notamment aux supérieurs révérence, service, obéissance. S'il entre en religion, embrasse une carrière, fonde un foyer, reçoit les ordres sacrés, est revêtu d'une charge, voilà autant de déterminations nouvelles de l'ordre auquel il doit s'ajuster; il s'ensuit des devoirs nouveaux, assortis d'obligations

particulières. On verra dans un autre article ce qu'il faut entendre par Devoir d'état au sens traditionnel, mais sans faire violence au vocabulaire on peut soutenir que tout devoir est devoir d'état, ou règle d'une morale d'état. On a toujours défini l'état par rapport à certaines libertés et certaines obligations; la morale d'état récapitule donc tous nos devoirs et toutes nos obligations selon les exigences de la situation où nous sommes placés de naissance, par profession, par engagement librement contracté, par la volonté du prince, du chef, du supérieur ou de toute autre façon. Comme un point par ses coordonnées, notre situation se définit par un faisceau de relations sociales qu'il suffit de dénombrer pour passer en revue nos différents devoirs, suspendus à nos différents liens d'obligation. Une morale d'état ou morale du devoir se satisfait d'ajuster à cette situation les opérations du sujet.

II. Le devoir en spiritualité

1. Morale et spiritualité. — Si l'usage s'est établi de voir deux disciplines spéciales dans la théologie morale et dans la spiritualité, voire de les enseigner séparément, la distinction n'est admissible qu'en des limites bien précises. Il serait absurde de refuser à la théologie morale la direction de la vie spirituelle, ou à l'étude de la spiritualité sa qualité théologique. Sans nous laisser entraîner mal à propos dans ce débat, nous conviendrons de quelques préliminaires indispensables. La théologie morale étudie scientifiquement, c'est-à-dire dans toute leur nécessité universelle et essentielle, les règles de conduite qui conviennent spécifiquement au chrétien. Mais il y a place encore pour deux sortes de considérations auxquelles il est permis de s'attacher particulièrement.

1° *Types de sainteté.* — On peut d'abord appeler théologie spirituelle une connaissance, non pas plus pratique que la théologie morale, mais plus singulière; de même en effet que l'essence universelle et commune d'animal raisonnable se réalise existentiellement d'une infinité de manières et qu'il y a un réel profit pour la connaissance de l'homme à considérer tous les visages humains différents qui se présentent à notre expérience, de même les voies essentiellement nécessaires et identiques de la sainteté chrétienne ne se réalisent jamais de deux façons absolument semblables mais prennent chaque fois un visage singulier : *Non est inventus similis illi*, disons-nous de chaque saint. Tenter de retrouver des familles, des races spirituelles, ou des types principaux de sainteté, les comparer, mettre en lumière leur originalité propre dans la permanence de l'essence commune, telle est une des tâches de la théologie spirituelle. On devine que la description y joue un grand rôle, avec les ressources d'information et de critique qui sont de mise dans les recherches historiques.

2° *Voies de sainteté.* — D'autre part, la sainteté ici-bas suit un cours progressif, c'est un cheminement et une croissance dont le point de départ, les étapes, le terme sont, quant à l'essentiel, inscrits dans la structure même de la vie chrétienne et donc nécessaires et communs, mais dont la réalisation constitue chaque fois une aventure unique et sans précédent; chaque âme suit son itinéraire spirituel. Il est utile d'écouter chacune raconter son histoire et, par analyse et comparaison, de dégager des constantes, des fréquences, des exceptions, certaines voies familières à la grâce ou encore certains types d'itinéraires spirituels.

2. Le devoir comme type de sainteté. — 1° **Antithèse du « spirituel » et de l'homme de devoir.** — S'il est vrai que le devoir définit en morale la catégorie des relations sociales, on ne s'étonne pas de rencontrer en histoire et en psychologie l'antithèse du spirituel et de l'homme de devoir. Les hérétiques ou les agités que le moyen âge a qualifiés par antonomase de spirituels, ceux qui se réclamaient du libre esprit pour mettre en question l'ordre établi, passeraient aujourd'hui pour des anarchistes et des révolutionnaires. Sans aller si loin, il faut convenir que le spirituel tend à méconnaître les liens extérieurs, politiques, ecclésiologiques, sociaux, où il voit volontiers la tare d'une condition charnelle et pécheresse; il se flatte ou il s'efforce de vivre par l'esprit dans un monde nouveau, débarrassé de ces chaînes et prétend n'être justiciable que de sa loi intérieure. A son intention les théologiens abordent des problèmes dont nous méconnaissons souvent la portée pratique. Un pécheur peut-il avoir autorité sur les justes? Les lois humaines obligent-elles en conscience les hommes spirituels? Les pécheurs peuvent-ils exercer légitimement un droit de propriété? Inversement n'est-ce pas déchoir pour le spirituel que d'assumer des devoirs dans l'ordre social, de se marier, d'être propriétaire, d'ester en justice, d'accepter une charge même ecclésiastique? S'il évite l'erreur spéculative et demeure orthodoxe, le spirituel se trahit néanmoins par des scrupules et des répugnances en cet ordre temporel; il fuit la vie sociale comme le monde; il n'en accepte les devoirs indispensables qu'en manière de concession, pour éviter de plus grands embarras et pour avoir le droit de se retirer dans la solitude, où il retrouve son Dieu mais sans changer foncièrement d'attitude.

Car il n'est pas porté aux cérémonies et aux opérations de la religion; il n'entend pas le respect comme un souci d'observer délicatement réserve et distances, d'exhiber l'hommage du culte et des prestations qui sont dues. Il oscille entre une fusion amoureuse qui l'identifie avec Dieu et un vertige d'anéantissement devant l'infinie Majesté; de toute façon, il quitte sa place, comme incapable de tenir son rôle, de s'ajuster à sa condition et d'en remplir les devoirs. S'il est appelé à gouverner, il témoigne de quelque mépris pour le formalisme juridique; au nom de l'amour il méconnaît les barrières et distinctions objectives du droit; il étouffe et absorbe les autres en les embrassant dans une prétendue fusion des volontés; il les tyrannise de bonne foi, taxant de mauvais esprit et d'orgueilleuse révolte ceux qui font allusion aux limites de sa compétence et aux règles de sa fonction. Quand son pouvoir lui paraît ainsi contesté, il se décourage vite, réserve son dévouement au petit nombre d'âmes choisies qui l'écoutent et le suivent aveuglément et il abandonne les autres. Comme la contradiction le déconcerte et bientôt l'irrite, il se prive des conseils autorisés ou légalement imposés; il n'entend que l'écho de ses propres jugements, répétés par ses fidèles admirateurs. Plutôt que de plier ses vues aux réalités sociales, son entêtement personnel l'amène à démissionner.

L'homme de devoir s'étonne de cette attitude apparemment capricieuse dont le ressort lui échappe souvent et qu'il traite tour à tour de désertion ou d'autoritarisme despotique, reprochant au spirituel son appétit du pouvoir et son indolence à en remplir les fonctions. Lui, il assume les tâches de continuité sans

lesquelles la communauté ne saurait subsister; il défend et transmet le dépôt des traditions, des lois et rubriques, condition du bon ordre et de la durée, rempart extérieur à l'abri duquel la flamme de la vie intérieure, les silencieux colloques de la contemplation, les travaux minutieux et patients du combat spirituel trouvent leur indispensable climat. La personnalité de l'homme de devoir s'efface derrière les exigences objectives de sa charge. On lui confie volontiers les responsabilités du gouvernement; il les porte avec ponctualité et efficacité. Mais il risque de s'y laisser absorber et de perdre la liberté d'esprit ou même le goût de la vie intérieure; il s'épuise au fonctionnement exact et harmonieux des services et se console le cas échéant de sa propre stagnation spirituelle en pensant qu'il se sacrifie pour permettre aux autres de travailler à leur progrès. Le succès même de ses efforts l'expose aux illusions et il prend goût au déploiement efficace de son activité personnelle; il en fait alors une question d'amour-propre, s'emporte contre les négligents et les distraits ou déploie pour réussir les habiletés de la prudence charnelle, sans éviter l'écueil du pharisaïsme.

S'il n'est pas élevé aux responsabilités du gouvernement, son dévouement exact et son abnégation en font un élément précieux dans les emplois communs : les travaux sont régulièrement assurés, on peut compter sur lui, on le met à contribution et il devient indispensable. Si cette voie conduit souvent les dévouements obscurs à une sainteté qui s'ignore et qu'on méconnaît généralement, il arrive parfois que la multitude des soucis et la fatigue des travaux créent un dangereux vide intérieur et une sorte de dépression ou d'anémie spirituelle. Alors l'âme risque de s'enfermer dans d'infimes préoccupations de détail, de se lasser, de s'aigrir à la fin, d'autant que l'entourage, avec l'égoïsme aveugle des collectivités, s'habitue aisément à un service exact et semble ne plus en reconnaître suffisamment le bienfait et le mérite.

L'attitude ordinaire de l'homme de devoir à l'égard des voies spirituelles combine la méfiance au ressentiment. Il se méfie, comme il dit, de la mystique et prône les vertus solides où l'illusion et l'amour-propre n'ont point de part; mais il le fait avec une insistance et un rien de vivacité où se trahit parfois l'amertume de celui qui est resté sur le seuil, quand ce n'est pas une jalouse rancune contre les spirituels; car leur prestige et la cour d'admirateurs dont ils sont généralement entourés lui sont un scandale; de son point de vue, il les juge avec une sévérité clairvoyante : peu réguliers, observants fantaisistes, incapables, brouillons et inconstants dans les travaux communs, si occupés d'eux-mêmes et de leurs voies d'exception qu'ils esquivent la plupart des besognes vulgaires, ennuyeuses et indispensables, et cela avec un tel naturel et tant d'aisance que les autres ne songent pas à s'en plaindre ni même à s'en apercevoir.

On pousserait aisément ces portraits jusqu'à la caricature. En réalité, dans de justes limites, ces deux types se retrouvent en toute organisation sociale et s'y révèlent indispensables par leur complémentarité. Ils souffrent souvent l'un par l'autre, mais chacun vient à son heure. Le spirituel est précieux lorsque sont en cause l'idéal et les grandes intentions foncières, les options décisives; il est capable d'imaginer et de promouvoir les réformes jusqu'aux révolutions les plus violentes; il est alors sans pitié pour les personnes et les prétendus droits acquis. Mais il risque de dilapider les hautes valeurs dont il a eu l'intuition, qu'il a défendues et exaltées, en négligeant les procédures d'éducation, de légalité et de conservation qu'elles appellent. Lui qui foulait aux pieds toute résistance, qui comptait pour rien le droit d'autrui et l'ordre existant lorsqu'il s'agissait d'assurer la victoire de ses idées, il se montre indolent, irrésolu et chimérique au moment d'organiser cette victoire et d'en garantir la durée; aux autres, réputés conquis, il fait une confiance excessive et lâche les rênes; il délaisse les précautions menues, les travaux faciles et monotones de la vie quotidienne, il ignore la vertu irremplaçable des institutions, des régulations objectives et impersonnelles, bref la nécessité d'inscrire son idéal en un texte accessible, précis, communicable. A partir du moment où l'idéal auquel il s'identifiait prend corps, s'objective, se détache de lui et se pose en réalité impersonnelle, on dirait que le spirituel cesse d'en être passionnément épris, tel l'artiste qui ne se reconnaît plus dans l'œuvre où son rêve s'est fixé et refroidi. Ses succès de pionnier, de fondateur ou de réformateur ne le préparent pas à guider l'évolution d'une œuvre ou d'une institution qui se détache de lui et accuse chaque jour davantage sa physionomie propre; incapable de prendre ses distances envers son œuvre ou déçu par elle, il la désavoue, méditant d'autres entreprises; il serait capable de l'étouffer si l'homme de devoir ne survenait à point pour la recueillir et l'adopter.

Celui-ci n'est pas moins attaché à l'œuvre que le spirituel, mais il n'éprouve pas pour elle l'instinct possessif de celui qui l'a conçue. Il l'a rencontrée et elle l'a séduit; bien loin de s'identifier à elle il la voit très haut, comme un objet parfait et immuable à quoi il s'est sacrifié sans retour sur soi. D'ordinaire il a été conquis par le rayonnement du spirituel; celui-ci trouve dans son disciple un instrument docile et dévoué à qui il abandonne volontiers les tâches de réalisation et d'organisation, non sans protester contre les transformations que subit son idée entre les mains bien intentionnées de l'exécutant. L'homme de devoir embrasse dans un même dévouement le culte de son maître et celui de l'idéal qui lui a été montré; fidèle au souvenir et aux vues du maître spirituel, il se défend d'y modifier quoi que ce soit; quand les nécessités de la vie lui imposent des choix, il ne s'y résout qu'après avoir scruté minutieusement, sinon torturé ingénieusement les écrits et les moindres intentions du maître pour y trouver un appui et se défendre contre le risque d'innover. Car tel est bien le point faible de l'homme de devoir; rien ne le déconcerte tant que d'avoir à se frayer un chemin sans précédent dans une situation inédite; il n'invente pas volontiers sa règle de conduite, il préfère la recevoir de quelqu'un; au pire il s'obstine dans les errements qu'on lui a appris, sans se rendre compte qu'ils ne mènent plus à rien; même s'il s'en rendait compte, il n'aurait pas toujours assez d'imagination pour inventer ni assez d'audace pour risquer les innovations nécessaires.

2° **Possibilité d'une spiritualité du devoir.** — L'antithèse du spirituel et de l'homme de devoir invite à penser, non que les vrais spirituels négligeraient leur devoir, mais que spirituel et homme de devoir sont deux types nettement séparés. Il y a beaucoup de vrai dans cette observation; il suffit de jeter un regard sur l'histoire des saints pour se représenter les grands spirituels comme des personnalités excep-

tionnelles, tranchant sur le commun, comme des pionniers et des révolutionnaires qui ont inauguré des voies de sainteté où les ont suivis, trop médiocrement, les troupes anonymes et fidèles des hommes de devoir. Il y aurait donc une sorte de contradiction à parler d'une spiritualité du devoir. Tout au plus le devoir, en nous contenant et en nous faisant marcher dans les voies ouvertes par les grands spirituels, nous ferait-il participer au type de spiritualité qui nous a séduits dans le maître que nous nous sommes choisi. Ainsi le jésuite fidèle à son devoir entrerait dans la spiritualité de saint Ignace, le franciscain dans l'esprit du Pauvre d'Assise, le frère prêcheur se rattacherait à la spiritualité de saint Dominique et ainsi de suite. Mais l'homme de devoir comme tel se caractériserait, en fait de spiritualité, par sa répugnance à en avoir une qui lui soit propre et par sa détermination à ne pas sortir des voies que les maîtres lui ont tracées. Autrement dit, il ne faudrait voir dans le devoir qu'une pédagogie, dans l'homme de devoir qu'un disciple, dont les exercices et le programme seraient organisés selon les vues et les exemples du spirituel. C'est le thème du paragraphe ci-dessous, sur le rôle du devoir comme méthode de progrès.

Mais le problème qui nous retient présentement est tout autre. Peut-on concevoir une école de spiritualité dont les exercices et l'ensemble du programme soient orientés vers la formation d'hommes de devoir, comme si la pratique du devoir constituait un idéal de sainteté parmi d'autres? Une école où le devoir ne serait pas seulement un moyen pédagogique ou, à la rigueur, un élément de la formation que l'on prétend donner au disciple, mais la formule même de l'idéal à atteindre, le mot d'ordre, la devise qui résume les ambitions du maître et de l'élève?

Quelque paradoxale qu'en soit la constatation, il est certain que cette forme de spiritualité existe et qu'elle est, avec des nuances notables et sous des noms différents, enseignée et recommandée par plusieurs écoles. De même qu'il y a un idéal spirituel d'enfance proposé à ceux qui ont entendu l'appel : « Si vous ne devenez comme de petits enfants... », de même il existe des spiritualités ou, comme on dit, des mystiques du service, de la servitude, de l'esclavage, de l'obéissance, de la religion, de la révérence ou du respect, une spiritualité sacerdotale ou épiscopale axée sur les devoirs et les exigences d'un ministère sacré, d'autres encore, que nous pouvons ranger sous la rubrique des spiritualités du devoir, s'il est vrai que par l'accomplissement du devoir nous rendons à autrui, et notamment à Dieu, ce que nous lui devons à quelque titre que ce soit.

Il n'est pas surprenant que le temps de la morale du devoir fut aussi celui des spiritualités du devoir. Il en est d'illustres comme les spiritualités soutenues par un idéal de religion; lorsque le christianisme ne se présente plus que comme une religion, elles reprennent à leur compte une notion très ancienne et très sûre de la sainteté, réalité sacrée qui se répand de l'Être Saint par excellence à tout ce qui entre en contact avec lui, par voie d'union, de consécration, d'appartenance ou d'application au service divin. Tout le programme d'une vie intérieure se résume alors en une adhérence à Dieu, ou en un intime contact par quoi Dieu pénètre et habite dans l'âme comme dans son temple. Le saint est considéré comme un homme de Dieu, en qui Dieu agit, parle, se manifeste, dont Dieu a pris pleinement possession. Ce type de spiritualité trouve son atmosphère favorable dans une théologie de la religion; nous y reconnaissons une forme excellente de morale du devoir, précisément de devoir religieux.

Les spiritualités dont le mot d'ordre est le service, la servitude ou l'esclavage sont aussi des spiritualités du devoir, mais leur horizon tient dans les relations de supérieur à inférieur; Dieu se présente à l'âme comme le monarque tout puissant, comme le maître souverain; l'idéal spirituel se condense dans une attitude de docilité, d'obéissance, de respectueux et entier dévouement.

Les spiritualités du devoir semblent prendre d'autant plus d'empire sur les âmes que la théologie morale se réduit aussi à une morale du devoir. En effet, tandis que les spirituels individualistes et anarchisants tendraient à s'évader de cette morale, le danger évident que présente cette tendance à un au-delà de la morale provoque une réaction salutaire; la plupart des auteurs spirituels et des directeurs de conscience s'efforcent de ramener ou de contenir les âmes dans la moralité et donc dans le devoir, sans pourtant décourager leurs élans spirituels, en canalisant ceux-ci dans une sorte de mystique du devoir comme tel. « Laissons à d'autres, disent-ils, les voies exceptionnelles trop fertiles en illusions; reconnaissons dans l'accomplissement ponctuel et délicat de tous nos devoirs, non seulement une méthode sûre, mais un idéal spirituel complet et suffisant. Voilà la vertu solide. On peut se méprendre sur l'origine et la signification des attraits et des inspirations personnelles, mais le devoir ne trompe pas; il exprime en toute sûreté la volonté de Dieu sur nous; la forme de sainteté à laquelle concrètement chacun de nous est appelé se dégage à chaque instant de nos devoirs et de nos obligations ».

Il est bien certain que ni la morale du devoir ni la spiritualité du devoir ne rendent un compte satisfaisant des profondeurs et des richesses merveilleusement variées que comporte la vie chrétienne. Leur point de vue est beaucoup trop étroit, leur synthèse trop pauvre et leur logique serait desséchante. Ceci dit, notre critique n'atteint nullement les âmes saintes qui se sont inspirées de cet idéal spirituel car il y avait dans leur vie beaucoup plus de choses que leur idéal n'en pouvait formuler. A son insu, le chrétien qui a ponctuellement rempli tous ses devoirs, qui s'est délicatement et sans défaillance employé à suivre en tout l'impératif des préceptes divins, qui s'est toujours comporté envers Dieu comme un serviteur dévoué jusqu'à l'abnégation de soi, ce chrétien qui croyait n'être qu'un homme de devoir était bien davantage. Il y avait en lui des inclinations et des attachements profonds, des perceptions de foi, des vues et des inspirations, un exhaussement radical de son être, sans quoi il n'aurait pas soutenu ce caractère dans la paix et dans la joie. Il suffit de contester la spiritualité du devoir comme *doctrine* de la vie spirituelle, comme représentation légitime et suffisante de la perfection chrétienne.

3. **Devoir et progrès spirituel.** — L'homme divinisé par la grâce trouve dans sa nouvelle nature divine, selon sa raison éclairée par la foi, selon son inclination naturelle au bien qui lui convient désormais et qui est le bien divin, la règle adéquate de sa moralité surnaturelle. Saint Thomas est si convaincu

de cette vérité première qu'il semble faire bon marché du programme moral de la vie chrétienne. C'est pour lui chose secondaire et dérivée, une fois reconnu dans la grâce l'essentiel de la loi évangélique. Il dit même expressément que la loi nouvelle ne comporte aucun précepte nécessaire si ce n'est ce qu'exige l'usage de la grâce, c'est-à-dire le jeu naturel de ce principe vital; il n'y a de bien ou de mal pour le chrétien que ce qui tient ou s'oppose nécessairement à la grâce intérieure selon la règle de la foi agissant par la charité, comme il est d'avis qu'il n'y a de bien ou de mal pour l'honnête homme que ce qui tient ou s'oppose nécessairement à sa nature d'être raisonnable selon les vues de sa droite raison dirigeant sa volonté éprise du bien raisonnable. On remarquera que cette règle est d'ordre physique, n'exprimant que le vœu essentiel d'une nature, indépendamment de toute idée de devoir. Il est physiquement impossible au chrétien en état de grâce de trouver bon ce qui contrarie la grâce de l'Esprit Saint, comme il est physiquement impossible à un être raisonnable de trouver bon ce qui contrarie la raison. Saint Thomas n'ignore pas les multiples devoirs que comporte la vie chrétienne, mais en dehors de la règle susdite, il n'en voit pas un qui figure dans la loi nouvelle. Ils émanent des autorités sociales et humaines, civiles et ecclésiastiques, à qui le Christ législateur a laissé ou donné compétence pour régler l'activité de leurs sujets. En outre, chacun usera de sa raison pour diriger sa propre conduite, se constituant ainsi sa propre règle morale et décidant pour soi du bien et du mal en toute autonomie dans le domaine qui lui appartient et où il n'est question ni de devoir ni d'obligation, encore que tout y soit moralement réglé.

1° **Le devoir comme programme de vie.** — Cette robuste confiance dans la grâce serait vite déçue si saint Thomas imaginait l'enfant de Dieu coupé de toute influence sociologique, sans instruction ni éducation, au mépris de la véritable condition humaine ici-bas. L'homme en effet a besoin, pour se reconnaître et pour découvrir ses propres voies, pour atteindre à une vie personnelle et intérieure, d'un programme de devoirs où il s'instruit des exigences diverses de la moralité; il ignorerait la plupart des vertus s'il n'y était rendu attentif par le rappel de ses devoirs. La source intérieure de la moralité se perdrait dans les sables si elle n'était dégagée et captée par l'influence éducative du milieu social. Une loi profonde de l'esprit humain veut qu'il s'éveille et progresse en déchiffrant les signes intelligibles que lui offre le monde extérieur. L'intelligence demeurerait *tabula rasa*, vide comme un regard qui ne s'est pas fixé, si elle se retranchait en elle-même, si les sens ne lui ouvraient pas de larges fenêtres sur le livre de l'univers rempli de signes intelligibles. Et l'univers social, avec ses lois, ses hiérarchies, ses langues, ses représentations et ses conduites ordonnées, ajoute aux signes naturels ses signes et ses symboles d'origine humaine, sinon plus riches d'intelligibilité, du moins plus proches et plus remarqués; ainsi le milieu naturel comme le milieu humain, étant foncièrement œuvres d'intelligence, éveillent et nourrissent l'activité intellectuelle de l'homme, un peu comme les gestes et les conversations autour d'un berceau fixent l'attention du bébé et ébranlent les premières activités de son esprit.

Mais l'enfant de Dieu naît et grandit en plein corps social, porté dans le sein maternel de l'Église et des communautés spirituelles et temporelles qui, à des titres divers, le nourrissent et l'éduquent. Nous retrouvons donc la thèse classique selon laquelle l'homme est instruit par les lois dans les différentes activités vertueuses dont il possède le principe par nature et par grâce. Ajoutez aux lois proprement dites les préceptes particuliers, les devoirs d'état, les obligations nées des circonstances et des situations, les engagements librement contractés; le devoir, ainsi généralement entendu, fixe un programme de vie parfaitement adapté à la mesure de chacun et sans lacune. Le spirituel qui prétendrait suivre sa loi intérieure sans s'ouvrir aux leçons qui lui viennent, comme du dehors, du trésor de maximes et d'injonctions pratiques accumulé et transmis par la société chrétienne ou objectivé dans les institutions et dans les liens hiérarchiques de la réalité sociale poursuivrait une entreprise chimérique et absolument incompatible avec la condition humaine ici-bas.

On peut donc affirmer hautement qu'il n'est pas de vie spirituelle possible au mépris du devoir. Seule la pratique du devoir nous révèle peu à peu, en nous exerçant aux différentes vertus chrétiennes, les exigences les plus intimes et les inclinations les plus spontanées et les plus intérieures de la grâce qui est en nous et qui demande à se traduire en œuvres divines. Il est absurde de penser que chacun pour soi, sourd aux enseignements du dehors, retrouverait par son génie propre le programme complet et équilibré de sa vie chrétienne, comme Pascal a su par lui-même (mais non pas dans le désert ni à l'abri de toute influence du milieu) retrouver les premiers théorèmes de la géométrie.

L'expérience des spirituels authentiques confirme absolument cette conclusion et leur enseignement nous avertit de considérer l'attachement au devoir comme la pierre de touche infaillible des voies intérieures. On n'hésitera donc pas à condamner sans recours toute conduite prétenduement spirituelle et parfaite qui contredirait un devoir certain et avéré. Le principe ne souffre aucune exception, encore que la difficulté de reconnaître le devoir et la nécessité de se tailler son devoir à la demande de circonstances singulières en modifient parfois l'application d'une façon qui peut surprendre et scandaliser les faibles.

2° **Le devoir comme inspiration.** — Peut-on aller plus loin? Au delà du programme d'activités qui forme la trame matérielle du devoir et auquel le spirituel orthodoxe acceptera de se soumettre comme à une exigence élémentaire, ou du moins comme à un test de garantie et de contrôle, est-il permis d'attribuer au devoir, entendu formellement, une valeur d'inspiration, propre à nourrir et à orienter l'intention du spirituel?

Un regard superficiel suggérerait une réponse négative. Le spirituel a volontiers et donne souvent l'impression de n'être vraiment lui-même qu'au delà du devoir. C'est un fait que l'âme dévote ne se lasse pas d'inventer des œuvres surérogatoires. A ne faire que son devoir, on ne se croit pas encore entré dans les voies de la perfection. Remarquons du reste que cette manière de voir conduit le spirituel à se faire un devoir de ce qui demeure simplement surérogatoire pour le commun. Le besoin d'ajouter au devoir, de le dépasser, conduit à un parti pris de surérogation et à une sur-

enchère indéfinie dans les exigences de la gratuité. A ce trait paradoxal, on vérifie l'insuffisance doctrinale d'une spiritualité du devoir, comme aussi d'une morale du devoir; ni l'une ni l'autre n'ont su dégager le principe radical qui fonde la bonté du devoir et en définit la juste mesure.

1) *Rapports du devoir et de la surérogation.* — On a tort d'opposer les voies imparfaites et communes du devoir aux voies parfaites et exceptionnelles de la surérogation. Bien loin de s'identifier avec le surérogatoire et l'exceptionnel, le plus parfait en soi est au contraire le plus nécessaire et en un certain sens le plus commun ou le plus indispensable, nous voulons dire la charité. Non seulement la charité est le premier devoir, comme étant le premier et le grand précepte, mais elle constitue essentiellement la perfection de la vie spirituelle, ce qui fait d'elle beaucoup plus qu'un devoir. On exprime cette valeur éminente de la charité en signalant qu'elle est la fin des préceptes. En effet, tout objet de précepte se définit par une liaison nécessaire de convenance ou d'opposition avec la charité; la mesure de cette nécessité implique pour tout précepte une portée définie, ce qui fait qu'on peut se flatter d'en venir à bout et de s'en acquitter, tandis que la charité elle-même, mesure des préceptes, échappe pour son propre compte à toute mesure. On manque en effet à la charité quand on prétend fixer une borne à l'appétit du bien divin qu'elle met en nous; arrêter cette tendance à un point quelconque, se satisfaire d'un degré déterminé, mépriser ou négliger de croître en perfection, c'est témoigner qu'on se trompe et qu'on n'est pas épris du vrai bien infini, mais d'un certain équilibre, sorte de juste milieu réglé par d'autres critères et inspiré par d'autres considérations. Certes il n'est pas permis de réduire la charité aux proportions d'un devoir; elle est d'une essence toute différente et mériterait plutôt d'être comparée à un appétit naturel foncier et nécessaire. Toujours est-il que, par rapport au devoir, elle n'est pas en reste du point de vue de la nécessité; l'idée d'introduire de la surérogation, un secteur facultatif, dans le progrès de la charité est proprement absurde, puisque c'est par rapport à elle et à sa nécessité que l'on pourra parler ensuite de devoirs nécessaires et d'actes conseillés ou surérogatoires. On conviendra aussi que s'il n'est rien de plus nécessaire, il n'est rien encore de plus commun que la charité dans les voies spirituelles, puisqu'elle y est essentielle et qu'en son absence il n'y a rien. Tel étant le principe de la perfection, on ne saurait à priori chercher le plus parfait du côté de l'exception et de la surérogation.

Cependant il existe des activités qui sont liées nécessairement à la vie de la charité et qui par là font partie intégrante de la perfection chrétienne. Ainsi nul ne saurait aimer réellement son prochain de charité sans respecter la justice, étant donné que le bien d'autrui, objet de la justice, est inséparable du bien que nous voulons de charité à notre prochain. On ne fait pas tort à autrui sans blesser aussi le prochain. La racine dernière des devoirs de justice gît pour le chrétien dans la nécessité d'aimer de charité le bien divin, vérifié dans cet autre qui est un frère. Parce que la justice et les autres vertus chrétiennes sont liées nécessairement à la charité, leurs actes essentiels font l'objet de préceptes, ce qui, outre leur nécessité propre et quasi naturelle de vertus, les revêt d'une bonté de surcroît, spécifiée par l'obéissance à l'autorité légitime qui porte ces préceptes et leur confère la qualité de devoirs. Mais ce sont des devoirs parce qu'ils ont fait l'objet de préceptes et ils ont fait l'objet de préceptes parce qu'une raison compétente a exprimé impérativement le rapport nécessaire qu'ils soutiennent avec la charité.

Voici maintenant des actes qui ne sont pas nécessairement liés à la charité, qui en d'autres termes ne sont pas de soi et en toute hypothèse exigés par nécessité de vertu; ils ne font donc pas l'objet de préceptes et si le législateur s'en occupe ce sera pour suggérer des conseils à leur propos. Avec eux nous entrons dans le domaine de la surérogation; on y remarque une certaine contingence, une sorte de détachement par rapport à l'appétit nécessaire de la charité et des vertus. Ceci nous convainc que ces manières d'agir ne possèdent pas de référence essentielle et intrinsèque à la perfection chrétienne; ils ne la constituent pas, ils peuvent se rencontrer sans elle, elle peut se réaliser sans eux. Par exemple, si l'Évangile conseille la pauvreté et la continence, il reste que la perfection chrétienne peut être atteinte dans le mariage et dans l'usage vertueux des richesses, tandis que beaucoup de continents et de pauvres volontaires peuvent être fort éloignés de la perfection, s'ils n'ont pas la charité. Bien entendu les conseils évangéliques ouvrent des voies de perfection, mais c'est qu'il s'agit précisément d'une pauvreté et d'une continence gouvernées et finalisées par la charité. C'est donc en se rattachant à la source de toute perfection que les conseils ouvrent des voies de perfection et ils demeurent des conseils parce que ce rattachement nous est présenté par le Christ lui-même comme non nécessaire. De là vient sans doute la confusion fréquente entre voie surérogatoire ou exceptionnelle et voie de perfection, entre voie des préceptes ou commune et voie imparfaite. Plus qu'un autre le spirituel est tenté de faire cette confusion, vu qu'il se distingue dans la société chrétienne par la pratique ouverte et en quelque sorte professionnelle des conseils évangéliques; il risque de prendre ce trait différentiel pour le trait spécifique d'une perfection qui lui serait propre et le mettrait à part, oubliant que la perfection chrétienne est la même pour tous, qu'elle consiste essentiellement dans l'accomplissement des préceptes et que la voie des conseils n'a de prix que si elle facilite et assure le progrès selon les préceptes; or cette condition ne se vérifie pas chez tous et même dans le cas où elle se vérifie elle ne rend jamais la voie des conseils absolument nécessaire ni constitutive de la perfection.

Encore que la pratique aisée et habituelle des conseils et des œuvres de surérogation soit l'effet normal, la condition favorable et le signe d'une charité vivante, c'est-à-dire en mouvement de croissance et de progrès, nous pouvons donc conclure qu'en cela même le spirituel s'inspire des lois nécessaires de son être surnaturel, suivant l'appel de la grâce et l'inclination de la charité et se met à l'école des préceptes ou des devoirs constitutifs de la vie chrétienne; c'est de là qu'il tire le principe universel de ses intentions et la règle suprême de sa conduite, y compris la mesure et les circonstances à observer en matière de surérogation.

2) *Devoir et maturité spirituelle.* — Certains traits inquiétants que nous avons relevés dans la physionomie du spirituel trouvent leur meilleur correctif dans une délicate sensibilité au devoir. Ces traits dénoncés par tous les maîtres peuvent se rattacher

généralement à l'amour-propre, qui est l'écueil le plus redoutable, ou pour mieux dire le résumé de tous les écueils qui guettent le spirituel. Celui-ci évitera assez aisément les pièges les plus grossiers de l'amour-propre, s'il est attentif à remplir le programme de ses devoirs; il ne préférera pas délibérément l'amour de soi, ses aises, ses passions, son orgueil, aux exigences objectives et manifestes de la volonté de Dieu.

Mais pour se défendre d'illusions plus subtiles qui risquent de retarder son ascension spirituelle, il ne peut se contenter de considérer le devoir comme un programme à remplir, avec le risque de se complaire pharisaïquement en une observance exacte. Avant de s'exprimer en choix délibérés, l'amour-propre en effet consiste en une langueur habituelle, un défaut de vitalité, par quoi la créature raisonnable s'attarde dans une mesquinerie niaise et puérile qui gêne l'exercice vigoureux de ses activités spirituelles, quoiqu'elle s'y sente appelée par le meilleur d'elle-même. Elle souffre toujours ici-bas d'une faiblesse tenant à sa condition charnelle; elle soutient difficilement l'effort que réclame l'activité spirituelle, la pointe de son attention s'émousse, sa démarche s'alourdit et elle retombe plus ou moins vite au niveau familier de ses horizons étroits et de ses intentions à courte vue. De là vient, en dépit d'une sincère bonne volonté, cette sorte d'avarice, de mesquinerie, de torpeur, qui est dans une certaine mesure le lot inéluctable de toute vie spirituelle ici-bas et contre quoi jusqu'au dernier soupir il y a lieu de réagir avec patience et fermeté. On comprend dès lors pourquoi les auteurs spirituels prônent la lutte vigilante contre l'amour-propre tout en signalant que cette guerre n'est jamais terminée. A vrai dire, l'amour-propre est précisément, au delà de ses expressions multiples et déconcertantes, la limite que notre puérilité et notre lourdeur d'esprit imposent toujours ici-bas à l'épanouissement de notre vie spirituelle.

Assurément le remède spécifique et décisif ne peut être que le développement normal de cette vie par une croissance en grâce et en charité. Mais si ce remède est administré en définitive par un don gratuit de Dieu, l'inspiration du devoir constitue de notre part la meilleure disposition pour recevoir cette grâce, tant du point de vue de la maturité du jugement que du point de vue de la fermeté et de la pureté des intentions.

a) *Devoir et maturité du jugement.* — La faiblesse initiale qui caractérise une vie puérile se trouve dans un retard du jugement. Par certains traits, le spirituel imparfait ressemble à un enfant. Celui-ci a de vives perceptions immédiates, voire de géniales intuitions, mais il n'a pas encore l'usage conscient et méthodique de sa raison pour les contrôler, les confronter, les relier en ensembles cohérents; tout à l'instant présent, sa mémoire est courte, ses impressions sont fortes mais fugitives, il ne prévoit pas à longue échéance; le progrès consiste pour lui à ordonner peu à peu ses vues, trop engagées dans leur gangue sensible originelle, par le recours à l'abstraction et à l'universel. De même dans la vie spirituelle l'amour-propre consiste radicalement dans une faiblesse du jugement, à la fois myope et fragmentaire, superficiel et mobile, qui explique chez le spirituel commençant ou imparfait certains enfantillages, une spontanéité capricieuse, des vues rapides et superficielles, des naïvetés déconcertantes, une crédulité prompte aux engouements et une extraordinaire facilité à rejeter en bloc tout ce qu'il vient d'approuver sans réserve. Il juge comme l'enfant, sans analyse des éléments et sans référence à un critère universel et stable, mais sur une impression globale et instantanée dont une impression nouvelle triomphe aisément.

Or l'habitude de prendre en considération le devoir, précisément sous son aspect de dû objectif, apporte un correctif excellent à cet irréalisme puéril. Le devoir est l'antidote spécifique du caprice; c'est une réalité qui nous concerne et sur quoi par conséquent nous avons à prendre parti, mais en même temps c'est une réalité qui ne dépend pas de nous ni de nos impressions et dont les exigences tiennent ferme, quelle que soit notre humeur du moment. Il dresse une ligne de points fixes, une arête rigide et nous habitue à considérer le monde extérieur et spirituel comme un ordre objectif et consistant, alors que nous aurions tendance à n'y voir que le reflet idéal et mobile de notre propre subjectivité.

C'est pourquoi il est nécessaire au progrès, non seulement de respecter délicatement les devoirs évidents et inévitables, mais même de se proposer comme devoirs et de consolider objectivement un grand nombre de jugements pratiques que nous avons pu poser en toute liberté après mûre réflexion. Nous fixons alors notre libre arbitre et le protégeons contre une ruineuse inconstance. Même si nous ne sommes pas en face de devoirs formels, comme lorsqu'il s'agit d'organiser notre horaire journalier, un programme de travail ou un régime personnel de dévotions, toutes choses qui peuvent relever exclusivement de notre décision souveraine, nous avons profit à nous estimer liés et obligés par nos propres résolutions, en y voyant désormais l'expression d'un devoir métaphorique; nous ne les modifierons pas volontiers, même sous prétexte de suivre la généreuse inspiration d'un moment de ferveur, parce qu'il nous est bon de développer, au contact rugueux du devoir, le sentiment de la réalité et la fermeté objective de nos jugements.

b) *Devoir et sainteté des intentions.* — Une âme sincèrement appliquée à réaliser la volonté de Dieu n'évite pas toujours de se considérer comme la dépositaire des secrets éternels, d'interpréter ses propres intentions, ses désirs, ses rancunes et ses répugnances comme autant de manifestations certaines de la volonté divine. Elle déploie, pour réaliser ses plans, tout le zèle qui convient à l'accomplissement d'une mission que le Ciel lui aurait confiée; elle ne tolère aucune critique, n'accepte aucun compromis et soupçonne derrière la moindre contradiction une influence de l'esprit malin. De là certaines attitudes autoritaires, cassantes, une rigueur inhumaine, un mépris de l'opinion et des intérêts ou légitimes préférences d'autrui, au service d'une volonté personnelle qui prétend ne faire qu'un avec la volonté de Dieu.

Quand cette illusion est partagée, le spirituel n'a plus besoin de justifier ses vues et de convaincre; moins il s'explique mieux il s'impose, et bon gré mal gré on le suit. Mais nous savons que cet avantage est lourdement compensé, car, d'une part, cette sorte de chantage soulève parfois des résistances dans l'entourage et indispose maintes bonnes volontés qu'une explication objective aurait persuadées, mais qui répugnent à la violence qui leur est faite; d'autre part, les intentions et le zèle du spirituel sont loin d'offrir la fermeté qu'on attendrait; lorsque l'entreprise perd le caractère d'une mission personnelle et remarquable,

son auteur semble moins enclin à s'y dévouer et il y consacre moins d'ardeur. On dirait qu'il s'est attaché aux intérêts de Dieu, très sincèrement sans doute, mais surtout parce que, sans s'en douter, il en a fait son affaire. Pour déjouer cette illusion de l'amour-propre, le spirituel doit sanctifier ses intentions en leur donnant la fermeté et la pureté qui caractérisent toute sainteté. A cet effet, nul correctif n'est mieux adapté que l'esprit de devoir ou l'habitude de faire le bien comme on s'acquitte d'un devoir.

La fermeté des intentions s'en trouve bien. Si elles varient, c'est que leur terme final, point d'appui de leur perspective, est trop proche et donc trop engagé dans les fluctuations momentanées de l'action. S'intéresser à la part que l'on prend, à la figure qu'on fait dans l'œuvre de Dieu, c'est demeurer aux frontières du Royaume, à la surface mouvante de l'abîme insondable des volontés éternelles et se condamner à agir dans des vues précaires et changeantes. L'ami de l'Époux doit dire joyeusement : *Il faut qu'Il croisse et que je diminue.* Or le sentiment du devoir, s'il est loin d'expliquer toutes les nuances de la vie spirituelle, en fait du moins ressortir cette condition fondamentale qu'il y va du bien de Dieu, de ses desseins, de sa volonté. Sans doute, ne l'oublions jamais, ce bien est notre bien, par la grâce qui nous divinise; mais l'idée qu'il s'agit du bien de Dieu comme du bien dû à une autre personne, nous fait sortir de l'horizon étroit d'une subjectivité suffisante. Le levier de notre action prend alors son appui sur le roc de l'éternité et nous ne perdrons jamais courage si l'œuvre se fait sans nous, voire contre nous, pourvu qu'elle se fasse. Ce triomphe de l'humilité sur l'amour-propre, caractéristique des amis et serviteurs de Dieu, exige un grand amour de charité; or celle-ci n'affermira solidement ses intentions et ne surmontera les illusions subtiles de nos générosités changeantes et de nos scandales puérils que si notre cœur est fixé dans un attachement objectif au devoir.

En même temps s'accomplit la purification de nos intentions. La pureté consiste ici en une rectitude excluant les complaisances, les retours, le vain attendrissement sur soi-même. L'amour vrai du bien divin garantit positivement cette droiture, puisque tout le reste dénonce un amour étranger. Mais que d'illusions à redouter dans les meilleures intentions, que de mélanges équivoques échappent à la clairvoyance, si le cœur ne s'est pas mis à l'école du devoir. On croit n'aimer que Dieu et on chérit l'idole qu'on s'est forgée; on veut se dépenser au service du prochain et on goûte la joie de l'action ou l'ivresse de la conquête et de l'influence; l'ascèse elle-même procure la conscience délectable d'une maîtrise de soi. Ces replis tortueux, qu'il serait vain et parfois dangereux de dépister un à un, trouvent leur remède dans l'esprit de devoir. On s'habitue alors à considérer ses actes avec une simplicité objective, sans s'attarder inutilement à la façon qu'on y met et dont l'originalité séduisante ou suspecte dissimulerait l'intention essentielle; avec le goût du devoir vient celui des occupations banales et ordinaires, puisque telle est la figure quotidienne que le devoir prend communément, et même si Dieu appelle à des œuvres exceptionnelles, leur caractère d'exception n'éblouit pas; l'humilité n'est plus une attitude arbitraire et forcée, mais rejoint la simplicité d'une appréciation vraie de ce qu'on est et de ce qu'on fait. Ainsi la psychologie surnaturelle, d'accord avec l'histoire des saints authentiques, résout l'antithèse facile du spirituel et de l'homme de devoir en montrant que Dieu accorde volontiers ses grâces les plus précieuses aux âmes qui se montrent délicatement attentives à leur devoir.

Tous les manuels de morale offrent un développement sur la nature et sur le fondement du devoir, trop souvent considéré comme règle propre et adéquate de la moralité. Les éléments d'une critique de cette position sont à chercher dans Ed. Janssens, *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur*, Liège-Louvain-Paris, 1921 (critique du principe formel de la *Gezetzmässigkeit*); W. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, 1930; R. Le Senne, *Le devoir*, 2e éd., Paris, 1950.

Les *sources thomistes* de notre exposé se dégagent : de la structure de la 1a 2ae, notamment des traités de la béatitude, de l'acte humain et de la loi; du fait que saint Thomas ne prend en considération le devoir que dans le domaine de la justice et de ses parties ou dans celui des états et des offices, au cours de la 2a 2ae; du parti adopté par saint Thomas en ce qui concerne les préceptes relatifs aux différentes vertus; voir en particulier les questions 16, 22 et 44 de la 2a 2ae sur les préceptes de la foi, de l'espérance et de la charité où l'antériorité naturelle de ces vertus par rapport aux préceptes signale le moment où apparaît le devoir dans la vie morale.

Jean Tonneau.

DEVOIR D'ÉTAT. — Notre but ne peut être d'étudier en détail les différents devoirs d'état, ni même les principaux d'entre eux : leur choix d'ailleurs serait assez arbitraire. Nous considérerons le devoir d'état en lui-même comme une *condition générale de la moralité et de la perfection du chrétien.* A moins d'identifier la « moralité » au seul souci de sa limite inférieure, le péché à éviter, ce qui reviendrait à confondre la vie avec la simple aspiration à ne pas mourir, la vie *morale* et la vie *sainte* considérées toutes deux dans leur réalité positive ne sont pas spécifiquement distinctes. Nous parlerons donc ensemble de la vie morale et de la vie spirituelle : il n'y a là qu'une seule réalité, que connaît une seule et même science. Cf art. Conscience, t. 2, col. 1549-1554.

1. Multiples formes du devoir d'état

1° Devoir d'état au sens restreint. — Parlant du devoir, ou de l'ensemble des devoirs, qui découle de l'*état*, nous nous trouvons d'abord devant la signification que prend l'*état* par comparaison avec la société, économique ou politique. En ce premier sens, qui est le *sens restreint*, l'état d'un homme est la profession particulière qu'il exerce au milieu des autres et qui détermine son activité professionnelle, régulièrement lucrative. C'est son état de vie *sociale.* Supposé seul, un homme pratiquerait pour lui et sa famille tous les métiers, mais n'en aurait aucun. A partir du jour où il compte sur d'autres pour certains services, produits agricoles ou travail artisanal, arbitrage des contestations, soins dans la maladie, voire relations avec la divinité, réciproquement son travail va s'adresser à autrui, l'inviter, prendre une valeur d'échange, de rapports mutuels. Du point de vue du devoir, la profession n'existe donc qu'en relation avec les autres hommes. Par le fait même, elle crée un *engagement* envers eux, parfois un *contrat* explicite, fondé sur une *capacité* qu'on annonce et sur laquelle les autres doivent pouvoir compter : la profession crée le *devoir d'état social.*

Devoir d'état légal. Dès que la société s'organise, se munit de lois, devient juridique, légale aussi deviendra

la vérification ou la garantie de la capacité professionnelle et de l'engagement moral que cette capacité autorise. Les états de vie, nés de la nature sociale de l'homme, ou du moins certains d'entre eux, recevront donc en outre un *statut juridique*, qui précisera la portée de l'engagement, le sens du devoir d'état. Statut plus ou moins accusé; beaucoup plus quand il s'agira des services *publics* ou officiels, monopoles de la nation organisée, justice, défense nationale, gouvernement et administration (par exemple postes et transports, instruction publique, éventuellement culte), beaucoup moins pour les services d'ordre *privé*, librement demandés et rendus, commerce et industrie, art, médecine, délassements, enseignement libre, etc. C'est dans le premier cas que l'état, outre sa valeur d'engagement privé qu'il avait, prend son sens complet d'*institution d'ordre public*, corps social organisé, où le citoyen, moyennant certaines conditions, est nommé, admis, *dont il fait partie*, où il est revêtu d'une *mission* et souvent d'une *dignité* officielles. Le fait que des professions qui n'étaient pas d'abord d'ordre public évoluent vers un statut légal, et sont ainsi élevées au rang d'états officiels ou semi-officiels, démontre bien qu'antérieurement à cette élévation, et l'éclairant devant la conscience, un devoir moral social existe en tout état de vie, de par la loi *naturelle*, un engagement envers les autres et même, dans la mesure où il intéresse l'ordre public, envers le bien commun, la communauté comme telle. Devoir moral, que vient élever et déterminer le statut officiel.

Pour le chrétien, le devoir d'état social, naturel ou juridique, basé sur une fonction, un service de la cité, s'élargit beaucoup. Le chrétien se sentira tenu non seulement d'accomplir son devoir d'état en présence de Dieu créateur et législateur, comme l'exigerait déjà la seule loi naturelle, mais encore de l'entraîner dans l'orbite de la grâce et du mérite surnaturel. A ses yeux, le devoir d'état engagera le *salut*.

2° **Devoir d'état au sens large.** — Bien plus, l'idée chrétienne de la providence universelle et paternelle de Dieu sur ses enfants a fait évoluer le devoir d'état, du sens de devoir professionnel, vers une *acceptation large*, où il s'étend à *toute la situation humaine* d'un sujet donné. On parlera du devoir d'état du malade, de la mère de famille, de l'étudiant. Propre à chacun et variable au cours de la vie, l'*état humain personnel* inclut alors tout l'apport initial et tout l'acquis, de la naissance au moment présent, en tant que tout cela peut être dit particulier à la personne concrète. Tout homme naît, se forme en un endroit déterminé du monde, à telle époque, en telle nation, famille, religion, avec tel avoir et tels manques, telles qualités et tels défauts. C'est l'*état particulier de sa vie humaine*. Même ce qu'il a acquis en pleine liberté en fait désormais partie et ne peut plus en être supprimé. Mais on voit que, contrairement à certaines situations de vie sociale, laissées, apparemment du moins, au libre choix, cette situation humaine, particulière à chacun et unique, est fondamentalement un donné à accueillir. Si vraiment elle résulte de la volonté paternelle du Créateur, le devoir primordial, le *devoir d'état personnel* sera de s'y soumettre et de partir de cette base pour choisir et suivre à chaque moment « sa voie ».

États personnels juridiques. Ici encore, la société organisée s'empare de cette situation de l'homme et s'efforce d'en légaliser du moins certains aspects, créant ce qu'on appelle les *états juridiques « personnels »* ou *« familiaux »* : citoyen ou étranger, mineur ou majeur, célibataire ou marié, capable ou incapable, celui-ci par nature (mineur, aliéné) ou par statut civil (femme mariée), père et enfant, obligé ou non par un fait particulier à secourir autrui dans sa personne ou ses biens en détresse, etc. En précisant ainsi certains devoirs d'état, la loi civile est très loin d'épouser la complexité et la richesse concrète de ce que le chrétien appelle, au sens large, son *état de vie providentiel*.

3° **Les devoirs d'état dans l'Église.** — Dans la *loi de l'Église* (qui, à la différence des lois civiles, recouvre parfaitement, dans ses parties essentielles, la vie concrète — surnaturelle —, qu'elle est chargée d'ordonner), le mot *état* reçoit d'abord des significations qui ne présentent qu'une lointaine analogie avec celles qui ont été exposées. On n'a pas ici à commenter la classification des trois états fondamentaux sur lesquels est construit le Droit canonique, mais à s'y appuyer pour rechercher la nature des « devoirs d'état » qu'elle traduit exactement, avec toute l'autorité de l'Épouse du Christ.

En premier lieu, l'Église comporte deux grandes fonctions sociales, qu'elle tient pour essentielles, soit à sa constitution fondamentale : l'état clérical, soit à son but le plus intime : l'état religieux; deux institutions toutes différentes des institutions civiles, et très différentes entre elles, dont les membres contractent de part et d'autre un « état personnel » correspondant.

L'état clérical. D'ordre sacramentel, l'*état clérical* est caractérisé par les *pouvoirs* qu'il a à exercer et qui concernent avant tout le sacrifice eucharistique, ensuite la distribution sacramentelle de la grâce, l'enseignement de la Parole révélée, la direction ecclésiale des chrétiens vers le salut. A ces devoirs d'état qui lui sont propres, le clerc doit joindre la tendance à la perfection, traduite au moins dans les obligations déterminées que lui impose la loi canonique. Nature sacramentelle, pouvoirs divins, s'étendant dans le ministère de la grâce au for de la conscience, exigences légales de perfection évangélique, autant de différences radicales entre l'état juridique du sacerdoce catholique et toutes les fonctions publiques de la société terrestre.

L'état religieux. Plus différent encore, l'*état religieux*, à qui l'ancien régime reconnaissait au for civil un statut spécial, n'a aucun correspondant dans la société profane d'aujourd'hui. Car il légalise expressément un *devoir d'état* que les conceptions juridiques actuelles tiennent pour totalement étranger au droit, la pratique de « la sanctification et des moyens efficaces et adéquats de la poursuivre » (Voir constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, 2 février 1947, trad. NRT, t. 69, 1947, p. 419). Il n'y a pas ici de nouveau devoir sacramentel, le religieux étant nécessairement un baptisé au même titre que tous ses frères laïques, et, éventuellement clerc à son rang, au même titre que ses frères du clergé séculier. Mais le devoir d'état caractéristique est la tendance de toute la vie à la perfection traduite par les trois conseils évangéliques, vécus en totale communauté, imitation parfaite de l'« état de vie » du Christ et réalisation la plus poussée du corps mystique ecclésial, le tout scellé par le vœu *public*, engagement qui crée l'*état*. Sans jamais conférer par lui-même aucune dignité, aucun pouvoir, l'état religieux a la mission publique de représenter et de propager, conduit par le sacerdoce, l'*ordre social évangélique*.

Les instituts séculiers. De l'état religieux se rappro-

chent les *instituts séculiers de perfection*. Ne faisant que des vœux *semi-publics*, les membres n'en seront pas distingués des autres prêtres ou laïcs, et n'auront donc pas *à ce titre* de *devoir d'état* officiel, bien qu'ils en aient un, déterminé par leurs vœux et leurs règles, envers leur institut, érigé juridiquement et représentant auprès d'eux l'Église, seule maîtresse de perfection.

L'état laïque. C'est du sens large du mot que nous rapprocherions l'état fondamental du chrétien, l'*état laïque*, qui n'est autre que celui du baptisé-confirmé. Certes des *fonctions* lui sont attachées, dont on reparlera plus loin, celles du « sacerdoce des fidèles » et de l'action catholique, mais bien qu'essentielles et associées aux fonctions « publiques » de l'Église, elles ne représentent cependant que la simple *situation humaine surnaturelle*, où s'ajoutent à la nature les prévenances de la grâce.

Autres états sociaux et personnels. A l'intérieur de ces trois « états » fondamentaux, l'Église détermine de nombreuses *charges*, dont la loi canonique décrit les devoirs d'état, plus ou moins élevés. D'autre part, au simple état de chrétien s'adjoint librement l'*état conjugal* surnaturel, que sanctifie le sacrement de mariage. Enfin la loi canonique légalise des *états personnels* au même sens que les lois civiles, tels la minorité, la majorité, diverses incapacités juridiques, etc. A ces états répondent dans le Code des devoirs particuliers.

2. Questions a résoudre

Au sens *strict*, les devoirs d'état désignent les devoirs professionnels; au sens *large*, tous les devoirs concrets imposés par la situation providentielle de chacun, tels la maladie, le célibat, la paternité, l'appartenance à telle nation. — Ces devoirs, en outre, par leur *objet*, concerneront l'ordre naturel et la société terrestre, tels ceux du juge civil ou du commerçant, ou porteront directement sur des activités de l'ordre surnaturel, comme la responsabilité apostolique à tous ses degrés. — Ou bien encore ils naîtront d'engagements simplement *personnels*, tel le commerce privé, ou, de plus, de prescriptions *juridiques* imposées au nom de l'institution officielle ou semi-officielle par la société civile ou par l'Église : magistrature, charge ecclésiastique. — Les uns encore seront essentiellement *passagers*, tels ceux de l'enfant dans sa famille; d'autres *stables* et *définitifs* selon l'état sur lequel ils s'appuient. — Certains devoirs d'état de vie sociale paraîtront résulter en grande partie du *libre choix:* ainsi, en général, dans les carrières dites libérales; les autres, en immense majorité, seront avant tout à accepter avec soumission : le sujet n'aura guère eu à choisir qu'entre d'étroites limites. La plupart des ouvriers sont dans ce cas.

1° Objet du devoir d'état. — Devant cette multiplicité, il est nécessaire avant tout de reconnaître *la tâche qui incombe en propre* au devoir d'état. Nous avons donné au devoir d'état une grande extension, suivant en cela le mouvement de la spiritualité chrétienne qui trouvera ici sa justification. Compris de la sorte, il met en œuvre tous les préceptes et tous les conseils, toute la loi divine et toutes les lois humaines. Ce qui lui revient, *son objet*, c'est de transcrire toutes les obligations générales dans nos vies terrestres individuelles et, plus spécialement, dans nos tâches, nos professions; c'est de les déterminer, de préciser ce qu'elles seront pour chacun et ainsi d'*actualiser* en nous la vie bonne.

La conséquence, c'est qu'on distinguera, d'une part, les préceptes et conseils applicables à tous, les vertus et perfections universelles avec leurs actes divers, d'autre part, les *applications concrètes* de la vie singulière, applications qui représenteront le devoir d'état de chacun compris au sens large. Les devoirs d'état au sens restreint, devoirs de l'état social, ne seront eux-mêmes que des précisions, des déterminations du devoir d'état humain, et, à ce titre, de nouveau, de simples applications, aux diverses tâches sociales, des mêmes préceptes généraux, — bien qu'on les appelle peut-être des « préceptes particuliers », par exemple ceux des juges, des avocats, des médecins, des commerçants, des ouvriers, des curés de paroisse, des juges ecclésiastiques.

2° Les deux aspects du devoir d'état. — S'il revient en propre au devoir d'état de déterminer, d'actualiser les lois générales dans la vie concrète d'un chacun, il le fait selon les *deux composantes essentielles* qu'il est facile de discerner dans l'appel unique qu'il nous adresse.

D'une part, il nous indique une *œuvre* réelle à produire, une tâche propre à accomplir, avec des résultats positifs à obtenir, selon des règles *objectives* qui s'imposeront à nous. Cette œuvre propre à chacun, c'est la *matière* du devoir d'état. D'autre part, si objectivement qu'elle s'impose à moi, mon œuvre en même temps est *subjectivement mienne*. Je ne puis l'exécuter qu'en fonction de la réalité que je suis, particulière, mouvante, individuelle. Œuvre objective personnelle, déterminations subjectives, telles apparaissent les deux coordonnées du devoir d'état. Celui-ci posera donc, aux yeux du chrétien, *deux grandes questions* : 1) Quelle est la valeur morale surnaturelle de la *matière* du devoir d'état, de l'*œuvre* qu'il impose et du *succès* qu'il oblige à chercher? 2) Quelle est la portée morale du caractère *subjectif*, *particulier*, que le devoir d'état imprime à toute ma vie morale et spirituelle, à tout mon effort de perfection?

Ces questions regardent toutes deux l'*efficience* de notre vie morale ou spirituelle. C'est en effet la grande exigence que proclame le devoir d'état : nous avons le *devoir d'efficacité*, c'est-à-dire la tâche de rendre notre vie efficiente. Or ce devoir a deux aspects. D'une part l'aspect *réel* : l'homme réalise sa destinée, il tend à Dieu, en accomplissant une œuvre, qu'elle soit simplement sa vie *humaine* ou, de plus, une vie *professionnelle*, que cette profession soit, en elle-même, d'ordre naturel ou surnaturel. Le malade doit travailler à sa guérison, le père de famille doit élever ses enfants, le marchand vendre de bonne marchandise, le juge garder l'ordre juridique, la religieuse hospitalière soigner efficacement ses malades, le prêtre construire l'Église, le contemplatif maintenir son monastère, tous élever en eux-mêmes un édifice de vertus, une imitation du Christ, une perfection de membres du corps mystique. D'autre part cette œuvre humaine ou sociale a un aspect *personnel*, *singulier* : c'est à chacun à accomplir la sienne, à sa manière particulière, que Dieu lui découvre peu à peu et lui révélera encore le dernier jour de son existence.

Mais ces deux efficiences se trouvent sans cesse intimement mêlées dans le concret de la vie. Elles sont *complémentaires*, l'une concernant la matière du devoir d'état, l'autre la personne individuée qui en a la charge. Rien d'inséparable comme ma tâche « réelle » et ma

tâche individuelle. A chaque instant, mon effort de perfection incarne mon état individuel dans ma tâche terrestre. Par celle-ci, je réalise celui-là; par ma situation providentielle, je connais la responsabilité objective que, chaque jour, je puis et dois assumer. Car l'efficience de ma tâche n'est pas toujours en mon pouvoir. L'insuccès me guette dans ce monde blessé. Quel est donc mon devoir d'état? Est-ce le caractère personnel qui l'emporte sur l'efficience extérieure? Mais alors le caractère absolu du devoir ne sera-t-il pas mis en péril?

Après un bref aperçu du devoir d'état tel qu'on l'aperçoit *en dehors du christianisme*, on étudiera successivement *la morale révélée de l'œuvre humaine* et *le caractère personnel, singulier de la vie morale et spirituelle*. Il restera à déduire *les exigences du devoir d'état chrétien*.

3. En dehors de l'influence de la Révélation

1° Dans toute société organisée, à toutes les époques et à tous les degrés de civilisation, le devoir d'état apparaît sous la forme de la **fonction officielle**, régie par la coutume ou la loi, obligatoire en raison du bien général, honorant celui qui lui est fidèle, motivant le blâme et le châtiment du transgresseur. Inexistante au stade régressif, où la tribu serait soumise au pouvoir despotique du chef, la moralité de la fonction suppose toujours une certaine reconnaissance publique du bien commun. Aussi dépend-elle, à chaque époque, du respect que mérite l'autorité politique : elle s'affaiblit et disparaît lorsque les cadres de la société se font instables.

On ne peut s'empêcher d'admirer dans la Rome antique le respect du devoir d'état officiel chez les magistrats et les chefs militaires, tel que le décrivent les historiens qui ont fait valoir les vertus de ces grands ancêtres. Le paganisme gréco-romain n'a peut-être rien produit de plus noble que le culte de la fonction, auquel le culte des dieux lui-même paraît subordonné, puisque la divinité est un bien national. De nos jours encore, là où manque l'influence chrétienne, c'est dans les cadres de la nation organisée, judiciaire, administratif, militaire, que subsiste davantage le sentiment d'un devoir d'état, qui, à défaut d'une doctrine morale pour l'appuyer, trouve sa règle dans la loi positive et l'intérêt du pays.

2° D'aspect plus exclusivement moral, est la **conscience professionnelle**, fondée sur l'honnêteté des relations sociales. On la rencontre dans tous les peuples. La profession médicale en est un des exemples les plus élevés. Quand la conscience professionnelle tombe en défaveur, c'est le signe d'une crise de la moralité débilitant la population elle-même et remplaçant le sens de l'*engagement* par l'égoïsme des intérêts, individuels ou collectifs.

De là sur le terrain juridique, les efforts des juristes français Hauriou et Renard pour restaurer sous le contrat une vraie rencontre humaine, par la théorie de l'*institution*. Celle-ci veut découvrir, au fond des relations d'intérêts où les contractants s'opposent, une relation de communauté où ils doivent se considérer unis au service du bien commun. Plus profond que les droits actuellement décrits par les codes, elle place un droit *communautaire* d'application universelle : l'institution-entreprise, l'institution-famille, l'institution-nation, etc. De l'institution, le devoir tirerait en effet des règles, à l'abri des intérêts envahissants. Mais la doctrine de l'institution a contre elle, sur le terrain du droit positif où elle se situe, qu'elle est invérifiable. Elle représente une tentative de restauration, dans le droit positif, de la loi morale naturelle. Elle doit donc faire appel à un fondement métaphysique, autour duquel, en notre société neutre, l'accord n'existe guère. N'est-ce pas la raison pour laquelle la doctrine de l'institution n'a eu que peu d'écho jusqu'à présent parmi les juristes formés aux disciplines du droit positif moderne? Voir M. Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation*, dans *Cahiers de la nouvelle Journée* 4, Paris, 1925, p. 1-45; G. Renard, *La théorie de l'institution*, Paris, 1930; *La philosophie de l'institution*, Paris, 1939.

Sur le terrain pratique, d'autres efforts sont tentés, qui voudraient redonner une base plus efficace à la conscience professionnelle dans les milieux de travail. Des entreprises évoluent, par la volonté de leurs chefs, vers une association des employeurs et des employés; d'autres se créent d'emblée selon un plan communautaire. On constate que la *communauté d'intérêts* obtient un travail plus consciencieux et parfois des produits que leur qualité rend inaccessibles à la concurrence. Pourtant ce meilleur équilibre social des intérêts représente-t-il par lui-même un retour à la moralité du devoir professionnel? Il ne le paraît pas, bien qu'il en crée des conditions aujourd'hui peut-être indispensables.

Dans la *conception marxiste absolue* que professe le communisme, on ne distingue plus, en théorie du moins, qu'un « devoir » professionnel : le service de la communauté de travail, et qu'une « règle » à ce devoir : l'utilité, le triomphe du régime. Matérialisation du devoir d'état, c'en est aussi le nivellement. La moralité a comme disparu. L'homme accepte sa mécanisation et n'éprouve plus aucune velléité d'y échapper. — Du marxisme soviétique, se sépare nettement *le socialisme actuel*. Différent de pays à pays, conservant une bonne dose de libéralisme individualiste protégé par la loi, et aussi des valeurs humaines comme la patrie, le travail et jusqu'à un certain point la famille, sa tare est de ne connaître lui aussi sur le terrain professionnel que les relations d'intérêt, accompagnées d'une vague solidarité de classe. Il n'a point en lui de quoi nourrir l'amour, les sacrifices et les joies du devoir d'état.

3° Si de l'état *officiel* et *professionnel*, on passe aux **états familiaux** et **personnels**, fondés plus directement sur les sentiments humains très vivaces, on les voit mieux se maintenir, soit dans les sociétés peu évoluées où, à travers des conceptions familiales comme le matriarcat, le clan ou la caste, le respect de l'enfant pour sa mère, par exemple, est souvent admirable; soit dans le paganisme gréco-romain, où la vie au foyer suscitait souvent une conception très haute et très généreuse du devoir; soit dans notre société d'aujourd'hui. Tant qu'il est psychologiquement normal, l'homme aime accomplir ses obligations de parenté, d'amitié, d'entraide, de patriotisme. Mais de nouveau, quand surgissent l'intérêt et les instincts égoïstes, excités par l'appât de la richesse et les progrès du bien-être, les sentiments de famille et d'amitié sont bien vite débordés.

Conclusion. Ce qui manque le plus, d'après ce bref aperçu, au devoir d'état sous les différentes formes qu'il prend en dehors du message chrétien, c'est la foi en une providence divine *personnelle*, présidant au détail de l'existence et demandant l'amour, ou du moins la soumission confiante. Impuissants à se représenter un Dieu infini, penché paternellement sur eux, les hommes ont personnifié autrefois le *fatum*, despote aveugle. Aujourd'hui ils espèrent remporter sur le hasard la victoire de la raison. Mais qu'ils se soient

crus autrefois le jouet de divinités aux mille caprices, ou victimes, chez les peuples primitifs, de la jalousie des morts, ou qu'ils recourent aujourd'hui au fatalisme, il leur est impossible de voir dans le détail de leur vie une vraie tâche morale, un devoir d'état : il manque à leur existence fragile et éphémère la racine de la volonté providentielle de Dieu. Ni la « gloire » et la renommée où les anciens trouvaient un but à leurs exploits, ni la poésie du travail que chantait Virgile dans ses *Géorgiques*, n'étaient des motifs moraux, ne revêtaient le devoir d'état des règles intangibles du bien. Combien plus puissant par exemple, pour sauver le devoir d'état familial, le respect religieux des parents, inculqué par Confucius! Mais c'est encore un tout autre son que rendent *Les géorgiques chrétiennes* d'un Francis Jammes, quand elles représentent les anges, nos frères célestes, visitant, en « ce coin de la terre, la beauté que Dieu donne à la vie ordinaire » (Paris, 1911, p. 10).

4. Morale révélée de l'œuvre humaine

A. Ancien Testament. — L'appel d'Abraham et de sa lignée, point de départ de l'ancienne Alliance, a transfiguré pour le peuple de Dieu toute la vie terrestre. Il a fait de l'existence une mission, et de la prospérité du peuple élu une œuvre à réussir, confiée par Dieu même et qui se développe, se précise, se perfectionne d'âge en âge. C'est comme si *le sens de l'existence humaine*, perdu par l'homme pécheur en même temps que ses relations d'amitié avec Dieu, lui était rendu sous une forme nouvelle, appropriée à l'entreprise de lente éducation qu'est la Révélation de l'ancien Testament. Les patriarches visités par le Seigneur, Moïse l'envoyé du buisson ardent, conducteur et législateur d'Israël, les juges conseillers et défenseurs du peuple, les rois oints de Dieu, les prophètes, les grands-prêtres, tous ces chefs familiaux ou politiques exercent désormais leur pouvoir au nom de Dieu et pour conduire le peuple élu, la nation choisie à sa destinée. Cette mission, chaque membre du peuple élu la sent sur soi. Elle impose un « devoir d'état » fondamental, qui donne une portée religieuse à toutes les fonctions de service national, à tout travail professionnel, à toute la vie humaine particulière, aux succès et aux revers.

D'autre part, en face de cette œuvre que Dieu lui confie, l'homme est responsable : seconde donnée tout aussi essentielle à la mise en valeur de la vie humaine. C'est l'homme qui doit faire aboutir la mission, conserver l'alliance, mériter l'accomplissement des promesses. L'affirmation de la *moralité personnelle* ne cesse de se préciser avec les progrès de la Révélation. En même emps, troisième donnée, la Révélation du Dieu unique, tout-puissant, créateur de toutes choses, omniscient, fait rapporter à la *volonté divine* tous les détails de l'existence.

Il est évident qu'au regard des conceptions de l'ancien monde païen, la différence est radicale. Le vrai devoir d'état, relié à Dieu et faisant de toute la situation particulière une tâche et une responsabilité, est né en ce monde de la démarche gratuite de Dieu, restaurant une destinée surnaturelle en même temps que rétablissant le dialogue du Créateur avec sa créature. Désormais l'homme sait que tout vient de Lui, que tout va à Lui. Morale est toute la vie concrète, un devoir.

Transition vers l'Évangile, cette révélation n'a pu cependant monter encore à sa hauteur. Au moment où le Christ va la purifier, deux grandes déviations défigurent la conception que se fait le judaïsme de sa destinée ici-bas. Comprise sur un plan exclusivement terrestre, aspirant malgré les avertissements divins à la domination messianique du monde, la mission du peuple élu s'est trop généralement muée en un orgueil de race, un mépris des autres peuples, auquel se heurtera en vain l'universalisme chrétien. D'autre part, n'ayant saisi qu'à moitié l'idéal spirituel des prophètes, le juif croit à la promesse du succès terrestre : richesse, pouvoir. Il ne s'explique donc pas l'épreuve, sinon comme un châtiment retardant seulement le triomphe messianique. C'est à réussir que vont les efforts de sa piété et sa fidélité à la loi. Le devoir d'état n'a pas encore cette élévation qu'il prendra dans l'idée du Règne spirituel de Dieu.

B. Nouveau Testament. — Avec Jésus, la destinée humaine prend une *valeur* toute nouvelle, qui exige pour s'exprimer plusieurs traits successifs et d'où va découler une *nouvelle conception du devoir d'état*. Celui-ci en recevra des *règles* proprement chrétiennes et révélera enfin en quel sens il demande le *succès* des tâches humaines.

1° Valeur nouvelle de la destinée humaine. 1) *Vocation surnaturelle.* — D'abord la destinée de l'homme est élevée à l'ordre de la *charité trinitaire*. Désormais le but de l'existence est d'accueillir de plus en plus largement l'union filiale en Jésus avec le Père, union que réalise l'Esprit, l'Amour incréé. « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom » (*Jean* 1, 12). Programme absolument transcendant : aux yeux du chrétien, la vie est plus que spiritualisée, divinisée. La valeur essentielle, désormais, c'est la charité des enfants, et la mission, c'est « de proclamer les merveilles de Celui qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 *Pierre* 2, 9).

Aussi surgit sur cette terre une nouvelle société des hommes, une famille descendue du ciel bien que construite ici-bas. Elle sera éternelle : *l'Église*. « Jadis, poursuit saint Pierre (2, 10), vous n'étiez pas un peuple et maintenant vous êtes le peuple de Dieu », — il dit cela malgré la vocation d'Israël, désormais périmée et qui n'était qu'une figure de la vocation présente dans le Christ —, « vous qui n'étiez pas objet de miséricorde et maintenant avez obtenu miséricorde ». La conséquence de cette spiritualisation de la destinée humaine dès ce monde, c'est la distinction clairement établie entre la *cité terrestre* et la *cité céleste*. « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » : la théocratie juive est définitivement dépassée. Il ne s'agit pas seulement de la distinction des pouvoirs. Elle-même est la conséquence d'une distinction de nature. La nouvelle communauté est d'un autre ordre, elle a un but transcendant, elle s'établit, se conserve, progresse par d'autres moyens : elle est communauté de charité surnaturelle, pour s'offrir, ainsi unie, et toutes choses avec elle, dans le Christ, en offrande d'adoration et d'amour. Certes elle ne supprime pas l'appartenance de ses membres à la cité terrestre. Au contraire, en la distinguant, elle en suppose l'existence, mais tout autant elle la montre secondaire et transitoire. « Nous n'avons pas ici-bas de cité définitive, nous sommes en quête de la cité future » (*Hébr.* 13, 14); cette « Jérusalem d'en haut » (*Gal.* 4, 26), c'est elle qui demeure : dès ici-bas, elle est la vraie destinée.

Aussi bien, le « Règne de Dieu », cette humanité nouvelle, quoiqu'il ait déjà commencé, n'a pas encore atteint sa vraie figure définitive. Sinon il absorberait la cité terrestre. Il est *tendu vers l'au-delà*. Le Règne de Dieu en ce sens est « eschatologique », il ne se réalisera qu'au dernier jour et il l'annonce. Réglée déjà par la loi de cette espérance, la conception chrétienne de la tâche terrestre et du devoir d'état en est profondément marquée. Les chrétiens « attendent la venue du Christ ». Par conséquent, ils ont une tendance à se détacher de ce qui passe, c'est-à-dire de tout le terrestre : leur destinée n'est pas de ce monde. « Elle passe, la figure de ce monde » (1 *Cor.* 7, 31), « car la vie pour moi c'est le Christ et ce m'est un gain de mourir » (*Phil.* 1, 21). Et la question se pose, mal résolue souvent au cours des siècles : Jusqu'à quel point le chrétien doit-il, peut-il fermer les yeux à la vie présente en vue de la « vraie vie »?

Car l'Évangile éveille avec insistance un *esprit de détachement* qui irait jusqu'au renoncement complet. Si l'on veut imiter Jésus, — et comment ne pas entendre ses pressantes invitations à le suivre aveuglément? —, on se trouve d'abord devant sa vie cachée, où son « état de vie humaine » est au plus bas, où comme tous es hommes il choisit un gagne-pain, une tâche, un « état de vie sociale » : c'est un métier. Impossible de ne pas remarquer que le métier de charpentier en lui-même n'a aucune importance pour la mission du Verbe incarné. Aussi n'y a-t-il accompli aucun progrès technique sur les autres artisans de son temps; il n'a fait aucune découverte qui ait attiré les yeux sur lui, il a laissé sa profession dans l'état rudimentaire où il l'avait trouvée. Ce qu'il vient faire n'a rien de commun avec une profession terrestre quelconque. C'est pourquoi il n'en a pas choisi de plus relevée : l'enseignement, le sacerdoce. Son pouvoir miraculeux, il n'en tirera aucune réussite. Il ne le révélera qu'au service du Règne, de ce Règne qui n'est pas de ce monde. « Ne savez-vous pas, dit-il à ses parents, lorsqu'il brusque une rupture avec la vie de famille, que je me dois aux affaires de mon Père » (*Luc* 2 49)?

Commence la vie publique. Alors du moins, recourra-t-il aux moyens terrestres pour réussir son œuvre, à l'argent d'abord, à la puissance ensuite et à l'influence, à l'honneur dû à sa dignité unique de Fils de Dieu? Non. Il réunit, il est vrai, des apôtres qui seront les colonnes de l'Église; incontestablement il organise sa société, mais il lui donne pour mot d'ordre l'amour, il demande le pardon mutuel, la douceur, la soumission, il conseille formellement à ceux qui le suivent de renoncer à la propriété des biens terrestres, et même, s'ils le peuvent, au mariage, par le fait même, à la propagation du genre humain; il leur enseigne la béatitude de la persécution et de la croix. Ce détachement conduira à distinguer en toute vie deux parts : celle qui demeure, celle qui passe. La première seule est la valeur définitive, la vraie destinée; la seconde cependant a son sens, qu'il faudra déterminer, de support de la première.

La transcendance, désormais totale, de la vie qui ne passe pas et la nouvelle conception de l'existence terrestre qu'elle engendre s'incarneront, — et donc se révéleront —, en plénitude dans l'*état de vie évangélique*, né de l'imitation inconditionnée de Jésus et institué par l'Église qui en a formulé, sous l'inspiration divine, les conditions. L'état de perfection aura comme « devoir d'état » de réaliser entièrement et visiblement la communauté d'amour et d'adoration, inaugurée par le Christ, et de renoncer, pour cela, à des valeurs terrestres qui paraissent essentielles à la continuation et au progrès de l'ordre actuel. Seule la Révélation nous a fait savoir que l'idéal de vie trinitaire demanderait un tel détachement intérieur, spirituel et, de plus, pour manifester l'Église visible, un état *social* grâce aux trois abandons *effectifs et publics* de la propriété, de l'amour humain, de la libre disposition de soi, et à l'étroite communion mutuelle, où le corps mystique du Christ atteindrait sa perfection externe. Si l'état de perfection peut prendre sur soi et prend en effet toutes sortes de « devoirs d'état » et de responsabilités, travail manuel, œuvres de charité corporelle et spirituelle, ministères sacrés du prêtre, enseignement même profane, etc, à l'exclusion cependant de tout ce qui contredirait la triple condition de l'ordre social évangélique, c'est entièrement et totalement dans la perspective de la vie éternelle qu'il les prend. Il est l'état de vie qui renonce à tout autre état de portée ou de réalisation purement terrestres, affirmant ainsi au sein de l'Église, *qui vit du même esprit*, que le nouveau Règne de Dieu a commencé et que la vocation, la destinée des enfants, transcende tout l'ordre terrestre et le remplace.

2) *Permanence de l'ordre terrestre.* — Il ne s'ensuit nullement que puisse être niée, au nom de l'Évangile, la *valeur ontologique et morale de l'ordre terrestre et des tâches qu'il impose*. Sous des formes diverses, ce pessimisme absurde, qui résoudrait le problème des valeurs terrestres dans le sens d'un eschatologisme immédiat, fut bien souvent condamné par l'Église au cours de l'histoire.

Pourtant on n'a rien dit encore pour l'éviter quand on a affirmé cette évidence que les choses créées sont *bonnes en elles-mêmes*. Ce qui importe, c'est leur sens dans la vie humaine concrète, laquelle est appelée fondamentalement à l'ordre surnaturel et ne peut retrouver le chemin de la gloire divine que réparée et élevée à nouveau en Jésus Rédempteur. Seuls le sacrifice du Christ et la grâce qu'il communique par les sacrements, baptême, mariage, eucharistie, remettent dans l'orientation surnaturelle l'utilisation des biens terrestres. Même rachetée, la nature reste imprégnée d'égoïsme. La preuve en est l'appel évangélique au renoncement complet, traduit par le triple conseil proposé à tous, du moins en esprit et en aspiration. Cet appel et l'interprétation qu'en a donnée l'Église seraient inexplicables, si la vie humaine n'en avait pas besoin pour un assainissement véritable.

On n'a rien dit non plus quand on a invoqué l'Incarnation pour insinuer une pleine réhabilitation de l'homme. Certains parlent de l'Incarnation au sens d'une restauration parfaite, permettant de nouveau à l'homme la pleine jouissance de la nature. Dans cette perspective, la Rédemption jouerait le rôle de simple moyen, l'Incarnation représenterait le but et la victoire. Mais la vérité est à l'inverse. Jésus-Christ a pris l'humanité telle que le péché l'avait faite, fragile et douloureuse, mortelle, pour aller lui-même jusqu'au bout de la souffrance et de la mort et faire ainsi de son *humanité immolée* l'instrument et le modèle du salut pour tous les hommes. L'Incarnation est, en fait, essentiellement rédemptrice. C'est en Jésus crucifié que devient bonne la vie humaine.

3) *L'acte chrétien, offrande sacrificielle.* — Si donc

la nature reste par elle-même étrangère à la destinée surnaturelle et impropre à y conduire le chrétien, en quoi consiste, après la Rédemption, la bonté, la valeur retrouvée de notre vie terrestre et de l'œuvre que nous y accomplissons? Destinées à la mort, passagères, en Jésus cependant les œuvres d'ici-bas, avec leur réalité, leur substance restée « bonne », se muent en moyens de salut *au creuset même de l'acte chrétien.* Aucune autre explication ne rend compte à la fois de tous les traits successifs, qui nous ont révélé, tel qu'il est, l'ordre concret où nos vies ont à s'accomplir. Comme le coup de marteau fait jaillir l'étincelle, c'est l'acte du baptisé qui rend l'utilisation des choses méritoire de la vie éternelle, parce que la charité, dont il est imprégné, unissant nos œuvres humaines à la vie rédemptrice de Jésus crucifié, les élève au plan de la vocation surnaturelle.

L'acte chrétien n'a donc tant de valeur que parce qu'il est foncièrement uni à l'acte qui résume le labeur de la Rédemption : *l'acte du parfait Sacrifice.* On vient de dire ce qu'il a coûté au Christ : l'acte chrétien coûtera aussi au membre du Christ. Mais qu'est-il en lui-même, que produit-il en nous et dans l'univers, au centre duquel il s'accomplit pour le vivifier? Il est l'offrande efficace, dont seule la puissance divine du Christ était capable, restaurant réellement l'orientation de toutes choses au Père, rendant la sainteté aux âmes consentantes, les élevant au Père en un don d'adoration et d'action de grâces, de soumission et d'amour. Fruit d'une volonté débile, mais que le Verbe incarné tient désormais dans la sienne, l'acte chrétien est donc emporté dans le sillage de l'acte sacrificiel du cénacle et du calvaire : il est offrande du chrétien lui-même, offrande de la création que le chrétien utilise, offrande efficace, car elle consiste pour le chrétien à accepter d'*être offert*, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, par les mains et le cœur du souverain Prêtre. Ainsi, considéré dans le baptisé, l'acte chrétien est un acte « sacerdotal », de ce sacerdoce des fidèles qu'affirme saint Pierre : « Édifiez-vous en maison spirituelle et formez un sacerdoce saint, pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (*1 Pierre* 2, 5). Voir ÉTATS DE VIE.

Toute cette richesse peut ne pas apparaître explicitement à la conscience au moment où elle agit. Selon l'enseignement de saint Thomas, l'acte chrétien n'exige comme condition consciente minimum que d'être *honnête*, c'est-à-dire conforme à la loi morale même simplement naturelle, pourvu que cependant il engage la conscience du membre du Christ, vivant dans la grâce, dans la charité. Impossible de mériter par des actes où la visée consciente ne dépasserait pas l'ordre de l' « utilité » terrestre : actes incomplètement « humains », puisqu'ils n'engagent pas la destinée. Il faut vouloir le bien moral. Mais n'est pas requise la visée proprement surnaturelle.

L'acte chrétien est donc irremplaçable. Sans les œuvres qu'il accomplit en ce monde créé, comment l'homme vivrait-il en marche vers la vraie vie? Sans l'acte chrétien qui les guérit et les transfigure, comment ces œuvres seraient-elles surnaturellement fécondes?

4) *Permanence de la « blessure » du péché d'origine.* — De toute cette doctrine découle un dernier trait, qui souligne la distinction désormais irrévocable entre les deux cités. La grâce rédemptrice qui sanctifie dans le chrétien l'usage de la vie terrestre et l'exercice de tous les « états » personnels ou sociaux qu'elle comporte, ne guérit pas la « blessure » de l'ordre social, pas plus qu'elle ne ferme la blessure de la nature individuelle. La société des élus est déjà là, l'Église sainte, immaculée, « sans une ride » (*Éph.* 5, 27), mais elle ne saurait se confondre avec la société terrestre, elle ne saurait la restaurer, l'assainir pleinement. Certes l'Évangile propose un ordre social nouveau, qui serait la restauration parfaite. Seul un « petit troupeau » pourra s'établir en cet idéal, tandis que, personnellement, ses membres s'obligeront à *tendre* vers cette perfection par les moyens les plus aptes. Il devra donc se distinguer de la cité terrestre, puisque son mode de vivre et très spécialement son attitude devant les biens sont radicalement différents.

2° **Le devoir d'état chrétien.** — De tout ce qui précède se déduisent les trois *données nouvelles*, qui vont *fonder* le devoir d'état chrétien et assurer sa valeur surnaturelle : la matière qui en fait la trame, le sujet qui en a la responsabilité, la relation qui le relie avec le nouvel ordre de l'intimité divine.

1) La *nouvelle matière* du devoir d'état chrétien, c'est toute la vie concrète élevée par la grâce baptismale, c'est l'utilisation des dons du Créateur, particulière à chacun, dirigée efficacement à la fin surnaturelle par la charité infuse. Toute la vie de l'homme, sans rien excepter de ce qui fait sa situation individuelle, peut et doit concourir à la sanctification de l'enfant de Dieu, à la croissance de la communauté céleste, à la glorification du Père en Jésus par l'Esprit Saint. La mission du peuple élu, révélée dans l'ancien Testament, accède ici à sa perfection. « En toutes choses Dieu collabore au bien de ceux qui l'aiment » (*Rom.* 8, 28). « Afin qu'en toutes choses Dieu soit glorifié par Jésus-Christ » (*1 Pierre* 4, 11). Toute la vie de l'homme doit édifier l'Israël de Dieu et, selon les perspectives indiquées, tout état de vie humaine ou sociale y réussit à titre de *moyen, bien qu'à des degrés divers.*

2) *La liberté des enfants.* — Contre la fatalité des anciens, la volonté de l'homme se débattait en vain : le sort personnel résultait d'efforts où la piété et l'habileté disputaient aux dieux une protection capricieuse. La conception juive risquait de se matérialiser dans le privilège de la race. Avec le Christ la liberté est pleinement restaurée, en ce sens que jamais la réussite surnaturelle d'une vie, la seule réussite qui compte réellement, ne dépendra d'autre chose que de la moralité volontaire, précisément parce que, d'une part, la réussite terrestre n'étant que secondaire, elle n'a valeur que de moyen temporaire, et d'autre part, selon les promesses révélées en Jésus, la grâce indispensable ne manque à personne. Le *sujet* responsable, c'est désormais la *liberté filiale.*

3) *La providence paternelle.* — Aussi, veillant sur cette destinée nouvelle et sur cette volonté libérée des obstacles de l'ignorance et de la chair, *une providence également nouvelle* communique à chaque instant aux enfants la volonté paternelle. Providence d'autant plus complète et absolue que l'homme cherche plus directement le bien suprême, la vie éternelle, et s'abandonne davantage au Christ sous la direction de l'Église. Celui qui vit en enfant trouve le Père. Ainsi se comprend l'obéissance chrétienne et, au degré le plus haut, l'obéissance de perfection, où tout le détail de l'état humain et social est confié au supérieur mandaté par l'Épouse du Christ pour représenter la providence du Père.

3° **Les règles générales du devoir d'état chrétien.** — Au devoir d'état appuyé sur ses trois grandes conditions surnaturelles, il est facile maintenant d'assigner dans le Christ les *règles générales* qui doivent de toute nécessité s'appliquer ensemble.

1) *Utilisation.* — Le Christ par son Incarnation rédemptrice vient ordonner la vie terrestre au salut; il vient utiliser la création : la nature humaine à laquelle il s'unit en toute réalité, la société humaine dont il reconnaît l'autorité et les chefs, à laquelle il fixe son vrai rôle, tout l'ensemble de la nature matérielle où il choisit les créatures sacramentelles qui deviendront les instruments et les habitacles de sa grâce, où l'homme trouvera sa subsistance, l'entretien de sa vie terrestre, culturelle, matérielle, celui de sa famille, le service réel de ses frères, son activité même, qui elle aussi est l'entretien de sa vie. Il est manifeste que selon l'Évangile le monde doit durer, le temps du salut se prolonger, même si, dans la pensée des premiers chrétiens, l'espérance d'une durée assez courte paraît à certains moments l'emporter. C'est ainsi, par exemple, que malgré l'appel à la virginité le Christ établit le mariage chrétien. L'utilisation de la nature suppose qu'elle est restée fondamentalement bonne malgré le péché, contrairement au pessimisme luthérien. Pourtant l'usage n'en sera bon surnaturellement et utile à l'unique nécessaire que grâce aux deux autres règles qui lui communiqueront l'efficacité de l'Incarnation rédemptrice.

2) *Détachement foncier.* — En toutes les démarches de sa vie terrestre, le Christ est Rédempteur. Il l'est pour son corps mystique, dans lequel il veut s'unir toute l'humanité, à condition qu'elle se laisse détourner d'elle-même, rétablir dans l'orientation au Père. « Celui qui aime sa vie la perdra, celui qui la perd la sauve » (*Jean* 12, 25). Le détachement de Jésus est plénier.

Saint Paul en déduira ses recommandations : « Je vous le dis, frères : le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme, vivent comme s'ils n'en avaient pas; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas à fond » (1 *Cor.* 7, 29-31). « Auront plus à souffrir, commente J. Huby (*Première Épître aux Corinthiens*, coll. Verbum salutis, Paris, 1946, p. 173), ceux qui seront plus engagés dans les choses temporelles ».

A ce détachement, il y a un degré obligatoire pour tout chrétien, sans lequel on ne pourra aimer Dieu en cette vie passagère. Quant au degré « parfait », « si vis perfectus esse », le Christ l'a instauré en sa personne, qui n'appartient qu'à son Père et refuse toute compromission avec quelque égoïsme que ce soit. Interprété par l'Église dès les premiers jours, c'est ce genre de vie, décrit plus haut, qui renonce à tout état de vie terrestre comme tel, pour ne plus « professer » que l'état évangélique, lequel accède de plus, par le bienfait de l'Église visible, à l'état « public » de perfection. Le triple renoncement de « conseil », biens terrestres, amour humain, autonomie individuelle, est désormais, devant tous les chrétiens en tous les états, un appel à l'*esprit* de détachement, pour aboutir à l'élévation parfaite de la vie terrestre, à l'état parfait du chrétien. — En ce détachement d'autre part s'insère *la mystique évangélique de l'insuccès*, de la croix, de la mort. L'œuvre qui résulte de l'utilisation du monde échoue souvent, du moins en partie. Finalement même, la catastrophe est prédite : elle doit entrer dans la perspective du chrétien.

3) *Élévation surnaturelle : l'acte filial chrétien.* — Modèle de la nôtre, parfaite en raison de sa pureté absolue qui ne dérobe rien à la glorification du Père, l'utilisation de la vie humaine par le Christ l'est surtout en raison de son humanité toute filiale. Ses labeurs, ses joies, ses souffrances, sa mort, tous ses actes et paroles naissent de son amour pour le Père dans l'Esprit. C'est ainsi que sa vie humaine prend la valeur d'une Rédemption capable de remettre dans le sein de la Trinité toute l'humanité pécheresse. Non seulement le Christ s'élève lui-même à son Père, mais encore toute créature qu'il utilise, en chacun de ses mouvements intérieurs, en chacun de ses actes du dehors, et tout homme qui consent à s'ouvrir à ses paroles, à ses exemples, à son amour, à sa vie. Aussi, peu importe la tâche sociale qu'il exerce pendant sa vie cachée : la valeur surnaturelle en sera totale, grâce à l'amour filial qui la pénètre et la divinise hypostatiquement.

Ainsi en sera-t-il, proportions gardées, de tous nos états humains et sociaux. Toute la spiritualité chrétienne témoigne de cette valeur d'éternité assurée à la plus humble existence, aux plus ignorées de nos actions, unies au Christ dont nous sommes les membres, transportées au niveau du divin par la charité. Les vérités les plus sublimes, les préceptes moraux les plus purs eussent été impuissants à transformer la face de la terre sans cette merveilleuse concrétisation de la doctrine et de la morale dans *l'acte filial chrétien.* Ainsi fut bouleversé l'ordre des valeurs du paganisme : « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force... » (1 *Cor.* 1, 27).

Le devoir d'état apostolique. Comme pour le Christ, ainsi pour le chrétien, l'élévation intérieure de la vie terrestre, œuvre de l'amour surnaturel de Dieu, se poursuit par la charité fraternelle dans *l'utilisation apostolique* de l'existence et de tous les biens créés. Si tout peut devenir moyen d'aimer Dieu, tout peut et doit devenir moyen de le faire connaître et aimer. Tout devoir d'état particulier reçoit cette destinée surnaturelle. L'ouvrier doit sanctifier son travail, mais aussi son milieu de travail, où il introduit le Christ. Comme ouvrier, tel est son devoir d'état chrétien, confondu avec l'exercice loyal, consciencieux, technique de son métier. Toutes les professions doivent ainsi accéder à l'ordre surnaturel par l'efficience apostolique.

Avec l'avènement du laïcisme, la vie terrestre apparut séparée publiquement de la relation à Dieu ou du moins de la pratique chrétienne. De même qu'au milieu du 19e siècle, l'*apostolat de la prière*, avec la doctrine de la valeur apostolique de tous les actes du chrétien, et plus tard le *mouvement liturgique* avec son effort pour joindre à nouveau la vie concrète au culte public, retrouvèrent l'un et l'autre, au sein d'un monde laïcisé, la consécration de toute la vie humaine à l'amour et à la louange de Dieu, ainsi, plus récemment, l'*action catholique* prolongea ce double mouvement vers l'extérieur, en rappelant le rayonnement public du Christ que doivent dégager tous nos états de vie humaine et sociale. *Christi bonus odor sumus Deo* (2 *Cor.* 2, 15). Tout devoir d'état est foncièrement un apostolat : le chrétien doit le comprendre, s'il ne veut pas perdre son temps ici-bas.

4° Conclusion. Échec ou succès? L'œuvre par excellence. — Embrassant l'ensemble des tâches humaines selon les plans providentiels de Dieu, nous voyons désormais clairement une œuvre se détacher par-dessus toutes les autres, parce qu'elle est leur but à toutes et les résume, seule nécessaire et seule suffisante. C'est la réussite surnaturelle de ma vie humaine, *mon salut.* Œuvre essentiellement dépendante de mon « état » personnel et particulier, soumise à toutes les circonstances singulières, à toutes les vicissitudes mouvantes et imprévisibles de l'existence individuelle, à travers lesquelles chacun doit observer les préceptes et les conseils généraux, elle constitue pour chaque chrétien la matière prépondérante de ce que nous avons appelé son devoir d'état au sens large, devoir d'état de vie humaine. C'est l'ensemble des devoirs personnels que lui imposent, dans sa vie concrète, la conservation, le perfectionnement de l'état de grâce, le développement de la charité. Devoir primordial : les paroles du Christ sont formelles. « Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme » (*Mt.* 16, 26). « Cherchez donc d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, le reste vous sera donné par surcroît » (*Mt.* 6, 33).

Par-dessus toute autre tâche humaine, la Révélation chrétienne a donc privilégié de façon absolue *la réussite de l'enfant de Dieu.* Même l'œuvre sublime entre toutes de la Maternité divine lui a été explicitement subordonnée par le Christ : « Heureux bien plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'observent » (*Luc* 11, 28). Aussi est-il tout indiqué, une fois admise l'universelle vigilance de la providence paternelle, de synthétiser tous les devoirs d'état sociaux en celui de mon état providentiel humain, dont mes tâches publiques et privées sont intimement tributaires, quant à la responsabilité morale qui m'incombe. Tous les devoirs d'état sociaux seront donc essentiellement soumis à l'effort que chacun doit accomplir, pour réussir, dans sa situation humaine, sa destinée de baptisé. Le devoir d'état au sens large contiendra tous les autres et il s'imposera au chrétien de ne voir ceux-ci qu'à travers celui-là. Sans quoi il semblerait s'accorder à lui-même deux destinées distinctes, l'une devant réussir sur terre, l'autre au ciel. Idée que l'on trouverait sans doute au fond de beaucoup de mentalités chrétiennes trop partagées, mais que tout l'Évangile dément.

Or la seule œuvre dont la réussite, à tous, est *promise*, est la destinée éternelle. La victoire de la grâce, même au sein de la défaite sur tous les terrains de la vie présente, est à tout jamais révélée dans la résurrection du Christ, apparemment vaincu. *Dux vitae mortuus regnat vivus.* De là, la sérénité profonde qui peut remplir le chrétien dans tous les accidents qui vont lui découvrir son devoir d'état du moment. Conforme ou non à ses goûts naturels, heureux ou souffrant, facile ou pénible, honoré ou caché, son état personnel, doué ou privé des talents de l'âme et du corps, n'est rien d'autre, au regard de la foi, que la volonté du Père, de celui qui aime et n'abandonne jamais. « Nous savons qu'en toutes choses Dieu collabore au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qui sont ses élus de par son libre dessein » (*Rom.* 8, 28).

Cette réussite individuelle de la vie d'enfant de Dieu, appelé à la vision béatifique, n'a *rien d'individualiste.* Car le chrétien se sauve et se perfectionne dans le corps du Christ, créant en tout cas la société ecclésiale *invisible*, spirituelle, éternelle. Mais cette œuvre invisible, souvent la seule possible aux souffrants, aux persécutés et surtout à ceux que les tyrans de ce monde réussissent à calomnier et à détruire, doit normalement se traduire, durant la vie terrestre, par des *œuvres visibles* confiant à chacun des devoirs d'état personnels, familiaux, sociaux. Et cela sur le double terrain de la cité temporelle et de la société surnaturelle. Sur chacun d'eux va se poser de nouveau plus particulièrement *la question du succès à obtenir ici-bas.*

1) *Succès terrestre de la cité temporelle.* — D'abord sur le terrain de la *cité temporelle.* Tant que le monde dure, c'est dans les cadres de cette cité que tous les hommes, tous les chrétiens réaliseront leur destinée éternelle, bien que pourtant celle-ci la dépasse.

Dans l'ordre présent, la cité temporelle a été nettement distinguée par le Christ du Règne de Dieu qu'il venait instaurer. En fait elle se juxtapose aujourd'hui à l'Église, la reconnaissant, la protégeant parfois ou l'ignorant, cherchant à la dominer ou même à la détruire. Pourtant la cité temporelle fait partie du plan divin concret. Une multitude d'états sociaux la construisent et la structurent, mettant en œuvre les valeurs humaines et les richesses matérielles, associant les hommes en une triple communauté aux fils entrecroisés : celle du travail, de la production, de la répartition, la communauté économique; celle de la culture, des sciences et des arts; celle de l'organisation sociale, juridique et politique. Édifice dont la grandeur humaine est manifeste.

Il ne serait cependant que déception si l'homme en faisait son but, s'il allait oublier, comme il le fait souvent, grisé par la richesse et le pouvoir ou, au contraire, exaspéré par la misère et la faiblesse, que tout l'ordre du monde n'est que *moyen* pour la destinée éternelle. On peut donc et on doit travailler au *succès terrestre* de la cité temporelle, à la créer, à la maintenir, à la restaurer quand elle a souffert, à la défendre contre ses ennemis, à améliorer son organisation sociale, à mieux y répartir les tâches, les responsabilités et les profits. Voir ci-après § 6. Le *devoir d'état du citoyen*, à tous les degrés de responsabilité, est à reconnaître et à inculquer sans cesse, toujours cependant en obéissance aux préceptes généraux, ce qui le sauvera toujours de l'exclusivisme, du nationalisme, et l'adaptera d'avance à l'entente de tous les peuples, de toutes les nations. On a dit parfois qu'à la différence des personnes qui la composent, la nation avait sa fin ici-bas. On croyait en tirer, à son usage, une morale adaptée aux intérêts terrestres : *Salus populi suprema lex.* Mais seul le sens chrétien de cet adage est admissible. Le devoir d'état du citoyen ne peut contredire la loi morale sous prétexte de sauver la cité. La cité elle aussi doit parfois choisir entre le martyre et le péché. Le succès ne lui est pas promis, il n'est pas essentiel à la vocation surnaturelle de l'humanité, et toute l'histoire de ce monde blessé devrait concourir à nous en détacher, pour nous élever à la hauteur de nos devoirs « nationaux », de plus en plus élargis.

L'œuvre de la société conjugale. C'est d'abord dans le cadre de la cité temporelle et pour la perpétuer selon les plans divins, que se place *l'œuvre du mariage.* Le devoir d'état du chrétien qui s'y destine est de réussir son mariage, de rechercher pour cela toutes les garanties humaines et surnaturelles. Mais la Révélation a montré le vrai sens du mariage dans l'ordre

présent : il doit peupler non pas précisément la terre, mais *le ciel*. Et de plus il doit *orienter vers la charité filiale* non seulement les époux, mais encore leur œuvre par excellence, l'enfant. En sorte que si celui-ci peut enfin se vouer pleinement à l'amour, jusqu'à renoncer, par la chasteté parfaite, à perpétuer sa lignée sur terre pour la faire aboutir à l'état achevé des enfants, il comblera le vœu du Créateur, il accomplira pleinement le devoir d'état le plus élevé de ses parents. Encore une fois, transcendance absolue de la vocation surnaturelle. — A la société conjugale, le *succès terrestre* n'est pas assuré. Mille traverses peuvent briser le « bonheur » des époux et décider de la croix personnelle à porter, seul ou ensemble. Quant aux difficultés que saint Paul prédisait aux époux chrétiens, elles dénoncent avant tout les obstacles que rencontrera leur vie surnaturelle, leur effort d'union à Dieu. Celui qui est marié est « divisé ». Cependant ils trouveront leur force dans les grâces du sacrement, dans l'accomplissement, selon les vues divines, de leur tâche providentielle.

2) *Succès terrestre de l'Église.* — La *société surnaturelle*, l'Église, se construit elle aussi *dans le temps présent*; elle s'appuie pour cela sur une multitude de fonctions externes. Toutes visent à établir solidement l'Église, à la conserver, à la répandre, en lui assurant la vie de la grâce. Elles se divisent, on l'a rappelé, en trois classes dont la première, l'état laïque, représente la condition fondamentale du chrétien, les fonctions de base, qui subsisteront dans les deux autres, l'état clérical et l'état religieux.

A toutes les « œuvres » surnaturelles que l'Église poursuit en ce monde, le succès extérieur, visible, est-il promis? Car même l'état religieux, préfiguration audacieuse de la cité céleste, affirmation quasi exclusive de la destinée d'en haut, aspiration à ce règne plénier de Dieu qui se confond avec la restauration définitive, a *une destinée terrestre* : il doit durer avec l'Église. Oui le succès est promis à cet effort que le Christ accomplit dans son corps mystique; du moins il est promis à l'ensemble de l'œuvre ecclésiale. « Contre l'Église fondée sur Pierre, les portes de l'enfer ne prévaudront pas ». Mais il est promis aux moyens surnaturels et il progresse dans le mystère, pour rester pur de tous les alliages qu'y mêleraient sans cesse notre orgueil et nos égoïsmes. C'est pourquoi sont promises en même temps les persécutions, les défaites apparentes. « Le disciple n'est pas au-dessus du Maître... Vous serez pour tous un objet de haine à cause de mon nom... On vous mettra à mort... Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups ».

C'est la confirmation des règles générales du devoir d'état énumérées plus haut. Les tâches surnaturelles exigent plus encore que les autres le détachement total conjointement à la volonté du succès. Tant que dure le temps de la Rédemption, qui achemine l'humanité à son terme et à son but, le Règne de Dieu doit s'étendre. Dans le monde entier, il faut que résonne l'Évangile. C'est le noble devoir d'état de tous les chrétiens d'y collaborer, chacun selon son pouvoir.

5. Morale révélée du devoir d'état « personnel »

Le fait providentiel singulier et la « perfection de fait ». Compris au sens large, comme le permet et le demande l'ordre de la providence paternelle où nous vivons, le devoir d'état impose très heureusement à la théologie morale et spirituelle une notion capitale : celle du *fait providentiel particulier*, que constitue chaque vie humaine. Que le fait providentiel, particulier à chacun, doive commander l'application concrète de toutes les lois générales, de tous les « conseils », de la perfection évangélique, c'est la volonté évidente d'une providence qui a créé l'humanité multiple et chaque individu singulier et libre, bien que soumis à la loi de l'ensemble dont il fait partie, avant tout à la loi infrangible de sa nature. C'est la leçon de la parabole des talents. Il y aura pour chacun une voie, plus ou moins tracée d'avance, où il est engagé sans l'avoir choisie, où il devra marcher, en la voulant certes de toute sa liberté, en la corrigeant sans doute, en l'améliorant aux tournants imprévus qu'elle lui ménage, — et les perspectives de progrès sont immenses —, en y évitant en tout cas, avec le secours de la grâce divine, les fautes volontaires, sans pouvoir cependant en changer le fond, sans pouvoir remplacer le « capital » que le Seigneur lui a confié.

Il y aura donc aussi pour chacun une perfection particulière qui représente son *acquis* personnel à tel moment de sa vie, et aussi plus généralement son idéal *à acquérir*, son programme personnel de perfection, enfin l'état *futur* et définitif qu'il atteindra un jour dans le ciel, après avoir usé *personnellement* des dons personnels de Dieu. Nous l'appelons la *perfection de fait*, définition même, au sens passé, présent et futur où elle doit s'entendre, du devoir d'état « personnel », et nous la distinguons de la « perfection d'effort », qui n'est autre que la *règle* de perfection à proposer à tous. La connaître, — suffisamment du moins, car si Dieu nous veut sages et prudents conducteurs de notre existence, il nous conduit dans l'obscurité de la foi —, la connaître de façon *croissante* : c'est chose essentielle à la vie sainte, laquelle doit répondre librement à ce que Dieu veut de moi. Objet principal de la direction spirituelle, la perfection de fait ne peut cependant être découverte, comprise, atteinte que par le sujet lui-même.

Qu'entre les règles générales, conseils et préceptes stricts, de la perfection chrétienne ou « perfection d'effort », et le devoir d'état personnel ou « perfection de fait », les relations soient exactement établies, c'est la question capitale à résoudre. En y répondant, c'est une *théologie morale et spirituelle de la vie concrète* que nous devons esquisser. Entreprise à première vue sans difficulté.

Les *règles générales* découlent de Dieu en deux groupes, les unes rattachées au Créateur de la nature, les autres au Révélateur de l'ordre surnaturel, de l'idéal évangélique. Sous l'autorité de l'ordre divin, où se conjuguent désormais la loi naturelle et la Révélation, se rangent ensuite les *autorités humaines*, soit d'ordre privé, celles de la famille, soit d'ordre public, celles de l'Église et de la société civile.

Entre le devoir d'état personnel et les autorités purement humaines, les divergences, les *conflits* même sont possibles, puisque les hommes ne reconnaissent pas toujours l'obligation primordiale du salut et des lois divines. Mais les conflits sont impensables en face des lois divines : de la même volonté souveraine procèdent en même temps et les lois générales de la nature et de la grâce, et le devoir personnel reconnu par la créature à chaque moment de son existence concrète. Comment le reconnaîtra-t-elle? Comment saurai-je au concret ce que Dieu veut de moi (voir § 6)? La réponse

traditionnelle, c'est que je dois regarder le Christ, écouter ses paroles, ses « conseils » et ses « préceptes », tels qu'ils nous sont transmis par l'Église; ensuite, en application de la vertu de prudence, je devrai prier, réfléchir proportionnellement à la gravité des choix à faire, me décider *raisonnablement* avec la grâce qui ne manque jamais. Si j'agis selon la décision prise, j'aurai la conviction fondée d'accomplir mon devoir d'état personnel, *d'obéir à mon fait providentiel particulier* et pourtant je croirai ne faire rien d'autre qu'*obéir aux lois générales*. Il n'y a donc en ceci, semble-t-il, aucun autre problème que ceux que résout le traité de la conscience, puisque celle-ci se définit : le jugement concret et actuel porté sur la moralité de mon acte singulier (voir art. Conscience, t. 2, col. 1549). Pourtant des confusions, des déviations, voire de graves erreurs nous menacent ici, qu'il nous faut examiner afin de préciser et d'affermir la morale et la spiritualité du devoir personnel.

1° Vocation à la perfection et vie concrète. — En parlant de la perfection, certains négligent totalement la distinction entre les règles générales, lois strictes ou conseils, et la « perfection de fait ». Confusion qui embrouille irrémédiablement les exposés ou du moins entraîne à des erreurs pratiques.

Il est certain par exemple que l'Église propose à ses enfants la vie religieuse comme l'état (complet) de perfection. Ceci est inscrit dans sa loi comme en toute sa tradition. Même en décrétant les conditions d'un état de perfection où les trois conseils se pratiqueraient dans le siècle, — « instituts séculiers » —, elle a réaffirmé sa règle traditionnelle et la valeur de la vie religieuse proprement dite. Il ne s'ensuit pas que cet état représente pour chacun, ni même pour la majorité, le lieu de la sanctification réelle. On sait comment le saint curé d'Ars, après telle tentation dramatique de fuite au monastère, comprit enfin, *pour lui-même*, que Dieu le voulait saint dans sa paroisse. Il n'y avait chez lui qu'une obscurité personnelle d'ordre purement pratique, démontrant son humilité. Mais d'autres semblent commettre la confusion de façon plus générale, soit pour réserver la sainteté à l'état religieux, soit à l'inverse pour enlever à la vie religieuse sa valeur véritable d'état de perfection, comme si pour justifier le choix d'une autre vocation, clergé séculier et même mariage, et prêcher l'appel universel à la perfection, il fallait à tout prix exténuer, minimiser l'état de perfection, dénier au mot lui-même une signification proprement morale, en faire une appellation de for externe, purement juridique. On confond par conséquent la loi générale et son application; la perfection d'effort, idéal pour tous, et la perfection de fait, idéal de chacun, fruit des dons et des attraits particuliers. On confond spécialement l'esprit des conseils, montrés à tous dans l'existence même de l'état public de perfection, et la manière concrète dont chacun doit le traduire dans sa vie, en raison de son propre fait providentiel. La solution est dans l'affirmation simultanée, d'une part des préceptes et des conseils évangéliques tels que les interprète l'Église, d'autre part du fait personnel, application personnelle des préceptes et des conseils au cas de chacun.

2° « Conseils » et vie concrète. — A l'inverse, semble-t-il, certains distingueraient tellement la règle générale, dénommée « abstraite », et son exécution concrète qu'en s'inscrivant dans la vie personnelle, la « loi », ou, pour d'autres, le « conseil » perdraient leur nature de loi ou de conseil, l'une dégradée en simple directive, l'autre promue obligation stricte. Ces deux conceptions opposées, l'une amollissant dangereusement la loi la plus stricte, l'autre, d'allure très noble, durcissant le simple conseil, témoignent cependant de la même difficulté (d'ordre philosophique) à intégrer dans la morale « objective », pensée, formulée, l'existentiel concret : toutes deux par conséquent appellent une réfutation analogue.

Parlons d'abord de la transformation, au niveau de la vie concrète, du *conseil* en « obligation ». Ici, les lois strictes étant absolument sauves, les conséquences apparaîtront d'emblée beaucoup moins graves; mais graves sont les principes en cause. Perçu facilement « dans l'abstrait » avec sa valeur de simple attrait du bien meilleur, le conseil « proposé » dans le concret ou cesserait d'être conseillé, ou deviendrait nécessairement une obligation sous peine de péché. Y renonçant en effet, ne manquerait-on pas, *de soi*, au devoir d'agir raisonnablement, de respecter l'offre de Dieu, de s'aimer soi-même? Faute légère, affirme-t-on. A d'autres au contraire, — et ne sont-ils pas plus logiques avec eux-mêmes? —, elle apparaîtrait grave, puisque, en refusant dans la vie concrète le conseil, on refuserait l'amour même de Dieu, lequel ne souffre pas de limitation.

Poussée ainsi à l'extrême dans la ligne de ses propres prémisses, cette conception démontre déjà son erreur. Pourquoi, transporté dans la vie concrète, proposé à tel enfant de Dieu, le conseil ne resterait-il pas ce qu'il est, le simple conseil, invitant, n'obligeant pas? La valeur morale qui lui est propre découle en effet de la nature même du bien « proposé », non imposé, du bien qui n'est pas lié à la fin dernière par une relation d'obligation ni grave ni légère. Ce caractère du bien meilleur, non obligatoire, que la conscience affirme en raison même de l'autorité de Dieu et de l'Église, elle l'affirme d'emblée au concret, ou elle n'affirme rien qui vaille pour l'ordre pratique. Un « objet moral » meilleur, mais non obligatoire sous peine de péché, « spécifie » l'acte concret, au même titre que l'objet obligatoire ou l'objet défendu. Si je l'omets, par conséquent, il n'y aura en moi qu'une moindre perfection concrète, une *imperfection*. Qu'elle soit purement *négative*, c'est-à-dire involontaire, voire inévitable, ou *positive*, c'est-à-dire consciente et acceptée, cette imperfection n'entraînera par elle-même aucune faute. En faisant moins bien, on fait encore bien : il faut l'affirmer au nom du principe même de la morale « objective ». Et pourtant la générosité croissante évitera l'imperfection de plus en plus selon les vues providentielles de Dieu sur chacun. S'opposerait par contre au caractère illimité de l'amour la disposition volontaire à s'en tenir *toujours* au strict minimum, à ne *jamais* rien faire de non obligatoire. Cela reviendrait à s'attacher à l'imparfait pour lui-même. Là il y aurait faute, et même elle ne serait légère que par l'inconscience du sujet (cf G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruxelles, 2e éd., 1954, p. 253-257; pour les objections que l'on peut opposer à l'imperfection morale ici défendue, voir art. Imperfection).

Insistons quelque peu sur le *fondement philosophique* de cette démonstration. Par notre connaissance discursive, nous sommes contraints de penser à part règles générales, — préceptes stricts et conseils —, et applications particulières.

Mais pour penser vrai, nous devons en même temps affirmer l'unité vivante de la règle et de ses applications. En d'autres termes, nous ne pensons pas « abstraitement » la règle morale. Quand nous concevons une règle du bien ou du mieux, c'est que nous l'affirmons telle face à la fin dernière, c'est que nous prenons position et qu'aux yeux de notre conscience il en est ainsi dans la vie concrète. Du conseil connu au conseil proposé et perçu, le passage ne peut comporter aucun problème véritable, — ni aucune transformation de nature, pas plus que, sur le plan de la simple connaissance, entre le cheval « général » et le cheval individuel. L'on ne nie pas que la situation concrète puisse apporter des éléments nouveaux (dispositions mauvaises du sujet par exemple) ajoutés à la simple acceptation ou omission du conseil, d'où pourront résulter des fautes ou des obligations sous peine de faute, — comme le cheval concret manifeste nécessairement ses qualités ou ses défauts accidentels; mais on nie que la situation concrète transforme par elle-même le conseil en une obligation. On se refuse d'ailleurs à en accuser la volonté divine, comme si en entendant : « Si tu veux... », il fallait comprendre : « Tu dois ». Aussi ce que la tradition chrétienne a admis sous le nom de « conseils », ce ne sont pas des biens subsistant dans je ne sais quel ordre moral abstrait, mais des biens surnaturels meilleurs qui ne sont que proposés à l'homme réel. C'est pourquoi encore, pour tous, même pour ceux qui en font leur stricte obligation, les conseils restent objet d'aspiration *illimitée* : « ...Parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48). La pauvreté évangélique par exemple, précisée par le vœu, gardera tout de même sa valeur illimitée de « conseil » dans la « vertu de pauvreté ». Voir ci-après : *Conseils et amour.*

Enfin si vraiment la psychologie concrète obligeait de voir dans le conseil un devoir personnel, dès qu'il est présenté à l'homme dans sa situation réelle, comment répondra-t-on à une « morale de la situation » (cf ci-après), qui raisonnerait de même sur la loi, affirmant qu'elle existe au niveau de l'abstrait, mais dans le concret cède le pas à la « loi personnelle », celle-ci devenant seule la vraie obligation du sujet? De part et d'autre on fait céder la formule « pensée » devant la « situation concrète », et pour les mêmes raisons : respect pour une volonté *concrète* de Dieu, supposée différente de sa volonté formulée « dans l'abstrait », amour concret de soi-même, devoir d'agir raisonnablement et d'aimer Dieu dans le réel de l'existence.

On voit l'importance de cette discussion pour la morale du devoir d'état *personnel*. Celui-ci repose tout entier sur la foi en une providence concrète du Père, étendue à tous les détails de la vie. Toute conception philosophique qui distinguera *réellement* cette providence concrète de la providence générale fera du passage des lois générales au cas particulier un problème insoluble, comme le serait l'imaginaire passage du concept à la réalité. Ce n'est pas le lieu de discuter ce problème. Il nous suffit d'affirmer que Dieu voit ensemble les règles générales, lois et conseils, et le concret. Il n'y a pas là deux promulgations, ou deux appels réellement différents. Affirmée par la morale catholique de tous les temps, qui est une morale « objective » (voir Conscience, spécialement col. 1561-1563), la solution se résume en un mot : le devoir d'état est simple *application* des lois et des conseils, application qui ne change la nature ni de la loi ni du conseil, mais doit seulement les transcrire, — et ainsi tout l'ordre divin —, dans l'existence réelle.

« *Conseils* » *et amour.* Sur le terrain pratique, le maintien du vrai « conseil » dans la vie concrète me permettra de donner de plus en plus à mon devoir d'état personnel l'orientation maîtresse qu'il doit prendre, et qui est celle de toute la morale chrétienne : *l'amour-charité*. Certains se représenteraient toute adoption d'une voie plus parfaite, — le sacerdoce par exemple, — comme une aggravation du péril de pécher. Toujours plus conscientes, les invitations divines seraient-elles toujours plus dangereuses? Si tout était là, si ce n'était pas le contraire, quelle audace nous pousserait à nous mettre de plus en plus à leur écoute et à leur merci? Décidée de toutes ses forces à faire face à ses responsabilités objectives selon l'œuvre confiée dans le plan divin, notre vie personnelle, en dépendance de la providence du Père, doit s'orienter vers l'amour et non vers la crainte. Observant tous ses devoirs, le chrétien monte peu à peu, par le chemin de ses grâces et de ses choix, dans l'espace libre de l'amour divin, où Dieu veut qu'il se meuve à l'aise et apprenne de plus en plus la gratuité du don, en imitation de l'amour intratrinitaire totalement gratuit. C'est cette *purification graduelle de l'amour blessé* que semblent viser les textes scripturaires, quand ils opposent l'amour à la crainte. « Aussi bien vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte, mais l'esprit d'adoption » (*Rom.* 8, 15) et « l'amour parfait bannit la crainte » (1 *Jean* 4, 18).

Aussi toute adoption d'une obligation plus haute, et surtout les trois conseils évangéliques qui, soit en esprit, soit aussi sur le plan visible et effectif, veulent engager toute l'existence, fidèles à l'amour qui seul les explique, ne resserrent-ils pas la conscience, mais l'exhaussent-ils définitivement au niveau de l'*amour gratuit*. Une fois admis par exemple comme nouvel état de vie, et devenus à leur tour des lois précises, les trois conseils essentiels élèvent le chrétien sur un plan de « conseils » nouveaux, plus délivrés du calcul, où il doit donc évoluer plus librement. C'est ce que démontrent les constitutions et règles de communautés religieuses, qui, — réserve faite des trois vœux —, n'obligent pas « sous peine de péché ». Ces législations de sainteté gardent cependant leur caractère de *lois*, obligeant au respect; mais l'Église préfère, sur le terrain moral de la conscience, en faire de vrais « conseils » (car il n'y a rien de plus « proposé » par Dieu au religieux que ses règles) pour ne pas risquer de voir diminuer cet amour gratuit, cet esprit de libre donation, but même de l'état de perfection. On ne peut montrer davantage, semble-t-il, l'importance du vrai « conseil » dans la vie spirituelle du chrétien, et personne ne s'en étonnera, s'il est vrai que le progrès vers la sainteté consiste à aimer d'un amour plus parfait. Ainsi comme précédemment, notre recherche se trouve éclairée par ce « devoir d'état » dont l'Église fait sa perfection visible. Il nous aide à saisir exactement *cette donnée révélée du « conseil » de perfection surnaturelle*, qui n'est rien d'autre que la traduction dans les actes de l'aspect *indéterminé* de l'amour, comme la « loi » en traduit l'aspect *déterminé et exigé* (cf G. Gilleman, *loco cit.*, p. 256-257).

3° **Lois universelles concrètes et « morale de la situation ».** — Si le conseil « concret » garde au devoir d'état personnel, à la « perfection de fait », à la destinée particulière, son caractère de libre choix dans le champ de la charité, la *loi stricte* lui assure sa direction essentielle vers la fin dernière, sa subsistance dans la même charité. C'est ce que ne reconnaîtrait plus une « morale de situation » (cf Pie XII, AAS, t. 44, 1952, p. 417), pour qui les « lois » seraient tout au plus des directives abstraites, inaptes à révéler le devoir du moment et même, selon certains, capables de le voiler, de le fausser.

Comment comprendre cette doctrine? Certes on peut souligner l'importance de la situation individuelle sans dévaloriser aucunement les normes absolues,

telles les lois naturelles prohibitives. Ne parlons-nous pas du caractère singulier du devoir d'état? On peut insister sur la « situation », non pour échapper aux lois, mais pour en dépasser la prescription minimum, réclamer un « engagement » personnel, montrer à travers la norme imposée l'amour du Législateur appelant à la générosité (sur les rapports de la loi et de l'amour, cf Gilleman, *loco cit.*, p. 250 svv). L'erreur commence quand on fait du dépassement personnel de la loi une obligation stricte, et surtout quand on met en péril la valeur absolue de la loi elle-même pour le cas individuel. C'est l'erreur dont nous nous occupons présentement.

En chaque situation concrète, dira-t-on pour la justifier, j'ai à réagir selon *ma* conscience, à résoudre mon cas individuel. Or cette situation est unique. Seule en jugera ma conscience concrète, *hétérogène à la connaissance abstraite des règles générales*. Celles-ci déclarées inadéquates au réel, le véritable effort à fournir sera de se former à la « morale de situation ». En effet, ma conscience se relie directement à Dieu, sans avoir à passer par ce que l'homme appelle une « loi » universelle, création de mon esprit, utile certes, mais seulement comme indication générale. Que ma conscience s'exerce donc à voir l'événement singulier comme une valeur morale originale, imprévisible, irréductible aux formules où l'on voudrait enfermer sa spontanéité. Un autre argument serait encore que, « les *valeurs de personnalité* étant les plus hautes, elles pourraient se servir des valeurs inférieures du corps et des sens, ou bien les écarter » (Pie XII, discours cité, p. 415). L'essentielle vertu consisterait donc dans le courage d'encourir en toute sincérité le « risque » personnel.

De cette conception, évidemment apparentée à un existentialisme négateur des essences, on a dénoncé *les causes* dans l'extraordinaire insécurité, l'instabilité qui ont secoué les consciences, surtout durant la guerre de 1940-1945, plus encore peut-être dans l'emprise déroutante, inconnue auparavant, des pouvoirs publics (propagande politique, moyens chimiques, pressions psychologiques) sur la conscience individuelle et collective. On comprend qu'en de nombreux esprits mal défendus, aient été déçus et ébranlés les fondements psychologiques profonds d'une affirmation morale absolue, indépendante des contingences de la vie. Combien paraît lointaine la règle universelle à ceux que ballotte le chaos!

Quant à la *réfutation* d'un tel système sur le plan *philosophique*, nous n'avons pas à la répéter. Les arguments qui s'appuyaient tout à l'heure sur le caractère concret du conseil pensé, dès qu'il est affirmé comme conseil, comme objet moral ou valeur morale, s'appliquent tout autant à la « loi pensée », c'est-à-dire reconnue comme loi par l'esprit. L'homme ne peut douter de la valeur *pratique*, concrète, de la loi naturelle, qu'il découvre par sa raison et où se fonde toute autre obligation, à moins de renier du même coup et son âme spirituelle et l'Ordonnateur souverain de l'univers. Le devoir d'état personnel doit donc être conçu comme l'*application* de cette loi. Il ne la modifie pas, il la respecte en l'appliquant, il l'honore et l'observe en en informant toute l'activité de la personne individuelle.

Au plan *théologique*, rien n'est plus affirmé dans la tradition chrétienne que l'obligation pratique et concrète des lois divines : la vie doit se conformer, même sous la menace de la mort, aux commandements. Et c'est à l'observation des préceptes qu'est subordonné le salut éternel. « Si tu veux entrer dans la Vie, garde les commandements » (*Mt.* 19, 17). La morale chrétienne connaît, pour modifier l'obligation dans le cas particulier, l'*excuse* et la *dispense*. L'excuse par inconvénient disproportionné et extrinsèque à la loi ne se conçoit que pour des lois *positives*, c'est-à-dire ajoutées à l'ordre naturel, et des lois *naturelles préceptives*, jamais pour les lois *naturelles prohibitives*. Quant à la dispense, elle requiert le pouvoir du législateur ou de son délégué dûment mandaté, jamais en tout cas elle ne peut s'appliquer à la loi naturelle. Mais ni l'excuse, ni la dispense ne suppriment la loi : elles en lèvent seulement l'obligation dans un cas particulier, *dont juge la loi elle-même*. Car c'est d'abord la nature de la loi, c'est-à-dire la volonté du Législateur divin, et ensuite seulement la situation du sujet, qui déclarent à la conscience bien formée la portée, la rigueur, l'extension et le sens de ses obligations. De plus, de cette volonté du Législateur, l'Église est l'interprète autorisé et certain.

4° Lois universelles concrètes et « morale de l'intention ». — D'autres cherchent à résoudre le « problème » du passage des lois universelles à la vie concrète par une *morale de l'intention*. Sans mettre en doute aucune loi divine, celle-ci prétend, en certains cas de conflit de devoirs, légitimer par la bonne intention générale, des actes directement défendus, mais réputés inévitables au sujet. Au fond de cette conception, il y a, en effet, outre une méconnaissance du caractère absolu des lois prohibitives, un naturalisme qui oublie la vocation supérieure de l'homme et l'aide toute puissante de la grâce. La morale de l'intention croit toujours plus ou moins à l'impossibilité d'éviter certains actes défendus. « Quand le bien absolu n'est pas possible, dira-t-elle à peu près, il faut savoir rechercher en toute objectivité et charité (c'est la bonne intention générale) ce qui sera le moindre mal et savoir s'y tenir sans vains scrupules ». Faire ce qu'on peut pour atteindre la perfection serait le moyen, le seul en somme, de ne pas être responsable des péchés que l'on commet, par exemple dans le mariage. De telles formules fausseraient la perspective morale : il faudrait dire : « En faisant *vraiment* ce qu'on peut, on éviterait *vraiment* le péché ». Certains en arrivent à ne plus compter la *matérialité* de l'acte : tellement dominerait la valeur de l'intention actuelle, bonne ou mauvaise. Adam ne pouvait éviter la violation matérielle, laquelle ne dépendait que de Dieu, qui en avait décidé dans ses conseils éternels. Mais l'intention lui était imputable et elle fut la plus mauvaise possible : orgueilleuse. Les époux qui n'ont pas la force de se maîtriser n'auraient dès lors qu'à se préoccuper de la bonne intention, avoir toujours en vue leur union et agir comme ils peuvent.

L'équivoque est visible. Il est sûr que nul n'est tenu à l'impossible. Mais la bonne intention subjective ne suffit pas pour croire qu'on a fait ce qu'on peut, ni pour affirmer la légitimité de l'acte prohibé qu'on aurait tout de même admis. Malgré la compréhension que demandent certaines situations difficiles, il faut savoir affirmer le respect et la confiance que mérite le divin Législateur. Ce que Dieu commande n'est pas impossible. S'est-on mis dans les conditions d'une vie sainte? La bonne intention s'est-elle incarnée dans tout l'ensemble de vertus qui rendent les devoirs possibles, même faciles? Quand la bonne intention, — la charité divine —, sera devenue plus réelle, elle rendra possibles tous

les devoirs et en attendant l'on ne peut l'invoquer pour justifier des actes défendus.

5° **La vie spirituelle concrète et nos « désirs ».** — Enfin, après les confusions doctrinales, il faut noter les *obstacles d'ordre psychologique*, les tendances qui s'opposent à la sage application concrète des préceptes et des conseils. Soulevé de désirs, comme il doit l'être dans toutes les directions du bien, l'homme n'accepte pas facilement de se soumettre à ce qu'il est, tout en luttant tous les jours pour progresser, de s'accepter humblement avec ses manques, ses limites, ses insuccès, avec l'affaiblissement de la maladie, le vieillissement. La situation se complique quand, à l'élan spirituel qui porte la psychologie humaine vers l'infini, se mêlent les poussées d'un psychisme traumatisé et mal stabilisé. Il est manifeste que certains « désirs » de perfection traduisent, en proportions variables, une insatisfaction d'ordre instinctif, une *angoisse*, démontrée par l'immodération, l'agitation, la mobilité, l'instabilité des efforts. Le devoir d'état chrétien bien compris doit ramener sans cesse le sujet, par conviction de l'Amour divin, à la direction de la providence, à l'apaisement de l'obéissance et de la foi.

Conclusion. Le fait providentiel personnel en théologie spirituelle. Avec la notion de fait providentiel que représente dans le corps mystique du Christ chaque enfant de Dieu, le devoir d'état personnel ou « perfection de fait » devrait avoir, en morale et spiritualité *fondamentales*, une place plus large que celle que lui attribue, dans les traités actuels, l'étude, trop limitée d'ailleurs au péché, des « empêchements » de l'acte humain. Le devoir d'état personnel représente en effet une donnée générale indispensable, celle de la situation morale concrète du sujet, qu'il faut savoir distinguer de ses contrefaçons. Bien comprise, elle ne mettra jamais en échec la morale « objective », c'est-à-dire l'affirmation réaliste, pleinement applicable à la vie concrète, des lois, des conseils de la perfection évangélique.

Certes il y aura une morale des divers devoirs d'état *sociaux*. Elle en exposera les règles générales et particulières, étudiera les cas de conscience qu'ils posent au chrétien responsable. Mais il y aura aussi, commandant à cette morale spéciale et lui donnant son vrai sens, une morale *générale* du devoir d'état, qui aura pour tâche d'affirmer et d'expliquer, en se séparant formellement d'une morale erronée « de la situation » ou « de l'intention », que la vraie vie chrétienne est *personnelle* dans tous ses détails, non seulement *subjectivement*, en ce sens qu'elle découle de la libre volonté et se forme dans la conscience, mais aussi *objectivement*, parce que les devoirs, obéissant certes aux règles imposées à tous, sont précisés pour chacun par sa situation concrète, — qu'il doit *accepter* comme un fait providentiel, appliquant les lois générales et par conséquent n'en dispensant pas —, qu'il doit tout autant *promouvoir* de toute sa libre volonté, en réponse aux dispositions divines. Même leur profession profane, les hommes ont en même temps à la choisir et à l'accepter. L'immense majorité marche dans le sillon que leur tracent les circonstances sociales où ils sont nés, où ils ont vécu. Pour tous, le *talent* très particulier reçu, les capacités et les inclinations qu'il donne, les circonstances personnelles qu'il fait naître se trouvent au point de départ de l'état de vie social; bien plus, il en modifie et en particularise tous les devoirs. Sous cette emprise du « fait » personnel, l'homme doit cependant choisir lui-même : la doctrine de la providence, loin de l'en dispenser, le met à chaque moment dans la situation d'utiliser sa liberté, de répondre librement à l'appel de Dieu.

Le fait providentiel personnel et l'Amour divin. L'importance du fait concret est donc capitale pour une morale d'enfant de Dieu, plus encore, et de beaucoup, qu'elle ne le serait pour une morale naturelle. Rien ne rend mieux compte du fait providentiel et des devoirs qu'il crée que de le rattacher *à sa source*, l'amour divin. Tout homme et, bien plus, tout enfant du Père est un fruit particulier de l'Amour infini. Bien qu'il aime ses enfants « en communauté », promulguant ainsi les lois de la nature et de la vocation surnaturelle, le Père ne les aime, ni ne les crée, ni ne les sauve « en série ». Réponse à cet amour personnel, ou mieux écho de cet amour créateur, de qui je reçois toute ma faculté d'aimer, mon amour n'aurait-il pas lui aussi à être personnel, un chant qu'aucun autre ne peut chanter? Et s'il doit être si personnel, est-ce seulement parce que Dieu me fait ma voie et me dicte mon œuvre, n'est-ce pas de plus parce que, en me conviant à suivre des « conseils », il veut aussi que je fasse moi-même, avec sa grâce, mon chemin? Doctrine d'initiative qui toujours désigna le vrai mystique chrétien tout abandonné à Dieu. Observées les conditions qui m'assurent la vie (puisque je pourrais pécher), n'est-ce pas alors à ma liberté qu'il est donné de vivre et de croître vers un amour de plus en plus amour, c'est-à-dire libre et gratuit? Le drame de cette vie personnelle, c'est d'avoir greffé son amour d'égoïsme, et pris depuis la chute le goût de la mort. Avant d'agir selon ce qu'elle est, ma liberté doit être libérée. Mais toute son ambition et toute sa gloire doivent être alors d'offrir au Père en Jésus-Christ le don unique de son amour personnel.

6. Exigences générales du devoir d'état

Nous n'avons plus qu'à grouper les *exigences immédiatement pratiques de la morale générale du devoir d'état* que nous avons esquissée. Nous parlerons d'abord du devoir d'état au sens large, ensuite du devoir d'état social.

1° **Devoir d'état découlant de la situation humaine personnelle.** — D'après ce qui a été dit, il n'est rien d'autre que la réponse à la fois *personnelle* et *réelle* à la volonté aimante que Dieu exprime en chacun de nous et autour de nous, à travers l'usage de notre liberté.

1) *Découvrir la « vocation » personnelle.* — Cet appel divin demande d'abord à être écouté, découvert et compris. Si l'on veut employer ici le mot « vocation » que l'on réserve souvent à la profession ou, plus proprement encore, à un état de vie purement surnaturel, on devra lui donner un sens très étendu et penser à la vie entière. Pour la connaître par conséquent, on interrogera l'ensemble de la nature et des grâces personnelles, et toutes les circonstances providentielles qui précisent à chaque pas notre route. Se connaître et, pour cela, non seulement profiter de ses propres expériences, mais chercher l'aide d'autrui, parents, éducateurs, conseillers, confesseurs, au besoin user des techniques modernes; ensuite s'accepter, du moins fondamentalement et comme point de départ, puisque Dieu appelle certainement au progrès; chercher à s'utiliser, à se

développer, à se former, à corriger ou canaliser ses défauts, à augmenter ses dons; accepter encore les résultats plus ou moins heureux des efforts accomplis, les échecs même, pour en repartir plus éclairé et plus généreux : autant de conditions, chaque jour à la portée de tous, pour répondre à la volonté particulière de Dieu sur soi et plus spécialement pour découvrir, le moment venu, la vocation au sens restreint, l'occupation « professionnelle » de l'existence.

2) La *réponse* à la volonté personnelle de Dieu doit être donnée en trois directions essentielles.

a) *Vie religieuse personnelle.* — En dehors des prescriptions qui émanent de Dieu ou de l'Église pour chacun des trois états, le chrétien devra choisir, selon les indications traditionnelles de l'Église et les inspirations de la grâce, ses pratiques de piété, ses méthodes de prière, ses exercices d'ascèse, ses pénitences, ses actes de bienfaisance et ses aumônes, sa participation aux groupements religieux. Par exemple la messe et la communion quotidiennes s'indiquent à tout chrétien fervent. Pourtant des obstacles de santé, d'occupations, d'éloignement découvriront peut-être un autre « devoir d'état » personnel en matière de pratique religieuse, si du moins ces obstacles sont moralement insurmontables. Mais par contre le « conseil » de la prière fréquente, continue, de perfection croissante, vaudra pour tous les états.

b) *Vie apostolique personnelle.* — L'apostolat fait partie essentielle de tout devoir d'état chrétien. L'appel divin, adressé à tout homme, porte directement sur « la reconstruction du Royaume de Dieu dans l'Église et dans le monde » (Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Münster, 1953, p. 3-4). D'autre part rien n'est plus intégré que l'apostolat, d'abord, à la vie personnelle de prière et de travail. Fervente, celle-ci apporte à la communauté des trésors de charité invisible, des exemples et un style de vie plus efficaces que toutes les paroles. A quoi chacun devra ajouter les efforts apostoliques qui sont possibles à sa générosité. Les dons, les moyens, les loisirs seront très variés.

c) *Vie de travail professionnel.* — Pour démontrer le « devoir de travailler », il suffit de considérer le « fait providentiel » qui, pour chacun, est à la base de son devoir d'état humain. Comment Dieu n'attendrait-il pas le plein emploi des dons reçus, si vraiment ces dons sont *singuliers* et *personnels*? Tout homme porte en lui depuis sa naissance une responsabilité qui se précisera peu à peu et qu'il apprendra à connaître en développant sa destinée. Il doit s'entretenir, entretenir le foyer qu'il fonde, remplir un rôle dans la communauté humaine, servir. C'est le fondement du devoir d'état social, du devoir de le choisir et de l'accomplir, dont nous allons traiter en finissant. — Pour les états sociaux, très différents, du *prêtre* et de la vie *religieuse*, voir plus haut § 1 et § 4 et art. ÉTATS DE VIE.

2° Morale générale de la vie professionnelle. — 1) Rappelons d'abord le *danger* qui menace le chrétien dans le monde. Fréquemment sa vie professionnelle l'emporte plus ou moins, au point même de modifier profondément les justes perspectives : la vie religieuse devient un simple accessoire; la responsabilité du Règne de Dieu est totalement oubliée. Vivant dans la cité terrestre, le baptisé est un homme de l'au-delà. Fondamentalement il n'a d'autre « spiritualité » que celle de l'Évangile. Il doit prendre position et chercher l'unique nécessaire, *ut sic transeamus per temporalia, ut non amittamus aeterna.* C'est à ce prix, et grâce à son « acte filial », que son œuvre terrestre accédera à la valeur chrétienne. — D'autre part, son devoir d'état social et familial aura le droit de mesurer ses pratiques de vie religieuse et apostolique. Puisque le plan divin comporte l'existence de l'ordre terrestre, c'est qu'il y a moyen, — et toujours l'Église l'a affirmé —, pour celui qui y vit, d'y faire son salut et même d'y poursuivre efficacement la « perfection » de sa vie religieuse et du rayonnement apostolique, tout en s'adaptant aux charges, aux préoccupations des divers états sociaux. On reconnaîtra cependant la difficulté, celle-là même que saint Paul annonçait aux époux chrétiens (1 *Cor.* 7, 28). Aussi le chrétien fervent s'ingéniera à se dégager suffisamment, à se réserver le temps de la prière et des œuvres du Règne.

2) *Exigences personnelles et communautaires du devoir d'état social.* — Se mettre en état de gagner sa subsistance et celle des siens, accomplir et développer une œuvre vraiment utile, entretenir et promouvoir la vie culturelle, économique, politique, vertueuse de sa communauté humaine, autant d'exigences du devoir d'état social. En y répondant avec cet *équilibre révélé* que nous avons essayé de définir, le chrétien trouvera, selon la conception chrétienne, son épanouissement spirituel et surnaturel, sa joie, au sein même du travail, contrairement à la conception selon laquelle le délassement, la jouissance succéderaient au labeur, tout au plus l'accompagneraient, mais ne le pénétreraient pas.

La joie chrétienne du travailleur résulte de la *valeur intrinsèque* de son travail. Qu'il soit chef-d'œuvre ou modeste prestation de sa bonne volonté, de toute façon il glorifiera Dieu vraiment : 1° en raison de l'*activité* même du travailleur, entretien de la vie humaine, créée et sauvée par Dieu; 2° en raison du *résultat* du travail, enrichissement de ce monde racheté; 3° à la condition toutefois qu'activité et œuvre accomplie accèdent à la dignité surnaturelle grâce à l' « acte filial » chrétien. Le travail est alors l'effort de l'amour rédempteur, accompli avec le Christ, méritoire du salut du monde. Le travailleur chrétien, intellectuel ou manuel, en quelque secteur qu'il œuvre, public ou privé, social ou familial, scientifique, artistique, juridique, politique, administratif, économique, industriel ou commercial, éducatif, sportif, récréatif, est pleinement habilité, s'il le veut, à faire de son labeur si éphémère, et parfois de matière si modeste, une valeur humaine, surnaturelle, éternelle.

3) *Exigences du devoir d'état social envers la profession elle-même.* — Non seulement le chrétien doit faire œuvre utile à lui-même et à la communauté, mais encore il se doit à sa profession. Non qu'il se propose de perpétuer l'ordre terrestre pour lui-même, cédant à une mystique de ce monde-ci. Non, il est de ceux qui « attendent avec joie la venue du Seigneur » (2 *Tim.* 4, 8), il vit de la « bienheureuse espérance » (*Tite* 2, 13). Mais sa profession, jointe à toutes les autres, construit l'habitacle des saints sur la terre. C'est une exigence immédiate du devoir social de créer, d'entretenir, de reconquérir sans cesse, malgré le péché qui s'y oppose sous mille formes, les conditions d'une vie professionnelle sainte, pour les membres de la profession, qui tous sont appelés à devenir enfants de Dieu. De là découlera, selon les circonstances, le devoir d'association professionnelle. Nous savons le succès limité promis à

cet effort, mais l'incorrigibilité du monde ne dispense pas de l'effort, en quoi précisément consiste, *du côté de l'homme*, la rédemption.

Ces données s'appliqueront sans peine à toutes les professions terrestres, dont chacune doit garder ses buts sociaux et les coordonner à l'ensemble de la communauté humaine. Nous ferons en quelques mots cette *application aux professions industrielles*, les plus fréquentées et sans doute les plus éloignées de l'idéal chrétien.

C'est le devoir d'état chrétien : 1° de promouvoir l'industrie d'abord en perfectionnant les connaissances et les techniques qui la fondent, les produits qu'elle fabrique, par des recherches, des découvertes, qui amélioreront les services rendus et assureront du travail régulier, des traitements, des salaires, des profits suffisamment larges à tous les collaborateurs; — 2° d'améliorer les méthodes du travail; l'instrumentation, l'outillage, les conditions matérielles et morales où chacun apporte sa collaboration à l'entreprise; — 3° d'organiser par conséquent la profession pour qu'elle puisse réaliser ses buts dans un monde où chacun doit tenir sa place au soleil; — 4° de viser à un équilibre social meilleur qui partage mieux les responsabilités humaines et les profits. Stimulant légitime des efforts, *la soif du gain* ne peut cependant pas devenir en tout cela l'intention dominante, mais le service social, rendu à la communauté et aux travailleurs eux-mêmes.

Conclusion. Purifié, élevé par la destinée surnaturelle qui l'invite à des œuvres et des intentions supranaturelles, le devoir d'état chrétien bien compris est *exaltant*, d'abord sans doute en raison de son efficacité éternelle, mais aussi parce qu'en vue du Règne de Dieu, à étendre en ce monde passager, il apporte une collaboration vraiment personnelle à l'édification de l'Église et au progrès, — tant qu'elle doit durer —, de la cité d'ici-bas. Personnel et créateur, n'est-il pas à ce double titre la vivante consécration, individuelle et sociale, de l'amour-charité?

1. *En général* : S. Thomas, 2ª 2ae q. 183 (états, devoirs); q. 184 (prélats); q. 186 (religieux); *De perfectione vitae spiritualis*, c. 15-26. — *La vie humaine, ses formes, ses états*, trad. A. Lemonnyer, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1926. — A.-I. Mennessier, art. Conseils, DS, t. 2, col. 1592-1609.

Sur le devoir d'état en général : S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*. — P.-M. Passerini, *De hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones secundae secundae D. Thomae*, 3 vol., Rome, 1663-1665. — L. de la Puente, *De la perfección del cristiano en todos sus estados*, 4 vol., 1-2 : Valladolid, 1612-1613; 3-4 : Pampelune, 1616; *De christiani hominis perfectione in quolibet ejus vitae genere, officiisque reipublicae secularis ecclesiasticae ac religiosae*, 3 vol., Cologne, 1615-1617. — J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement*, Paris, 1894; 16e éd., 1923 : p. 266-269, commandements et conseils; p. 270-275, devoirs d'états. — O. Zimmerman, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 72-73. — *La grâce d'état*, dans *L'ami du clergé*, t. 55, 1938, p. 136-139. — Fr. Mugnier, *Toute la vie sanctifiée : le devoir d'état à l'école de saint François de Sales*, Paris, 1940.

Sur l'œuvre humaine du chrétien : S. Augustin, *De civitate Dei*. — J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953. — É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952. — Y. de Montcheuil, *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1944 : p. 75, remarques sur la conception catholique de la vocation; p. 147, culture et renoncement; p. 153, l'humanisme chrétien.

2. *Sur la vocation en général* : W. Schwer, art. *Beruf*, RAC, t. 2, col. 141-156. — G. Gundlach, art. *Beruf*, LTK, t. 2, col. 235-236.

Sur la vocation « personnelle » : R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2. vol., coll. de la Faculté de Namur 16-17, Namur-Louvain-Paris, 1953; t. 1, p. 142; p. 335-358, la vocation personnelle. — L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, 1939, p. 121-139, la vocation et la destinée.

3. *Sur les états dans l'Église* : outre les ouvrages de morale et de droit canonique : H. de Lubac, *Méditations sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 1953, p. 103-110. — G. Gundlach, art. *Stand*, LTK, t. 9, col. 768-769. — Ch. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, 3 vol., 19e éd., Tours, 1919, t. 1, p. 57-124, l'état religieux. — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, 1953.

4. *Sur les états sociaux*, outre les ouvrages ci-dessus et les revues de spiritualité des laïques, du mariage, de la vie ouvrière, etc : A.-D. Sertillanges, *Devoirs. Dix minutes de culture spirituelle par jour*, Paris, 1936, p. 91-129. — Les études plus approfondies et plus spéciales de H. E. Hengstenberg, *Berufliche Begabung und menschliche Vollkommenheit*, dans *Geist und Leben*, t. 23, 1950, p. 254-266. — W. Reinermann, *Um das Ethos der entseelten Erwerbsarbeit*, *ibidem*, p. 266-279. — G. Gundlach, *Berufsethos*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 118, 1929-1930, p. 97-106.] — *Spiritualità cristiana nell'esercizio delle professioni*, dans *Vita e Pensiero*, t. 34, 1951.

5. *Sur la morale « concrète », « personnelle » et la morale « de situation »* : Pie XII, Discours du 18 avril 1952 au congrès de la Fédération mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques sur la morale de situation, AAS, t. 44, 1952, p. 413-441. — K. Rahner, *Situationsethik und Sündenmystik*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 145, 1949-1950, p. 330-342. — W. Dirks, *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi? Pour justifier une « Éthique de la situation »*, VSS, septembre 1951, p. 243-270. — J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Francfort, 1952.

Sur les origines et les doctrines de la morale de situation : R. Le Senne, *Traité de morale générale*, coll. Logos, 3e éd., Paris, 1949; p. 470-483, les morales de soi; p. 648-654, la vocation; p. 669-671, l'action bien faite.

Pour des exposés imbus de la morale de situation : G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris, 1949. — J. Grenier, *Le choix*, coll. Nouvelle encyclopédie philosophique, Paris, 1941. — W. Stern, *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*; t. 3 *Wertphilosophie*, p. 337-462 : Die Introspektion der Werte.

René Carpentier.

DEVOTIO. — L'étude des divers sens que le mot *devotio* a revêtus dans la langue chrétienne est fort malaisée. Ce terme a en effet longtemps appartenu à la langue religieuse de la Rome antique. Il y a signifié d'abord l'action par laquelle on « dévouait » une personne aux dieux infernaux, puis celle par laquelle un citoyen se consacrait au service de l'empereur. Il devait bientôt servir à désigner aussi les dispositions habituelles de fidélité, d'obéissance et de respect que l'on éprouve à l'égard d'une personne à laquelle on est attaché. Ces diverses significations allaient être transposées bientôt simultanément dans la langue chrétienne par les premiers écrivains ecclésiastiques, mais avec des nuances très diverses, dépendant elles-mêmes de l'attention plus ou moins consciemment portée par chaque auteur à tel ou tel aspect de la *devotio* chrétienne. L'objet de cette *devotio* fut d'abord le culte divin, dans l'accomplissement des rites ou des pratiques qui le constituent, mais ce fut également, d'une manière plus générale, le service de Dieu dans l'obéissance à ses commandements. Qu'il s'agisse d'ailleurs du culte ou du service de Dieu, on pouvait en considérer seulement les manifestations extérieures ou au contraire s'attacher à analyser et

définir les actes intérieurs qui demeurent évidemment l'essentiel. Enfin, si le mot *devotio* désignait d'abord une action, il ne devait pas tarder à signifier aussi, comme dans la langue antique, les dispositions habituelles de fidélité ou de ferveur qui sont à la source même de l'action ainsi définie. De là, et par la combinaison de tant d'éléments divers, une multitude de significations dont l'une évoque l'autre et qu'il est dès lors parfois difficile d'isoler. On essaiera ici beaucoup moins de proposer un inventaire exhaustif de tous ces sens qui, pour la plupart, ont rarement conquis leur totale indépendance, que de signaler les principaux thèmes auxquels se réfère, plus ou moins explicitement, la *devotio* chrétienne. On étudiera successivement : 1. *La devotio dans la langue classique* : *devotio* aux dieux infernaux; *devotio* comme imprécation et malédiction; *devotio* au chef ou à l'empereur; sens moral du mot *devotio*. — 2. *La devotio dans la langue chrétienne* : comme pratique ou acte rituel; dans les textes liturgiques; comme service de Dieu; la *devotio* médiévale : dévotion et prière; la *devotio moderna*.

1. La devotio dans la langue classique. — **1° La devotio aux dieux infernaux. —** Dans la langue religieuse de l'antiquité le mot *devotio* a signifié tout d'abord l'action correspondant au verbe *devovere* et par laquelle on livrait aux dieux infernaux une personne ou une chose afin d'obtenir d'eux une faveur. Cette pratique apparaît donc comme une forme particulière du vœu *(votum)*. Elle en diffère cependant par un certain nombre de caractères. En effet, alors que le *votum* est une promesse faite à une divinité quelconque, la *devotio* s'adresse très précisément aux dieux infernaux ou aux dieux mânes. En second lieu, dans la *devotio*, l'objet de la promesse est le plus souvent la vie humaine, et la faveur à obtenir consiste dans l'anéantissement d'une ou de plusieurs vies humaines. Enfin la promesse doit être exécutée avant que la faveur sollicitée ne soit obtenue. On laisse d'ailleurs le plus souvent aux dieux eux-mêmes le soin de s'emparer de la victime ainsi « dévouée » et de l'anéantir.

Cette pratique de la *devotio* était liée à l'idée à laquelle les grecs donnaient le nom de Némésis : en vertu de la loi dite de partage (Μοῖρα) ou de la fatalité, la vie de chacun comporte un lot de biens et de maux déterminés d'avance par le Destin et que rien ne peut changer. La liberté humaine peut seulement faire varier les termes du rapport et renoncer par exemple aujourd'hui aux faveurs de la Fortune afin de n'en être point privée demain. Si l'équilibre a été rompu d'une manière ou d'une autre, il doit être rétabli, soit par l'homme s'il en est capable, soit par les divinités qui président à son destin. La *devotio* par laquelle une personne se met elle-même ou en met une autre à la discrétion des puissances infernales est précisément un des moyens dont l'homme dispose pour satisfaire aux exigences de cette loi de partage.

L'antiquité avait trouvé dans l'histoire semi-légendaire des Decii un exemple de *devotio* demeuré longtemps célèbre et dont saint Augustin (*De civitate Dei* 5, 18, PL 41, 163), Cassiodore (*Orationum reliquiae*, éd. L. Traube, *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi*, t. 12, Berlin, 1894, p. 467, 5) et saint Thomas d'Aquin lui-même (2^a 2^{ae} q. 82 a. 1) se souviendront encore. Si l'on s'en tient en effet aux récits, d'ailleurs fort contestés, que les historiens de la Rome antique ont recueillis, plusieurs membres de cette glorieuse famille se seraient « dévoués » pour le salut de la patrie. Les pages dans lesquelles Tite-Live (*Histoire romaine*, liv. 8, ch. 6-9) nous rapporte les circonstances qui accompagnèrent la *devotio* du plus ancien de ces personnages, le consul P. Decius Mus, sont particulièrement significatives. Voici un résumé de ce récit.

Un songe avait averti les deux consuls chargés de soumettre les populations révoltées du Latium que les armées en présence devaient payer un tribut aux dieux infernaux et que celle-là seulement qui serait rachetée par la mort de son chef échapperait à la destruction. Les consuls convinrent entre eux que celui dont les troupes faibliraient se « dévouerait » pour le peuple romain. L'aile gauche commandée par Decius ayant commencé à lâcher pied, le consul fit venir le pontife M. Valerius pour lui demander de prononcer les paroles par lesquelles il pourrait se dévouer aux dieux pour le salut de son armée. Le prêtre ordonna alors à Decius de revêtir sa robe prétexte, de se couvrir la tête et d'étendre la main sous sa toge jusqu'au genou, puis il prononça les paroles rituelles par lesquelles il « dévouait » simultanément la personne du consul et les armées ennemies aux dieux mânes et à Tellus pour le salut du peuple romain. Decius fit alors avertir l'autre consul qu'il était ainsi « dévoué » *(devotus)*, puis il monta à cheval et se précipita au-devant de l'ennemi. Il fut bientôt frappé à mort, mais la frayeur s'empara de l'adversaire qui succomba, écrasé par les légions romaines.

2° La devotio en tant qu'imprécation, exécration ou malédiction. — En même temps qu'il signifiait l'action par laquelle on dévouait une victime aux dieux infernaux, le mot *devotio* servait à désigner la formule rituelle à l'aide de laquelle on l'accomplissait et qui lui assurait son efficacité. La *devotio* ainsi comprise devenait une arme surnaturelle capable de frapper un adversaire ou un ennemi que l'on ne pouvait atteindre autrement. La victime d'un délit pouvait de la sorte « dévouer » le coupable, ou le créancier son débiteur. Les magistrats également, avec l'assistance d'un pontife, « dévouaient » les individus qui avaient à répondre de crimes particulièrement odieux : la *devotio* était alors une sorte d'excommunication ou d'exécration mettant véritablement au ban de la société celui qui en était l'objet. De même dévouait-on parfois des villes assiégées et qui ne se rendaient point, en utilisant pour cela un rituel dont Macrobe (*Saturnales*, III, 19, 10-12) se souvenait encore. Les écrivains chrétiens n'oublieront point cette signification du mot *devotio* entendu au sens d'imprécation ou de malédiction. Dans son *Contra Faustum* (14, 1, PL 42, 293), saint Augustin rappellera l'opinion des manichéens qui reprochaient à Moïse d'avoir porté contre le Christ une parole de *devotatio* (Christum Filium Dei qui nostrae salutis causa pependit in ligno diro devotationis convicio lacessivit), lorsqu'il avait écrit dans le Deutéronome (21, 23) que quiconque subirait la peine de la pendaison serait l'objet de la malédiction divine.

3° La devotio au chef ou à l'empereur. — Peu à peu cependant apparaissent d'autres significations qui, tout en conservant un certain contenu religieux, préparent l'avènement d'un sens moral étranger à toute référence cultuelle. C'est ainsi que sous l'empire on entendra par *devotio* l'acte par lequel un citoyen se consacre au service d'un chef ou à celui d'un prince. Dion Cassius par exemple (*Histoire romaine*, LIII, 20) nous rapporte que certains citoyens ne craignaient pas de se « dévouer » publiquement à l'empereur, moins d'ailleurs par générosité que par désir d'obtenir sa faveur. En vertu

d'autre part de la croyance antique selon laquelle les Parques, comme toutes les divinités, consentaient à des substitutions et qu'une vie pouvait être sauvée par l'offrande d'une autre vie, il arriva que certains se « dévouèrent » afin de mourir à la place de l'empereur (cf Suétone, *Vies des douze Césars*, *Caligula*, 14; Dion Cassius, LIX, 8).

Mais il est facile de passer de l'acte religieux proprement dit, par lequel on se dévoue à un chef ou à l'empereur, aux dispositions ou aux vertus qui correspondent à un tel don et l'expliquent. Le mot *devotio* pourra ainsi désigner les sentiments de fidélité, de respect, d'attachement, de soumission ou d'obéissance que le citoyen éprouve à l'égard du prince auquel il s'est dévoué. Une telle signification pourra à son tour aisément s'élargir. Déjà Sénèque avait pu parler de la *devotio* du citoyen à l'égard de l'État (*De beneficiis* V, 17, 1). Sous le bas-empire le mot signifiera simplement le patriotisme sous forme de dévouement et de fidélité à l'empereur. Dans tous ces cas le terme *devotio* sera souvent associé à celui de *fides*, rapprochement que l'on retrouvera plus tard fréquemment dans la langue chrétienne.

4° Passage au sens moral. — En s'éloignant ainsi de sa signification primitive et en se vidant peu à peu de tout contenu religieux, le mot *devotio* prend bientôt un sens purement moral. Il finira par signifier simplement le respect, la soumission ou l'affection que l'on ressent à l'égard d'une personne, voire l'attachement que l'on éprouve à l'égard d'une chose ou à l'égard du vice et de la vertu. Il serait facile de citer de nombreux exemples d'un tel emploi du mot *devotio* (cf *Thesaurus linguae latinae*, ad verbum). Cette évolution sémantique est cependant particulièrement sensible dans les textes où se rencontre le mot *devotus* : celui-ci n'a plus en effet le sens passif, si fort, qui était primitivement le sien (voué ou consacré par la *devotio*), mais il sert désormais à désigner celui qui possède les dispositions correspondant au mot *devotio* et qui en accomplit les actes, c'est-à-dire celui qui est fidèle, soumis, respectueux et obéissant. Ainsi le citoyen n'est-il plus le seul à mériter cette épithète, mais aussi le père qui est attaché à son fils, l'esclave qui sert fidèlement son maître, celui qui pratique la vertu ou s'abandonne au vice.

2. La devotio dans la langue chrétienne. — **1° La devotio comme acte rituel.** — Se souvenant de la signification primitive du mot *devotio*, un certain nombre d'auteurs chrétiens se sont tout naturellement servis de ce terme pour désigner certaines pratiques ou certains actes rituels dont parlait l'Écriture et qui n'étaient pas sans présenter quelques analogies avec la *devotio* antique. C'est ainsi que Tertullien emploie déjà ce terme à propos de la pratique juive du naziréat en se référant au ch. 6 du livre des Nombres (*Adversus Marcionem* 4, 23, PL 2, 418ab et *De anima* 39, 718 a), et la *Vulgate*, qui donne pourtant à ce rite le nom de *votum* (*Nombres* 6, 2, 4) ou de *consecratio* (6, 6-7), utilise une fois à ce propos le verbe *devovere* (6, 21). Ailleurs, la *Vulgate* emploie également les mots *devovere*, *devotus* et *devotio* à l'occasion du serment accompli par les juifs de ne pas manger et de ne pas boire tant qu'ils n'auraient pas obtenu la mort de Paul (*Actes* 23, 12, 14, 21). Une lecture superficielle de la *Vulgate* pourrait faire croire qu'il s'agit tout au plus d'une sorte de promesse ou de vœu (devoverunt se dicentes neque manducaturos neque bibituros donec occiderent Paulum..; devotione devovimus..; se devoverunt non manducare neque bibere...), mais le recours au texte grec (ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς..; ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν...) ne peut nous laisser aucun doute sur le sens fort de ces termes ni sur les intentions du traducteur latin. On ne pouvait manquer d'autre part d'être frappé par les analogies qui existent entre la *devotio* antique et certains sacrifices bibliques tels que celui d'Isaac ou de la fille de Jephté.

Dès lors, et encore que l'emploi du mot *devotio* puisse s'expliquer ici du fait qu'il pouvait désigner dans la langue chrétienne n'importe quel acte du culte, on ne peut s'étonner de voir le *Liber quaestionum*, longtemps attribué à saint Augustin et composé sans doute vers la fin du 4e siècle, parler de *devotio* soit à propos du geste coupable de Jephté immolant sa fille (Iephte homo facinorosus et improvidus stulta devotione munus Deo promisit, 43, 3, éd. A. Souter, 1908, CSEL 50, p. 70), soit à propos d'Abraham dissimulant à son épouse le sacrifice que Dieu lui demande dans la crainte que les larmes de celle-ci ne le détournent d'accomplir la volonté divine (matri ejus conjugi non indicat, non ignarus fragiliores esse circa filios feminas et posse huic devotioni lacrimarum miseratione impedimentum adferre, 109, 6, p. 260).

Il faut bien noter cependant que si le mot *devotio* désigne ainsi une pratique ou un acte rituel, cette *devotio* extérieure doit être l'expression d'une *devotio* intérieure dont la nature n'est pas précisée, mais que la réflexion des siècles suivants saura approfondir. Cet aspect intérieur de la *devotio* que la langue religieuse de l'antiquité, semble-t-il, n'avait point mis en évidence et auquel elle n'avait peut-être même pas pensé, est sans doute une des innovations les plus caractéristiques de la langue chrétienne, celle en tout cas qui devait susciter les développements les plus remarquables de notre littérature spirituelle. Cette *devotio* intérieure peut être elle-même l'acte par lequel on donne déjà intérieurement à Dieu ce qui lui sera consacré ou sacrifié extérieurement (cf *Nombres* 6, 21 : Juxta quod mente devoverat, ita faciet ad perfectionem sanctificationis suae); elle peut désigner également les dispositions intérieures de l'âme dans l'accomplissement d'un rite d'offrande : tel paraît être le sens des divers textes de l'Écriture qui rapprochent l'un de l'autre les mots *mens* et *devotus*, notamment dans l'expression relativement fréquente *mente devota* (cf *Exode* 35, 21, 29; 2 *Paral.* 29, 31), dont s'inspireront plus tard les auteurs médiévaux lorsqu'ils définiront ou décriront la *devotio*.

2° La devotio dans les textes liturgiques : devotio extérieure et devotio intérieure. — Les textes relatifs au culte chrétien, qu'ils soient empruntés à la littérature patristique ou aux anciens livres liturgiques, témoignent à leur tour d'emplois où l'on retrouve quelque chose de la signification primitive du terme. Ce fait a été bien mis en lumière par A. Daniels (*Devotio*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 1, 1921, p. 40-60), qui a rassemblé à ce propos des textes significatifs. Il est sans doute assez difficile de savoir à quel moment le mot *devotio* s'est introduit dans notre langue liturgique. Mais bien que la plupart des textes connus soient relativement tardifs, tout porte à croire qu'un tel emploi remonte à une date fort ancienne. Dans la langue antique, on s'en souvient, le mot *devotio* avait désigné à la fois la pratique religieuse du « dévouement » aux dieux infernaux et la formule qui lui donnait son efficacité. Dès lors, de même que ce terme avait été utilisé volontiers pour signifier certains rites de la

religion mosaïque, il pouvait être adapté sans trop de peine aux pratiques et aux cérémonies du culte chrétien qui usait lui aussi de formules dont l'efficacité prétendait bien ne le céder en rien à celles de l'ancienne religion romaine. Ajoutons que de telles significations liturgiques n'étaient point sans rapport avec celle qui, au même moment, identifiait la *devotio* au service de Dieu : rendre un culte à Dieu est en effet un des moyens de le servir. Quoi qu'il en soit, Tertullien usait déjà du mot *devotio* pour désigner le cycle des fêtes liturgiques et plus particulièrement le cycle pascal (*De jejuniis* 14, PL 2, 973; cf A. Daniels, *op. cit.*, p. 46). Plus tard, les anonymes *Consultationum Zacchaei christiani et Apollonii philosophi libri tres* (III, 3, A. Daniels, *ibidem*) s'en serviront pour désigner la psalmodie des moines, et Nicétas de Rémésiana (*De vigiliis* 4, éd. A. E. Burn, 1905, p. 59; A. Daniels, p. 46-47) pour la célébration des vigiles. Mais de tels témoignages deviennent surtout fréquents à partir du 5e siècle, c'est-à-dire à une époque où sont déjà largement répandus la plupart des textes qui seront rassemblés ensuite dans les livres liturgiques, tels que le *Sacramentaire léonien* et le *Sacramentaire gélasien*.

Pourtant si le mot *devotio*, dans de tels ouvrages, se réfère toujours plus ou moins explicitement aux rites et aux cérémonies liturgiques, il y revêt des significations assez différentes que Daniels s'est efforcé de classer (*op. cit.*, p. 45 svv, surtout p. 54-60), mais dont nous ne retiendrons que les deux principales. Tantôt en effet ce terme sert simplement à désigner une action liturgique proprement dite, telle par exemple que la psalmodie ou même la célébration du sacrifice eucharistique, tantôt au contraire il veut signifier les dispositions intérieures de foi, de piété et de ferveur qui doivent être éveillées et entretenues dans l'âme lors de la célébration liturgique, ou encore l'attention religieuse avec laquelle il convient d'accomplir les rites du culte chrétien. A vrai dire il n'est pas toujours facile de distinguer ces deux sens l'un de l'autre, pour la raison fort simple qu'ils sont souvent simultanément présents. C'est que la célébration de la liturgie doit être normalement accompagnée de ces sentiments intérieurs sans lesquels elle en serait souvent réduite à n'être qu'un vain formalisme, à moins qu'elle ne devienne blasphématoire ou sacrilège. Ainsi lorsque dans une oraison liturgique le célébrant demande à Dieu d'accorder aux fidèles la récompense méritée par leur *devotio*, il peut s'agir aussi bien du sacrifice eucharistique qui vient d'être réellement et concrètement offert, que des sentiments de foi et de piété qui se sont éveillés dans les cœurs au cours de cette célébration.

Pourtant il arrive assez fréquemment que le mot *devotio* corresponde plus particulièrement à l'un de ces sens, ou du moins que l'accent soit mis sur l'un d'eux. On trouvera dans l'étude de Daniels (p. 46-54) un certain nombre de textes patristiques dans lesquels ce terme correspond à une action liturgique proprement dite telle que la célébration des vigiles, le chant des psaumes ou le sacrifice de la messe. Retenons par exemple (p. 48) un passage emprunté à un sermon relatif à la cérémonie stationale des quatre-temps de septembre et dans lequel le pape saint Léon le Grand rappelle à ses auditeurs le sens de cette *devotio* (*Sermo* 17, PL 54, 180a : Ex ipsa ecclesiastica devotione demonstratur quod Dominus Jesus Christus non venit legem solvere sed adimplere). Plus clairement encore le même pape parle de *devotio* à propos du sacrifice de la messe dans une lettre à Dioscore d'Alexandrie, où il exhorte cet évêque à offrir l'eucharistie à deux reprises aux jours de fête afin que les plus matinaux des fidèles ne soient pas les seuls à pouvoir y participer (ne his tantum admissis ad hanc devotionem qui primi advenerint...) et que la célébration d'une messe unique ne prive point une part du peuple chrétien de sa « dévotion » (627a; A. Daniels, p. 48). On rencontre également dans les sacramentaires un emploi analogue de ce terme. Daniels l'a montré pour le *Sacramentaire léonien* et le *Sacramentaire gélasien* en établissant à ce propos des tables de références, dont quelques éléments restent peut-être discutables, mais qui révèlent cependant un emploi relativement fréquent dans ces livres du mot *devotio* en ce sens objectif de sacrifice eucharistique, notamment dans les textes où l'on rencontre des expressions telles que *hodierna devotio* (*Sacramentarium leonianum*, éd. Ch. Feltoe, Cambridge, 1896, p. 37, 14), *frequens devotio* (p. 8, 20), etc.

Mais il est un certain nombre de cas dans lesquels l'allusion liturgique ou la référence au sacrifice eucharistique n'empêchent pas qu'il s'agisse avant tout du sens intérieur du mot. Sur ce point encore Daniels a signalé des textes patristiques intéressants et les tables de références qu'il a établies permettent d'en retrouver d'autres dans le *Sacramentaire léonien* et le *Sacramentaire gélasien*.

C'est en ce sens notamment qu'il convient d'entendre le mot *devotio* chaque fois qu'on le rencontre dans des expressions telles que *solida devotio* (*Sacramentarium leonianum*, éd. Ch. Feltoe, p. 9, 12), *devotio quieta* (p. 27, 16), *pia devotio* (p. 51, 6), *gratia devotionis* (p. 69, 27), *preciosa devotio* (p. 103, 8) et plus clairement encore *affectus devotionis* (p. 22, 21; 109, 31; 148, 20; 152, 4; 170, 4). On trouverait aisément de nombreux exemples analogues dans le *Sacramentaire gélasien* (cf A. Daniels, p. 57-60) ou encore dans les oraisons du missel romain, d'époques à vrai dire assez diverses et d'inégale ancienneté, mais que l'important ouvrage de P. Bruylants (*Les oraisons du missel romain*, 2 vol., Louvain, 1952) rend désormais accessibles et utilisables.

3° **La devotio comme service de Dieu.** — Le sens qui paraît avoir connu le plus de faveur chez les écrivains des premiers siècles et qui devait pénétrer le plus profondément dans la langue chrétienne est certainement celui qui y conservait le souvenir de l'attachement personnel du citoyen à l'empereur en faisant correspondre au mot *devotio* l'idée de service de Dieu. La *devotio* ainsi comprise devient une réalité fort complexe; elle peut être elle-même entendue de diverses manières. Elle peut être en effet l'acte intérieur de la volonté qui se donne à Dieu avec générosité et ferveur, et c'est de cette signification que saint Thomas d'Aquin plus tard se souviendra (2a 2ae q. 82 a. 1). Mais elle désigne plus souvent encore, chez les auteurs anciens, les dispositions habituelles qui correspondent à ce don et maintiennent l'âme dans cette volonté de demeurer d'une manière permanente au service de Dieu. L'objet de la *devotio* ainsi comprise est évidemment beaucoup plus large que celui de la *devotio* liturgique telle que nous avons essayé de la définir. Pourtant toute référence au culte n'en est point nécessairement absente, puisque, comme nous l'avions noté déjà, rendre à Dieu le culte qui lui est dû est un des moyens de le servir. On notera enfin qu'une telle *devotio*, bien qu'elle porte l'être à accomplir des actes extérieurs, est d'abord intérieure. Fondée sur la foi, elle trouve sa

source principale dans la charité, au point de s'identifier parfois avec elle, car le service de Dieu, dans l'économie chrétienne, ne peut procéder que de l'amour.

De tous les auteurs chrétiens, Lactance est sans doute le premier, sinon à donner cette signification au mot *devotio*, du moins à en exprimer la richesse (cf A. Daniels, *op. cit.*, p. 45). Pour lui en effet la *devotio* est avant tout le service de Dieu. « L'homme, écrit-il, avait été placé dans le Paradis terrestre... afin de servir Dieu le Père avec une souveraine dévotion » (*Divinae institutiones* II, 12, 15, éd. Brandt, CSEL, t. 19, 1890, p. 158). Ce service consiste en une obéissance totale et inconditionnelle à Dieu et à sa loi (VII, 27, 6, p. 670; VI, 23, 19, p. 567). La *devotio* ainsi entendue produit en l'homme de merveilleux effets, car elle le rend semblable au Dieu qu'il sert, et donc aussi bienheureux (*De opificio Dei* 19, CSEL 27, 1, 1893, p. 62). Celui d'ailleurs qui n'aurait point cette *devotio* ni la fidélité qui en est l'inséparable compagne serait un être inutile (*Institutiones* V, 19, 13, t. 19, p. 464 : inutilis est enim Deo qui devotione ac fide caret). La *devotio* peut s'entendre aussi du service du Christ. Elle fait du chrétien un serviteur et un soldat que les persécutions permises par Dieu pour l'éprouver et le rendre plus fort (V. 22, 17, p. 476 : ut devotionem ac fidem suorum vel probet vel corroboret) ne parviennent pas à détacher de ce maître et de ce chef (*De mortibus persecutorum* 16, 8, CSEL 27, 2, 1897, p. 190 : Nihil adversus te verbera... valuerunt; adimere tibi fidem ac devotionem nulla vis potuit, hoc est esse... militem Christi). On remarquera d'ailleurs dans tous ces textes que le mot *devotio* est associé à la *fides* dont la littérature antique déjà le rapprochait souvent.

Chez saint Ambroise, le mot *devotio* n'a peut-être pas une signification aussi militaire; il est pourtant entendu également au sens de service de Dieu et se charge de résonances nouvelles. La *devotio*, pour l'évêque de Milan, est la première des vertus et le fondement de toutes les autres; ce fut notamment la vertu d'Abraham quittant son pays et la terre de ses ancêtres pour obéir à l'appel divin (*De Abraham* 1, 2, PL 14, 421b : Itaque cujusmodi fuerit in eo viro devotio consideremus. Ea enim virtus ordine prima est, quae est fundamentum ceterarum : meritoque hanc ab eo primam exegit Deus dicens : Exi de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui). Elle est aussi la vertu propre au chrétien; elle est même d'une certaine manière la religion chrétienne qui demeurera toujours (*In ps.* 118, V, 25, PL 15, 1259d). C'est elle qui a animé le zèle de saint Pierre et de saint Paul, et qui nourrit aussi le nôtre (*De virginitate* 19, PL 16, 229b : laborat in nobis Petrus quando nostra laborat devotio, laborat et Paulus). Elle est donc la nourriture de l'âme : elle ne consiste pas seulement dans l'accomplissement des actes du culte et dans le chant des hymnes ou des psaumes, mais dans une soumission fervente et totale à la loi de Dieu (*In ps.* 118, VII, 29, PL 15, 1291b). Elle nous porte à servir Dieu seul et nous délivre ainsi de toute ambition (*In Evangelium sec. Lucam* IV, 34, 1622b : Et ideo remedium datur quo telum ambitionis obtundas, ut soli Domino serviamus : caret enim ambitione religiosa devotio).

On trouve un enseignement analogue chez beaucoup d'auteurs de l'époque patristique. Saint Augustin par exemple, qui ne semble pas avoir employé très souvent ce terme, l'utilise cependant en un sens analogue, quoiqu'en mettant davantage l'accent sur sa signification intérieure, lorsqu'il rappelle dans son *Contra Donatistas* (II, 8, 17, PL 43, 61; éd. M. Petschenig, CSEL 51, 1908, p. 63) que les prières des évêques indignes elles-mêmes sont exaucées à cause de la *devotio* des fidèles. Le *Liber quaestionum*, plus proche à cet égard de saint Ambroise et de Lactance, fait à son tour consister la *devotio* dans cette soumision à la loi divine qui recevra sa récompense de Jésus-Christ au jour du jugement (110, 11, CSEL 50, p. 275). Pour lui également la *devotio* est avec le respect et la révérence l'attitude fondamentale de la créature en face de son Créateur, et cette disposition, qui incline d'ailleurs l'homme à réfréner ses passions, habitait dans son cœur avant même que la loi ne fût promulguée (83, 5, p. 142 et 120, 3, p. 362). Cette vertu fut celle de Tobie que ses malheurs et ses épreuves ne purent détourner de servir Dieu (119, 4, p. 359). Le dévot (*devotus*), et c'est là un des sens que ce mot devait conserver le plus constamment jusqu'à saint François de Sales, sera donc celui qui s'est consacré au service de Dieu et que Dieu dès lors ne méprise ni ne dédaigne (102, 13, p. 210).

4° **La devotio médiévale : dévotion et prière.** — Le moyen âge a évidemment connu tous les sens anciens du mot *devotio*. La lecture de l'Écriture et celle des Pères, l'usage ininterrompu de ces textes liturgiques qui sont encore, pour l'essentiel, ceux dont nous nous servons aujourd'hui, tout cela devait contribuer à maintenir très vivante dans la tradition médiévale une idée de la *devotio* dans laquelle on retrouvait plus ou moins mêlées et reliées les unes aux autres ces significations plus anciennes. Pourtant une évolution se produit, résultant avant tout d'un élargissement et d'un approfondissement des aspects intérieurs et même psychologiques de la *devotio* auxquels on prête désormais une attention croissante. Ce mot désignera ainsi de plus en plus fréquemment les sentiments intérieurs de foi, de piété, et surtout de ferveur qui s'éveillent non seulement dans la célébration de la prière ou des rites liturgiques, mais dans toute prière *(oratio)* quelle qu'elle soit, ainsi que dans tous les exercices tels que la *lectio*, la *meditatio* ou la *contemplatio* qui la précèdent, la préparent, la nourrissent ou en sont le couronnement. Un tel emploi du mot sans doute n'était pas tout à fait nouveau. Mais le plus souvent on ne parlait de la *devotio* intérieure que par référence à la psalmodie ou aux cérémonies liturgiques, comme on l'a noté plus haut. Il était réservé en tout cas au moyen âge d'user largement de ce sens et de proposer même à ce propos une sorte de théologie de la *devotio*.

Il est assez facile de comprendre de quelle manière s'est opéré un tel élargissement du sens intérieur de ce terme. Il suffit pour cela de se souvenir que la prière antique et la prière médiévale ont toujours été étroitement liées à la prière liturgique, à la célébration de l'eucharistie et au chant des psaumes qui constituent la prière chrétienne par excellence. La prière privée, notamment dans la tradition monastique, est toujours comprise comme un prolongement de la prière liturgique. C'était en particulier le rôle de la lecture *(lectio)* et de la méditation *(meditatio)*, que d'élever l'âme à la prière proprement dite *(oratio)* et à la contemplation *(contemplatio)* dans une reprise silencieuse et solitaire des textes liturgiques. Il était donc tout à fait normal qu'au moment même où les spirituels s'efforçaient d'analyser et de décrire les attitudes ou les mouvements profonds de l'âme aux différentes étapes de son ascension spirituelle, ils reprissent spontanément

les mots qui avaient servi à décrire ces attitudes dans la prière liturgique sans laquelle la prière privée apparaissait inconcevable.

On trouve un exemple particulièrement intéressant de ce passage à la *devotio* intérieure et de la manière dont les divers sens du mot ont été employés par un même auteur dans les *Meditationes* composées vers la fin du 12e siècle par Guigue le chartreux. Pour cet auteur, de même que la modération ou la réserve (*sobrietas*) représente l'attitude de l'âme en face du monde créé, et la bonté *(benignitas)* son attitude à l'égard du prochain, la *devotio* apparaît comme l'attitude fondamentale de l'être devant son Dieu *(Les Méditations du Bx Guigue*, éd. A. Wilmart, Paris, 1936, n. 475, p. 171; n. 471, p. 169). Cette *devotio* est pratiquement identifiée à la charité, car c'est l'observation du précepte fondamental : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, etc » qui rend l'âme « dévote » (n. 390, p. 146; n. 465, p. 166). Nous retrouvons dans ces textes un écho ou une reprise de l'idée traditionnelle selon laquelle la *devotio* n'est autre chose que le service de Dieu, au sens le plus élevé et le plus fort du terme. Mais lorsqu'il s'agit de définir quels sont les actes de cette *devotio*, Guigue en propose une énumération dans laquelle on retrouve à la fois les actes extérieurs de la vie liturgique, à savoir la psalmodie et la célébration des saints mystères, et les actes intérieurs plus intimes et plus personnels que sont précisément la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio* et la *contemplatio* (n. 390, p. 146 : Opera autem divinae devotionis haec sunt : contemplatio, oratio, meditatio, lectio, psalmodia, sacrorum mysteriorum actio, quorum omnium finis nosse et amare Deum).

En d'autres milieux monastiques, et plus particulièrement chez les cisterciens, le mot *devotio* avait revêtu un sens plus précis encore en signifiant la ferveur intérieure de l'âme embrasée par le feu de la charité. Saint Bernard s'est longuement expliqué à ce propos

son influence a certainement beaucoup contribué à répandre une telle notion dans la spiritualité de la fin du moyen âge et des temps modernes. La dévotion pour lui est ce vin que les serviteurs, aux noces de Cana, viennent demander au Christ (*In dom.* 1a *post octavam Epiphaniae sermo* 2, 8, PL 183, 162a : Illi devotionem desiderant, vinum requirunt, fervorem flagitant). Elle a son siège dans l'affectivité, c'est-à-dire dans la volonté; elle est ainsi à la charité ce que la connaissance est à l'intelligence (*In dom.* 1a *novembris sermo* 4, 2, 352c). Elle est d'autre part un don de Dieu, une grâce que bien peu obtiennent : certains la désirent toute leur vie sans jamais la recevoir, tandis que d'autres en sont favorisés quelque temps, parce que Jésus-Christ veut ainsi les attirer à son service (*In Circumcisione sermo* 3, 10, 140d-141b). La *devotio* pourtant, si elle est une grâce, peut être augmentée et développée en l'âme par la méditation et, plus particulièrement par le souvenir de nos péchés passés ou la considération des peines futures, par la réflexion sur notre condition terrestre ou par le désir de la vie éternelle (*Liber sententiarum* 7, PL 184, 1137b). Lorsqu'un tel don est accordé à l'âme, il y produit de merveilleux effets : il apaise toutes ses douleurs, notamment celles qu'a engendrées en elle la componction, car la dévotion est un onguent ou un parfum qui adoucit toutes les peines (*In Cantica* 10, 4, PL 183, 821a; 18, 5, 861d); sans supprimer la crainte, il la rend chaste, c'est-à-dire la modère et la tempère par l'amour (*Ep.* 11, 7, PL 182, 113bc); il remplit enfin l'âme de joie, de douceur et de suavité (*In Circumcisione sermo* 3, 10, PL 183, 140-141; *In Nativitate Domini sermo* 1, 6, 118).

On trouverait un enseignement analogue chez tous les représentants de la spiritualité cistercienne qui s'attachent volontiers à décrire la nature et les effets de la ferveur de la dévotion, identiques à ceux de la charité ou de l'amour.

Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, n. 95, p. 137. — Pseudo-Bernard, *Tractatus de caritate* 7, 31, PL 184, 600a. — Gilbert de Hoiland, *In Cantica* 35, 3, 185b. — Guerric d'Igny, *De Nativitate Domini sermo* 2, 3, 185, PL 34d.

C'est une doctrine semblable qu nous proposent les victorins, mais d'une manière plus systématique et peut-être aussi plus scolaire. Ceci est tout particulièrement visible chez Hugues de Saint-Victor qui s'efforce, dans son *De modo orandi* (1, PL 176, 978-979), de nous donner une définition proprement dite de la *devotio*, d'en analyser les éléments constitutifs et de déterminer les rapports qui l'unissent à la prière *(oratio)*. Pour lui, l'esprit *(mens)* qui veut s'élever à une véritable prière doit parcourir une série d'étapes successives : la méditation le conduira à la science, la science lui procurera la connaissance de soi, cette connaissance engendrera la componction, mais cette découverte de sa propre misère obligera l'âme terrifiée par la grandeur de ses maux à se tourner humblement et filialement vers Dieu, l'acheminant ainsi vers la *devotio* qui est la perfection de la prière (979a : devotio vera orationem perficit). Par la *devotio* ainsi entendue, l'âme se tourne donc vers Dieu dans un mouvement d'humilité et de confiance qui procède lui-même des trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. De là cette définition (979b) qui devait être souvent citée, par exemple par le *De spiritu et anima* attribué à Alcher de Clairvaux (50, PL 40, 816) : « Devotio... est conversio in Deum per pium et humilem affectum, fide, spe, caritate subnixa ». Hugues sait aussi d'ailleurs quels effets produit la *devotio*. C'est elle qui enflamme le cœur ou l'esprit (*De modo orandi* 4, 982d) et conduit l'âme à la prière pure dans la ferveur de la charité (2, 980a).

Ces thèmes seront repris et longuement développés par Richard de Saint-Victor qui, dans son *De eruditione hominis interioris* (PL 196, 1229-1298), traite de la *devotio* en des termes qui nous rappellent à la fois Hugues et Bernard. Cet ouvrage, qui est une explication mystique du songe de Nabuchodonosor, voit dans le jeune Daniel le symbole de la « dévotion du cœur » (7, 1242d) ou de la « ferveur de la dévotion » (8, 1243b). Richard y reprend l'idée déjà proposée par Hugues et selon laquelle la dévotion naît de la méditation et de la connaissance de soi (7, 1243a; 12, 1248b), conditionnant ainsi toute prière digne de ce nom (12, 1249a). Fidèle à sa doctrine de l'amour, qui est toujours mêlé d'intelligence, Richard souligne le rôle intellectuel de cette *devotio* qui, au milieu même des larmes que lui arrache la vue de sa misère, juge cependant de toutes choses (18, 1259b : Perfecta siquidem devotio omnia discutit, omnia dijudicat. Spiritualis enim dijudicat omnia). Mais il est surtout intéressant de noter que cette ferveur de la dévotion, qui est un don de Dieu, sans s'identifier sans doute à la contemplation, reste le plus sûr moyen d'y parvenir (19, 1262). Ce point sera repris sous une autre forme, mais avec plus d'insistance, dans le *Benjamin major* (V, 5-8, 174-178). Dans ce livre, tout entier consacré à la contemplation, Richard voit en effet dans l'excès de la dévotion une des trois causes

qui avec l'excès d'admiration et l'excès de joie ou d'exultation peuvent transporter l'âme au delà d'elle-même jusqu'à l'extase *(excessus mentis)* ou aliénation de l'esprit, sommet de la contemplation. La dévotion, ici encore, est pratiquement identifiée à l'amour de Dieu grâce auquel l'âme est en quelque sorte enflammée et liquéfiée (174, 175, 178).

Cette doctrine marquera désormais la fin du moyen âge. On en retrouvera l'influence chez beaucoup de docteurs médiévaux. Ainsi par exemple, saint Bonaventure voit dans la dévotion la vertu par laquelle l'âme est ordonnée à Dieu, mais cette ordination se fait par la prière, dont la *devotio* reste à ses yeux toujours inséparable (*Opusculum* 17, 7-8, dans *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 439-440). Le grand docteur franciscain sait aussi que la dévotion est une des trois causes qui peuvent conduire l'âme à l'extase (*Opusculum* 6, *De perfectione vitae* V, 6-7, p. 119, et *In Ascensione Domini sermo* 8, 3, t. 9, 1901, p. 325-326). Ce qui caractérise cependant saint Bonaventure et le distingue des auteurs précédents, c'est la place faite désormais à la personne du Christ qui devient l'objet de la dévotion, affection d'amour qui naît en nous du souvenir des bienfaits du Christ (*De S. Maria Magdalena sermo* 3, p. 561) ou mieux encore de la considération de sa passion et de ses plaies *(De perfectione vitae* VI, 1, t. 8, p. 120; *Vitis mystica* 24, 1, p. 187-189).

Dans la même ligne, et parmi beaucoup d'autres, on peut encore citer le franciscain David d'Augsbourg † 1271, dont on sait quelle fut l'influence et pour qui la *devotio* reste toujours ce mouvement intérieur de ferveur décrit par saint Bernard. Dans son *De septem processibus religiosi* (3e livre du *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899) cet auteur voit dans la *devotio* une grâce qui remplit l'âme de joie et de douceur (ch. 68, p. 365), mais que Dieu parfois lui refuse pour l'éprouver (ch. 4, p. 172; 6, p. 176; 42, p. 368). Cette grâce se manifeste sous la forme d'un sentiment intérieur *(affectus devotionis)* qui peut lui-même revêtir des modalités très diverses selon qu'il procède de l'un ou l'autre des sept *affectus* fondamentaux que la psychologie des spirituels a coutume de distinguer : la *devotio* peut naître en effet de la crainte des jugements de Dieu ou de la douleur de nos péchés, du désir des choses célestes ou des sentiments de compassion qu'éveille en nous la vue de Jésus crucifié, de la joie intérieure aussi ou de l'admiration que suscite le souvenir des bienfaits divins, mais finalement et surtout de l'amour de Dieu (cf ch. 65, p. 351-355). La grâce de la *devotio* d'autre part est une grâce d'union : c'est par l'*affectus devotionis* que l'âme adhère à Dieu et se repose en lui (ch. 36, p. 489 et svv), aussi est-elle étroitement liée à la contemplation qui, pour ce maître franciscain, est essentiellement affective. A un certain degré d'intensité dès lors, la ferveur de la *devotio* s'identifie à ces transports intérieurs (*jubilus, ebrietas spiritus, spiritualis jucunditas, liquefactio)* qui sont précisément les signes et les manifestations de l'extase contemplative, et dont David d'Augsbourg déclare modestement qu'il laisse le soin de les décrire à ceux qui les ont éprouvés (ch. 64, p. 347).

Gerson à son tour demeurera fidèle sur ce point comme sur tant d'autres à l'enseignement de saint Bernard et des victorins. Il ne se contente pas de reprendre la définition de la *devotio* proposée autrefois par Hugues de Saint-Victor et de la commenter longuement *(Tractatus super Magnificat*, éd. Ellies du Pin, t. 4, Anvers, 1706, col. 336). Il met également cette *devotio* en rapport d'une part avec la *compunctio* et d'autre part avec l'*oratio* (*De mystica theologia speculativa*, cons. 21, t. 3, col. 378c). Il pense également que la *devotio* prépare l'âme à la *contemplatio* dont elle se distingue cependant, car étant d'ordre affectif, elle ne peut se confondre avec la *contemplatio* qui, pour le *De mystica theologia* au moins, relève de la connaissance (A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 2, Paris, 1948, p. 362-363).

Dans cette histoire de la *devotio* médiévale, on notera que saint Thomas occupe une place assez particulière et qu'il s'éloigne de la notion communément admise par la plupart des auteurs de son temps. Pour lui en effet (cf 2a 2ae q. 82) la *devotio* n'est point une disposition habituelle, mais l'acte intérieur de la vertu de religion, distinct de l'*oratio*, par lequel l'être se consacre au service de Dieu. Cette notion s'inspire sans doute de l'enseignement des Pères. Elle exercera une grande influence sur un certain nombre de théologiens et de moralistes. Dans l'ensemble pourtant il ne semble pas que les spirituels s'en soient beaucoup inspirés.

5° **La devotio moderna.** — Cette expression, comme on le sait, désigne l'idéal spirituel nouveau tel qu'il fut défini, vers le début du 14e siècle, dans certains milieux flamands et plus particulièrement chez les chanoines réguliers de Windesheim. Le mot *devotio* paraît bien avoir conservé ici le sens général de service de Dieu qui avait été le sien dans la langue chrétienne et aussi dans la langue monastique. Mais ce service de Dieu est maintenant conçu d'une manière différente. Les réformateurs flamands veulent rétablir la sainteté et l'austérité de la vie religieuse, mais ils ne s'inspireront pas pour autant des usages ou des pratiques propres aux grands ordres bénédictins ou mendiants. Il faut, disent-ils à la suite de saint Paul (1 *Cor.* 12, 31), « rechercher les dons les meilleurs ». Or, ajoutent-ils, « parmi les occupations du religieux, celle-là l'emporte en excellence qui est plus profondément enracinée dans la charité.., où le cœur s'enflamme d'une affection plus ardente »; d'autre part « cette intensité de charité et l'ardeur des affections croîtra en proportion de l'intensité, de la vivacité des réflexions et des conceptions dirigées à cette fin » (P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain-Toulouse, 1928, p. 248, citant Mombaer, *Invitatorium ad exercitia pietatis*, tit. 1, correlarium 5 et 6). Il résulte de ces principes que l'on mettra désormais l'accent sur la prière ou oraison du cœur et de l'esprit, plus apte à exciter la ferveur que la prière vocale ou même que la prière liturgique. Les offices seront donc moins longs que dans les ordres anciens et les jeûnes moins sévères. Une place plus grande sera faite à la méditation et à l'oraison. En dépit dès lors d'une épithète qui veut souligner la modernité et la nouveauté de cet idéal spirituel, cette *devotio*, qui recherche si délibérément la ferveur intérieure et les affections du cœur, rappelle de fort près celle qu'avaient décrite et définie les auteurs médiévaux, de saint Bernard à Gerson. C'est de ces docteurs d'ailleurs, en même temps que des victorins et de saint Bonaventure, que se réclament le plus volontiers les maîtres de la *devotio moderna*. Ceux-ci allaient ainsi transmettre à l'âge moderne une idée de la *devotio* intérieure toute proche de celle qu'avaient élaborée aux 12e et 13e siècles les auteurs cisterciens, victorins et franciscains. On ne saurait assez souligner

sur ce point l'importance du rôle joué par l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Conclusion. — Il ne serait pas sans intérêt de suivre l'histoire du mot *devotio* dans les diverses traductions que lui ont données, dans nos langues d'origine latine du moins, les auteurs spirituels de l'époque moderne. On remarquerait que la plupart des significations anciennes subsistent, quoique de manières assez diverses. On noterait surtout que dans notre langue française, le mot « dévotion » et surtout le mot « dévot » évoquent malheureusement de fâcheuses résonances. Littré, dont le *Dictionnaire* se souvient du sens antique du verbe « dévouer » (vouer aux dieux infernaux), nous donne de la dévotion et du dévot des définitions qui correspondent peut-être au sens pris par ces termes dans notre langue française, mais qui ne peuvent satisfaire le théologien, le moraliste ou le spirituel. La dévotion, nous dit-il en effet, c'est « l'attachement aux pratiques religieuses », et depuis le 17e siècle ce terme est souvent pris « en mauvaise part », pour « fausse dévotion, hypocrisie ». De fait les querelles, qui, durant le grand siècle, ont opposé les « dévots » aux « libertins » ont chargé notre vocabulaire d'équivoques désormais difficiles à dissiper. En dehors d'une certaine littérature d'édification qui peut employer impunément ces termes parce qu'elle s'adresse à des lecteurs bienveillants, demeurés spontanément fidèles à certaines catégories traditionnelles, quel prédicateur ou quel écrivain, soucieux d'obtenir l'audience d'un public plus large ou plus mêlé à la vie de son temps, oserait user sans précaution des mots « dévotion » ou « dévot » à l'égard desquels notre sensibilité est maintenant si prévenue?

Cette usure ou cette dégénérescence des mots est fort regrettable. Elle est un grave obstacle à l'intelligence de textes dont le lecteur devient incapable d'apprécier le sens et la portée véritables parce qu'il ne sait plus exactement ce qu'ils évoquent. Sans doute est-ce là une des causes de la désaffection dont les auteurs anciens sont trop souvent l'objet. Mais surtout, et c'est là le plus grave, elle prive la pensée chrétienne de moyens d'expression traditionnels qu'aucun autre, le plus souvent, ne vient remplacer. Notre langue contemporaine cherche en vain le terme qui lui permettrait de désigner quelques-unes au moins des attitudes spirituelles ou des dispositions intérieures correspondant à l'antique *devotio*. Des expressions telles que « don de soi », « générosité » ou « engagement », devenues relativement courantes, ne correspondent que très imparfaitement à cette ferveur de la charité ou à cette « agilité et vivacité spirituelle par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle », et qui, au jugement de saint François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, 1e p., ch. 1), constitue la véritable dévotion. Sans doute est-il difficile de rendre aujourd'hui aux mots « dévotion » ou « dévot » cette puissance d'évocation qu'ils ont perdue. Il faudrait effacer de notre histoire religieuse et de notre littérature des pages qui peuvent difficilement être oubliées. Du moins l'étude des sens anciens du mot *devotio*, telle qu'on l'a proposée, peut-elle contribuer à nous faire redécouvrir certaines réalités intérieures qui demeurent toujours vivantes et que notre vocabulaire spirituel moderne, d'une manière ou d'une autre, ne peut renoncer à définir et à décrire.

Devotio dans la langue classique. — On trouvera un grand nombre de références dans le *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, 1910, aux mots *devotio*, *devotus* et *devovere*, et toutes les indications nécessaires dans les études de A. Bouché-Leclercq, art. *Devotio*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 2, 1892, p. 113-119; P. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, Mâcon, 1901, surtout p. 13-45 et 53-62; G. Wissowa, art. *Devotio*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 5, 1905, col. 277-280.

Devotio dans la langue chrétienne. — Quelques références importantes dans le *Thesaurus linguae latinae*. Pour la période patristique et l'usage liturgique du mot, voir A. Daniels, *Devotio*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 1, Münster, 1921, p. 40-60. En ce qui concerne le moyen âge, nous n'avons, à ma connaissance, aucune étude moderne : il faut interroger les textes de saint Bernard, surtout de Hugues et de Richard de Saint-Victor, puis de saint Thomas d'Aquin, cités plus haut. Pour la *devotio moderna* on peut consulter R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam, 1940, et P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry*, Louvain-Toulouse, 1928, p. 236-262; DS, art. Dévotion Moderne.

Jean Chatillon.

1. DÉVOTION (Fondement théologique). — Être dévoué, quoi que cela puisse impliquer, a toujours signifié, être au service d'un autre entièrement, sans réserve, profondément, jusqu'au tréfonds de soi. Les auteurs chrétiens trouvèrent dans le mot *dévotion* une expression idéale de la relation singulière entre la créature libre et Dieu. Mais si les Pères de l'Église et d'autres écrivains chrétiens employèrent le terme pour décrire cette relation, ils ne déterminèrent pas, avec autant de succès, son caractère essentiel. C'est à la *Somme* de saint Thomas que nous sommes redevables de cette précision. Sa contribution à la théologie de la dévotion est originale en ce sens que, sans se séparer de l'enseignement traditionnel des Pères et des docteurs de l'Église, il clarifia ce qui demeurait flou.

1. *Nature.* — 2. *Cause.* — 3. *Effet.* — 4. *Dévotion et actes de religion.*

1. **Nature.** — Ses prédécesseurs considéraient la dévotion comme une totale sujétion de l'homme à Dieu. Saint Thomas précisa qu'elle était un acte de la vertu de religion (2a 2ae q. 82 a. 1 et 2). Cette vertu, en effet, incline l'homme à offrir à Dieu le culte qui lui convient. Sans doute l'homme ne peut-il jamais rendre à Dieu ce qu'il lui doit; de là vient ce désir d'un don aussi parfait que possible, en quoi précisément consiste la dévotion. Et si, même fait sans réserve, le don demeure en deçà de la justice parfaite qui rend à chacun son dû, combien misérable est une dévotion limitée.

La vertu de religion subordonne l'homme à Dieu; celle de tempérance subordonne les autres choses à l'homme. S'il ne fait pas des créatures, selon leur destination divine, ses servantes et ses esclaves, l'homme en deviendra l'esclave. Lorsqu'il ne domine pas, ne contrôle pas sa sensualité au bénéfice de ses intérêts spirituels, sa sensualité lui en impose et l'asservit; la tempérance est donc absolument nécessaire à la perfection. La vertu de religion l'est également. Pourquoi l'homme rejetterait-il une subordination dégradante à ce qui lui est inférieur, si, en même temps, il refuse soumission à ce qui lui est supérieur? D'où lui viendrait sa perfection ou son bien? Le calice, atteint son bien ou sa grandeur, lorsque, soigneusement protégé contre toute souillure, il est prêt à recevoir le vin et l'eau de la messe. Dans quel but le chrétien se préserverait-il soigneusement du mauvais usage de la nourriture terrestre s'il n'ouvrait la bouche et l'âme à l'eucharistie? De ce

point de vue, la perfection relève davantage de la vertu de religion que de celle de tempérance : celle-ci ôte les obstacles, celle-là met en contact avec la source première de la perfection. Ainsi la soumission à ce qui lui est supérieur est non moins nécessaire à l'homme que la domination sur ce qui lui est inférieur. La vertu de religion soumet donc l'homme à Dieu. Elle incline la créature à rendre au Créateur le service qui lui convient. Or ce service réclame tout ce que la créature est ou possède. Saint Thomas met en relief ce que l'homme peut offrir à Dieu pour lui rendre ce service raisonnable, ce culte, cet acte d'hommage ou de reconnaissance.

Ainsi, en l'homme composé d'un corps et d'une âme, l'âme n'agit pas immédiatement sur les choses, mais par l'intermédiaire de ses facultés : intelligence et volonté; or celles-ci sont consacrées au service de Dieu par les deux actes intérieurs les plus importants de la vertu de religion : la prière et la dévotion. C'est par un autre acte de religion, l'adoration, que le corps est offert à Dieu. Par ces trois actes, l'homme s'offre lui-même, corps et âme, à Dieu. Il y a encore des créatures extérieures à l'homme qui lui appartiennent en quelque manière ou lui sont soumises. Elles aussi doivent être offertes en hommage à Dieu. Les unes le sont directement; d'autres sont promises. L'offrande directe comprend sacrifices, oblations, prémices et dîmes; les choses promises sont consacrées par les vœux. Il y a plus : certaines choses appartiennent à Dieu d'une manière spéciale, choses de Dieu plutôt que de l'homme, et dont l'homme se sert dans le culte qu'il rend à Dieu; ce sont les sacrements, causes de la grâce, et le nom de Dieu. L'homme emploie le nom de Dieu pour le culte : par le serment, l'adjuration (par celle-ci on oblige autrui à faire une chose, en invoquant le nom de Dieu, comme on s'oblige soi-même par le serment) et la louange.

Dévotion, prière, adoration, sacrifice, oblation et prémices, dîmes, vœux, sacrements, serment, adjuration et louange contribuent au culte parfait dans la mesure où la créature est capable de rendre à Dieu ce qu'elle lui doit. Chacun de ces actes offre à Dieu ce qu'est l'homme ou ce dont il a en quelque manière propriété et usage. Parce que l'homme n'est pas sa propre perfection et qu'il doit la recevoir d'en haut, il lui faut, avec tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, reconnaître le souverain domaine de Dieu sur l'univers; sa perfection l'exige.

La dévotion est le premier acte de religion dont traite saint Thomas. Par l'adoration, l'homme offre son corps; par la dévotion, sa volonté. Saint Thomas définit en effet la dévotion : promptitude, disponibilité de la volonté au service de Dieu; cette promptitude ou disponibilité n'est pas autre chose que l'acte même de la volonté (on parle d'acte de la volonté pour ne pas dire vouloir de la volonté, ce qui serait une tautologie). Ainsi la promptitude ou disponibilité de la volonté au service de Dieu, c'est la volonté s'offrant à Dieu pour le servir et reconnaître son souverain domaine. La dévotion est l'acte premier et principal de la vertu de religion. La religion elle-même est une vertu de la volonté qui incline cette faculté à rendre à Dieu ce qu'elle lui doit; aussi l'acte premier et principal de la volonté est-il l'offrande d'elle-même. Sans la dévotion, il n'est pas de vertu véritable de religion, même si on observe tous les autres actes de religion.

Saisir cette vérité est essentiel pour comprendre la dévotion et son importance dans la vie chrétienne. L'homme est en lui-même unité substantielle, c'est-à-dire qu'il ne peut s'unir à un autre être de manière à former une troisième réalité substantielle. Il n'y a donc qu'une manière pour lui de devenir autre que ce qu'il est : par l'addition d'un accident à sa propre substance. En tant qu'unité substantielle, l'homme est un coffret scellé, une phrase avec son point final; mais sa capacité d'addition accidentelle est presque sans limites. Il agit proprement comme homme, lorsqu'il s'unit à d'autres êtres par son intelligence ou sa volonté; quand il connaît et aime, il accomplit l'unique union proprement humaine qui lui soit possible; il devient ce qu'il connaît et aime en l'unissant accidentellement à sa propre substance.

L'union entre l'intelligence et les choses n'est pas une union réelle, d'ordre physique : elle se produit dans l'esprit. Ce n'est que par l'amour, par l'activité volontaire, que l'homme réalise une union réelle avec le réel. En ce sens, la connaissance, par elle-même, sans le désir, sans l'amour, est stérile et vaine.

Or Dieu est un être réel distinct de l'homme. A Dieu en tant que Seigneur suprême de l'univers, l'homme doit être uni, non seulement dans l'ordre intentionnel de l'esprit, mais dans l'ordre réel. Une telle union, accomplie par l'activité humaine, ne peut s'effectuer que par l'activité de la volonté. Comme il s'agit d'une union de la créature au Créateur pour son service, cette activité de la volonté constitue la dévotion. La dévotion est docilité à servir, promptitude ou empressement à offrir la volonté même. Puisque la seule union réelle qui puisse s'opérer dans le culte rendu par la créature au Créateur se réalise par la dévotion, et que cette union est nécessaire à la religion, la dévotion est l'acte premier et principal de la religion. En d'autres termes, un homme peut être réellement autre que ce qu'il était, en utilisant la seule activité de sa volonté. Dans le domaine moral, la volonté, c'est tout l'homme. Une volonté bonne rend l'homme bon; une volonté mauvaise le rend mauvais. La dévotion est précisément l'acte premier et principal de la religion, parce qu'elle est l'offrande de la volonté, et donc de tout l'homme, pour le service ou le culte de Dieu.

2. **Cause.** — La cause principale de la dévotion est extrinsèque à l'homme (2^a 2^{ae} q. 81 a. 7 et 82 a. 3). Le docteur angélique parle ici de l'acte de dévotion qui procède de la vertu *infuse* de religion. Dieu seul peut être la cause d'une telle vertu, principe essentiellement surnaturel de l'activité humaine. Cette vertu est tout autant un don et dépasse tout autant les puissances naturelles de l'homme que la grâce sanctifiante. D'où il suit que Dieu seul peut être la cause première principale de la dévotion.

En l'homme, on trouve une autre cause dans l'activité proprement humaine : c'est la méditation ou la contemplation, qui est la considération d'une part de la bonté et bienveillance amoureuse de Dieu et d'autre part des propres insuffisances d'un chacun. La première considération donne la connaissance de Dieu, Père et Créateur, connaissance intime du droit que Dieu possède à être servi sans réserve. La seconde ne s'appuie pas sur les insuffisances en considérant exclusivement ou principalement le péché, encore que ce soit utile; elle vise plutôt la condition de l'homme créature, son besoin de recourir à Dieu, source de toute sa perfection.

L'homme, comparé aux autres créatures, est un étrange composé de perfection et d'immenses imperfections. La perfection dont il jouit est pour lui un danger :

la tentation de présomption est constante. L'homme se doit de prendre conscience de sa propre incomplétude pour éviter ce péché suprême, par lequel il s'éloigne de l'aide divine. Saint Thomas remarque que la méditation ou contemplation de la bonté de Dieu éveille d'abord l'amour de charité (*dilectio*). La dévotion découle ensuite de cet acte d'amour. C'est l'application logique du principe de la vie chrétienne, que toutes les vertus et leurs actes se trouvent réunis dans la charité. Sans elle, il n'est pas de vertu ni d'acte vertueux parfaits.

Pas de dévotion sans méditation ou contemplation, cause nécessaire intrinsèque de la dévotion. Qu'elle soit balbutiement de débutant ou éminente contemplation infuse (qui n'est pas au pouvoir de l'homme), ou quelque degré intermédiaire, c'est la considération de l'infinie bonté de Dieu et de l'incomplétude humaine qui est essentielle à la dévotion. Pas d'offrande prompte de la volonté à Dieu pour son service sans reconnaissance de ces deux réalités.

3. **Effet.** — Saint Thomas note que la dévotion produit à la fois joie et tristesse (2^a 2^{ae} q. 82 a. 4). La joie est son effet principal et direct, car la méditation de la bonté de Dieu est la cause la plus efficace de la dévotion, et cette considération produit la joie. Cette prompte soumission de la volonté à Dieu, — en laquelle consiste précisément la dévotion —, inonde l'âme de joie. L'état présent de la vie de l'homme l'empêche de jouir à plein de la bonté divine et, aussi longtemps que dure cet état, la tristesse se mêle à la joie de la dévotion. En outre, la considération de ses insuffisances produit en l'homme principalement et directement la tristesse. Mais cette tristesse est mêlée de joie au souvenir de l'aide divine. L'homme, dès qu'il soumet sa volonté à Dieu avec promptitude et empressement dans l'acte de dévotion, aboutit donc à ce mélange bizarre de joie et de tristesse. La cause principale de sa tristesse, c'est lui-même et sa propre incomplétude. La cause de sa joie, c'est la soumission sans réserve de sa volonté à Dieu; de sorte que la vie de l'homme devrait être de plus en plus joie à mesure que sa soumission au service de Dieu se perfectionne.

Saint Thomas emploie *joie* et *tristesse* pour décrire les mouvements de l'appétit intellectuel, la volonté; *plaisir* et *douleur* pour décrire les mouvements correspondants de l'appétit sensible, les passions. D'ordinaire, les mouvements des passions sont appelés sentiments. La place des passions ou des sentiments dans l'acte de la dévotion mérite considération.

En elle-même, la dévotion n'a rien à voir avec les mouvements de l'appétit sensible, donc avec les sentiments. Elle meut vers un objet dont les sens ne connaissent rien. En conséquence, les sentiments, qui ont pour point de départ la connaissance sensible, n'ont par eux-mêmes pas de place dans la dévotion. Cependant ils jouent un rôle très important dans le culte que l'homme rend à Dieu. Encore que l'homme possède des principes différents d'activité, qui correspondent aux éléments de sa nature, — matière et esprit —, il est pourtant une réalité substantiellement une. Toute l'activité de l'homme est *son* activité. Cette activité est attribuée à une seule personne. Si la volonté est mise en branle vers un objet qui lui est propre, il se produira un mouvement correspondant des sentiments. Si les appétits sensibles se mettent en branle vers un objet propre aux sens, un mouvement correspondant de la volonté se produira, compte tenu de la liberté. En conséquence, lorsque la volonté s'offre avec promptitude à Dieu, excitée par la considération de la bonté de Dieu et des insuffisances de l'homme, et lorsque la joie spirituelle, fruit d'une telle offrande, inonde l'âme, des émotions sensibles s'éveillent (amour, désir, plaisir, espérance).

On a dit avec raison que les émotions n'entrent pas dans la composition essentielle de l'acte de dévotion et qu'on peut avoir la dévotion sans éprouver d'émotion. Mais un principe exact peut parfois être étendu, et il l'est souvent en fait, au delà des limites de son application. On commet souvent un abus de ce genre pour excuser une offrande de la volonté faite à contre-cœur. Il n'est pas exact de dire qu'un être humain normal, placé dans des conditions normales, puisse continuer, jour après jour, à faire d'authentiques actes de dévotion sans éprouver d'émotions sensibles. Il agirait alors à contre-cœur, car l'homme est substantiellement un principe unique d'activité.

Dieu enseigne, par l'Incarnation, qu'en apprenant à le connaître d'une manière visible, l'homme peut être élevé à l'amour des réalités invisibles. Le Christ, dans l'institution des sacrements, a utilisé les réalités tangibles de la vie humaine. L'Église, dans son système sacramentaire et liturgique, reconnaît que l'homme a besoin d'objets qu'il puisse voir, entendre et toucher pour rendre un culte spirituel à Dieu. L'acte spirituel de la dévotion, s'il est vraiment une offrande prompte et empressée de la volonté à Dieu, débordera donc normalement en émotions sensibles. Et les impressions de l'appétit sensible, si on ne les recherche pas comme une fin, exerceront une influence sur l'acte de la dévotion.

4. **La dévotion et les autres actes de la religion.** — D'une façon générale, la dévotion doit se manifester dans tous les actes de la vertu de religion. A cet égard, la dévotion est comme l'acte premier et principal de la charité. L'aumône, acte secondaire de la charité, doit découler de l'amour, ou elle n'est pas un acte de charité. De même, tous les autres actes de religion doivent découler de la dévotion, sinon ils ne peuvent être des actes de cette vertu. C'est en ce sens que la prière, le sacrifice, l'adoration, doivent être *dévots* pour être véritablement des actes de religion. La dévotion marque de son cachet tous les actes de religion. En ce sens la dévotion est la matrice de tous ces actes, la mesure qui les juge et les jauge. Les actes extérieurs de religion se proposent d'éveiller ou d'exprimer la dévotion. La prière ne fait pas exception pour autant qu'elle contribue à la dévotion.

1° *Dévotion et prière* (2^a 2^{ae} q. 83 a. 12, 13, 15). — La prière et la dévotion sont les actes internes de la vertu de religion. Saint Thomas définit la prière comme la demande ou la recherche des choses convenables qu'on attend de Dieu. Par la dévotion l'homme offre à Dieu une volonté prompte à le servir; par la prière, il offre son intelligence. Dans l'acte même de demande, l'homme admet qu'il dépend du secours divin et il subordonne sa faculté la plus importante au service de Dieu.

La dévotion est nécessaire à la prière intérieure; sans la dévotion, la prière n'est pas réellement un acte de religion. La dévotion empêche la prière de dégénérer en pure recherche de l'efficacité : elle est l'âme de la prière. Par la dévotion, la volonté, donc l'homme tout entier, est déjà orientée vers Dieu; dès lors, la prière

devient un véritable acte de culte, d'assujettissement de l'esprit à Dieu. Certes, l'objection soulevée contre une prière de demande presque continuelle, au détriment apparent des autres formes de prière, est fondée, si la prière est faite sans dévotion et si elle n'est que la recherche égoïste de l'accomplissement de la volonté propre. Mais si la volonté appartient déjà à Dieu par l'acte de dévotion, il est impossible à l'homme de rendre un meilleur culte. Par la dévotion et par la prière de demande, les deux grandes puissances de l'homme, intelligence et volonté, sont offertes et subordonnées à Dieu.

La dévotion mesure aussi la prière vocale. Il n'y a pas de raison pour que celle-ci n'éveille pas la dévotion ou ne l'exprime pas. L'insistance de l'Église sur la nécessité de la prière vocale est solidement fondée sur la nature humaine. Sans doute la dévotion est une activité spirituelle, l'acte d'une faculté spirituelle qui offre à Dieu un objet spirituel. Mais ce serait méconnaître gravement la nature humaine que de minimiser l'importance de la prière vocale ou d'attribuer à cette dernière un autre but que d'aider la dévotion.

Ce qui vient d'être dit de la prière vocale s'applique d'une manière spéciale à la prière faite en commun. En raison de la multiplicité des volontés individuelles, cette forme extérieure de prière offre une difficulté particulière, car ce qui est utile à l'un peut se révéler une gêne pour un autre. Aussi l'Église veille spécialement sur la prière liturgique, qui est celle de tous. Les fidèles peuvent omettre d'autres formes de la prière commune, si elles n'aident pas leur dévotion personnelle. Mais les prières officielles de l'Église, celles de la messe, des rites des sacrements et de l'office, ne peuvent être négligées sans dommage spirituel pour les individus. Cette négligence explique les imperfections qui affaiblissent et même ruinent la prière. La prière intérieure doit procéder de la dévotion, sous peine de n'être pas un acte de religion. L'expression extérieure de la prière n'a qu'un seul but : éveiller ou exprimer la dévotion. C'est dans la prière liturgique qu'il faut chercher la parfaite application de ces principes, puisque l'Église conduit ses enfants à la véritable dévotion dans le culte divin.

2° *Dévotion et adoration* ($2^a\ 2^{ae}$ q. 84 a. 2). — Par adoration, saint Thomas entend ici l'offrande que l'homme fait de son corps pour le culte divin. Cette offrande s'accomplit par des actes corporels, tels que génuflexions et inclinations. S'ils ne découlent de la dévotion, ces gestes sont vains et vides. Saint Thomas distingue l'adoration spirituelle et l'adoration corporelle. La première s'identifie avec la dévotion; la seconde a toujours lieu en vue de la dévotion. Le saint docteur met en garde contre la tendance à négliger l'adoration et les autres actes extérieurs de religion, car il est conforme à la nature humaine d'accéder au spirituel par le sensible. Tout ceci est vrai également de la louange de Dieu, de l'emploi du nom de Dieu dans la louange. Chez saint Thomas, cette louange est comprise au sens de louange vocale; laquelle doit éveiller non seulement la dévotion personnelle de chacun, mais aussi celle des autres.

3° *Dévotion et sacrifice* ($2^a\ 2^{ae}$ q. 85 a. 3). — Le sacrifice, comme acte extérieur de la vertu de religion, tient une place de premier plan dans le culte rendu à Dieu. C'est par là que l'homme offre les biens extérieurs qui lui appartiennent. Si on peut offrir à des créatures, pour reconnaître leur excellence, certains biens extérieurs, on ne peut leur offrir de sacrifice : celui-ci est réservé à Dieu. C'est un acte par lequel on lui offre un bien sensible, tangible, pour reconnaître son souverain domaine.

Le sacrifice est l'acte parfait de religion, parce que son acte intérieur *est* l'acte de dévotion; il implique en perfection la prompte totalité dans l'offrande, qu'exige la dévotion; et son acte extérieur est l'expression parfaite de cette promptitude et de cette totalité. Car dans le sacrifice, pris au sens strict d'acte de culte offert à Dieu, la chose sacrifiée doit être détruite, au moins équivalemment. Ainsi l'eau et le vin des anciens sacrifices païens étaient répandus sur le sol; les biens appartenant à l'homme étaient détruits pour reconnaître le souverain domaine de Dieu. Ainsi l'ancien Testament prescrivait les holocaustes et les offrandes, où les animaux étaient détruits.

Le sacrifice de la loi nouvelle est le sacrifice que le Christ a offert lui-même sur la croix. C'est l'acte parfait de sacrifice. La chose offerte est le Dieu-Homme, victime sans tache ni défaut, unique offrande parfaite qui ait jamais été offerte pour reconnaître le souverain domaine de Dieu et satisfaire pour les péchés. La dévotion avec laquelle ce sacrifice est offert est la dévotion du Christ, à la fois Prêtre et Victime. C'est dans la promptitude et dans la totalité par lesquelles le Christ s'est « dévoué » que les chrétiens trouvent le modèle de la dévotion. Celle-ci, pour être vraie, exige promptitude, spontanéité et don absolu de la volonté.

La vie morale du chrétien, — celui qui pratique les vertus morales —, est faite en grande partie de sacrifice, au sens large du mot. Cette vie requiert l'immolation ou la destruction de bien des choses en reconnaissance du droit que Dieu a d'être servi. Ce sont là des actes de sacrifice dans la mesure où ils découlent de la dévotion. Saint Thomas classe le corps parmi ces sortes de biens qui appartiennent à l'homme. On l'offre à Dieu par le martyre, qui relève du courage, et par les actes d'abstinence et de continence qui relèvent de la tempérance ($2^a\ 2^{ae}$ q. 85 a. 3 ad 2).

Le sacrifice du Christ est renouvelé dans le sacrifice de la messe. Dans le Christ Dieu a fait à l'homme pécheur don de son Fils. Le sacrifice par lequel le Christ s'offre à Dieu est le sacrifice le plus grand que l'homme puisse offrir. Aussi tous les sacrifices de l'ancienne loi préfiguraient sous l'un ou l'autre aspect l'unique et parfait sacrifice du Christ ($1^a\ 2^{ae}$ q. 102 a. 3). Ils devaient être nombreux pour préfigurer, même imparfaitement, la parfaite offrande de Jésus. Il n'y a pas multiplicité de sacrifices dans la loi nouvelle, car le sacrifice de la messe est la continuation de celui du Christ. En un sens obvie le sacrifice du Christ sur la croix et son sacrifice à la messe sont le sacrifice de chaque chrétien : le sacrifice du Christ est une satisfaction infinie pour les péchés de tous les hommes. Mais ce sacrifice du Christ est encore le sacrifice des chrétiens en un autre sens plus mystérieux : le chrétien vit de la vie et de la grâce du Christ. Le chrétien est, par la grâce, conformé à la ressemblance du Fils de Dieu. Mais cette sainteté, cette ressemblance au Fils de Dieu, c'est une sainteté d'être, un état ou une condition de l'âme travaillée par la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons. Être saint en acte, être une ressemblance du Fils de Dieu en acte, cela ne se réalise que par l'activité libre du chrétien. Dans la vie du chrétien, il faut qu'il y ait un véritable sacrifice; ce qui suppose une victime, c'est

lui-même, et que sa volonté soit prompte et consacrée sans réserve au service de Dieu.Telle est l'offrande du Christ à son Père. Telle doit être l'offrande du chrétien. Le sacrifice de la messe est tout à fait incompréhensible au chrétien, s'il n'y a que peu ou pas de sacrifice de dévotion, dans sa vie chrétienne personnelle.

Il est très vrai que le sacrifice du Christ est le sacrifice du chrétien pour autant que celui-ci est uni au Christ. Mais c'est par sa dévotion et son sacrifice personnels que le chrétien est en partie incorporé actuellement au sacrifice du Christ. La preuve en est que si le sacrifice de la messe suffit à remettre tout péché et toute peine due au péché, il ne le fera pourtant qu'en proportion de la dévotion de ceux qui l'offrent ou de ceux pour qui il est offert.

4° *Dévotion et vœux de religion* (2^a 2^{ae} q. 82 a. 2). — Saint Thomas définit le vœu : une promesse faite à Dieu d'accomplir une chose pour lui rendre un culte. Comme par la prière, l'homme obtient une chose par le moyen d'une autre, la première étant au delà de son atteinte; de même par le vœu, l'homme projette d'accomplir une chose en son pouvoir pour le service de Dieu. Le vœu est un acte de culte, et on ne fait de vœu qu'à Dieu.

Les vœux de religion présupposent la dévotion à un degré héroïque. Par les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, un être humain se met à part, un peu à la manière dont un calice ou une église sont mis à part pour le culte divin. Par les vœux, une personne se consacre ou se donne à Dieu. Ils permettent à l'homme de réaliser *d'une manière permanente* un don de soi prompt et total pour le service de Dieu. La clarté avec laquelle l'homme voit l'obligation de servir Dieu et la générosité avec laquelle il veut le servir peuvent l'abandonner. C'est précisément le rôle des vœux de conférer permanence et stabilité à la dévotion, qui est un acte par lequel la volonté et l'homme tout entier s'offrent immédiatement et totalement. Si l'homme ne peut maintenir sa dévotion à un niveau constant et si, en conséquence, il convient de renouveler souvent des actes de religion qui éveillent ou expriment sa dévotion, les vœux ont pour but, autant qu'il est possible à l'homme, de maintenir permanente en son plus haut état la perfection de la dévotion. L'homme possède un pouvoir sur les biens matériels qui favorisent sa fin dernière, sur son corps eu égard aux actes générateurs et sur sa propre volonté pour choisir les moyens en vue de sa fin. Par les vœux, le religieux abandonne dans une certaine mesure ses pouvoirs sur tous les biens, et par là il y renonce pour servir Dieu.

Cependant, les vœux sont essentiellement la promesse d'un don à venir, qui s'accomplit à des moments successifs. Le don actuel réalisé en prononçant les vœux est un acte de dévotion. L'essence de la vocation religieuse, que sanctionne la profession publique et officielle reconnue par l'Église, consiste dans l'acte de dévotion : l'homme se consacre et se met à part pour le culte divin, à la manière dont se consacre un agent intelligent et libre. Il est bon que, dans chaque catégorie d'êtres, quelques-uns soient mis à part pour le culte divin, qui devient toute leur raison d'exister. C'est ce qui se réalise pour la création matérielle dans des actes comme le sacrifice, l'oblation, les prémices, la consécration des calices, des églises; pour l'homme, par la dévotion et les vœux; et, si l'on ose pénétrer jusque dans le mystère du ciel, pour les anges qui se tiennent devant Dieu, à les comparer à ceux qui exécutent sa volonté.

5° *Dévotion et perfection chrétienne* (2^a 2^{ae} q. 81 a. 8). — La perfection chrétienne est, par grâce, une participation de la vie divine, qui ne détruit en aucune manière la perfection naturelle ou la capacité naturelle à la perfection. Au contraire, par la grâce, les vertus infuses et les dons, l'homme se trouve perfectionné, jusqu'à atteindre, même dans l'activité naturelle de ses puissances, des hauteurs où il ne parviendrait jamais par ses propres forces. La perfection chrétienne est essentiellement une participation à la sainteté de Dieu; mais, tandis qu'en Dieu cette sainteté est actualité pure, dans la créature, elle est participée à titre de qualité permanente ou habituelle appelée grâce sanctifiante, et secondement sous forme de principes divers d'activité appelés vertus infuses et dons du Saint-Esprit.

La grâce sanctifiante rend sainte l'âme humaine. Elle le fait souvent et même ordinairement sans aucune activité de l'homme qu'elle sanctifie, par le sacrement du baptême. Cette sainteté concerne néanmoins son être plutôt que son activité. Elle a trait à ce qu'est l'homme, plutôt qu'à ce qu'il fait. La sainteté en acte ne se réalise que par l'exercice de la raison et de la volonté. Cette sainteté est le fruit de l'opération des vertus, infuses et acquises, des dons et des motions divines sur les puissances par les grâces actuelles. L'homme imite la sainteté de la vie divine par la grâce sanctifiante qui s'attache à son âme. Mais il n'imite la sainteté de l'activité divine, et sa propre activité ne peut être sainte, que si toutes ses actions humaines se conforment à la loi morale. Dès lors, la perfection chrétienne ou la sainteté supposent une participation à la vie et à l'activité de Dieu. En rigueur de termes, la perfection chrétienne présuppose l'état de grâce sanctifiante et consiste dans l'activité de chacune des vertus chrétiennes. Formellement ou essentiellement, elle consiste dans l'acte de la vertu de charité. Dans l'acte d'amour qui découle de la charité, l'homme s'approche au plus près de l'activité pure de la sainteté de Dieu, et par conséquent de la plus éminente sainteté qu'il puisse atteindre.

Saint Thomas se demande si la religion est identique à la sainteté (2^a 2^{ae} q. 81 a. 8), — et il répond affirmativement; non pas tant à considérer la fonction de la religion qui consiste à célébrer les actes du culte, tels que sacrifice et offrandes, qu'à regarder la fonction plus large de cette vertu de religion, qui consiste à offrir les actes des autres vertus comme des actes de culte divin. De ce point de vue, la sainteté n'est pas le caractère sacré qui vient de la grâce sanctifiante, mais c'est ce caractère sacré en acte; or ce caractère est en quelque manière concentré dans une fonction de la vertu de religion. La sainteté, en effet, implique en l'homme pureté par rapport aux biens inférieurs, stabilité dans l'adhésion à ce qui le dépasse. La pureté s'exprime par le détachement. Au sens propre, ce terme dépeint parfaitement « le fait d'user des choses de ce monde comme si on n'en usait pas » (1 *Cor.* 7, 31), ce qui est nécessaire à la sainteté. En ce sens, le détachement n'implique pas un mépris de la matière : la matière est une composante essentielle de la nature humaine. Mais il reconnaît que le plus important pour l'homme, est ce qu'il a en commun avec les anges. Ce n'est pas là mépriser la création matérielle, mais c'est comprendre que l'inférieur réalise toujours une per-

fection plus grande par absorption dans le supérieur : les sens participent à la perfection de la raison et la raison se trouve ennoblie par la participation à la vie divine. Se détacher de ce qui fait obstacle à l'union, mourir à soi-même, devient nécessaire. C'est ce que saint Thomas entend par la pureté nécessaire à la sainteté. La vertu de religion assure cette pureté ou ce détachement en ordonnant les actes des vertus au culte divin.

La religion, partie potentielle de la justice (cf 2^a 2^{ae} q. 80 a. 1), est la plus haute des vertus morales. Son objet, le culte divin, est le but le plus élevé que puisse se proposer une vertu, si l'on excepte les vertus théologales. Aussi, la religion est capable de commander et d'utiliser les actes des vertus inférieures pour son propre but, — même les actes extérieurs des vertus théologales. Une profession de foi ou un acte de charité peuvent être des actes de culte divin, mais en un sens seulement. Car en devenant l'ami de Dieu par la charité, l'homme ne peut oublier qu'il est créature de Dieu et qu'il lui doit un service raisonnable.

La sainteté exige de l'homme, en plus du détachement, la stabilité dans l'attachement à ce qui lui est supérieur. La sainteté reconnaît que Dieu est la source et le créateur, le but ultime où tendent tous les êtres. Si Dieu, premier principe et fin dernière, est immuable, il requiert de l'homme, dans son adhésion, une certaine immutabilité, imitation finie de sa perfection. En ce sens la fermeté et l'immutabilité font partie de la sainteté.

Aucune vertu inférieure à la vertu de religion n'a Dieu pour objet. Toutes s'intéressent à la régulation des actes humains. Seule une vertu théologale peut avoir Dieu pour objet direct et immédiat. Mais la religion a justement pour objet les actes humains qu'il faut offrir en culte à Dieu; aussi tient-elle le milieu entre les vertus théologales et les autres vertus morales.

Par suite de cette position médiane, la religion entre pour une part importante dans la sainteté de l'activité humaine. La préoccupation des biens inférieurs souille l'homme et le rend impropre à l'activité surélevée des vertus théologales. Et à moins qu'il ne soit déjà fermement attaché à Dieu comme une créature à son Créateur, il est indigne de l'amitié de Dieu que la charité lui confère. Parce que la dévotion est l'acte premier et principal de la religion et que sans elle il n'est pas de véritable acte de culte, c'est elle qui doit actualiser le rôle de la religion dans la sainteté de l'homme. La dévotion est, de par sa nature, un acte, l'acte de docilité et de promptitude à offrir un culte à Dieu. Un tel acte est pur de toute contamination et orienté d'une façon stable vers le culte de Dieu. Ce sont là les deux éléments que saint Thomas distingue dans la sainteté d'action de l'homme. La perfection, en rigueur de termes, exige l'activité de toutes les vertus. La sainteté de Dieu, qui est totalement simple et parfaitement actualisée, ne trouve qu'un pâle reflet dans la complexité des potentialités et des principes d'action de l'homme, mû par les vertus et les dons du Saint-Esprit. Or la dévotion, en tant qu'elle actualise, au moins implicitement, tout habitus bon, fait que l'homme se rapproche un peu de l'actualité pure de la sainteté divine.

La dévotion, parce qu'elle est la vertu de religion en action, place en fait l'homme, d'une manière actuelle, dans l'universalité de l'être. La perfection requiert indépendance et détachement des créatures. Elle requiert aussi attachement actuel et réel à Dieu. Dieu a créé l'homme capable d'atteindre la plénitude de la sainteté, mais il est plein de faiblesse dans la réalisation de cette sainteté. La dévotion est un acte. Ce n'est pas un habitus, et c'est seulement dans la mesure où elle entre d'une manière actuelle dans la vie humaine qu'elle peut accomplir son œuvre de perfectionnement. L'homme ne doit pas faire autre chose que ce que Dieu veut. Les déceptions et la tristesse qui remplissent la vie de l'homme sont la preuve évidente de ses échecs quand il essaie d'agir à l'encontre de Dieu. Quand l'homme refuse de soumettre sa volonté à Dieu, au moment où il s'engage dans une recherche déraisonnable, il perd la joie que procure la dévotion. Dans sa poursuite du plaisir, la joie lui échappe et il se sépare de celui qui est son unique Seigneur, l'unique source de sa perfection.

1. *La dévotion.* — En plus des ouvrages cités dans l'art. Devotio, on peut consulter : S. Augustin, *De spiritu et anima* 50, PL 40, 816. — S. Ambroise, *De Cain et Abel*, 1, 6, PL 14, 328. — S. Grégoire le Grand, *In 1 Regum* 3, 20, PL 79, 211; 4, 37-38, 258-259.

S. Thomas d'Aquin, 2^a 2^{ae} q. 82-85; *La religion*, trad. et notes d'I. Mennessier, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1932. — S. Bonaventure, *De sex alis Seraphim* 7, dans *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 147-151; *Expositio super Regulam FF. Minorum* 5, 10 et *passim*, p. 419-420, 431-435; DS, t. 2, col. 1811-1812. — Denys le chartreux, *De sacramento altaris et missae celebratione*, art. 17-19, dans *Opera*, t. 35, Tournai, 1908, p. 405-411; *De praeconio et dignitate Mariae*, lib. 3, art. 18, p. 550-552; *De contemplatione*, lib. 3, art. 22, t. 41, 1912, p. 284-285; *De perfectione caritatis*, art. 16, p. 367-368. — Louis de Grenade, *Libro de la oración y meditación*, 2^e p., ch. 1-3, Salamanque, 1554; cf R.-L. Oechslin, *Louis de Grenade*, Paris 1954. — Luis de León, *Los nombres de Cristo*. — J. Calveras, *Devoción sustancial y accidental según Suárez*, dans *Manresa*, t. 21, 1949, p. 53-78.

S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Paris, 1608. — Fr. Suarez, *De oratione*, lib. 2, c. 6-8, dans *Opera*, t. 14, éd. Vivès, Paris, 1859. — J. Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis sive studio orationis*, lib. 2, p. 3, c. 1-4, dans *Opera*, t. 5, éd. Vivès, Paris, 1876. — A. Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis*, Paris, 1643, p. 5, sec. 4, c. 20-21; *La pratique de l'oraison mentale*, Paris, 1622, ch. 20 Du défaut ou manquement de dévotion. — Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, Lyon, 1656, p. 2, tr. 2, disc. 4 De externo devotionis exercitio. — Jurieu, *Traité de la dévotion*, Quevilly, 1675. — S. L.-M. Grignion de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, Paris, 1843, *passim*. — Daniel de Paris, *Conférences théologiques et morales sur l'oraison dominicale*, Paris, 1750; cf DS, t. 3, col. 18. — D. Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, Augsbourg, 1777, n. 67-72. — Godinez-La Reguera, *Praxis theologiae mysticae*, lib. 1, q. 15, n. 1973-2075, t. 1, Rome, 1740. — G. B. Scaramelli, *Direttorio ascetico*, Venise, 1793, tr. 3, art. 6 Della divozione. — J.-N. Grou, *Caractères de la vraie dévotion*, Paris, 1778; *Manuel des âmes intérieures*, Paris, 1853, ch. 1.

Fr. W. Faber, *The Creator and the creature*, Londres, 1858, liv. 1; *Growth in Holiness*, Londres, 1854, ch. 22. — A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, t. 1, 3^e éd., Paris, 1899, *passim*, notamment n. 240, 304. — A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, Paris, 1935, p. 238-263 La dévotion; chapitre paru dans *Revue thomiste*, t. 24, 1919, p. 342-355, et t. 25, 1920, p. 14-38. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1924. — L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1927. — J. W. Curran, *The thomistic concept of devotion*, River Forest (Illinois), 1941.

2. *Vraie et fausse dévotion.* — Outre les ouvrages ci-dessus signalés de S. François de Sales, de S. L.-M. Grignion de Montfort, on peut voir : Fr. Guilloré, *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673, liv. 1, tr. 6 Des illusions des prières vocales et des pratiques; tr. 10 Des illusions de la dévotion aisée. — L. Bourdaloue, *Sermon sur la vraie*

et la fausse piété. — La Volpilière, *Le caractère de la véritable et de la fausse piété*, Paris, 1685. — Jurieu, *La pratique de la dévotion ou Traité de l'amour divin... par opposition aux faux dévots*, Rotterdam, 1700; analyse DS, t. 2, col. 40-43. — Lefranc de Pompignan, *La dévotion réconciliée avec l'esprit*, Montauban, 1754. — J.-M.-L. Monsabré, *Or et alliage dans la vie dévote*, 4e éd., Paris, 1875.

J. W. Curran.

2. DÉVOTION (littérature de). Voir Piété.

« DÉVOTION MODERNE ». — La « Dévotion moderne » est un mouvement spirituel qui, né aux Pays-Bas vers la fin du 14e siècle, s'y développa principalement au cours du 15e, non sans déborder en Allemagne et en France, prenant forme en deux institutions religieuses, les frères et les sœurs de la Vie commune et les chanoines réguliers de la congrégation de Windesheim. Laissant à des notices particulières de détailler la vie et les œuvres de ses principaux maîtres et l'histoire des institutions, on traitera 1. *Fondation et expansion*. — 2. *Maîtres et principaux écrivains*. — 3. *Écrivains mineurs et anonymes*. — 4. *Sources et autorités*. — 5. *Caractère général et originalité*. — 6. *Déclin et influence*.

1. Fondation et expansion

1° Fondation. — Gérard Groote (1340-1384) est le « père de la Dévotion moderne ». Ainsi s'exprimait Henri Pomerius, de Groenendael, dès avant 1420. Fils d'un bourgeois notable de Deventer, ayant étudié le droit à Paris, il était pourvu de quelques bénéfices à Utrecht et Aix-la-Chapelle, sans avoir reçu les ordres, et menait une vie sans ferveur, quand il fut converti. C'était vers 1374. Il renonça à ses titres ecclésiastiques, fit donation de sa maison paternelle à un groupe de pieuses filles, premier commencement des sœurs de la Vie commune, et lui-même se retira, pour quelques années, à la chartreuse de Munnikhuizen, non loin d'Arnhem, afin d'y mûrir sa décision et non, semble-t-il, d'y faire profession. Il en sortit vers 1379, se fit ordonner diacre pour pouvoir prêcher et inaugura une carrière de missionnaire ambulant, bientôt arrêtée par une décision épiscopale (1383). Il mourut l'année suivante, sans avoir obtenu de reprendre son apostolat. Mais il avait insufflé son esprit à quelques jeunes. C'est par eux qu'il survivra.

Sous la direction de Florent Radewijns, qu'il avait obligé à recevoir le sacerdoce, dont lui-même se jugeait indigne, prirent consistance les premiers groupes, encore bien modestes et peu nombreux, des frères de la Vie commune, que Gérard Groote avait réunis, vers 1383, à Deventer et Zwolle. Leur développement, contrarié par l'opposition de moines mendiants, fut assez lent. Sans attendre, Radewijns entreprit la fondation des chanoines réguliers, dont il établit le premier couvent à Windesheim, non loin de Zwolle (1387). D'autres maisons furent fondées ou agrégées et Windesheim se trouva chef d'une congrégation qui alla croissant rapidement. A la fin du 15e siècle, elle comptait 84 couvents d'hommes et 13 de femmes; elle avait agrégé en 1412 les maisons de Groenendael, Rouge-Cloître, Corsendonck et Bethléem près Louvain, annexant ainsi l'héritage de Ruysbroeck; en 1430, le chapitre de Neuss, soit 13 couvents. Son influence s'étendait encore d'autre manière, par les réformes de maisons religieuses déchues, en Allemagne principalement par Jean Busch († 1479; voir DS, t. 1, col. 1983-1984), en France par Jean Mombaer † 1501, et d'autres.

Ces deux institutions étaient destinées, dans l'esprit de leur fondateur, à s'épauler mutuellement en suivant des voies divergentes. Les frères vivaient en petits groupes, sans se rattacher à un ordre recodnu, sans vœux et sans organisation centralisée; ils menaient une vie de pauvreté, de prière et d'oraison, gagnaient leur vie par leur travail, qui consistait surtout en copie de livres. Sans tenir eux-mêmes école, ils offraient un gîte et une pension à des écoliers pauvres, en s'efforçant de leur inculquer leurs principes spirituels et souvent de les aiguiller vers la vie religieuse à Windesheim ou en d'autres ordres. Les chanoines étaient religieux au sens strict, sous la règle de saint Augustin et des constitutions inspirées de celles de Saint-Victor de Paris. Ils étaient organisés en congrégation sous le gouvernement du prieur-supérieur de Windesheim et l'autorité du chapitre général annuel. Contrairement à ce qui a été dit souvent, ces religieux se consacraient exclusivement à la vie contemplative, certains couvents adoptaient l' « inclusio », sorte de clôture renforcée. Ils n'admettaient d'autre forme d'apostolat que la copie de bons livres. Ce n'est qu'au 16e siècle, après les dures secousses de la réforme protestante, qu'ils élargirent leur conception et leur manière de vivre, comme on le verra. Ils se refusaient à tout faste dans leurs constructions comme dans leurs usages; les supérieurs ne portaient que le titre de prieur. Pour s'affilier, les « prévôts » de Groenendael et Rouge-Cloître durent abandonner ce titre. S'il y eut parmi eux des copistes soigneux et de bons enlumineurs, on ne compte qu'un seul artiste, Hugo van der Goes † 1482, entré sur le tard à Groenendael. A l'inverse d'autres mouvements spirituels, la « Dévotion moderne » n'a suscité aucun remous dans l'histoire de l'art.

2° Expansion. — L'expansion de la « Dévotion moderne » pendant le 15e siècle a débordé les deux institutions qui en sont le foyer, mais elle se discerne malaisément. Jean Ruysbroeck encouragea le fondateur du mouvement; mais on ne peut dire qu'il en fit partie : il lui est antérieur et sa tendance mystique et spéculative est bien étrangère à la « Dévotion moderne ». Beaucoup plus proche est le mouvement franciscain néerlandais représenté par Jean Brugman (voir DS, t. 1, col. 1967-1968), encore que celui-ci n'approuve pas la pratique du *rapiarium*. Parmi les enseignants de Zwolle Deventer et d'ailleurs, en relations intimes avec les frères, leur idéal a pu se répandre. Nous savons qu'à Zwolle, Jean Cele † 1417 exerçait ses élèves à la confection de leur *rapiarium*. A la fin du siècle, Jean Standonck, de Malines, † 1505, fait du collège de Montaigu à Paris, et d'autres ailleurs, selon l'esprit et l'exemple des frères, des foyers de dévotion intense et des pépinières de religieux. Les réformes monastiques entreprises et souvent menées à bien par les windesémiens, comme Jean Busch en Allemagne et Jean Mombaer en France, ont répandu l'esprit de Windesheim en dehors même des couvents affiliés directement ou indirectement, comme étaient le chapitre provincial de Neuwerk ou la « congrégation réformée au royaume de France ». Dans la congrégation bénédictine de Bursfeld, à la formation de laquelle Jean Busch ne fut pas étranger, les abbés Conrad de Rodenberg, † 1486 (voir DS, t. 2, col. 1543-1544) et Thierry de Homborch † 1485 composent à l'intention de leurs moines des traités dans l'esprit de Windesheim. Les prémontrés

de Magdebourg et maisons filiales, des abbayes de cisterciennes ou des maisons de chanoinesses régulières en Allemagne sont réformés d'après les mêmes principes. En France, Nicole de Hacqueville † 1501, président de la Chambre des enquêtes au parlement et chanoine de Notre-Dame de Paris, est tout pénétré de « Dévotion moderne » et tout gagné aux entreprises réformatrices de Jean Mombaer.

Au concile de Bâle, fut discutée et résolue en leur faveur la question de la légitimité du genre de vie mené par les frères de la Vie commune, et les supérieurs de Windesheim obtinrent des marques de considération. Ainsi se fit connaître et apprécier le mouvement de la « Dévotion moderne ». Bâle fut aussi, comme on sait, un grand marché de livres, un centre de diffusion, entre autres, pour l'*Imitation*. Jacques Philippi, curé en cette ville et professeur à l'université, doit prendre rang parmi les représentants de la « Dévotion moderne ». Quoi qu'on ait dit, Nicolas de Cues n'en est pas; ses spéculations mystiques le placent aux antipodes. Mais il fit appel aux religieux de Windesheim, spécialement à Jean Busch, pour le seconder dans sa mission réformatrice en Allemagne.

Pour suivre à la trace la diffusion de la « Dévotion moderne », il faudrait relever dans les bibliothèques anciennes les manuscrits de ses œuvres et les premières éditions. Rappelons pour mémoire la diffusion sans égale de l'*Imitation* (plus de six cents manuscrits et cinquante-cinq éditions incunables), ce qui ne signifie pas du même coup l'expansion de la « Dévotion moderne ». D'autres œuvres de Thomas a Kempis se retrouvent en manuscrits ou en imprimés à Melk en Autriche, à Clairvaux, chez les célestins d'Avignon. Il en est de même des œuvres de Gérard Zerbolt; et le *Rosetum* de Jean Mombaer eut quatre éditions, dont une partielle, de 1491 à 1510. L'examen des innombrables *Rosaria* de nos bibliothèques publiques permettrait sans doute assez souvent d'y déceler l'influence de la « Dévotion moderne ». On pourrait aussi se demander dans quelle mesure les écrits de Zerbolt ou de Mombaer et des autres ont contribué à répandre les ouvrages qu'ils emploient et recommandent, tel David d'Augsbourg. On ne peut que suggérer quelques pistes.

2. Les maitres

A l'origine, comme on vient de le voir, deux maîtres et fondateurs, plus influents par leur action directe que par leurs écrits. D'autres viendront préciser et compléter leurs principes. Il sera question des uns et des autres plus loin, à leur ordre alphabétique. Bornons-nous ici à leur apport dans l'élaboration et le développement de la « Dévotion moderne ».

Gérard Groote est parfois considéré comme disciple de Jean Ruysbroeck † 1381. Il lui a rendu visite à Groenendael, il a traduit en latin l'*Ornatus spiritualis desponsationis* et le *De gradibus amoris*. Il souhaite cependant que certains passages soient corrigés (*Ep.* 24 et 54); s'il en recommande une fois la lecture, c'est au sujet des fins dernières (*Ep.* 29). Certaines de ses lettres sont des traités spirituels, telles l'*Ep.* 62, « valet ad patientiam et... imitationem Christi », l'*Ep.* 68, à une recluse, l'*Ep.* 70, à un « mélancolique »; l'*Ep.* 69, « ad quemdam carthusiensem », n'est pas authentique. Il formule souvent des principes spirituels et donne des conseils ascétiques, jamais il n'aborde la mystique. Signalons encore le *De quattuor generibus meditationum sive contemplationum*, le *De paupertate*, le *De matrimonio*, le *Contra focaristas* et les pièces annexes, le *De simonia*.

Groote combat avec véhémence les abus qui violent le droit ecclésiastique et déshonorent le clergé et les religieux, le concubinage des prêtres et la « propriété » des moines et moniales; il stigmatise l'ambition cupide des clercs, les études et les grades universitaires recherchés par intérêt. Son ascétique est volontariste, pratique et réaliste; il déconseille les austérités excessives des grands ordres, recommande la méditation méthodique des fins dernières et de la vie du Christ, spécialement de la Passion. C'est dans les *Conclusa et proposita*, que se formule avec le plus de netteté son idéal spirituel : détachement, humilité, mépris de la science qui n'est pas pour Dieu, lectures édifiantes dans les Pères et les écrivains spirituels approuvés, exercices de piété réglés, parmi lesquels se place la messe quotidienne, abstinences et jeûnes déterminés, respect des lois ecclésiastiques.

Ces documents écrits, dont la plupart ne s'adressaient pas à un public étendu, ne suffisent pas à expliquer le rayonnement du maître. Nous sommes ainsi amenés à laisser plus de part à son action directe sur ses disciples, à l'exemple de sa vie, à la direction qu'il leur donna. Encore ne put-il prolonger longtemps cette action; elle fut continuée et complétée par son disciple et successeur.

Florent Radewijns (vers 1350-1400), quoiqu'il eût été fait maître ès arts à Prague en 1378, ne mena qu'une vie très effacée, mais son influence n'en fut pas moins profonde. Il s'était attaché à Gérard Groote; celui-ci voulut qu'il devînt prêtre. Il réunit les disciples du maître, en recruta d'autres et leur inspira son idéal; mieux encore, comme on l'a vu, il fonda Windesheim et donna forme et consistance à la congrégation des frères de la Vie commune. Ses petits ouvrages, le *Libellus Omnes, inquit, artes* et le *Multum valet*, ne sont guère que des *rapiaria*, composés pour son édification personnelle, et aussi pour servir de thèmes aux « collations » des frères. Comme Gérard Groote, il veut tout diriger à la gloire de Dieu. A cette fin, travailler de façon méthodique et suivie à réprimer ses passions, à acquérir les « vraies vertus », l'humilité, l'abnégation, l'obéissance, tendre à n'avoir avec ses frères qu'une vie commune, une volonté, une façon d'agir, moyennant une collaboration mutuelle qui trouve son occasion et sa forme précise dans les « collations ». C'est un ascétisme purement pratique, sans rien de mystique, plus négatif que positif, attentif à la « composition extérieure » plus qu'à une perfection intérieure. Radewijns était « strenuus exercitator », mais il se trouva contraint de modérer les pénitences extérieures. Pour avoir une idée de son action pénétrante sur ses disciples, c'est à Thomas a Kempis qu'il faut se reporter (*Vita Domini Florentii, Opera*, t. 7, p. 116 svv); on y voit sur le vif la douceur, l'humble bonté, la piété rayonnante du maître et l'influence pénétrante qu'il exerçait sur les jeunes. Mieux qu'un système, c'était une vie, une âme, qu'il sut infuser à ses disciples.

Gérard Zerbolt de Zutphen, frère de la Vie commune, mort en 1398 à 31 ans, sut mettre en système raisonné et logique les principes spirituels de Radewijns. Ses deux ouvrages principaux se complètent l'un l'autre : *De reformatione virium animae* et *De spiritualibus ascensionibus*. On y trouve une somme de la vie spirituelle dans sa progression, depuis l'état de péché mortel

jusqu'à ce rétablissement « dans l'état de rectitude naturelle dans lequel le Seigneur t'a posé et créé » (*De ascensionibus*, c. 1). Plus précisément, la fin à poursuivre sans fléchissement est « la pureté du cœur et la charité » (c. 10). On y arrive par une série d' « exercices » gradués, à déterminer d'après le conseil d'un spirituel expérimenté : examens de conscience et confession sacramentelle, méditations des fins dernières, des bienfaits de Dieu, de la Passion, selon une méthode qui est détaillée par l'auteur. Il explique aussi comment lutter contre chacun des vices capitaux (au nombre de sept dans le *De reformatione*, de huit dans le *De ascensionibus*), sans oublier la composition extérieure ni le travail manuel. Le *De ascensionibus* s'achève en décrivant les trois « descentes » vers le prochain : l'obéissance, l'aide et le conseil (mais non par la prédication publique, qui est explicitement écartée, c. 69), et, de la part des supérieurs, la sollicitude envers leurs sujets. Ici s'arrêtent les *Ascensions*, donnant bien l'impression de tourner court. Rien sur la vie mystique ni même sur l'exercice de la charité divine; l'auteur ne dépasse guère le point de vue de la réforme morale. C'est bien le ton volontariste et le procédé méthodique des frères de la Vie commune, tels que nous les retrouvons dans Dirc de Herxen.

Thierry (Dirc) de Herxen, deuxième recteur de la Fraterhuis de Zwolle (vers 1381-1457), fut considéré pendant près d'un demi-siècle comme « omnium devotorum generalis pater ». Il fonda plusieurs maisons de frères, rédigea les statuts en s'inspirant des usages de Deventer, sut former ses frères et leur infuser son esprit, soit par sa direction quotidienne, les exerçant à « triompher des vices, à se vaincre eux-mêmes, à mourir au monde », soit par ses écrits en latin et en thiois, rédigés à leur intention. Ils y trouvaient des lectures pour leurs collations ou des « points » distribués par jour de la semaine pour leurs méditations. Jacques De Voecht signale particulièrement le *De duplici modo se exercendi* que Dirc avait mis en ordre pour lui-même et qu'on découvrit après sa mort : sept « points » en quatre articles chacun, pour chaque jour de la semaine, et disposés graphiquement en forme de main (p. 113). A mesure qu'il avançait en âge, croissaient aussi sa piété et sa dévotion envers la Passion du Christ. Il eut à défendre la Vie commune contre les dangereuses attaques des mendiants dominicains ou augustins. Son influence était grande sur nombre de prêtres séculiers ou de laïcs qu'il attirait aux pratiques de la « Dévotion moderne ». Parallèlement aux frères de la Vie commune, les chanoines de Windesheim s'inspiraient des mêmes principes, leur donnant une saveur quelque peu différente. Voir DS, t. 3, col. 999-1000.

Jean Vos de Heusden † 1424, prieur-supérieur de Windesheim à partir de 1391, eut ainsi l'occasion de donner au nouvel institut sa marque et son esprit. Nous le connaissons par ses « testaments » (J. G. R. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim*, t. 1, p. 190 et 200), et principalement par l'*Epistola de vita et passione Domini Nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis*, dont il n'est pas l'auteur, comme on l'a cru longtemps, mais qu'il recommandait à ses religieux et dont il se servait lui-même. Ce petit traité de méditation était rédigé en thiois; c'est Jean Busch qui l'a traduit en latin pour l'insérer dans son *Chronicon windeshemense* (éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 226-243), lui assurant par là une influence durable et plus large. On y trouve déterminées en détail, à l'usage des chanoines réguliers de la congrégation, la méthode et la matière des exercices spirituels quotidiens. Trois oraisons par jour; pour chaque jour de la semaine, du lundi au dimanche, sont indiqués les thèmes à méditer, empruntés pour la plus grande partie aux épisodes de la vie et de la Passion du Christ. Cette distribution méthodique reste cependant respectueuse de la diversité des âmes et de l'action divine en elle : « Proba autem in istis punctis praescriptis an internae inspirationi tuae conveniant » (p. 243). S'intercalent des conseils pratiques, qui recommandent entre autres l'examen particulier et la fidélité aux exercices, indispensable pour arriver aux « vraies vertus ». Le cadre est, très précisément, celui de la vie contemplative des chanoines de Windesheim. Ce document, recommandé dès l'origine par la plus haute autorité, est comme la charte même de la « Dévotion moderne » dans ce milieu. Comme on pouvait s'y attendre, il n'est pas question, dans cette méthode commune, de vie mystique. Celle-ci sera cultivée cependant; elle trouvera son expression en quelques écrivains peu nombreux.

Jean Dircs de Schoonhoven † 1432, prieur (puis sous-prieur) de Groenendael, joignit à une activité littéraire qui s'étend sur un demi-siècle (1383-1432) une autorité morale considérable dans la congrégation de Windesheim. Il fut un animateur influent du mouvement qui aboutit en 1413 à la fusion de Groenendae, et Rooklooster (Rouge-Cloître) avec Windesheim; il fut plusieurs fois chargé du sermon aux chapitres généraux et de visites officielles dans les couvents affiliés. Ses lettres, qui sont de véritables traités spirituels, furent reproduites par la copie. Il est surtout connu par sa *Defensio* de son maître Jean Ruysbroeck contre les critiques de Jean Gerson, ouvrage édité avec les œuvres de celui-ci, — le seul qui ait été édité, à part deux ou trois lettres ou traités. Schoonhoven ne prétend nullement à l'originalité, il cite abondamment un grand nombre d'auteurs, mais jamais son maître Ruysbroeck (W. de Vreese, dans *Biographie nationale*, t. 21, p. 900-901). Son ascétique est celle que nous connaissons déjà : mépris du monde (il a un traité sous ce titre), la recherche de la vie intérieure, la pratique constante des vertus chrétiennes et religieuses, etc. Il ouvre cependant l'horizon sur les voies mystiques et en excite le désir. En matière d'oraison, il ne se contente pas de déterminer les points à méditer, il amorce le développement et lui donne un tour affectif, pour émouvoir la sensibilité de son lecteur. Thomas a Kempis lui devra quelque chose et lui-même empruntera des bribes à l'*Imitation*. Ce défenseur de Ruysbroeck n'est pas un rusbrockien ni un mystique, mais la veine mystique n'a point tari pour autant, à preuve Gerlac Peters et Henri Mande.

Gerlac Peters (1378-1411), d'abord frère de la Vie commune, puis chanoine régulier à Windesheim, laissa quelques écrits latins, dont le principal est le *Soliloque*, qu'il avait rédigé pour lui-même et qu'il eût voulu détruire, et des lettres à ses sœurs, en thiois. Il tient pour peu la « composition extérieure », si l'homme intérieur n'est réformé et rendu conforme à Dieu; il a subi l'extase, il la désire encore, il goûte et célèbre l'amitié de Jésus et, contre des critiques qui déprécient, sous prétexte de sagesse, les aspirations et les expériences mystiques, il en prend la défense. On retrouve sous sa plume de fréquentes réminiscences du mystique de

Groenendael et de la liturgie. Mais ses œuvres ont-elles été fort répandues? On en peut douter, à compter le petit nombre des manuscrits.

Henri Mande (vers 1360-1431), secrétaire à la cour des ducs de Hollande, ensuite frère lai à Windesheim, de qui Jean Busch rapporte qu'il était favorisé de visions surnaturelles et du don des larmes, est aussi, au jugement des connaisseurs, un des meilleurs prosateurs thiois du moyen âge. Ses courts traités sont tous en thiois, sauf peut-être l'*Epistola* (si elle est de lui) que Schoonhoven annexa à sa *Defensio*. Il ne passe point pour un écrivain original, mais il s'inspire de Hadewijch, de saint Bonaventure, beaucoup plus encore de Ruysbroeck. De celui-ci, il expose les trois voies dans *Een boecskijn van drien staten* (*Liber de tribus statibus*), qui fut assez répandu en manuscrit; il exprime avec intensité les aspirations à l'union divine dans *Eene claghe of enighe sprake... (Amorosa querela amantis animae)*, son chef-d'œuvre avec *Corte enighe sprake der minnender sielen mit haren gheminden (Allocutio brevis amantis animae cum amato suo)*. Il est d'ailleurs fidèle aux principes de l'ascétisme de Groote et de Radewijns : mépris de la science sans amour, opposition à certaines formes de dévotion, comme les pèlerinages.

Jean Busch (DS, t. 1, col. 1983-1984) est un des plus notables windesémiens. Il a laissé un *Rapiarium* et quelques écrits spirituels, mais son œuvre principale est son *Chronicon windeshemense*, à quoi fait suite son *Liber de reformatione monasteriorum*. On y voit en action les principes de régularité monastique et de piété réglée qu'il inculquait aux couvents dont il mena à bien la réforme, spécialement le souci dominant de la pauvreté religieuse. On y lit aussi nombre de traits et anecdotes significatives. Ce fut un grand propagateur de la congrégation et de la « Dévotion moderne » en Rhénanie et Saxe. D'après S. Van der Woude (*Johannes Busch..*, Edam, 1947), Jean serait l'auteur du *Speculum exemplorum* attribué à Aurifaber. Voir DS, t. 1, col. 1139.

Thomas a Kempis (1380-1471) est le plus complet et le plus insigne représentant de la « Dévotion moderne ». Disciple immédiat dès son jeune âge de Florent Radewijns, à vingt ans il passe à l'Agnetenberg (Mont-Sainte-Agnès) et y reste, sauf quelques courtes années, jusqu'à sa mort. Il compose, il copie la Bible et des ouvrages pieux, il forme les jeunes à la vie monastique. Son œuvre littéraire considérable comprend d'abord les *Dialogues des novices* et la *Chronique de Mont-Sainte-Agnès* (éd. Pohl, t. 7), où il retrace la vie des fondateurs et de leurs premiers compagnons, exemples et principes où s'exprime l'idéal dévot dans sa réalité concrète. Viennent ensuite les petits traités et sermons composés pour la formation religieuse des novices, tel le *Libellus spiritualis exercitii* (t. 2), le *Doctrinale juvenum* et les autres petits traités qui composent le t. 4. Le *De disciplina claustralium* est un traité de perfection religieuse valable pour tous (t. 2). La doctrine en est reprise et détaillée dans une forme plus affective dans ces « collationes » que sont les *Sermones* des t. 1 et 6. Ils peuvent servir aussi à alimenter les méditations des religieux; à cette fin, Thomas a beaucoup écrit, avec des développements étendus : les *Sermones*, qui n'ont pas été rédigés pour être prononcés, et les *Orationes et meditationes de Vita et passione Domini* des t. 3 et 5. Thomas répondait ainsi à une requête de ses confrères windesémiens de qui la veine méditative tarissait trop vite à leur gré. Nous avons là de ces recueils de méditations, comme il s'en est tant publié à l'époque moderne à l'usage des religieux et des âmes intérieures, cette fois selon des plans plus rigides et des méthodes minutieuses et précises. Thomas suit et prolonge son inspiration.

Nous saisissons mieux sa vie intérieure, dans sa réalité mouvante, en lisant ses soliloques, effusions de sa piété, comme le traité qui porte ce titre (t. 1), les *Trois tabernacles* (t. 1), quelques petits traités du t. 2 et surtout ses deux chefs-d'œuvre, les livres 2 et 3 de l'*Imitation*. Élévations, soupirs, retours humiliés sur soi, aspirations enflammées alternent avec les enseignements impérieux du Maître intérieur. C'est l'épanouissement suprême de la « Dévotion moderne », telle qu'on la comprenait et la pratiquait dans les monastères des chanoines réguliers, unissant dans une synthèse vivante les principes austères des fondateurs, leur mépris du monde et de la science vaine, avec une piété plus affective, nourrie de liturgie, avec quelque souvenir de la mystique rusbrockienne. Le premier livre nous reporte aux débuts spirituels de l'auteur, c'est un *rapiarium*, mais d'un tour personnel et profond, tout pétri des enseignements de Deventer. Quant au livre 4, il contient trois exercices pour la communion et s'insère dans la longue série des traités et formulaires *De sacramento*, originaux ou empruntés, dont la « Dévotion moderne » est friande. Dans son œuvre variée, qui s'échelonne sur près d'un demi-siècle, rien d'étonnant que l'auteur soit parfois inégal à lui-même. — *Opera*, éd. M. J. Pohl. 7 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1910-1922.

Wessel Gansfort (vers 1419-1489) peut-il être compté parmi les maîtres de la « Dévotion moderne »? Ni frère de la Vie commune ni chanoine régulier, il fut en sa jeunesse disciple des premiers et, vers la fin de sa carrière aventureuse, il fréquenta le Mont-Sainte-Agnès. Il y collabora en ses dernières années aux recherches de procédés d'oraison, plus pratiques que les développements appuyés de Thomas a Kempis. Celui-ci fournissait des méditations toutes faites; on voulait des méthodes pour les faire soi-même sur tout thème choisi. Wessel Gansfort offrit de ces méthodes dans son *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum*. Il les emprunte aux psaumes, à Cicéron, à Raymond Lull, à Aristote, bref à la rhétorique ou à la philosophie, mais c'est pour en arriver à sa *Scala meditationis*, en vingt-trois degrés fondés sur l'ordre ascendant des trois facultés, mémoire, intelligence et volonté. Il y ajoute trois exemples et dédie son œuvre aux chanoines de Mont-Sainte-Agnès (après 1486), qui l'accueillirent avec enthousiasme et s'en servirent avidement. Il avait auparavant écrit un traité *De sacramento eucharistiae et audienda missa*, qui insiste sur la méditation de la Passion, au point de négliger l'efficacité du sacrement, en quoi ce nominaliste parut plus tard être un précurseur de Luther.

Avec *Jean Mombaer* de Bruxelles (vers 1460-1501), de Mont-Sainte-Agnès, mort abbé de Livry, dernier écrivain notable de cette école, la méthode envahit tout le champ de la spiritualité et atteint un degré qui ne semble pouvoir être dépassé. Il défend les traditions de son ordre dans son *Venatorium sanctorum ordinis canonicorum regularium*, resté manuscrit; son *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (Zwolle (?), 1494) est une somme complète des doctrines spirituelles, principes et pratiques, de la « Dévotion moderne » au terme de son évolution. Pour plus de pré-

cision et pour la facilité de la mémoire, tout est résumé en vers mnémoniques, dont chaque terme rappelle une division logique du thème à méditer. Ces vers sont groupés de façon rigoureuse, soit en septaines pour une semaine, soit en « rosaires » de cent cinquante points. Pour soutenir l'attention pendant la psalmodie de l'office, l'auteur présente sa « main psalmodique » (chiropsalterium); chaque thème, chaque mouvement des psaumes a sa place sur les articulations des doigts ou les sections de la paume. Le doigt opposé s'y promène suivant les pensées du texte qu'on prononce. Nous y retrouvons aussi la *Scala meditationis* de Gansfort, pièce centrale de tout l'ouvrage comme de tout le système. Le *Rosetum* est encore un *rapiarium* énorme, où l'auteur déverse en les condensant ses immenses lectures. Pratique des vertus, régularité religieuse, sacrements, vérités et mystères et surtout ceux de la vie et de la Passion du Christ, tout l'apport de la tradition s'y retrouve; n'est écartée, en termes exprès, que la mystique. Pour l'édition qu'il préparait en France (Paris, 1510), l'auteur écrit un « Invitatoire aux exercices de piété », montrant la supériorité des exercices de la vie intérieure sur les observances et les austérités extérieures. C'est comme un manifeste de la « Dévotion moderne ». Le *Rosetum* est aussi la dernière œuvre importante de la « Dévotion moderne ».

3. Écrivains mineurs et anonymes

Jean Mombaer donne une liste des écrivains de la congrégation de Windesheim dans les deux éditions de son *Venatorium*, sous deux formes, longue dans le ms. de Bruxelles (= bibliothèque royale, 11814-16, f. 170-171*v*), brève dans le ms. de la même bibliothèque 11973 (f. 98 et v.) et alibi. Foppens en donne une autre, plus développée, dans sa *Bibliotheca belgica* (t. 2, Bruxelles, 1739, p. 1222-1223). On s'efforce de donner ici une liste, nécessairement incomplète, des écrivains spirituels et des œuvres spirituelles de Windesheim et des frères de la Vie commune, depuis la fondation du mouvement, fin du 14e siècle, jusque vers le milieu du 16e siècle, dans l'ordre alphabétique des prénoms latins.

Aegidius Breedijk † 1424, chanoine régulier de Sept-Fontaines (Zevenborren). Ami et disciple de Gérard Groote, il fonda ce monastère en 1388, lui donna des *Statuta* en 15 chapitres et fut ensuite prieur à Bois-Seigneur-Isaac, de 1416 à sa mort. Ces deux monastères furent incorporés plus tard à Windesheim. *Sermones, De V punctis*, extraits de S. Jean Chrysostome (perdus). — *Aegidius Diepenborren* † 1451, de Zevenborren, a rédigé des extraits des collations du précédent et plusieurs traités pieux, signalés dans J.-B. Wiaert (*Historia Septifontana*, Bruxelles, 1688, p. 36) et dans les autres historiens ou bibliographes; restés manuscrits, semblent perdus. — *Aegidius de Horreo* est nommé dans le *Venatorium* de Mombaer, qui lui attribue « opuscula plura devota, Lamentum super passione dominica », sans autre précision. — *Antonius de Hemert* † v. 1560, chanoine régulier à Mariënhage (près Bois-le-Duc), a écrit *D. Johannis Tauleri flores de veris virtutibus*, éd. en 1588; *Het merch der zielen oft volkomenheyt aller deuchden*, traduit de Tauler, éd. en 1634 à Anvers; *Vertroostinghen in alle lyden en tegenspoedt*, éd. en 1679 à Amsterdam et Anvers. Voir DS, t. 1, col. 712. — *Arnoldus Buderick* ou *Buederick* † après 1444, avait été à la curie pontificale avant de se faire régulier à Rouge-Cloître, d'où il fut envoyé à Elzegem, près d'Oudenaarde, en 1417, pour en être le premier prieur. On conserve en manuscrit les deux premiers de ses douze livres d'odes, *De laude Dei;* de son *De modo vivendi in ecclesia* la deuxième partie, *Theoria metrica*, a été éditée dans OGE, t. 1, 1927, p. 411-428, par J. Huijben. Voir DHGE, t, 4, col. 558. — *Arnoldus Gheyloven* † 1442, dit Arnoldus *Rotterdamus*, du lieu de sa naissance, chanoine régulier à Groenendael, est un polygraphe et surtout un canoniste. Son *Gnotosolitos* a été imprimé en 1475-1476 à Bruxelles. Voir DHGE, t. 4, col. 562-563. — *Augustinus Fabius* † 1612, chanoine régulier à Tongres, a laissé manuscrits des opuscules de piété. Voir *Biographie nationale*, t. 2, Bruxelles, 1868, p. 697.

Bartholomaeus Conrardi, Coenraerts † 1453, chanoine régulier à Saint-Martin de Louvain, a laissé des *Meditationes in modum orationum*, des *Collationes* et un *Dialogus* entre maître et frère, signalés par Impens et les bibliographes. — *Bernardus Arbostier*, prieur à Thabor au début du 15e siècle, a écrit *Sermonen des somers* et *Mennigerlei sermonen*, en manuscrits datés de 1451 et 1453 à Deventer (mss. 1764, 1765 et 1766). — *Bernardus de Reyda*, recteur de religieuses à Cologne (15e siècle), a laissé un *Copulatum de correctione fraterna*, en manuscrit à Bruxelles (576-80, f. 87-89*v*). — *Berologium, de correptione pravorum.* Voir DS, t. 1, col. 1527-1528. — *Bertken*, recluse à Utrecht, morte en 1514 à 86 ans, a écrit en prose et en vers : *Suster Bertkens boeck..*, Leiden, 1518; *Een boecxken... dat handelt over die passie ons liefs heeren ihesu cristi*, Leiden, v. 1516, rééd. J. Snelten, Utrecht, 1924.

Chilianus (Kilianus) Leib † 1550 ou 1553, chanoine régulier et prieur à Rebdorff : *Sermon* capitulaire à Windesheim en 1522 (La Haye, bibliothèque royale, ms. 133 F 32). — *Conradus de Rodenberg* † 1486, abbé bénédictin de Johannisberg. Voir DS, t. 2, col. 1543-1544. — *Cornelius a Beeck*, ou *Block*, chanoine régulier, prieur à Utrecht de 1532 à 1553 : *De proprietate concio habita in capitulo generali anno* 1544, imprimée dans les *Constitutiones congregationis Windeshemensis* (Utrecht, 1553, p. 103 svv. Inc. « Fera pessima... »). — *Cornelius Bellens* † 1573, de Ten Troone (Tronus Beatae Mariae Virginis) près Herenthals : *Een tractaetken op ons heere ghebet dat es den Pater noster* (Bruxelles, ms. 2555-58, f. 2*v*-63).

Daniel Petri, Peters † 1534, prieur à Groenendael : *Tractatus de compunctione cordis* ; *Breve exercitium ad bene celebrandum*, manuscrits signalés par les bibliographes. — *Devote epistelen* des sœurs de la Vie commune de Diepenveen, 15e siècle, éd. D. A. Brinkerinck (dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis*, nouv. série, t. 4, 1907).

Epistola de vita et passione Domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis; inc. « Qui perseveraverit usque in finem... Lieve brueders ende ghemynde in dat herte ons lieves heren Ihesu Christi... », édit. C. de Bruin, *ibidem*, t. 34, 1943, p. 1-23; trad. latine dans Jean Busch, *Chronicon Windeshemense*. Voir *supra*, col. 731.

Formula spiritualium exercitiorum seu meditationum pro novitiis in religione instruendis, ms. 15e siècle, à Enghien, Belgique. Inc. « Meditatus sum nocte in corde meo... » — *Fredericus de Heilo* † 1455, chanoine régulier à Heilo : divers traités de droit régulier, un *De collectione mentis in se* et des *Sermones de tempore et de sanctis* restés manuscrits et, semble-t-il, perdus. Son

Tractatus de peregrinantibus sive contra peregrinantes, bien dans la note de Windesheim, est dans Pool, *Fredericus van Heilo*, Amsterdam, 1866, p. 116 svv. — *Franciscus Pistorius, Tolensis, de Backer*, dernier prieur de Mont-Sainte-Agnès qu'il dut quitter en 1570, humaniste et éducateur : *De fide, pudicitia ac virtute feminei sexus*, 1574; il est dit de lui (Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, p. 316) : « Thomae Kempensis *de Imitatione Christi* libros IV latiniores fecit » (Anvers, 1575).

Gaspard Ofhuis, de Rouge-Cloître, † 1523 : *Sermones* (ms. à Bruxelles, 2534-36). — *Gerardus Smullinck* † 1455, de Mont-Sainte-Agnès, signalé par Jean Mombaer dans le *Venatorium*, sans indication d'œuvres. — *Generalis modus formandi meditationes de regno coelorum ad habendam compunctionem et desiderium ad ipsum obtinendum*, éd. V. Becker (dans *De Katholiek*, nouv. série, t. 19, 1884, p. 40 svv et 101 svv). — *Godefridus de Diest*, chanoine régulier à Groenendael, signalé de même par Jean Mombaer. Serait-ce Godefridus de Wevel † 1396, auteur de *Vanden XII Dogheden* attribué à Ruysbroeck? — *Gulielmus Dicbier*, chanoine régulier à Mariënhage : *Registrum tripartitum exercitiorum incipientium, proficientium et devotorum*; *Compendium sententiarum divinarum*; *Manuale religiosorum continens tractatus variorum auctorum, collationes..*, 2 vol. ; ces trois ouvrages, qui ne sont que recueils et compilations, en manuscrits provenant de Mariënhage à Utrecht (bibliothèque de l'université, mss 182, 184, 183). *Libellus plane aureus de religiosorum exercitiis*, en manuscrit à Bruxelles (11804, f. 1-84*v*). Tous ces mss. du 16e siècle. — *Gulielmus Herkenroy* † 1632, prieur de Windesheim : *Meditationum liber cum modo meditandi*; *Collationes*; *Exercitia pietatis per ferias distributa*, et d'autres opuscules signalés par Foppens (*Bibliotheca belgica*, t. 1, p. 406), restés manuscrits. — *Gulielmus Spreeuwen* † 1467, chanoine régulier à Tongres. On lui attribue le *Fasciculus Myrrhae, seu pii Discursus super Mysteria Redemptionis Humanae et praecipua totius anni Festa* (éd. J. Voets, Louvain, 1631). Un *Fasciculus mirre of Bondelken van Myrrhe*, en traduction néerlandaise, avait paru à Delft en 1517 (éd. P. Mathias Weynsen o f m, qui l'attribue à un observant encore en vie, lequel pourrait être Mathias de Dordrecht o f m † 1547). *Schola triplex perfectionis, compassionis et jubilationis* (Louvain, 1632). — *Gulielmus Vornken*, prieur de Windesheim de 1425 à 1454 : *Collatie* aux chanoinesses régulières d'Utrecht, Inc. « Susteren onse leven sceelt huden... » (éd. V. Becker, dans *De Katholiek*, nouv. série, t. 18, 1883, p. 379 svv).

Henricus Halmaele, Halmail † 1578, chanoine et prieur à Tongres : *Exhortationes capitulares; Epistolae piae*, signalées par les bibliographes. — *Henricus de Merica, Van der Heyden* † 1479, prieur de Bethléem : deux sermons capitulaires à Windesheim. — *Henricus Pomerius, Bogaerts*, van den Bogaerde, Uten Bogaerden, † 1469, de Groenendael, connu principalement comme biographe de Jean Ruysbroeck, et dont l'exactitude est contestée (*De origine monasterii viridisvallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochi..*, éd. dans *Analecta bollandiana*, t. 4, 1885, p. 263-334). Pomerius a écrit plusieurs opuscules spirituels. Son *Spirituale pomerium* est en manuscrit (Bruxelles, 12070; les miniatures qui l'ornent sont reproduites par L. Alvin, *Documents iconographiques de la bibliothèque royale de Belgique*, t. 1, Bruxelles, 1864). — *Hubertus Scotus, Lescot* † 1575, prieur de Bois-Seigneur-Isaac : *Sermon* capitulaire de 1561, inc. « Obsecro vos, fratres carissimi, tanquam advenas... », en manuscrit à Bruxelles (11974-85, f. 119-128). — *Hubertus Scuteput*, de Bethléem près Louvain, 16e siècle : *Institutio vitae beatae*, Anvers, 1558, et plusieurs recueils de *Flores* de S. Grégoire, de S. Bernard, de Sénèque, du pseudo-Isidore, édités et signalés par les bibliographes. — *Humilitatis speculum*, inc. « Humilis timore Dei correptus... » (éd. J. F. Vregt, *Eenige ascetiche tractaten..*, dans *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 10, 1882, p. 494 svv).

Jacobus Colini, de Rouge-Cloître, 15e siècle, signalé dans le *Venatorium* de Jean Mombaer (ms. de Vienne, Privat Bibliotek 7929, f. 73*v*). — *Jacobus Philippi* † après 1510, curé et professeur à Bâle : *Praecordiale devotorum* (alias : *sacerdotum devote celebrare cupientium utile et consolatorium*), Strasbourg, 1489; Bâle, 1489, etc; *Reformatorium vitae morumque honestatis clericorum*. Voir M. Viller, *Le Praecordiale sacerdotum de Jacques Philippi*, RAM, t. 11, 1930, p. 375-395. — *Jacobus Roecx* † 1527, de ten Troone (Tronus Beatae Mariae Virginis) près Herenthals : *Den Wijngaert der sielen* (Méditations sur la Passion), Anvers, 1545; *Een vierich boecxken, ghenaemt Den Gheestelicken Steen, dats Cristus* (Anvers, 1556; Gand, 1576-1577). — *Jacobus Rotarius, Rotaer* † 1479, prieur à Corsendonck, Tongres et Liège. On lui attribue un *De religiosa vita bene instituenda*. — *Jacobus Trajecti*, alias *Voecht*, † v. 1510, frère de la Vie commune à Zwolle : *Narratio de inchoatione status nostri et deinde de fratribus hujus domus nostrae*, écrit en 1490-1500 (éd. M. Schoengen, Amsterdam, 1908).

Joannes Bonenfant † vers 1500, chanoine régulier à Saint-Léonard à Liège, signalé par les bibliographes anciens. — *Joannes Brinckerinck* † 1419, disciple de Gérard Groote. Voir DS, t. 1, col. 1959-1960. — *Joannes Brugmann* o f m, † 1473, en relations intimes avec la « Dévotion moderne ». Voir DS, t. 1, col. 1967-1968. — *Joannes Cele* † 1417, recteur des écoles de Zwolle, disciple et ami de Gérard Groote et fondateur de frères et de sœurs de la Vie commune : *Duutsche sermoenen*, en manuscrit aux archives communales de Zwolle (série 2, ms. 1; éd. partielle par Th.-J. De Vries, Zwolle, 1949). — *Joannes Columba* † 1559, du Mont-Saint-Martin à Louvain : *De proprietate religiosorum*. — *Joannes Cornelissen* † 1472, chanoine régulier à Bethléem près Louvain. Voir DS, t. 2, col. 2337. — *Joannes Donckels* † 1453, prieur à Tongres : *De gratitudine*.

Joannes Ghislenus Balenius, Gijssen de Balen † 1551, chanoine régulier d'Eemstein, prieur général de Windesheim : *Sermon* capitulaire de 1538, inc. « Ventrem meum doleo... » (ms. à Bruxelles, 11974-85). — *Joannes Gielemans* † 1487, de Rouge-Cloître : *Primordiale Rubeae Vallis*, en manuscrit à Vienne (Privat Bibliotek, 9364, t. 1). Voir *Analecta bollandiana*, t. 14, 1895, p. 8 svv. — *Joannes de Heestert* † 1458, de Bethléem près Louvain, signalé par Pierre Impens. — *Joannes Hunaeus, Huens* † 1657, prieur à Bethléem près Louvain : *Sermon* capitulaire à Windesheim (Louvain, 1637). — *Joannes de Meerhout* † 1476, de Corsendonck : *Absida de vita et passione Domini* (ms. à Bruxelles, 3037, f. 23*v* svv et d'autres œuvres signalées par les bibliographes. — *Joannes Reys* † 1454, de Corsendonck et Tongres. Le *Venatorium* lui attribue un *Tractatus de civitate munita* et des *Sermones per circulum anni*.

Joannes Scotus, Lescot † 1532, oncle d'Hubert cité plus haut, prieur de Bois-Seigneur Isaac : *Sermons* capitulaires de 1508, inc. « Carissimi obsecro vos... » et de 1518 (peut-être faut-il lire 1517), inc. « Vos contristabimini... » (en manuscrit à Bruxelles, 11974-85, f. 131 svv et 143 svv). — *Joannes Schutken* † 1423, de Windesheim, a peut-être traduit en thiois le *Soliloquium animae* de Gerlac Peters et les épîtres et évangiles de l'année liturgique avec des sermons (Gouda, 1477; plusieurs rééditions incunables). — *Joannes Stephani, Stevens*, de Groenendael : quelques traités, un *Ornamentum virginum* et des *Exhortationes*; un *Rapiarium* de 1566 (ms. à Bruxelles, 11733-39). — *Joannes Storm* † v. 1488, de ten Troone (Tronus Beatae Mariae Virginis) : *Sermons* en thiois aux chanoinesses régulières de Jéricho à Bruxelles (en ms. à Bruxelles, 4367-68; à Gand, bibliothèque de l'université, 902, de 1479). — *Joannes Veghe* † 1504, frère de la Vie commune à Münster : *Sermons* aux sœurs de la Vie commune (éd. Fr. Jostes, Halle, 1863); *Lectulus noster floridus* (éd. H. Rademacher, Hiltrup, 1938). — *Joannes de Vinea, van den Wyngaerde*, † 1502, de Groenendael, abbé de Livry : *De spirituali domo seu conscientia aedificanda*, et des petits traités sur le *Cantique* et le psaume 118. — *Joannes Witmeckers* † 1483, de Tongres. Foppens lui attribue un « opus ingens et varium, piis eruditionibus et sacris meditationibus refertum » (*Bibliotheca belgica*, t. 2, p. 757).

Leonardus Buck † 1488, d'Oosterwijck, prieur à Corsendonck. Voir DS, t. 1, 1979-1980. — *Liber precum scriptus per conventualem quemdam monasterii Corssendonck* (ms. à Liège, université, 660). — *Liber eorum que tum in Oratione, quum in Lectionibus occurrunt et Exercitiis*, manuscrit d'un chanoine régulier de la congrégation de France, 17e siècle (1637-1641), à Paris (bibliothèque Sainte-Geneviève, 2601). — *Libertus de Hauthem* † 1557, prieur à Tongres, a fait un recueil d'exhortations en trois volumes, par ordre alphabétique des matières, à l'usage, sans doute, des supérieurs, et des sermons. Perdus. — *Lubertus Berneri ten Busche* † 1398, disciple de Florent Radewijns, frère de la Vie commune : *Epistola ad D. Florentium*; *Collecta quaedam ex devotis exercitiis*, édités par Thomas a Kempis (éd. Pohl, t. 7, p. 247-258 et 260-267 en appendice à sa *Vita*, p. 228-247; un autre *Exercitium*, inc. « Ante celebrationem... » (éd. J. F. Vregt, dans *Archief... Utrecht*, t. 10, 1882, p. 473 svv). — *Ludovicus Bivordanus, van Bivoerde* † 1432, de Groenendael : divers opuscules en vers, signalés par les bibliographes anciens.

Manuale religiosorum, manuscrit provenant de Mariënhage, 16e siècle (à Bruxelles, II, 2217). — *Manuale vitae monasticae*, manuscrit provenant de Groenendael, 15e siècle (Bruxelles, 21858). — *Matthaeus de S. Joanne* † 1466, de Tongres : *Manuale devotorum*, perdu. — *Modus devotissimus perorandi psalterium Beatae Virginis Mariae*, manuscrit de Corsendonck, 1490-1494 (à Bruxelles, 355-61; f. 348*v*-349*v*) : rosaire versifié dans le genre de Jean Mombaer.

Nicolaus van Winghe † 1552, de Saint-Martin à Louvain, traducteur en néerlandais de la Bible : *Sonderlinghe zeer schoon sermoonen op diversche daghen*, manuscrit à Bruxelles (516, 16e siècle). — *Nolmannus Calckens*, prieur à Tongres, 17e siècle, est plutôt un moraliste; signalé par les bibliographes.

Paulus de Zomeren † après 1480 : *Sermoenen*, en manuscrit à Bruxelles (4287 et 15130, 15e siècle); *Sermons* capitulaires à Windesheim. — *Petrus Impens* † 1523, prieur de Bethléem : Son *Chronicon bethlehemense*, resté manuscrit, est à Vienne (Naz. Bibl. 9399 et 9398) et à l'abbaye d'Averbode. Un *Compendium* par Jean Hoeberghe † 1647, chanoine régulier à Corsendonck, est en manuscrit à Bruxelles (1278). — *Petrus Nabben* † 1750, prieur de Gaesdonck. Acquoy (*Het Klooster..*, t. 2, p. 100, note 3) lui attribue le *Diurnale, sive Exercitium diurnum Hominis religiosi* (Geldern, 1745); a fait aussi *Horologium passionis Domini nostri Jesu Christi* (Geldern, vers 1744). — *Petrus Pistorius* ou *Pistoris, van der Braken*, † 1440, chanoine régulier à Groenendael, moraliste : *De triplici via in Deum*; *Sermon* capitulaire à Windesheim en 1424, inc. « Solliciti servare unitatem spiritus ». — *Een Preeken-Cyclus der Moderne Devoten*, sermons à des sœurs de la Vie commune (ms. à Zwolle, Stedelijk Archief, S. 2, n. 1, 14e-15e siècle); un sermon (éd. B. Delfgaauw, OGE, t. 14, 1940, 179-186).

Rapiaria ou *Collectaria*, qu'il suffira d'indiquer de façon générale, en manuscrits en diverses bibliothèques; voir les articles de *Van Woerkum* à la bibliographie. — *Rosaria*. Le *Rosetum* de Jean Mombaer en contient de nombreux et de variés. Il s'en trouve aussi, en manuscrits ou en incunables, dans les grandes bibliothèques. Les *Rosaria* mentionnés aux catalogues ne sont pas toujours des écrits spirituels, le *Rosarium decretorum* de Gui de Baisio (L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 1, Milan, 1948, 2713) par exemple; les modernes dévots n'ont pas été seuls à en composer. Qu'il suffise de signaler la piste. — *Rudolfus Dier van Muiden* † 1458, frère de la Vie commune à Deventer : *Scriptum de magistro Gherardo Grote, domino Florencio et multis aliis devotis fratribus* (éd. G. Dumbar, *Reipublicae Daventriensi Analecta*, Deventer, t. 1, 1719, p. 1-11).

Salome Sticken † 1449 chanoinesse régulière à Diepenveen. On lui attribuait *Leefregel* ou *Vivendi formula*, en manuscrit à Bruxelles (8849-59, f. 169 svv), qui n'est qu'une version thioise du *Speculum monachorum* d'Arnoul de Bohéries (DS, t. 1, col. 894). — *Scola caelestis exercitii*, inc. « Quicumque es qui cupis... » en manuscrit à Bruxelles (2581-89, f. 174*v*-177*v*) et à Cambrai (ms. 261, f. 136 svv).

Sermons capitulaires à Windesheim, à l'occasion du chapitre général annuel, le troisième dimanche après Pâques. Acquoy en a rassemblé une liste (*Het klooster te Windesheim*, t. 2, p. 89 note). Il cite : Simon de Schoonhoven, prieur d'Eemstein; Joannes Deelff, en 1411; Joannes de Schoonhoven, cinq sermons à partir de 1413; Arnoldus Buederick, deux sermons; Henricus de Merica, deux; Joannes Scotus (Lescot), 1508 et 1518; Joannes Ghislenius, 1538; Cornelius d'Amersfort, vers 1540; Cornelius van Beeck ou Block, cité plus haut, 1544; Hubertus Scotus (Lescot), 1561; Joannes Hunaeus, un. Ajoutons Petrus Pistoris, 1424; Chilianus Leib, 1522; un sermon, peut-être de Gulielmus Block, ms. à Utrecht (bibliothèque 385), et un sermon anonyme en manuscrit à Paris (bibliothèque Mazarine 4318, f. 135 svv, inc. « Considerate lilia agri... »; les autres sermons capitulaires du même manuscrit proviennent de chartreux). Paulus de Zomeren est signalé comme ayant donné plusieurs sermons capitulaires à Windesheim après 1480. — *Sermons* aux chanoinesses régulières de Jéricho, à

Bruxelles, recueils du 14e au 18e siècle (en ms. à Bruxelles, 4367, II 298; Gand, bibliothèque de l'université, ms. 902 et 1101; Vienne, Naz. Bibl., lat. 13690).

Simon de Schoonhoven † v. 1400, prieur d'Eemstein : *Sermons* capitulaires mentionnés par Jean Busch. — *Sommighe Stichtighe punten van onsen oelden zusteren* (éd. de Man, La Haye, 1919), par une sœur de la Vie commune à Deventer, v. 1480. — *Sommige vermaninge tot eenen doechliken leven* (éd. J. F. Vregt, *Archief... Utrecht*, t. 10, 1882, p. 321 svv).

Theodericus Bezudens, de Rouge-Cloître, mentionné dans le *Venatorium* de Jean Mombaer (ms. de Vienne cité, f. 73), sans autre indication. — *Theodoricus Gravia, Dirk van de Graaf* † 1486, prieur de Windesheim : *Proposita*; *Admonitio* (aux frères de la Vie commune de Hieronymusdale, à Delft, le 9 juin 1475); *Testamentum*; ces trois textes dans Acquoy, *Het klooster te Windesheim*, t. 3, p. 321-322, 330-333, 323-329. — *Theodericus de Homborch* † 1485, abbé bénédictin de Bursfeld : *Exercitium novitiorum*, inc. « Vero regi militaturus » (Trèves, bibliothèque, ms. 572, f. 101 svv). — *Tilmannus Dulmaniensis, Stuerman* † 1496, de Dülmen, prieur de Windesheim : *De vinea spirituali. De perfectiore institutione novitiorum* (Cologne, incunable s d, au British Museum, I A, 3253). — « *Tuis mihi litteris declarantibus...* », manuscrit sans titre, de Saint-Bertin, 15e siècle (1439), à Saint-Omer (bibliothèque municipale, 102).

4. Sources et autorités

Comme l'indique l'habitude du *rapiarium*, la « Dévotion moderne » s'appuie sur la tradition. Elle prit soin de dresser des listes des auteurs qu'elle choisissait pour guides. Ces listes iront grossissant.

1° *Premières listes d'autorités.* — Gérard Groote avait beaucoup lu. Dans ses *Conclusa et proposita* recopiés par Thomas a Kempis (éd. Pohl, t. 7, p. 97-98), il se réduit à ne plus faire que des lectures utiles à son âme, qu'il détermine comme suit :

> Radix studii tui et speculum vitae sint primo evangelium Christi : quia ibi est vita Christi. Deinde vitae et collationes patrum. Deinde epistulae Pauli et canonicae et actus apostolorum. Deinde libri devoti, ut Meditationes Bernardi et Anselmi, Horologium. De conscientia Bernardi, Soliloquia Augustini et consimiles libri. Item Legenda et Flores sanctorum. Instructiones patrum ad mores sicut Pastorale Gregorii. De opere monachali beati Augustini, Gregorius super Job et similia. Homiliae evangeliorum sanctorum patrum et quattuor doctorum. Intellectus sanctorum patrum, et postillae super epistulas Pauli quia continentur in capitulis ecclesiae. Studium in libris Salomonis Parabolarum : et Ecclesiastes et Ecclesiastici quia continentur in ecclesia in lectionibus et capitulis. Orabo spiritu orabo et mente. Studium et intellectus psalterii quia continentur in ecclesia sanctorum patrum. Psallam spiritu psallam et mente. Librorum Mosaicorum studium historiarum, Josue, Judicum et Regum prophetarum : et expositiones patrum in his.

Si on se reporte à ses lettres, on y trouve cités saint Augustin, qui tient la première place, saint Bernard, Cassien, le pseudo-Denys, saint Grégoire, saint Jérôme; moins fréquemment Suso, pour l'*Horologium*, Climaque et saint Jean Chrysostome.

Un adepte de la « Dévotion moderne », disciple de Gérard Groote, — qui pourrait être Radewijns lui-même —, se propose un choix très proche du précédent :

> Studium meum erit evangelium sanctum; quia ibi est vita Christi; epistolae Pauli; epistolae canonicae; et libri quatuor doctorum; et libri devoti, videlicet meditationes Bernardi, Speculum monachorum, Speculum Bernardi, Epistola Bernardi ad fratres de Monte Dei, Profectus religiosorum, Horologium aeternae sapientiae, Instituta sanctorum Patrum, Collationes Patrum, Soliloquium Augustini, Moralia Gregorii, Homeliae Gregorii et ceteri libri devoti. Et morales libros gentilium et poetarum omnino vitabo, quia fabulae et vani sunt, etc (*Collationes brugenses*, t. 14, 1909, p. 89). Cette liste contient les auteurs employés par Radewijns dans ses petits traités.

2° *Listes plus récentes.* — Un siècle et plus s'écoule. Jean Mombaer donne une *Tabula librorum praecipue legendorum*, qui paraîtra dans son *Rosetum* de Paris, 1510 (P. Debongnie, *Jean Mombaer*, p. 320-331, avec des notes). Elle est divisée en trois colonnes : « Morale studium » (44 auteurs ou titres), « devotionale studium » (37), « intellectuale studium » (35; plusieurs de ces titres sont collectifs). La seule mention de cette troisième colonne marque qu'on s'est départi de la rigueur primitive; on admet la théologie spéculative, le droit et l'histoire de l'Église. Mombaer ajoute même ces lignes, qui s'harmonisent mal avec celles qu'on vient de lire : « Videndi sunt et recentiores saeculi nostri scriptores et diversarum artium non tam legendi quam percurrendi ut Petrarchae, Joannis Pici Mirandulani, Campnionis et hujusmodi innumerorum » (p. 330). Dans les deux premières colonnes, parmi les ouvrages d'ascétique et de dévotion, voici quelques noms nouveaux : Bonaventure ou ses apocryphes, et son disciple David d'Augsbourg pour la formation religieuse; Anselme, Albert le Grand, Guillaume d'Auvergne, particulièrement recommandé, Thomas d'Aquin ou ses apocryphes ascétiques, les chartreux Ludolphe, Jacques et surtout Denys, voire Ubertin de Casale, dont les couvents windesémiens avaient des éditions expurgées; sont insérés aussi, on pouvait s'y attendre, les écrivains de la congrégation : Thomas a Kempis et ses « devota opuscula », Jean de Schoonhoven, Gérard de Zutphen. Sera-t-il question de mystique? Oui, cependant ce n'est pas Ruysbroeck ni aucun mystique flamand ou allemand qui sera cité, — l'*Horologium* de Suso excepté —, mais « Gerson de Mystica theologia, de Mendicitate, et de Monte contemplationis, cum omnibus ferme opusculis, ubi speculativa miscet devotis » (p. 328).

Une autre liste nous est conservée dans un manuscrit de Saint-Martin de Louvain, daté de 1526 (Bruxelles, ms. 11915-19, f. 67*v*-68*v*); elle ne vise que les novices et les jeunes profès et fournit pour les premiers 16 auteurs ou titres et 34 pour les seconds. Ils se retrouvent dans la liste précédente, avec une part plus large accordée à Thomas a Kempis, de qui l'*Imitation* et quelques autres petits traités sont conseillés aux novices; aux jeunes profès, ses dialogues et « omnia alia opera... quae haberi possunt ». Relevons quelques titres nouveaux : la légende d'Angèle de Foligno accompagne les quatre premiers livres d'Ubertin, Jean Nider, « quaedam ex Roseto fratris Joannis de Bruxella », où sont cités tous ces auteurs. Soulignons aussi les « omnia opera Gersonis », avec les mêmes silences que ci-dessus.

Les sources principales semblent les suivantes : de façon très générale, saint Augustin, dans la piété affective de ses apocryphes plus que dans ses traités authentiques; dans le culte de l'humanité du Christ, ce mouve-

ment qui vient de saint Bernard par saint Bonaventure, spécialement les *Méditations* qui lui sont attribuées. Dans la formation monastique, David d'Augsbourg est la grande autorité. C'est au même courant bonaventurien qu'on se rattache pour les méthodes d'oraison, jusqu'à ce qu'on ait Gérard de Zutphen et Wessel Gansfort. Au milieu du 15e siècle environ, Gerson, qui résume de façon personnelle tous ces courants, l'emporte sur tous les autres. Denys le chartreux est aussi répandu et utilisé, mais pas au même point.

5. Caractère général et originalité

Le nom même que se donne l'école montre qu'elle croyait apporter quelque chose de nouveau. Quelques historiens protestants ont cru découvrir en elle un mouvement précurseur de la réforme; ainsi Ullmann, Bonet-Maury. Ils n'ont guère été suivis. Hirsche et Acquoy ont reconnu sa fidélité à la doctrine et à l'autorité catholiques. Seul Wessel Gansfort a professé certaines opinions, notamment en matière d'indulgences, qui s'écartaient des doctrines et surtout des pratiques communes. Les windesémiens dépréciaient les pèlerinages, mais c'était pour des raisons de régularité religieuse. On ne peut dire davantage qu'ils rejetaient la vie religieuse; les chanoines réguliers étaient de vrais religieux, et les frères de la Vie commune et ceux qui s'inspiraient de leur esprit dirigeaient volontiers leurs disciples vers les ordres où fleurissait la régularité. Rien en eux ne présage ni ne prépare la réforme protestante.

Leur originalité, leur « modernité » se trouve principalement en deux points. Le premier, c'est le sérieux, le réalisme psychologique de leur sens religieux, une méfiance raisonnée de tout ce qui dépasse la commune mesure. Rien chez eux du jeune enthousiasme d'un Bernard, d'un François. L'ordre des chanoines réguliers a leurs préférences à cause de sa « discrétion », ses austérités modérées, son genre de vie supportable, n'excluant pas un certain confort. Ainsi on a chance de se maintenir sans relâchement. Autre élément de leur « modernité », le souci dominant de vie intérieure. Les chanoines n'ont pas ajouté à l'office canonial ceux de la Vierge ou des défunts (comme avaient fait les ordres anciens), afin de donner plus de temps aux exercices de la vie intérieure, de la méditation sous ses diverses formes. Ils accomplissent l'office avec soin, mais sans faste; les frères assistent en silence à la messe quotidienne. Ils tendent davantage à spiritualiser par l'application intérieure les célébrations liturgiques. En vertu de ce principe, ils cherchent pour leurs méditations privées des méthodes d'oraison pratiques, sûres et contrôlables; de Gérard Groote à Jean Mombaer, c'est une préoccupation majeure, les systèmes se perfectionnent et se développent. A cela s'ingénient encore ces « septaines », ces « rosaires », où s'agencent de façon variée des « points » de méditation. Ils établissent ainsi leur vie spirituelle sur des fondements solides. Les méditations méthodiques ont pour fin de fortifier intensément les convictions de la vanité du monde, du néant de ce qui passe, la crainte des jugements divins et l'amour du Christ considéré dans son Évangile.

Quant à la mystique, toujours en vertu de leur principe fondamental de réalisme et de commune mesure, si elle ne laisse pas d'être cultivée par quelques disciples indirects de Ruysbroeck, elle ne prend point place dans leur synthèse, elle leur inspire un éloignement respectueux. Ils préfèrent délibérément cultiver ce qu'ils appellent les « vraies vertus », humilité, renoncement, obéissance et ils s'y exercent pratiquement. Un moyen en est la « collation », que les frères semblent cultiver avec plus de soin que les chanoines, leur petit nombre dans chaque maison se prêtant mieux à cet entretien, où ils mettent en commun leurs réflexions pieuses, se reprennent et s'encouragent mutuellement au bien. Chez les chanoines, ces collations tournent aisément à la conférence et celle-ci au traité. Dans le dessein de nourrir et renouveler leurs méditations et leurs collations, frères et plus encore chanoines composent leur *rapiarium*. Dans l'Écriture et la tradition spirituelle, ils font leur choix. Et ce choix trahit toujours ce même souci du pratique, du possible, de l'accessible à toute âme de bonne volonté.

C'est là peut-être que se découvre, en définitive, l'originalité, en même temps que le caractère néerlandais de la « Dévotion moderne » : sérieux, sagesse, modération prudente, méfiance de ce qui brille, goût du solide qui dure, souci des méthodes éprouvées. Par là même, cette école est « moderne », c'est-à-dire, de son temps. Elle se range dans le mouvement général qui, vers la fin du 14e siècle, abandonnant l'unité théologique et spirituelle des Pères et du thomisme, aboutit, avec le triomphe des tendances nominalistes, au divorce de la théologie et de la spiritualité, de l'ascétique et de la mystique.

6. Déclin et influence

1° *Déclin et absorption.* — Le 15e siècle est celui de la « Dévotion moderne »; au 16e, elle décline et disparaît ou, du moins, se laisse absorber par d'autres plus jeunes. Plusieurs causes, et diverses, y contribuent. La plus notable est la réforme protestante qui submerge une grande partie des Pays-Bas, détruit nombre de couvents de chanoines réguliers, la plupart des maisons de la Vie commune et provoque, dans la congrégation de Windesheim, un remaniement profond. Délaissant son statut purement contemplatif, elle se consacre à l'enseignement. La bulle de Grégoire XIII *Aeterni Pastoris vices*, du 16 décembre 1573, consacra cette transformation, déjà commencée.

Plusieurs influences nouvelles viennent s'exercer sur la « Dévotion moderne » et altérer diversement son esprit. Celle de Gerson, de qui on trouve des manuscrits et bientôt des imprimés dans toutes les bibliothèques et que Jean Mombaer citera avec une particulière complaisance; celle de Wessel Gansfort, avec ses méthodes de pensée et ses principes théologiques et philosophiques peu en accord avec la stricte orthodoxie et la simplicité des fondateurs. Plus considérable encore, l'influence de l'humanisme pénètre, inconciliable avec le mépris de la science que professaient les premiers maîtres. Érasme, chanoine régulier de Steyn (congrégation de Sion), et ses amis donnent à la spiritualité un tour nouveau, plus soucieux des valeurs humaines, d'élégance littéraire, d'authenticité critique. Qu'on pense à l'*Enchiridion militis christiani*. La lecture des Pères se développe et rejette dans l'ombre les auteurs que suivaient les fondateurs, tel David d'Augsbourg et les apocryphes bonaventuriens. Les grands noms sont maintenant ceux de chroniqueurs et d'historiens, comme Pierre Impens † 1523, Wernerus Titianus (Latomus) † 1578, Mastelinus † 1651, d'exégètes comme Nicolas van Winghe † 1552, de patrologues comme Vlimmerius † 1597,

Martin Lipsius † 1555, de littérateurs comme Martin Van Sint Truye † 1674, qui fut supérieur général.

Une nouvelle école spirituelle, celle de saint Ignace, supplante la « Dévotion moderne ». A vrai dire, elle en a recueilli l'héritage. On sait que la pratique et les principes des *Exercices spirituels* pénètrent au 16e et au 17e siècle des ordres comme les chartreux et les bénédictins, et des milieux très divers, religieux et séculiers. Par l'école ignatienne, quelque chose de la « Dévotion moderne » passe dans la spiritualité de la contre-réforme. Quand, au début du 17e siècle, se produit dans l'ordre windesémien une véritable renaissance, ce n'est pas sans « subir l'influence de la spiritualité, de l'organisation et de la pédagogie des jésuites » (E. De Schaepdrijver, *La « Dévotion moderne »*, p. 771-772). Déjà, dès la fin du 15e siècle, dans la congrégation de Bursfeld, où l'influence de la « Dévotion moderne » se manifestait en des écrivains cités plus haut, Jean Tritème † 1516 retournait dans ses écrits spirituels à la pure tradition de son ordre. Et quand les chartreux de Cologne, aux 16e et 17e siècles, répandront leurs traductions et éditions d'auteurs spirituels, ils prendront Ruysbroeck et négligeront la « Dévotion moderne ». Pour l'influence sur les croisiers, voir DS, t. 2, col. 2567-2568 ; sur Cisneros et la congrégation de Montserrat, t. 2, col. 910-921.

2° *Influence et survivance.* — L'auteur des *Exercices spirituels* n'avait certes pas lu les *Ascensions* de Gérard Zerbolt, mais entre ces deux œuvres les ressemblances d'esprit et de méthode sont telles qu'on ne peut nier une dépendance indirecte du premier à l'égard du second. Méthodes d'oraison fondées en psychologie, sujets gradués, des vérités fondamentales aux épisodes de la vie du Christ, examens de conscience particuliers, le tout en vue d'un but proposé nettement. La filière semble bien s'établir par le *Rosetum* de Mombaer et l'*Ejercitatorio de la Vida espiritual* publié par Garcia Jimenes de Cisneros, abbé de Montserrat, en 1500.

Les nombreux écrits de la « Dévotion moderne », y compris ceux des deux fondateurs Groote et Radewijns, s'enfoncèrent dans l'oubli. Deux seulement font exception, de façon très inégale : le *Rosetum* de Jean Mombaer fut réédité en 1603 à Milan et en 1620 à Douai. L'*Imitation du Christ*, le *Gersoncito* de saint Ignace, dut, pour une part, à la dévotion du fondateur des jésuites de devenir un classique de la piété universelle. Les autres œuvres de Thomas a Kempis furent, elles aussi, très souvent rééditées au 16e siècle, notamment grâce au zèle des jésuites Sommalius et Rosweyde, et depuis. Par le chef-d'œuvre des quatre petits livres, la « Dévotion moderne » continue de nourrir la piété du monde chrétien.

La bibliographie de la « Dévotion moderne » est considérable : J. M. E. Dols, *Bibliographie der Moderne Devotie*, 2 vol., Nimègue, 1936-1937, inachevée. On se bornera aux ouvrages principaux, où l'on trouvera des indications plus complètes. Bibliographie courante dans RAM et OGE.

1. Généralités. C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Hambourg, 1841; Gotha, 1866. — J. G. R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, 3 vol., Utrecht, 1875-1880; n'a pas vieilli. — K. Hirsche, *Die Brüder des gemeinsamen Lebens*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. 2, Leipzig, 1878, p. 678-760. — G. Bonet-Maury, *Gérard de Groote, un précurseur de la Réforme au quatorzième siècle*, Paris, 1878. — S. Kettlewell, *Thomas a Kempis and the Brothers of Common Life*, 2 vol., Londres, 1882. — K. Grube, *Gerhard Groot und seine Stiftungen*, Cologne, 1883. — G. Bonet-Maury, *De opera scholastica Fratrum Vitae Communis in Nederlandia*, Paris, 1889.

E. Barnikol, *Die Brüder vom gemeinsamen Leben in Deutschland*, Marbourg, 1916. — H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle*, coll. Bibliothèque des Exercices, Enghien, 1919. — A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the « Devotio Moderna »*, Grand Rapids (Michigan), 1924. — J. De Jong, *Het karakter en de invloed van de « moderne devotie »*, dans *Historisch Tijdschrift*, t. 4, 1925, p. 25-58 (compte rendu de Hyma).

— C.S. Durrant, *A link between Flemish Mystics and English Martyrs*, Londres, 1925. — E. De Schaepdrijver s j, *Nederlandsche Mystici en Engelsche Martelaren*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, t. 26, 1926, p. 437 svv; *La « Dévotion moderne »*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 54, 1927, p. 742-772. — G. G. Wilbrink (Sr Marie-Josepha), *Das geistliche Lied der Devotio moderna*, Nimègue, 1930. — J. J. Mak, *Christus bij de Moderne Devoten*, OGE, t. 9, 1935, p. 106-166. — M. K. Smits, *De moderne devoten en de kunst*, dans *Historisch Tijdschrift*, t. 14, 1935, p. 331 svv. — R. R. Post, *De Moderne Devotie. Geert Groote in zijn stichtingen*, Amsterdam, 1940; 2e éd., 1950. — F. van der Borne o f m, *Geert Groote en de Moderne Devotie in de geschiedenis van het middeleeuwse ordewezen*, dans *Studia catholica*, t. 16, 1940, p. 397-414; t. 17, 1941, p. 120-133, 197-209. — É. de Moreau s j, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 4, Bruxelles, 1949, p. 282-289, 358-360. — L'*Imitation de Jésus-Christ*, introduction P. Chenu o p, coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré, Paris, 1950, p. I-XXX. — F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 82, 1950, p. 372-389. — A. Hyma, *The Brethren of the Common Life*, Grand Rapids (Michigan), 1950. — M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leiden, 1950. — L. Reypens, *Eckhart en de Moderne Devotie*, OGE, t. 25, 1951, p. 215-220. — S. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, Anvers, 1950 svv.

2. En attendant que paraissent à leur rang alphabétique les notices qui seront consacrées aux maitres de la « Dévotion moderne », on trouvera ci-dessous quelques indications.

W. Mulder s j, *Gerardi Magni Epistolae*, Anvers, 1933. — K. C. L. M. De Beer, *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote*, coll. Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen, Bruxelles-Nimègue, 1938. — J. G. J. Tiecke, carme, *De werken van Geert Groote*, Utrecht-Nimègue, 1941.

J. Van Rooij, carme, *Gerard Zerbolt van Zutphen ; Leven en Geschriften*, Nimègue-Utrecht, 1936. — M. Van Woerkum s c j, *Florentius Radewijns : Leven, Geschriften, Persoonlijkheid en Ideëen*, OGE, t. 24, 1950, p. 337-364 ; *Het libellus « Omnes, inquit, artes », een rapiarium van Florentius Radewijns*, t. 25, 1951, p. 113-158, 225 svv.

P. H. J. Knierim, *Dirc van Herxen* (1381-1457) *rector van het Zwolsche Fraterhuis*, Amsterdam, 1926.

W. de Vreese, *Schoonhoven (Jean de)*, dans *Biographie nationale*, t. 21, Bruxelles, 1911-1913, col. 883-903. — A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, coll. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 2 vol., Paris, 1945, 1948.

E. Assemaine o s b, *Gerlac Peters*, VS, t. 5, 1921, p. 117-123; traduit *Le soliloque enflammé*, Saint-Maximin, 1921; Juvisy, 1936. — J. J. Mak, *De Dietsche vertaling van Gerlach Peters' Soliloquium*, Rotterdam, 1936.

G. Visser, *Hendrik Mande*, La Haye, 1899. — A. Combes, *op. cit.*, t. 1, 258-288.

Sur Thomas a Kempis, on trouvera l'état actuel de la question dans L. Aubry, introd. à l'*Imitation de Jésus-Christ*, trad. fr., coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, (1950).

M. Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, La Haye, 1917; *Studien over Wessel Gansfort*, Utrecht, 1933.

P. Debongnie c ss r, *Jean Mombaer de Bruxelles, ses écrits et ses réformes*, Louvain-Toulouse, 1928.

3. Sources et autorités. M. Viller, *Le Speculum monachorum et la « Dévotion moderne »*, RAM, t. 3, 1922, p. 45-56; *Harphius ou Bourcelli*, p. 155-162. — C. Smits, *David van Augsburg en de invloed van zijn Profectus op de moderne devotie*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, 1927, p. 171-203. —

W. S. J. Kloosterman s j, *Over enkele citaten in de brieven van Geert Groot*, OGE, t. 8, 1934, p. 219-223. — H. Gleumes, *Gerhard Groot und die Windesheimer als Verehrer des hl. Bernhard von Clairvaux*, ZAM, t. 10, 1935, p. 90-112. — M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Leyde, 1950. — E. Mikkers, *Sint Bernardus en de Moderne Devotie*, dans *Citeaux en de Nederlanden*, t. 10, 1953, Westmalle, p. 149-186. — M. Goossens o f m, *De Meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Harlem, 1952. — DS, t. 1, col. 1496-1497; t. 2, col. 2007-2010.

4. Déclin et influence. H. Watrigant, *La méditation fondamentale avant saint Ignace*, coll. Bibliothèque des Exercices, Enghien, 1907; *De examine conscientiae juxta Ecclesiae Patres, sanctum Thomam et Frotres Vitae communis, ibidem*, 1909. — P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und « Devotio moderna »*, Leipzig, 1917. — E. De Schaepdrijvers s j, *De Congregatie van Windesheim gedurende de XVI^e eeuw*, dans *Bijdragen tot de geschiedenis van Overijssel*, t. 15-16, 1923-1925. — P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Louvain, 1927. — E. Bruggeman, *Les mystiques flamands et le renouveau catholique français*, Lille, 1928. — J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française du 17^e siècle*, VSS, t. 25, 1930, p. 113-139; t. 26, 1931, p. 17-46, 75-111; t. 27, p. 20-42, 94-122. — H. Gleumes, *Niederländische und spanische Mystik im 16. Jahrhundert*, ZAM, t. 11, 1936, p. 323-328. — J. Hashagen, *Die Devotio moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 55, 1936, p. 523-531. — A. Suquia Goicoechea, *El Epistolario de Gerardo de Groote y el Libro de Ejercicios de san Ignacio de Loyola*, dans *Manresa*, t. 21, 1949, p. 305-324; *La santa misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1950.

Pierre Debongnie.

DÉVOTION SENSIBLE. — Voir Consolation, Ferveur.

DÉVOTIONS. — En passant de la dévotion aux dévotions, comme en passant de la prière aux prières, ne faut-il pas constater un affaiblissement spirituel considérable? La dévotion comporte un engagement religieux de tout l'être envers Dieu. Les dévotions n'en seraient qu'une dégradation. Un moyen, — les dévotions —, risque d'être pris pour fin, — la dévotion substantielle —, et d'amorcer un renversement complet de l'attitude spirituelle, du service de Dieu seul à la recherche de soi. Si l'on ajoute l'écueil du pharisaïsme, et même de l'hypocrisie dans la pratique affichée des « exercices de dévotion », on comprend pourquoi « la dévotion » et le « dévot » ont pu recevoir une acception nettement péjorative (au 17^e siècle avec Boileau et Molière, au 18^e siècle avec Voltaire; de nos jours encore, vg R.-L. Bruckberger, *La valeur humaine du saint*, p. 30 svv; voir art. Devotio, fin). Bien qu'il s'agisse de toute évidence des faux dévots, le discrédit n'en atteint pas moins en fait les catégories de « dévotion » et de « dévot ». Cependant, le fait de la naissance et du développement de multiples dévotions dans l'Église force l'attention du théologien et du spirituel. Après la question préalable du sens du mot et des rapports des dévotions avec la dévotion, demandons-nous quel rôle peut jouer une dévotion dans la vie spirituelle (personnelle, communautaire ou ecclésiale). Au delà de la description du phénomène visible, recherchons-en le sens profond; ce qui permettra de porter un jugement de valeur. Nous comprendrons mieux alors l'attitude de l'Église. — 1. *Dévotions et dévotion.* — 2. *Développement historique.* — 3. *Principales dévotions.*

1. DÉVOTIONS ET DÉVOTION

1° Signification des dévotions dans la vie spirituelle. — 1) *Sens du mot.* — Saint Thomas, lorsqu'il traite de la vertu de religion (2^a 2^ae q. 82; voir art. Dévotion), en envisage successivement les actes intérieurs et les actes extérieurs. La dévotion constitue l'acte intérieur premier de la vertu de religion. Des dévotions qui doivent être classées parmi les actes externes, saint Thomas en parle aux questions 101 et 108 de la 1^a 2^ae. On voit là comment se situe le passage de l'intériorité de la religion à sa manifestation extérieure, ce qui constitue le thème d'une réflexion sur la dévotion et les dévotions. Dans la dévotion, « volonté de se donner promptement à ce qui touche au service de Dieu », l'accent se porte sur l'élan de la volonté vers Dieu, élan pur et tout intérieur, éminemment personnel et libre. Cependant, comme la vertu de religion qui regarde principalement le culte dû à Dieu (2^a 2^ae q. 81 a. 5), mais comporte de soi un aspect extérieur et visible (a. 7), la dévotion comporte nécessairement aussi des œuvres qui ont Dieu pour objet (q. 81 a. 5). On peut donc rapprocher les deux aspects de la dévotion rappelés dans les deux premiers articles de la question 82 et dire : la dévotion est la volonté de se donner promptement à ce qui regarde le culte intérieur et extérieur dû à Dieu.

Dès lors, l'application du même terme *dévotion* à l'élan intérieur et aux pratiques extérieures, qui constituent historiquement les dévotions, n'apparaît ni comme une perversion ni comme un accident. Il y a, dans l'adoption d'une forme particulière de culte envers Dieu, — qui, dans les honneurs rendus à ses saints, se trouve honoré : « les dévotions qu'on a pour les saints de Dieu, morts ou vivants, ne s'arrêtent point à eux, mais, les dépassant, atteignent Dieu que nous révérons en ses représentants » (q. 82 a. 2 ad 3) —, une manifestation de cette volonté de se livrer promptement au culte de Dieu. En fait, une dévotion apparaît toujours, à sa naissance, comme un moyen plus facile et mieux adapté de servir Dieu. Dans la dévotion ancienne au Christ en gloire sur la croix, le fidèle désirait se donner un moyen simple, plus efficace pour lui, d'embrasser d'un seul regard le mystère pascal et de s'unir plus aisément à Dieu, terme de toutes ses aspirations.

Il y a, à la racine de toute dévotion particulière, une *visée spirituelle*, dont l'origine est attribuée au Saint-Esprit. Cette visée spirituelle, au contenu dogmatique plus ou moins riche, appelle une représentation concrète ou tout au moins une pratique spéciale, par laquelle on rend honneur à Dieu : formule de prière, attitude du corps, etc. « Chaque dévotion particulière doit avoir son objet, son motif, son acte propre », puisqu'elle est un fruit de la vertu de religion, qui comporte ce double aspect intérieur et extérieur (A. Molien, art. *Dévotion et dévotions*, col. 802).

Toutefois, l'élément le plus important d'une dévotion, considérée en sa genèse, ne se trouve peut-être pas tant dans cette visée que dans l'attrait spirituel qui l'accompagne. Toute dévotion entraîne un *complexe affectif*, fait non seulement de pratiques et de résolutions, mais aussi d'idées, de préférences et de sentiments en leur fond irrationnels (J. Bricout, *Les dévotions catholiques*, p. 199). Ce complexe affectif, qui en fait l'attrait, ne va pas sans risque.

En bref, les objets des dévotions sont des mystères ou des personnes, ou même des choses matérielles, qui

se rapportent plus ou moins directement à Dieu, sur lesquels l'attrait porte l'âme à fixer ses préférences, afin d'y trouver un aliment à sa piété et un moyen de mieux servir Dieu. Les pratiques de dévotion (prières, œuvres, attitudes, etc), qui expriment visiblement la vertu de religion, se rattachent à une dévotion jusqu'à former un tout avec elle, à la manière d'un organisme unique. Les dévotions, considérées dans leurs objets et dans leurs pratiques, ont pour but d'entretenir et d'accroître la dévotion, qui, elle, n'a de regard que vers Dieu seul.

2) *Dévotions et vie spirituelle.* — Par son origine, une dévotion possède un caractère éminemment personnel. Non pas nécessairement que chaque fidèle doive se forger ses dévotions, comme ont fait certaines âmes privilégiées : Jean Eudes, Marguerite-Marie, Grignion de Montfort; mais en acceptant une dévotion tout fidèle fait une option qui constitue, de sa part, un engagement et qui est la manifestation de sa « dévotion », de son amour de Dieu. Ce choix se greffe sur des tendances psychologiques, ou tout au moins répond à l'ensemble de la *situation* spirituelle de l'âme. Et ceci vaut, d'une certaine manière, pour les groupes sociaux ou pour des époques. L'attrait qu'exerce une dévotion naît des besoins mêmes qu'elle vient combler et qui en constituent le motif profond. Sans vouloir pour autant prétendre que la grâce doive se calquer sur nos tendances psychologiques, l'Esprit Saint peut devancer les besoins spirituels d'une personne et d'une époque. Il intervient nécessairement lorsque, par l'Église, il fait passer une dévotion particulière au rang de dévotion universelle.

Une dévotion constitue toujours une *spécification* de la vie spirituelle, et cela sous deux aspects principaux. *a*) Une *concrétisation*. Dans une dévotion, les liens qui s'établissent avec Dieu, directement ou indirectement, mais toujours en référence à une personne, prennent un aspect concret, particulier. Soit dans le motif, à cause, par exemple, de grâces reçues, soit dans son objet (l'adoration du Saint-Sacrement, la souffrance rédemptrice du Christ aux cinq plaies, l'amour confiant qu'a vécu sainte Thérèse de Lisieux, la louange de gloire), soit dans les témoignages concrets du culte que l'on rend. — *b*) Une *organisation*, et c'est sans doute la pierre de touche de la vigueur et de la valeur d'une dévotion. En effet, la concrétisation et la particularisation de la vie spirituelle créent une perspective, tracent des lignes directrices, provoquent une structuration non pas artificielle mais vivante : une cristallisation. En un sens, on peut dire que toute dévotion tend à se constituer en un centre dans la vie spirituelle.

Ch. Flachaire a fort bien remarqué « le trait essentiel de la dévotion profonde, laquelle n'est pas une addition de pratiques minutieuses, une juxtaposition d'élans sporadiques, mais un effort de synthèse de toute la vie spirituelle autour d'une idée maîtresse, assez féconde pour l'enrichir et la compléter, assez concrète pour ne point la laisser s'évanouir en rêves inconsistants : alors les prières sous toutes leurs formes, les oraisons jaculatoires, les offices liturgiques sont comme transformés et vivifiés » (*La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du* 17e *siècle*, p. 119).

En conséquence, une dévotion naît, croît, s'épanouit, mais peut s'estomper et mourir. Si toute sa fonction est d'aider la vie spirituelle d'une communauté ou d'une personne, elle évoluera en fonction même de cette vie spirituelle. Le 17e siècle avait connu une dévotion à l'Incarnation du Christ, qui demandait un effort d'adhérence aux états du Christ; l'action catholique, aujourd'hui, y voit un stimulant apostolique.

2° **Valeur des dévotions.** — 1) *Légitimité.* — La question de la légitimité des dévotions ne devrait guère se poser : une si constante tradition dans l'Église s'autorise par son existence même, d'autant que l'Église reconnaît officiellement des dévotions particulières et même accueille en sa prière officielle des dévotions qui furent, à l'origine, privées. Il n'est peut-être pas inutile cependant, pour mieux comprendre leurs traits distinctifs, de les mettre en rapport avec de grandes lois de la vie spirituelle. Saint Thomas, à propos de la religion de l'ancien Testament, a étudié le rapport du culte intérieur, de la dévotion dirions-nous, et de ses manifestations concrètes. D'après ces textes, on pourrait dégager les principes suivants :

— La *concrétisation* du spirituel dans le sensible est une conséquence de l'unité fondamentale du corps et de l'esprit.

« Les réalités divines ne peuvent être manifestées aux hommes que sous des images sensibles : ces images meuvent davantage l'âme quand elles sont non seulement exprimées par la parole, mais offertes aux sens » (1a 2ae q. 99 a. 3 ad 3). Cf 2a 2ae q. 82 a. 3 ad 2 : « La faiblesse de l'esprit humain, tout comme elle exige un guide en la connaissance du divin, veut que nous n'atteignions pas à l'amour sans l'aide de réalités sensibles, adaptées à notre connaissance. En premier lieu ce sera l'humanité du Christ ».

— La *multiplicité* des concrétisations du spirituel naît d'une double exigence : d'une part « l'esprit se rapporte à Dieu de diverses manières et avec plus d'application, d'autre part, le mystère du Christ, qui est figuré (il s'agit de l'ancien Testament) par ces préceptes cultuels, apporte de multiples bienfaits au monde » (q. 101 a. 3).

— A vrai dire cette multiplicité ne doit pas être considérée en fonction de Dieu, qui est infiniment simple, mais *en fonction des hommes* qui doivent honorer Dieu : car au culte se rapportent non seulement le sacrifice, qui en est l'essentiel, « mais aussi la préparation convenable de ceux qui doivent rendre un culte à Dieu » (q. 101 a. 1 ad 1).

— Dans la loi nouvelle, la grande différence consiste non dans l'absence de pratiques cultuelles, mais en ce que le choix de ces pratiques, sauf en ce qui regarde les sacrements qui confèrent directement la grâce, est laissé à la *liberté de l'Église*, soit de l'autorité hiérarchique, soit des fidèles, car la loi nouvelle est une loi de liberté (q. 108 a. 1).

C'est ce dernier point que R. Guardini se plaît à mettre en valeur dans *L'esprit de la liturgie*. La liberté du fidèle ne constitue pas seulement la condition du jaillissement des dévotions, elle comporte en même temps un droit d'expression spirituelle personnelle : car la personne, en son individualité même, ou le groupe social, en son originalité profonde, a droit de s'exprimer.

« Il est bon qu'à côté de la liturgie subsistent les formes de la piété populaire et qu'elles s'affirment et se déploient librement selon les exigences locales, sociales, nationales et historiques d'une race » (p. 105).

Vrai pour tous les temps, ce principe est plus urgent encore pour nous : « Cet homme de notre temps... entend que sa prière soit l'expression immédiate de son état d'âme » (p. 167). « C'est ainsi qu'il lui arrivera souvent de chercher un refuge dans des prières et des pratiques de dévotion d'une teneur

spirituelle infiniment inférieure à celle de la liturgie, mais qui offrent sur celle-ci cet avantage de jaillir directement de son temps ou d'être de même complexion spirituelle » (p. 168).

A. Wilmart parlait déjà dans le même sens en 1923 (*Pour les prières de dévotion*, dans *La vie et les arts liturgiques*, t. 9; reproduit dans *Auteurs spirituels et textes dévots*, cité ici) : « La liturgie de l'Église, étant limitée dans son exercice, n'épuise pas, ne saurait épuiser, en principe, les activités du chrétien qui s'unit à Dieu par la prière » (p. 16). Voir P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, p. 506-507.

L'Église se doit de reconnaître cette liberté du fidèle; c'est ce que déclare l'encyclique *Mediator Dei* du 30 novembre 1947 :

Il y a d'autres pratiques de piété, qui bien que ne relevant pas en droit strict de la sainte liturgie, revêtent une particulière dignité et importance au point d'être considérées comme faisant partie, d'une certaine façon, de l'organisation liturgique et qui jouissent des approbations et louanges réitérées de ce Siège apostolique et de l'épiscopat. De ce nombre relèvent les prières qu'on a coutume de faire durant le mois de mai en l'honneur de la Vierge Mère de Dieu, ou durant le mois de juin, en l'honneur du Cœur Sacré de Jésus, les triduums et les neuvaines, le « Chemin de Croix » et autres dévotions semblables (n. 177).

L'exercice de la liberté d'invention est rendu en quelque sorte nécessaire non seulement par la diversité des tempéraments psychologiques, mais par la loi de l'Incarnation qui, introduisant Dieu dans l'histoire, le soumet en quelque sorte au développement temporel (cf M. Gaucheron, art. *Dévotions*, col. 715). L'Église se développe et s'enrichit sans cesse, tout comme l'âme du fidèle suit une voie de progrès spirituel. Autres sont les besoins de l'enfant, autres ceux de l'adolescent; autres ceux de l'homme d'action, autres ceux du contemplatif. Autres encore les besoins de l'Orient et de l'Occident.

2) *Valeur.* — Ce n'est pas à dire que toutes les dévotions se valent. Il y a des plans de profondeur dans la vie spirituelle, et si l'on ne peut reprocher à une âme de ne pouvoir accueillir les nourritures solides, on ne pensera pas pour autant qu'elle ne doive tendre, dans la docilité au Saint-Esprit, à atteindre la stature parfaite du Christ.

Une dévotion est d'autant plus excellente qu'elle mène d'une part à une vie spirituelle plus profonde, c'est-à-dire permet de cristalliser en les simplifiant un grand nombre d'éléments spirituels, d'autre part, qu'elle s'adapte plus facilement à un grand nombre d'âmes pour une plus longue période. Il convient de tenir compte du contenu dogmatique d'une dévotion. Non que l'on doive classer les dévotions selon ce seul point de vue et opposer, par exemple (cf A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, Paris-Bruxelles, 1935, p. 270), les dévotions dites « dogmatiques » aux dévotions « semi-dogmatiques » ou « mixtes » à celles « de pure dévotion », car toute dévotion, même la plus pauvre, possède un contenu doctrinal, qui seul lui confère un sens authentiquement religieux. Mais il est clair qu'une dévotion à la Trinité, au Sacré-Cœur ou à la Passion comporte plus de richesse dogmatique qu'une dévotion à un pèlerinage. Partant, celle-ci sera moins apte, de soi, à soutenir longuement une vie spirituelle profonde. Cependant, ce n'est pas nécessairement la richesse dogmatique qui rend compte de l'extension d'une dévotion. Un autre élément important en est la simplicité. Quoi qu'il en soit de leur valeur dogmatique, certaines dévotions demandent un effort de réflexion trop grand pour qu'elles puissent s'universaliser. Une dévotion à un saint, par le caractère concret et simple qu'elle possède d'emblée, atteindra facilement une grande extension.

Mais l'adoption des dévotions ne s'explique point par ces seules raisons. Un autre élément intervient, qu'il est plus difficile de saisir : l'inspiration du Saint-Esprit. Lorsque l'Église canonise un saint, elle déclare que la vie de ce saint comporte une leçon spirituelle adaptée aux temps actuels; elle invite par là les fidèles à adopter une dévotion particulière. Remarquons que le Saint-Esprit n'agit pas seulement par la hiérarchie ecclésiale, mais qu'il meut les fidèles et les « saintes âmes » à chercher secours et lumière dans telle ou telle dévotion qu'il suscite ou promeut.

3) *Critères des vraies dévotions.* — L'attrait suscité par le Saint-Esprit et, — nous y reviendrons —, l'approbation de l'Église, tels sont, pourrait-on dire, les critères objectifs d'une vraie dévotion. Mais dans une vie spirituelle concrète, est-il possible de déterminer les qualités qu'une dévotion doit revêtir pour se présenter avec les caractères de l'authenticité? On reconnaît l'arbre à ses fruits. On peut juger qu'une dévotion est d'autant plus parfaite qu'elle produit dans l'âme qui en vit des fruits plus excellents. Le but de toute dévotion, comme de tout l'effort chrétien, étant notre transformation en Jésus-Christ, plus une dévotion produit dans une âme les vertus et les dispositions du Cœur du Christ, plus on peut la considérer comme exempte de déviations.

D'une façon plus précise, on peut, en s'inspirant de ce que saint Louis Grignion de Montfort écrit de la dévotion à la Vierge, dégager certains traits qui sont comme les critères subjectifs de toute vraie dévotion (*Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*, n. 105-110, 119-120). La dévotion véritable est *intérieure*. Elle réside avant tout dans le cœur. Sa loi est la loi d'intériorité qui est celle de toute vie religieuse authentique. Elle est *constante*. Basée sur la foi, ferme dans ses convictions et ses pratiques, elle est indépendante des fluctuations de la sensibilité, et elle procure à l'âme une grande fermeté dans le bien. Elle est *désintéressée*. Non que nous ne puissions, par elle, obtenir de Dieu des faveurs spirituelles et même temporelles, mais elle inspire à l'âme de ne point se rechercher, de s'attacher à Dieu seul et à son service. Étant de plus destinée à nous conformer au Christ, elle doit nous porter à éviter le péché et à *pratiquer une pureté* de cœur de plus en plus grande. Enfin la vraie dévotion est *confiante* et *tendre*. Sans cet élément affectif, nous l'avons dit, il semble difficile à une dévotion d'avoir dans une âme une réelle influence et de jouer son rôle d'unification et de transformation.

4) *Dévotions et progrès spirituel.* — Le Seigneur nous a prévenus : « Dans vos prières, ne multipliez pas les paroles, comme font les païens, qui s'imaginent devoir être exaucés à force de paroles » (*Mt.* 6, 7). Les spirituels ont insisté sur la nocivité du *multiloquium* dans l'oraison pour toute âme qui cherche Dieu, comme aussi de la multiplicité des pratiques de dévotion dans une vie spirituelle soucieuse de progrès. L'Église n'hésite pas à rappeler cette importante vérité. L'encyclique *Mediator Dei* le signalait récemment aux évêques du monde entier.

Ne manquez pas surtout d'inculquer à chacun que la vie chrétienne ne consiste pas dans la multiplicité et la variété

des prières et des exercices de piété, mais consiste plutôt en ce que ceux-ci contribuent réellement au progrès spirituel des fidèles et, de ce fait, à l'accroissement de toute l'Église. Le Père éternel, en effet, nous a élus en lui (le Christ) avant la création du monde, pour être saints et sans tâche en sa présence (*Éph.* 1, 4). Toutes nos prières, par conséquent, et toutes nos pratiques de dévotion doivent tendre à diriger nos ressources spirituelles vers l'obtention de cette suprême et très noble fin (n. 180).

La multiplicité des dévotions risque de faire passer des pratiques secondaires avant les actes fondamentaux de la religion. Elle peut entraîner certaines personnes à négliger leur devoir d'état pour s'adonner à des pratiques de dévotion qu'elles se sont imposées. Bourdaloue a insisté sur cette « dévotion du devoir » qui doit les régler toutes. « Toute autre dévotion sans celle-là n'est qu'une dévotion imaginaire; et celle-là, seule, indépendamment de toutes les autres peut nous faire acquérir les plus grands mérites et parvenir à la plus haute sainteté » (*Œuvres*, éd. Firmin-Didot, Paris, 1865, t. 3, p. 389). Tauler avait déjà vigoureusement prêché contre ces âmes qui « prennent si grande jouissance » en leurs prières, jeûnes, veilles et pratiques extraordinaires, que « Dieu n'en a plus qu'une moindre part » (*Sermons*, *Sur S. Matthieu*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 3, Paris, 1935, p. 99; cf *Pour le* 19e *dim. après la Trinité*, p. 155, et *Pour la fête d'un confesseur*, p. 241).

Saint Jean de la Croix a finement analysé (*Montée du Carmel*, livre 3, ch. 37-45) les ruses diaboliques que cache la gourmandise spirituelle : le démon « s'y fourre (parlant des dévotions), pour nous prendre au dépourvu » (ch. 37). Avec une grande prudence spirituelle J.-J. Surin a systématisé les principes qui se peuvent appliquer à l'âme qui veut progresser (*Dialogues spirituels*, t. 3, liv. 4, ch. 8).

1. Ne pas blâmer les pratiques qui sont bonnes et saintes en elles-mêmes, « quoiqu'on ne les fasse pas soi-même et qu'on juge que ceux qui les font pussent faire quelque chose de mieux et de plus parfait ». — 2. Il est toujours préférable de s'acquitter parfaitement de ses devoirs d'obligation que d'entreprendre tant de pratiques. — 3. Pour les commençants, « cet enchaînement de pratiques de piété, qui se succèdent les unes aux autres », fixe l'imagination, empêche la dissipation, donne « cet empire qui s'acquiert peu à peu sur soi-même pour faire ce qu'il faut et non pas ce qu'on voudrait », satisfait pour « l'oisiveté passée » et peut être « sources fécondes de mérite et de grâce pour l'avenir ». — 4. « Il y a des saints qui n'ont jamais prié que vocalement et qui en cela trouvaient une merveilleuse dévotion ». — 5. Cependant, pour l'ensemble des âmes, « au moins après un certain temps, la multitude des pratiques charge et partage l'esprit.., empêche ou interrompt ce repos et ce recueillement des puissances si nécessaire à l'union divine ». A ces âmes, ainsi dégagées et unies à Dieu, « ce serait nuire beaucoup et faire prendre le change... que de vouloir les rappeler à cette diversité de pratiques que d'autres font avec fruit ».

3° **Déviations possibles.** — Éliminons une objection qui ne les atteint pas directement. Les dévotions, en effet, courent le même danger que toutes les manifestations extérieures du culte. La manifestation extérieure n'a de sens que par son lien avec l'intérieur qu'elle doit exprimer. Or ce lien menace toujours de se distendre, de s'amenuiser, de se dissoudre. Il n'est pas de si splendide liturgie qui ne puisse être accomplie sans âme, ni de si bonne œuvre qui ne puisse être viciée par le pharisaïsme; les sacrements peuvent être reçus dans un esprit superstitieux. Les dévotions n'échappent pas à cette loi générale. Essayons plutôt de discerner leurs déficiences spécifiques.

1) La première déficience qui puisse marquer une dévotion est *l'étroitesse de sa base dogmatique*. En ce cas, les éléments spirituels qui doivent cristalliser autour d'elle risquent d'être trop peu nombreux, trop ténus. Ou pis encore, la cristallisation risque d'être artificielle et au lieu d'avoir une organisation vivante, l'on ne trouve plus qu'une construction plaquée, tronquée.

La « *loi de matérialisation* », suivant une formule de Ch. Flachaire (p. 134), « cet enchaînement de cultes [= dévotions] qui s'appellent les uns les autres et viennent se ranger autour d'une dévotion centrale... (est) un écueil pour les âmes faibles et inintelligentes. Il est à craindre qu'elles ne sachent maintenir la cohésion de ce faisceau mystique, et qu'elles ne perdent, dans le morcellement de pratiques dispersées, tout le bénéfice de l'effort spirituel de synthèse d'où ces pratiques sont issues » (*loco cit.*, p. 121).

La recherche d'intérêts temporels guide trop de chrétiens en leurs dévotions. « Ce qui corrompt nos dévotions jusqu'à la racine, c'est que, bien loin de les rapporter à notre salut, nous prétendons les faire servir à nos intérêts temporels » (Bossuet, 3e *Sermon pour la Conception de la Sainte Vierge*, éd. J. Lebarq, t. 5, Paris, 1892, p. 624), dans l'oubli de la recommandation du Christ : *Cherchez d'abord le Royaume...* (*Mt.* 6, 33).

2) Le plus grand danger que courent les dévotions naît de ce qui fait leur originalité, du complexe affectif qu'elles comportent. Cette affectivité, qui entraîne l'adoption d'une dévotion, risque de cacher le contenu doctrinal. D'où un double danger possible : d'une part, le complexe affectif fait concevoir toute dévotion comme un moyen privilégié de vie spirituelle et de salut, ce qui suscite une tendance à un certain *ésotérisme*, qui peut faire négliger l'effort spirituel de conformation constante à la vie commune de l'Église, organisme objectif de salut; d'autre part, la charge affective tend à se perpétuer et à ne pas se purifier selon l'exigence de la vie spirituelle : d'où un certain *sentimentalisme* qui risque de se substituer à l'authentique élan spirituel. Cet aspect affectif forme l'ambiguïté fondamentale de toutes les dévotions.

Les exemples ici foisonnent; ce risque de corruption atteint les dévotions les plus essentielles. Le Christ a institué l'eucharistie pour nous entraîner dans son mouvement pascal « de ce monde à son Père » (*Jean* 13, 1); c'est pour cela qu'il nous faut entrer dans son sacrifice, communier à son corps et à son sang qui nous assimilent, en une seule Église, à sa vie glorieuse. Les dévots au Saint-Sacrement sont loin de vivre toujours dans cet esprit.

Sans partager de défiance systématique à l'égard des dévotions et y voir « avant tout un exercice d'imagination et de sensibilité..., un effet de l'individualisme romantique » (J.-M. Besse, *Du particularisme..*, p. 331, 336), on ne sait que trop combien « le risque de la fadeur sentimentale est grand » (R. Guardini, *loco cit.*, p. 110). Saint Jean de la Croix s'est montré très sévère sur ce point.

Certaines personnes « attachent tant d'efficacité et apportent tant de crédulité à ces pratiques avec lesquelles elles veulent satisfaire leurs dévotions et réciter leurs prières, qu'elles s'imaginent que Dieu ne les écoutera pas, si elles remarquent qu'elles en ont manqué un seul point ou une seule circonstance; tout cela est inutile et Dieu ne l'aura pas pour agréable. Elles ont plus de confiance dans ces pratiques et cérémonies que dans ce qui constitue le fond de la prière, et elles ne crai-

gnent pas par là de manquer de respect à Dieu et de lui faire injure » (*Montée du Carmel*, liv. 3, ch. 42, trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. 2, Monte-Carlo, 1932, p. 227).

Et que dire de ces pratiques bizarres qui pullulent au cours des âges et peuvent devenir franchement superstitieuses?

L'usage des dévotions demande donc une docilité très grande au Saint-Esprit. Car l'Esprit qui inspire l'adhésion à une dévotion est aussi celui qui transforme continuellement les âmes et les communautés. Il leur suggère de nouvelles dévotions ou le rôle nouveau que doit tenir dans l'organisme spirituel telle ou telle dévotion.

L'Église est son agent, sinon habituellement de promotion, du moins de contrôle, et parfois de censure ou de redressement. Il lui faut garantir aux fidèles que telle pratique pieuse, née d'une initiative ou même d'une inspiration individuelle, ne menace aucun point de doctrine et qu'elle ne risque point de sombrer dans la bizarrerie, l'inconvenance ou la superstition (M. Gaucheron, *loco cit.*, col. 715). Voir DÉVOTIONS PROHIBÉES.

Toute habitude tend à se durcir et constitue un danger de sclérose pour la vie spirituelle. Reconnaissons que ce danger est plus grand pour les dévotions particulières à cause de la priorité de l'élément affectif sur l'élément doctrinal. L'Esprit travaille à la purification des intentions. L'Église, de son côté, doit s'y employer. La tâche est rude. C'est ce que constate saint Jean Eudes; lui qui a tant favorisé les dévotions, il insiste avec force pour que nous les purifiions.

La pratique des pratiques, le secret des secrets, la dévotion des dévotions, c'est de n'avoir point d'attache à aucune pratique ou exercice particulier de dévotion; mais avoir un grand soin, dans tous vos exercices et actions, de vous donner au saint Esprit de Jésus, et de vous y donner avec humilité, confiance et détachement de toutes choses, afin que, vous trouvant sans attache à votre propre esprit et à vos propres dévotions et dispositions, il ait plein pouvoir et liberté d'agir en vous selon ses désirs, de mettre en vous telles dispositions et tels sentiments de dévotion qu'il voudra, et de vous conduire par les voies qu'il lui plaira (*La Vie et le Royaume de Jésus*, *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1924, p. 452).

4° **L'Église et les dévotions.** — 1) *Dévotions et liturgie.* — Si l'on se reporte à la définition donnée par l'encyclique *Mediator Dei* : « la sainte liturgie est le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme chef de l'Église; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et, par lui, au Père éternel; c'est, en un mot, le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres » (n. 20), et si l'on remarque que la structure essentielle de la liturgie est constituée par la commémoraison du mystère rédempteur accompli dans l'histoire, soit qu'on la prenne en son acte suprême, le sacrifice de la messe, soit en son développement intégral, l'année liturgique (n. 145-146), l'on admettra comme principe incontestable que *la liturgie est la forme fondamentale de la sanctification* du chrétien : elle définit les modes et les moyens de salut d'un membre du corps mystique du Christ. L'Église cependant (n. 177) admet comme un prolongement de l'organisation liturgique dans les dévotions plus personnelles. Pour rendre raison de ce fait, remarquons que l'universalité même de la liturgie, présentant à tout fidèle la forme de sa sanctification, ne contient pas pour autant l'universalité concrète de tous les aspects que peut prendre la sanctification des personnes, des races et des communautés dans l'espace et le temps. Elle doit donc se susciter des concrétisations particulières où tente de s'exprimer l'individualité des personnes et des groupes sociaux.

Historiquement, en effet, comme le remarque J. Leclercq (*Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge*), « la liturgie n'a jamais suffi à l'expression de la piété ». Une vaste littérature de dévotion s'est toujours répandue dans l'Église pour essayer de pallier à ces insuffisances. « La plupart des recueils » qui ont paru, « du moins jusqu'au 13e siècle, ont été écrits pour des moines et des clercs... pour alimenter et pour exprimer leur dévotion privée » (p. 154). Il n'y a donc jamais eu entre la liturgie et les dévotions exclusion quelconque. Bien plutôt les dévotions sont-elles *nées de la liturgie*. Elles s'en sont inspirées en la prolongeant. Et par un remarquable retour des choses, la liturgie qui avait donné naissance aux dévotions « s'en enrichit à son tour ». Elle accueille, en les universalisant, les dévotions qui furent particulières.

La plupart d'entre elles, en effet, ont été d'abord objet de l'affection des fidèles avant de recevoir un culte public. Les premières grandes fêtes étaient les anniversaires de la vie du Christ, telle la fête de Pâques, pôle autour duquel gravite l'année liturgique. Au cours des siècles la dévotion à certains mystères a pris une ampleur toujours plus grande : au haut moyen âge la sainte Trinité, au milieu du moyen âge le Saint-Sacrement, au 17e siècle le Sacré-Cœur. C'est sur les instances des fidèles soutenus par la hiérarchie que l'Église admit peu à peu ces fêtes de dévotion, venues successivement s'adjoindre aux fêtes-anniversaires. Le retour annuel de ces fêtes-dévotions oblige les chrétiens à concentrer ensemble leur attention sur un mystère pendant une journée ou une octave. Les fidèles n'ont plus alors qu'un cœur et qu'une âme. De particulières ces dévotions deviennent ecclésiales.

Enfin l'Église ne s'est pas contentée d'introduire les grandes dévotions dans sa liturgie, elle approuva également une foule de congrégations, fondées sous le patronage d'un mystère ou d'une dévotion. Combien de congrégations ont été fondées sous le nom du Sacré-Cœur ou de la sainte Vierge! De même l'Église approuva d'innombrables associations consacrées à honorer ou à propager une dévotion particulière. Elle accorde et continue d'accorder des indulgences partielles ou plénières à une multitude de prières et d'exercices de dévotion. L'Église protège en quelque sorte et leur existence et leur orthodoxie :

Ferait une chose pernicieuse et pleine de tromperie celui qui oserait témérairement assumer la réforme de ces exercices de piété, pour les ramener aux seules cérémonies liturgiques. Il est nécessaire, toutefois, que l'esprit de la sainte liturgie et ses préceptes influent avec profit sur eux, pour éviter que ne s'y introduise quoi que ce soit d'inadapté ou de peu conforme à la dignité de la maison de Dieu, ou qui soit dommageable aux fonctions sacrées et à la saine piété. Veillez donc, à ce que cette pure et authentique piété prospère sous vos yeux et fleurisse chaque jour davantage (*Mediator Dei*, n. 179-180).

On peut se demander, avec plusieurs historiens, pourquoi le passage, qui paraît si facile jusqu'à la fin du 16e siècle, des dévotions à la liturgie s'est fait de plus en plus difficile, au point que les dévotions se sont multipliées, semble-t-il, en dehors de la liturgie. Une des raisons pourrait en être la fixation de la liturgie au 16e siècle. La vie spirituelle fut contrainte, pour ainsi dire, de se développer en dehors d'un cadre devenu trop rigide.

C'est du moins la pensée, par exemple, de G. Morin, qui envi-

sageait « maints travaux, maintes tentatives qui allaient à purifier, élever, enrichir le patrimoine séculaire de la liturgie catholique » (*Un critique en liturgie au XII^e siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 24, 1907, p. 60); d'E. Bishop, *Le génie du rit romain*, Paris, 1920, p. 64-66; d'A. Wilmart, *Auteurs spirituels...*, ch. 1; de J. Leclercq, *loco cit.*, etc. A.-G. Martimort (*L'histoire et le problème liturgique contemporain*, dans *Études de pastorale liturgique*, p. 97-126) pose nettement le problème : « La société médiévale a disparu au 16^e siècle et, malgré les efforts tentés en divers endroits, la liturgie ne s'est pas adaptée à la civilisation nouvelle. On peut dire que ce fait est à l'origine du drame que nous vivons aujourd'hui : de nouveaux pays ont été évangélisés, dont certains possédaient une antique culture, qui n'ont pas su ou pu se créer une liturgie propre » (p. 113-114).

Puisque l'Église nous défend de voir aucune incompatibilité entre la liturgie et les dévotions, nous pouvons dire avec R. Guardini qu'il doit y avoir entre elles « coexistence dans une vivante collaboration » (*L'esprit de la liturgie*, p. 174). « Quand nous prions pour nous-mêmes c'est tout le particulier de notre nature et de notre vie qui jaillit vers Dieu et se formule en chaude requête sur nos lèvres. Nous avons le droit absolu de prier de la sorte et ce droit, jamais l'Église ne songera à nous le contester ou à le limiter » (p. 175). En fait, il y aura toujours *une différence de rythme* entre l'immuable mouvement liturgique qui reproduit le passage du Seigneur vers son Père et la vie personnelle du pécheur en marche vers son Dieu. Il s'arrête parfois pour contempler son Seigneur qu'il fixe en une scène jusqu'à ce qu'il en ait épuisé pour lui la signification; il contemple sa sainte Face où il lit le déroulement de la Passion; mais il le lit à son rythme, en lui donnant cette tonalité personnelle qui trouve sa justification dans le fait que le Seigneur est mort pour lui, et que désormais, tout lui appartient, dans la sainte liberté des enfants de Dieu : « mienne est la Mère de Dieu, le Christ même est mien » (saint Jean de la Croix; cf R. Guardini, p. 127).

2) *Sens ecclésial du chrétien.* — Si les dévotions sont destinées à accroître la dévotion, si les pratiques ont à leur tour pour but de fixer notre attention sur les dévotions, la meilleure pratique de dévotion est de célébrer pieusement et de méditer les dévotions au moment où l'Église nous les propose dans la liturgie. Les dévotions de l'Église, parce que ce sont les dévotions officielles de l'Épouse du Christ, exemptes d'illusion et inspirées par l'Esprit, guident infailliblement dans les voies de la piété et sont un sûr chemin pour aller à Dieu. Cette attention portée aux dévotions de l'Église qui se déroulent au cours de l'année liturgique demande une certaine abnégation; celle-ci est bienfaisante; car elle contribue à nous inculquer le sens de l'unité de l'Église, à nous attacher d'esprit et de cœur aux dogmes qui nous sont proposés. La liturgie devient une théologie vivante, approfondie chaque année, et, par le fait, une merveilleuse école de spiritualité.

Tout le long de l'année, enseigne l'encyclique *Mediator Dei*, la célébration du sacrifice eucharistique et les prières des Heures se déroulent principalement autour de la personne de Jésus-Christ; elles sont si harmonieusement et si convenablement disposées que notre Sauveur, avec les mystères de son abaissement, de sa rédemption et de son triomphe, y occupe la première place. En commémorant ainsi les mystères de Jésus-Christ, la liturgie sacrée se propose d'y faire participer tous les croyants, en sorte que le divin Chef du Corps mystique vive en chacun de ses membres avec toute la perfection de sa sainteté... Dans le cours de l'année liturgique, ce ne sont pas seulement les mystères de Jésus-Christ, ce sont aussi les fêtes des saints du ciel qui sont célébrées. Par ces fêtes, l'Église poursuit toujours, quoique dans un ordre inférieur et subordonné, le même but : proposer aux fidèles des modèles de sainteté, sous l'impulsion desquels ils se revêtent des vertus du divin Rédempteur (n. 145, 162).

Quant aux pratiques de dévotion privée, elles concourent, en définitive, au même but : « En excitant le peuple chrétien à une fréquentation assidue du sacrement de la Pénitence et à une fervente participation au sacrifice eucharistique et à la sainte Table, comme à la méditation des mystères de notre Rédemption ou à l'imitation des grands exemples des saints, elles contribuent par cela même, non sans fruits salutaires, à nous rendre participants du culte liturgique » (n. 178). Voir art. Liturgie.

2. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

1° Sources. — Les principales dévotions sont présentées ici dans un ordre logique. Pour avoir une vue plus nette du développement des dévotions et mieux apprécier leur influence sur la vie spirituelle depuis les temps apostoliques, il faudrait retracer l'origine, la croissance et le déclin de chacune d'elles. Le travail est immense et les études sont fragmentaires. Aussi bien, l'intérêt de cet article n'est pas là. On voudrait seulement donner quelques indications, incomplètes cela va sans dire, susceptibles d'attirer l'attention sur la complexité et la richesse du sujet. Il faudrait avoir pénétré profondément la vie spirituelle des saints, des mystiques et des chrétiens pour connaître les dévotions par lesquelles ils ont atteint Dieu. C'est là, ordinairement, le secret inviolé de leur vie.

Force est bien de recourir à l'histoire pour avoir quelque idée de l'importance et de l'influence des dévotions. L'historien note et compare des faits, des manifestations extérieures, alors qu'il s'agit au premier chef de vie intérieure. Cette remarque excusera peut-être l'aridité de ces pages. De ces âmes innombrables qui ont vécu obscurément une vie spirituelle qu'animait une dévotion intense, nous ne pouvons que deviner la profondeur et le rayonnement. Celles qui ont laissé un témoignage tangible de leur vie intérieure sont rares. Cependant, une dévotion ne demeure pas, ordinairement, un fait isolé. Elle tend à se répandre. Des dévotions particulières s'universalisèrent ou se localisèrent. D'autres furent adoptées par des groupements entiers, qui en vécurent et les diffusèrent.

Voir les articles spéciaux consacrés aux principaux ordres religieux. Aussi Coutumiers monastiques, Directoires, Tiers-Ordres. Au moyen âge et à l'époque moderne on assiste à une efflorescence invraisemblable d'associations pieuses, dont les statuts et les livres révéleraient les dévotions spéciales. Voir Compagnie du Saint-Sacrement, Confréries, Congrégations de la sainte Vierge, Congrégations secrètes, etc.

La dévotion privée nous est connue d'abord par les récits hagiographiques ou biographiques et par la littérature spirituelle. Elle s'exprime aussi dans les prières, les pratiques et les œuvres de dévotion, dans l'influence exercée sur la pensée religieuse, sur les courants littéraires et artistiques. On ne saurait exagérer l'influence des prières dévotionnelles, — expression la plus habituelle des dévotions —, sur la vie religieuse et spirituelle des masses comme aussi des élites chrétiennes de tous les temps.

Tous les historiens, — des questions générales, littéraires, artistiques, religieuses, spirituelles —, consacrent une place à

l'origine et au développement des dévotions, vg collection Fliche-Martin, L. Pastor, Schnürer, É. Mâle, M. Viller, F. Vernet, P. Pourrat, etc. L'absence d'abondantes monographies se fait toutefois cruellement sentir. Signalons-en une par exemple pour le 16e siècle : P. Tacchi-Venturi, *La Vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1, 2e éd., Rome 1930, et les ouvrages qu'a inspirés l'*Oratorio del divino Amore*; également l'étude, poursuivie jusqu'au 18e siècle, de C. Richstätter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Cologne, 1949.

1. Les *Prières de dévotion* ont provoqué une immense littérature, encore bien insuffisante cependant. Pour le début de l'*âge patristique*, signalons A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952. Ce magnifique florilège de textes dévotionnels montre le libre jeu de la prière privée et de la prière liturgique dans la vie chrétienne. Voir encore F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1929, sans omettre L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., Paris, 1925.

A propos de Bède † 736 (DS, t. 1, col. 1327-1328), d'Alcuin † 804, des pays celtiques (t. 1, col. 627 : les *loricae*; t. 2, col. 419 : *Book of Cerne*), on a rappelé l'importance des prières de dévotion et des dévotions à l'eucharistie et à la Vierge. Des phénomènes de « renaissance dévotionnelle » sont signalés par les historiens au 9e siècle et présagent le mouvement considérable qui entraînera les fidèles dès le 11e siècle et pendant tout le moyen âge (vg Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 351-362 : époque carolingienne; p. 369-370 : 11e siècle).

A. Wilmart, pour le haut *moyen âge*, a frayé la voie à des recherches laborieuses en étudiant et en éditant divers recueils de prières, dont on trouvera mention à la bibliographie. Mais l'étude des manuscrits inédits est un travail de longue haleine, aussi bien en France qu'ailleurs. Consulter, par exemple, l'important répertoire de M. Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebeden boeken der XVe eeuw* (5 fasc., Bruxelles, 1930-1934); V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (3 vol., Paris, 1927); P. Perdrizet, *Le calendrier parisien à la fin du moyen âge d'après le bréviaire et les livres d'heures*, Paris, 1933; DS, les articles Heures (livres d'), Journées chrétiennes, Litanies, Offices de dévotion, Piété (livres de), Prière, etc.

Sur la littérature des imprimés du moyen âge et de la période moderne : pour l'Angleterre Ch. Bodington, *Books of devotion* (Londres, 1903); pour l'Allemagne St. Beissel, *Zur Geschichte der Gebetbücher*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 77, 1909, p. 28, 169, 274, 397, et A. Schrott, *Das Gebetbuch in der zeit der Katholischen Restauration*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 1-28, 211-257; F.X. Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, Munich, 1952; H. Wilms, *Das Beten der Mystikerinnen*, Fribourg-en Brisgau, 1923; pour la France, H. Bremond, t. 9 et 10. Comme on le sait, les *Hortulus*, les *Enchiridion*, les *Thesaurus* de prières connaissent jusqu'au 17e siècle un succès considérable.

L'histoire de la liturgie trouverait normalement sa place ici. « Les dévotions entrent dans la liturgie par le moyen d'un courant populaire et aboutissent à des fêtes nouvelles, à des rites nouveaux... La sanctification de la vie quotidienne et de la vie sociale procède pareillement : les Rogations, les bénédictions les plus diverses, les fêtes légales sont dues à des initiatives locales, spontanées, enregistrées successivement par toutes les églises et finalement approuvées ou imposées par le Saint-Siège » (A.-G. Martimort, *loco cit.*, p. 114-115).

2. Les *pratiques de dévotion* sont aussi diverses que les âmes. On ne peut s'attarder qu'aux pratiques plus communes, plus célèbres ou plus originales. Certaines seront signalées au cours de l'article, d'autres étudiées à leur place respective. H. Thurston en a étudié quelques-unes dans *The Month* (à partir de 1900; A. Boudinhon en donna un résumé : *Nos dévotions populaires* dans la *Revue du clergé français*, en 1901-1904); on projette de rassembler ces études sous le titre *Familiar devotions*. L. Gougaud, par ses *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge* (coll. Pax 21, Maredsous, 1925), apporta une contribution importante à l'étude des dévotions, surtout dans les milieux monastiques. Voir aussi ses articles dans le DS : Baiser, Bénédictions, Bénite (eau); se reporter aux art. Génuflexion, jeûne, etc.

3. Les *œuvres de dévotion* ont ordinairement pour but de propager une dévotion particulière et il est légitime de les faire figurer ici. On ne peut que renvoyer aux nomenclatures dressées en chaque pays. Pour la France, Fr. Veuillot a tenté un classement, déjà vieilli, dans *Ecclesia*, Paris, 1927, p. 1026-1055 : Les œuvres catholiques (surtout, p. 1041-1043).

4. Mentionnons, sans y insister, l'influence des dévotions dans l'*art* et sur la *littérature*. Chaque pays a ses études particulières. Les dévotions marquèrent également le *folklore* local, régional, national, d'une empreinte profonde; les pratiques de dévotion y foisonnent, saines, superstitieuses, païennes.

2° **Opposition.** — Les dangers des dévotions pratiquées mal à propos ou d'origine suspecte expliquent les attaques que des hérétiques ou des chrétiens intransigeants ont déclanchées contre les dévotions, même les plus authentiques et les plus recommandées par l'Église. Ils ont cherché avec acharnement à les proscrire sous prétexte de ramener le culte divin à sa pureté antique. Ce n'est pas le lieu d'exposer ces oppositions. Rappelons seulement, pour mémoire, les principales.

La première en date, l'iconoclasme, tendait à proscrire, au besoin par la violence, l'usage et le culte des images (voir art. Images). C'est aux 8e et 9e siècles, en Orient, que se localise la lutte officielle menée par l'empereur Léon III. Sur la doctrine et l'histoire de ce culte des images, cf les art. *Iconoclasme* et *Images* du DTC. — Certains humanistes chrétiens, à la fin du moyen âge, manifestèrent une réserve exagérée à l'égard de certaines dévotions. Érasme † 1536 s'en prend, dans son *Modus orandi Deum* (1524), au culte des saints et à leurs images, et aux superstitions. Ces invectives faisaient écho à celles des *Alumbrados* contre le formalisme des dévots espagnols. Mais la critique dépassait la mesure et se distinguait à peine des outrances protestantes. — La *Confession d'Augsbourg* (1530), rédigée par Mélanchton et approuvée par Luther, contient l'énoncé des abus à corriger dans l'Église et s'insurge contre les pratiques de piété qui n'ont pour résultat que de tyranniser les fidèles, les éloigner de la foi, les troubler et les égarer; elle s'en prend enfin aux indulgences et aux pèlerinages. Dès le 16e siècle la dévotion à Marie fut âprement critiquée par les protestants qui, non contents de tourner son culte en ridicule, l'insultaient grossièrement. Ces attaques aboutirent à la suppression d'usages vénérés et à la destruction de sanctuaires et d'œuvres d'art remarquables. Le culte des reliques, attaqué dès le 5e siècle par Vigilantius auquel saint Jérôme avait répondu par le fougueux *Contra Vigilantium* (PL 23, 339-352), fut de nouveau vivement combattu. Calvin, dans son *Traité des reliques*, se plaît à stigmatiser les ignorances et les naïvetés de la dévotion populaire. Le concile de Trente maintint que les corps des martyrs et des saints ont droit à notre vénération et que les ennemis du culte des reliques encourent la condamnation de l'Église (Denzinger, 985).

Les jansénistes ont admis les dogmes marials et exalté les vertus de la Vierge (L. Cognet, *La dévotion mariale à Port-Royal*, dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 119-151). Ils ont affirmé sa maternité spirituelle et sa médiation à l'égard des hommes. Ils insistaient trop cependant sur l'humilité de Marie qui l'abîme en son néant et tenaient pour suspectes les manifestations de tendre piété mariale. « Malgré cette tendance exagérée

vers la discrétion et la mesure, la dévotion mariale janséniste ne laisse pas de rester orthodoxe dans ses éléments essentiels » (P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du 17e siècle*, p. 106). Mais, par leur zèle amer contre les expressions de la dévotion envers Marie, nombre de jansénistes ont contribué à entraver son épanouissement. Quelque chose du puritanisme des protestants a passé chez les jansénistes du 18e siècle et cette affectation de spiritualisme fut flétrie par Pie VI dans la bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794; Denzinger, 1570. Les quiétistes, en exagérant la passivité de l'âme qui ne peut que s'anéantir devant Dieu et en considérant comme inutiles indulgences et prières vocales, n'étaient guère favorables aux pratiques de dévotion.

Des personnalités, plus ou moins marquantes, ont aussi, au cours des âges, bataillé pour déprécier les dévotions ou en restreindre la propagation. Il faut louer Launoy, au 17e siècle, d'avoir « déniché » des saints inauthentiques. Jean-Baptiste Thiers, au début du 18e siècle, est surtout un esprit grincheux, qui prend plaisir à étaler les travers des fidèles. Muratori † 1750, par contre, est un adversaire de taille. Son ouvrage, *Della regolata devozione de'cristiani* (sous le pseudonyme de Lamindus Pritanius; Venise, 1747), eut un certain retentissement hors d'Italie, surtout en Allemagne et en Autriche (cf Clément Dillenschneider, *Muratori, ses griefs contre la dévotion mariale de son temps*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 6, 1929, p. 665-673).

3. PRINCIPALES DÉVOTIONS

1° Dévotion à Dieu, à la sainte Trinité. — L'homme peut, avec sa raison aidée des données de la Révélation, porter avec prédilection son attention sur la nature de Dieu. Tout ce qui peut nous faire connaître et admirer Dieu contribue à nous le faire aimer.

1) Aussi la *dévotion aux attributs divins* est-elle très utile à la vie spirituelle. Chaque attribut peut stimuler notre amour de Dieu et nous exciter à l'aimer dans toutes ses perfections. Sa simplicité nous invite à la pureté d'intention qui nous fait tendre directement vers notre Créateur; son immensité nous enveloppe de son infinie présence; son éternité nous rappelle la vanité de toutes choses; son immutabilité nous aide à nous abandonner à lui; sa sagesse nous donne confiance, sa miséricorde nous émeut, sa justice nous maintient dans une crainte salutaire et sa sainteté nous fait haïr le péché et nous provoque à l'imiter : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48).

Un commençant trouverait austère la méditation des attributs divins ou risquerait de s'y complaire intellectuellement. D'ordinaire, il s'agit d'une contemplation propre à l'âme mystique. L'âme contemple et goûte; Dieu la « perd » en ses attributs. C'est un don gracieux de Dieu.

Tout ce qui regarde l'origine, le développement et les fruits de la contemplation des attributs de Dieu a été étudié, t. 1, col. 1078-1098; cf *Perfections de Dieu* ou *Traité sur les attributs de Dieu tiré de l'Écriture sainte et des écrits des Pères de l'Église*, anonyme du 18e siècle, publié par R.-J. Hesbert, Saint-Wandrille, 1949; en rapprocher la contemplation des bienfaits de Dieu, DS, t. 1, col. 1608-1618, exercice que la Dévotion moderne a mis en honneur.

2) De cette connaissance affectueuse de Dieu dans ses attributs et particulièrement de la considération de son immensité découle la *dévotion à la présence de Dieu*. Cette dévotion a été élevée par certaines âmes à la hauteur d'une véritable méthode de vie spirituelle. Le fait de penser que Dieu est présent dans toutes les créatures et par conséquent en nous-mêmes rappelle que nous vivons toujours sous son regard. A la présence d'immensité, la dévotion unit habituellement la présence trinitaire en l'âme du baptisé. Aussi cette pratique est-elle très efficace pour favoriser l'union à Dieu, développer l'esprit de prière et faciliter l'oraison en portant l'âme à l'attention amoureuse à Dieu toujours présent. La pratique de la présence de Dieu est au principe même de la vie spirituelle. Y progresser habitue l'âme à vivre totalement et sans effort en la présence de Dieu. On conçoit que ce soit là l'état normal des âmes données à Dieu.

Il faudrait en appeler aux représentants authentiques de la spiritualité. Sur la présence de Dieu d'après saint Benoît, voir t. 1, col. 1391-1394. Il semble qu'un courant très profond ait beaucoup insisté, au 17e siècle, sur la dévotion à la présence de Dieu. Laurent de la Résurrection † 1691 en est une illustration (*La pratique de la présence de Dieu*, Paris, 1934, extrait des *Mœurs, entretiens et pratique du Fr. Laurent*, Paris, 1692; cf *L'expérience de la présence de Dieu par le Fr. Laurent de la Résurrection*, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1947). Sans doute ce courant doit-il un éclat particulier à la diffusion des méthodes d'oraison, qui, toutes, insistent sur la présence de Dieu, vg S. Jean-Baptiste de la Salle, *Explication de la méthode d'oraison* (Paris, 1739). N. Courbon est l'un des auteurs du 17e siècle qui ont le plus insisté sur l'attention amoureuse à Dieu présent (DS, t. 2, col. 2449-2452). Voir aussi J. Gonnelieu, *La présence de Dieu qui renferme tous les principes de la vie intérieure*, Paris, 1709; F.-M. Catherinet, *Initiation à l'exercice de la présence de Dieu*, Paris, 1938; DS, art. Présence de Dieu.

La dévotion *au moment présent* se rattache à celle de la présence de Dieu. Elle est caractérisée par l'abandon total de soi à la volonté de Dieu. Ces attraits, — au Bon Plaisir de Dieu, à la Volonté de Dieu, à la Présence de Dieu, au moment présent, à l'abandon total —, aboutissent en définitive à la même donation de soi, à quelques nuances près dans les pratiques, et disposent à la contemplation. Voir art. Abandon, Caussade, Conformité a la volonté de Dieu, etc, et, par exemple, J. Chapman, *The spiritual Letters* (Londres, 1935; trad. française, coll. Vigne du Carmel, Paris, 1947).

3) La *dévotion à la sainte Trinité* devrait être la dévotion dominante de tout chrétien, parce qu'il est baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et, par le fait, consacré à la Trinité. C'est ce qu'exprimait saint Augustin : « On doit rapporter toute sa vie au souvenir, à la vision et à l'amour de la souveraine Trinité, afin de se la rappeler, de la contempler et de s'en délecter » (*De Trinitate* 15, 39, PL 42, 1088). S'il y a une dévotion à la présence de Dieu partout et toujours, à fortiori doit-il y avoir une dévotion spéciale à la présence de la Trinité en l'âme des justes. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure » (*Jean* 14, 23); « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple de l'Esprit Saint qui est en vous » (1 *Cor.* 6, 19). Bien loin de rester inactives, les trois Personnes divines embellissent et transforment l'âme par la grâce sanctifiante, véritable divinisation

qui nous communique les opérations et les propriétés de Dieu et nous rend « participants de la nature divine » (2 *Pierre* 1, 4).

La dévotion à la Trinité peut nous porter à rechercher les vestiges de Dieu dans les créatures, vestiges de son unité autant que de sa trinité. Ce fut la grande préoccupation de saint Augustin. C'est surtout dans les livres 8-15 du *De Trinitate* (PL 42) qu'il multiplie ses investigations sur les analogies trinitaires principalement dans l'âme spirituelle : l'âme se connaît et s'aime (liv. 9); elle a trois facultés : mémoire, intelligence, volonté (liv. 10); elle est, elle comprend, elle vit (liv. 6, ch. 10); elle a la science, la foi et la sagesse (liv. 12-14).

« La dévotion à la Trinité a pris naissance à l'époque carolingienne... Peu à peu, mais avec une certaine lenteur, la fête de la Trinité se propage... Rome résista longtemps avant de l'admettre... » (V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits*, p. LXXXIX). Jean XXII l'impose finalement à l'Église universelle en 1334. A cette date la dévotion à la Trinité est depuis longtemps au cœur même de la vie spirituelle et mystique.

La mystique trinitaire est un don gracieux, qui suppose, au préalable, une dévotion constante et croissante à la grâce, au baptême, à la présence de Dieu, aux attributs de Dieu, à Dieu enfin. Rappelons, par exemple, la mystique trinitaire de la béguine Béatrice de Nazareth (DS, t. 1, col. 1313), de saint Ignace de Loyola et de l'ursuline Marie de l'Incarnation (DS, t. 2, col. 2037). La pensée de l'habitation de la Trinité dans l'âme fut la dévotion préférée d'Élisabeth de la Trinité † 1906 et lui inspira la célèbre prière *O mon Dieu, Trinité que j'adore.*

Voir l'ouvrage, sous le même titre, d'E. Vandeur, Louvain, 1925; J.-E. Laborde, *Dévotion à la sainte Trinité*, Paris-Tournai, 1922; F.-D. Joret, *Recueillements*, Paris, 1935, ch. 35-36 : La dévotion à la Trinité en nous et Pratique de la dévotion trinitaire; DS, art. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ.

La dévotion à la Trinité se pratique très facilement en récitant avec attention le *Gloria Patri*, les doxologies trinitaires qui terminent les hymnes liturgiques, en remarquant les triples répétitions de formules liturgiques, qui ont un sens trinitaire évident, comme le *Kyrie* ou le *Sanctus*, en faisant pieusement le signe de la Croix par lequel nous consacrons nos actions aux trois Personnes divines.

4) Se rattache à la dévotion à la Trinité la *dévotion au baptême*, sacrement de l'adoption divine qui fait de nous les fils de Dieu et les membres de l'Église. Dans la pensée de saint Paul, notre baptême est lié au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, sa mort devient notre mort au péché, sa résurrection notre naissance à la vie divine (*Rom.* 6, 3). Cette dévotion connut une grande vitalité au 17e et au 18e siècles. Sur la dévotion à la grâce sanctifiante et surtout au baptême, voir DS, t. 1, col. 1235-1240.

5) *Dévotion au Père.* — Nous pouvons imiter chacune des Personnes divines et collaborer à son œuvre. C'est au Père que par appropriation est attribuée la création. Nous imitons le Père en étant toujours fidèles au devoir du *moment présent*; le Fils dans sa soumission à la volonté de son Père, en collaborant à son œuvre rédemptrice par la prière, l'action et la souffrance *réparatrice*; le Saint-Esprit, amour personnifié du Père et du Fils, en progressant de plus en plus dans la charité.

Qu'il puisse y avoir une dévotion spéciale au *Père*, l'exemple des saints le montre, entre autres celui de saint Paul, qui dans ses *Épîtres* nomme quarante fois Dieu le Père et se plaît à l'invoquer : « Béni soit Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos tribulations » (2 *Cor.* 1, 3-4). Cette dévotion est fondée sur le dogme de l'adoption divine par laquelle le Père nous admet comme ses héritiers et les cohéritiers du Fils (*Rom.* 8, 17; cf 1 *Jean* 3, 1). Cette filiation surnaturelle doit susciter en nous les sentiments qui correspondent à cette réalité.

« Parce que vous êtes fils, Dieu vous a envoyé l'esprit de son Fils pour provoquer dans vos cœurs ce cri : Abba, Père. Ainsi vous n'êtes plus esclaves, vous êtes fils, et si vous êtes fils, vous êtes aussi héritiers grâce à Dieu » (*Gal.* 4, 6-7). Bien plus, nous devons imiter le Christ lui-même dans sa dévotion envers son Père. « J'honore mon Père; je ne cherche pas ma gloire, mais celle de celui qui m'a envoyé » (*Jean* 8, 49-50). Il semble même que, pour favoriser cette dévotion, le Christ ait voulu écarter tout sentiment de crainte à l'égard du Père. « Le Père ne juge personne, mais il a remis au Fils le jugement tout entier » (*Jean* 5, 22). Les élus sont les *bénis du Père* et c'est sous ce nom qu'au jugement dernier le Christ nous invitera à l'éternelle béatitude : « Venez les bénis de mon Père et prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès la création du monde » (*Mt.* 25, 34).

Sans doute l'adoption divine n'est pas le propre du Père à l'exclusion du Fils et de l'Esprit, puisque toute opération *ad extra* leur est commune. Mais cette attribution, conforme au caractère propre de la première Personne, est éminemment profitable à la dévotion et favorable à la contemplation, parce qu'elle provoque envers le Père l'amour, le respect, la reconnaissance, la confiance et l'abandon.

Ceux qui, au 17e siècle, demandèrent l'institution d'une fête consacrée à Dieu le Père n'avaient pas pris garde que la liturgie presque tout entière s'adresse déjà à la première Personne. Il en est ainsi à la messe où le Fils ne peut s'offrir qu'au Père. De même presque toutes les oraisons de la messe et de l'office s'adressent au Père par *ton Fils Notre Seigneur Jésus-Christ*, etc. Les oraisons au Fils sont assez rares, celles au Saint-Esprit plus encore. La liturgie est comme une fête continuelle du Père éternel. Est-ce à dire que l'Église a entendu condamner la dévotion au Père, si populaire au 17e siècle? Pas nécessairement. Cette dévotion est licite et peut être une manifestation de notre piété filiale. Ceux qui sont attirés vers cette dévotion peuvent utiliser les formules qu'elle a inspirées, oraisons, litanies, etc, et que l'on trouve dans des livres de piété, datant surtout des 16e, 17e et 18e siècles, tels le *Libellus precationum* (Mayence, 1554) de Jean Ferus, le *Thesaurus sacrarum precum*, Venise, 1599, le *Paradisus animae christianae*, de Jacques Merlo Horstius, Cologne, 1644, et le *Vade mecum piorum christianorum* (si souvent réimprimé et augmenté; vg Vienne, 1730). Cf M. Caillat, *La dévotion à Dieu le Père. Une discussion au 17e siècle*, RAM, t. 20, 1939, p. 35-49, 136-157; Mgr É. Guerry, *Vers le Père. Méditations*, 4e éd., Paris, s d, introd. sur la dévotion au Père; H. Riondel, *Dieu notre Père. Réalité de notre filiation divine. Nos droits et nos devoirs d'enfants de Dieu*, Lyon-Paris, 1931.

2° **Au Saint-Esprit** sont attribuées spécialement, par appropriation, l'habitation de Dieu dans les âmes et leur sanctification. Chaque Personne est présente en l'âme avec son caractère propre et les trois Personnes conservent en nous les relations qui existent entre elles.

Cependant, « quoique toutes les œuvres extérieures soient communes aux trois Personnes, beaucoup d'entre elles sont attribuées comme en propre au Saint-Esprit, pour nous faire comprendre qu'elles proviennent de l'immense charité de Dieu à notre égard. En effet, puisque l'Esprit Saint procède de la volonté divine comme embrasée d'amour, on peut reconnaître par là que les seffets qui lui sont appropriés ont leur source

dans l'amour souverain de Dieu envers nous » (*Catéchisme* du concile de Trente, 1e p., ch. 9, § 3). Saint Paul avait déjà dit : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rom.* 5, 5).

C'est donc l'Esprit qui infuse en nous la vie divine, fait de nous les fils et les héritiers de Dieu, donne l'impulsion à nos vertus surnaturelles en se pliant à notre mode humain d'agir, remédie à l'imperfection de ces vertus en nous infusant ses dons qui nous rendent dociles à suivre ses inspirations. Il nous rend ainsi conformes à Dieu par la grâce et nous assimile à lui-même par le don de la charité. La dévotion au Saint-Esprit apprend à progresser dans la charité, à se conformer en tout à la direction de l'Esprit et à lui demeurer uni par l'intelligence et le cœur. « Union subsistante du Père et du Fils, l'Esprit nous unit à ceux dont il procède en nous unissant à lui-même. Il nous unit à nos frères qu'il unit semblablement au Père et au Fils en lui-même. Il est le principe final et suprême de l'union à Dieu et de l'union en Dieu » (L. de Grandmaison, *Écrits spirituels*, t. 1, Paris, 1942, p. 39).

La dévotion au Saint-Esprit se pratique par la docilité à ses inspirations, par la récitation des belles prières liturgiques (*Veni Creator Spiritus*, *Veni sancte Spiritus*, l'invocation *Veni sancte Spiritus* et l'oraison), par la pratique de la neuvaine préparatoire à la fête de la Pentecôte recommandée par Léon XIII (5 mai 1895). Une magnifique formule de prière suivant les sept dons se trouve dans A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, p. 466-473. Elle date du 14e siècle. Voir L. de Grandmaison, *Écrits spirituels*, t. 1, Paris, 1933, p. 36-51 : La dévotion au Saint-Esprit; DS, art. Docilité, Esprit (Saint-).

3° **Dévotion au Christ.** — Du fait de l'Incarnation et des mystères qui s'y rattachent, la dévotion au Fils revêt bien des formes.

1) La dévotion la plus générale est la **dévotion au Verbe incarné**, dont le grand théoricien est le cardinal de Bérulle † 1629. L'idée générale en est l'attention portée sur les dispositions et les mystères du Christ auxquels le chrétien doit adhérer et qu'il doit imiter. La contemplation des mystères en vue d'imiter l'idéal divin est également fondamentale dans la spiritualité ignatienne et tout d'abord dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, où, après une première semaine qui doit le préparer à rencontrer, reconnaître, suivre et imiter son Seigneur, le retraitant est invité à vivre de la vie cachée, apostolique, douloureuse et glorieuse du Verbe incarné. La dévotion au Verbe incarné est très profonde déjà chez saint Bernard. Elle est « partie intégrante de sa doctrine de l'amour » (DS, t. 1, col. 1482) et conduit à la contemplation et au « ravissement de l'âme » (col. 1485).

La pratique de la dévotion au Verbe incarné telle que Bérulle la comprenait a été indiquée au t. 1, col. 1569-1572. Cette dévotion s'incorpore facilement à l'année liturgique, puisqu'elle consiste à considérer les mystères du Verbe incarné pour y adhérer et s'y conformer; cf Cl. Taveau, *Le Cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, *Appendice : l'année liturgique*, p. 349-378. J.-J. Olier multiplia les pratiques (*La Journée chrétienne*, dans *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856), en y insérant toutes sortes d'exercices et de prières. De son côté saint Jean Eudes compose ses *Méditations ou élévations à Jésus pour tous les jours de la semaine sur les divers états de sa vie* (*Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1924, p. 419-440). Enfin Condren composa la célèbre prière *O Jesu vivens in Maria*, complétée plus tard par Olier, qui résume admirablement toute la dévotion au Verbe incarné. Pour Bérulle le mois de mars était le mois du Verbe incarné à cause de la fête de l'Annonciation; cf Bremond, t. 3, p. 67-68; Bérulle, *Opuscules de piété*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1943, introd. G. Rotureau, p. 157-368 Le Verbe incarné; J. Gautier, *L'esprit de l'école française de spiritualité*, Paris, 1937, p. 157-183, ch. 8 Les dévotions.

2) De la dévotion au Verbe incarné découle la **dévotion à la sainte Humanité de Jésus.** En elle habite la plénitude de la Divinité. Elle est le premier sanctuaire de la grâce et de la vie éternelle de Dieu dans le monde. Si l'Homme-Dieu est la source de notre vie surnaturelle, nous devons avoir pour lui une dévotion faite d'adoration profonde et d'invincible confiance.

Les quiétistes prétendaient que l'Humanité du Sauveur était un moyen utile seulement au début de la vie spirituelle, mais ils voyaient là une imperfection et proclamaient qu'il faut et qu'il suffit de se perdre dans l'essence divine (Denzinger, 1225). Au contraire, sainte Thérèse avait particulièrement insisté sur ce point que nous ne devons jamais, dans l'oraison, abandonner de notre propre mouvement la considération de l'Humanité du Sauveur; car elle est le chemin qui conduit nos âmes à sa Divinité. C'est par l'Humanité de Jésus-Christ que l'on parvient à la plus haute contemplation (*Château de l'âme*, 2es Demeures; 6es Demeures, ch. 7; *Vie par elle-même*, ch. 22).

La dévotion à l'Humanité du Christ s'épanouit surtout à partir du haut moyen âge et se diversifie rapidement. Voir un bon essai d'histoire sur *Le Christ dans la prière de l'Église et dans la piété des fidèles*, de P. Pourrat dans *Le Christ*, p. 572-598; cf aussi DS, t. 1, col. 212-213 sur l'adoration de la sainte Humanité et les dévotions dont elle est l'objet. — Pour leurs exercices, voir J.-B. Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Nostre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1634, et *L'union avec Nostre Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année*, Paris, 1653; J. Nouët, *La dévotion vers Nostre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1679.

a) *Dévotion à l'Enfance.* — Le cycle de *Noël* offre l'occasion de méditer les abaissements du Verbe éternel et d'imiter son humilité, sa confiance et son abandon. Cette dévotion fut chère à de grands saints, tel François d'Assise. Le jour de la Circoncision, le Christ reçut le *nom de Jésus*, qui indiquait que le fils de Marie était destiné à sauver le monde. Ce nom « au-dessus de tout nom » (*Phil.* 2, 9) est depuis de longs siècles l'objet d'une dévotion particulière. La dévotion à *Jésus Adolescent* convient particulièrement aux jeunes.

Sur la dévotion à l'Enfance, sur laquelle le moyen âge nous a laissé de très beaux traités (Aelred, S. Bonaventure), mise particulièrement en lumière au 17e siècle, voir l'article Enfance et J. Blanlo, *L'enfance chrétienne*, Paris, 1665.

La dévotion à la *Crèche* de Bethléem remonte au temps des pèlerinages aux Lieux saints et finit par ne plus se distinguer de la dévotion à Jésus enfant; elle a déjà été étudiée (t. 2, col. 2520-2526). La dévotion au mystère de *Noël* se confond avec ces dernières (voir aussi art. Noel).

Si l'on ne devait y revenir (art. Nom de Jésus), il faudrait s'arrêter à loisir à la *dévotion au saint Nom de Jésus*, relire les beaux textes de saint Bernard, Gilbert de Tournai, Richard Rolle, suivre l'origine et l'évolution de l'ordre des jésuates du bienheureux Jean Colombini et surtout écouter les bouillants sermons de saint Bernardin de Sienne (DS, t. 1, col. 1518-1520), qui popularise définitivement le monogramme du Christ (Vernet, p. 81-82). Mais on n'oubliera pas que la dévotion au Nom de Jésus est à peu près aussi ancienne que l'Église. Il faut aussi rappeler que la prière *monologistos* des grecs, qui, dès avant Diadoque de Photicé, est aussi bien une aspiration, une oraison jaculatoire, qu' « un des principaux moyens de perfection », est l'invocation « Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de nous » (M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 174-176). Cf A. Cabassut,

La dévotion au nom de Jésus dans l'Église d'Occident, VS, t. 86, 1952, p. 46-69.

b) Dévotion à la vie cachée. — La dévotion à Jésus-Ouvrier honore la vie de travailleur manuel que le Christ mena à Nazareth jusqu'à trente ans. Elle nous apprend à sanctifier le travail. Il existe un ordre de Jésus-Ouvrier. Voir J.-B. Bard, *Jésus-Ouvrier, Doctrine et culte*, Paris, 1932.

La *dévotion à la vie cachée* du Christ est celle de « presque toutes les âmes intérieures », écrit avec raison Mgr Gay (*Entretiens sur les mystères du Rosaire*, p. 17). C'est bien en ce sens qu'il faut entendre, malgré la diversité et la multiplicité des pratiques, la dévotion d'une Marguerite du Saint-Sacrement † 1648 ou d'un Charles de Foucauld † 1916.

3) **Dévotion à la Passion.** — Le Sauveur s'offre en victime pour le salut des hommes en souffrant sa Passion. C'est la Rédemption assurée pour le genre humain. Aussi ce grand mystère est-il l'objet d'une dévotion spéciale à laquelle des saints se sont particulièrement voués, tel Paul de la Croix † 1775. La dévotion à la Passion est la dévotion privilégiée des âmes aimantes et réparatrices. Voir Passion (dévotion à la).

Déjà au 4e siècle, « les heures de l'office divin sont mises en relation avec les scènes divines de la Passion. On prie à la troisième heure parce que c'est le moment où Jésus a été cloué sur la croix pour nous sauver (*Constitution ecclésiastique égyptienne*; *Testament de Notre-Seigneur* II, 24, etc), ou encore parce que c'est l'heure où la sentence a été rendue par Pilate contre Notre-Seigneur (*Const. Apost.* VIII, 33); à la sixième heure, parce que c'est l'heure du crucifiement, l'heure où la croix fut dressée, parce que les ténèbres commencèrent à cette heure à se répandre sur la terre après la mort de Notre-Seigneur; à la neuvième heure, parce que c'est l'heure à laquelle Notre-Seigneur rendit l'esprit et en achevant son sacrifice commença notre salut. « Tu te réveilleras au milieu de la nuit et tu prieras le Seigneur ton Dieu; car c'est l'heure où Notre-Seigneur est ressuscité et a loué son Père » (*Exhortation à une vierge*, attribuée à saint Athanase).

La vie monastique est une consécration spéciale à la Passion : « Participons aux souffrances du Christ par la patience, dit le prologue de la *Règle bénédictine*, afin que nous méritions d'avoir part aussi à son royaume ». La *Vie de Pacôme* nous apprend que perpétuellement les moines « plaçaient devant leurs yeux pour les imiter les exemples du Christ crucifié » (M. Viller, p. 172).

Les *Horloges* de la Passion connaîtront une vogue considérable au moyen âge et au 17e siècle. De bonnes âmes et des communautés entières y trouvent encore de nos jours un aliment intérieur. Voir art. Horloges.

La dévotion à la Passion de *Béatrice de Nazareth* est extraordinaire (DS, t. 1, col. 1313), de même celle d'*Angèle de Foligno* † 1309 (t. 1, col. 571), etc. Sur le scapulaire rouge de la Passion, révélé à la sœur Andriveau, voir t. 1, col. 559; sur l'*Anima Christi*, t. 1, col. 670-672; sur les *quinze oraisons* de sainte Brigitte, t. 1, col. 1956-1957, et A. Wilmart (*Le poème bonaventurien..*, p. 274-278). *Les souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ* de l'augustin portugais Thomas de Jésus † 1582 furent un des ouvrages qui, avec les *Vies* du Christ, contribuèrent le plus à la dévotion à la Passion.

a) Agonie. — La dévotion à la Passion se subdivise à son tour. Avant d'endurer les tourments de sa Passion, Jésus agonise au jardin de Gethsémani et accepte le sacrifice que son Père lui impose. A cet épisode se rattache la dévotion à *Jésus agonisant*, qui a pour but de méditer ce mystère d'amour et de souffrance extrêmes. Dès son agonie, le Sauveur commence à répandre son sang pour le salut des hommes et continue jusqu'au coup de lance du centurion qui fait jaillir de son côté de l'eau et du sang. La dévotion au *Précieux Sang* aide à considérer le prix de notre Rédemption.

b) La *dévotion aux cinq Plaies* du Sauveur découvre les trésors infinis qui y sont renfermés et les offre au Père pour les besoins de l'Église, la conversion des pécheurs et la délivrance des âmes du purgatoire. Jésus accorde à certains de ses serviteurs de porter les stigmates de ses plaies et les fait participer d'une manière intime à sa Passion. Le cas le plus célèbre est celui de François d'Assise. Voir art. Stigmates.

L'heure sainte est la forme de dévotion demandée par Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie pour que nos âmes compatissent aux souffrances de son agonie.

On ne peut que mentionner la dévotion étonnante à la *Sainte-Face* de Monsieur Dupont de Tours et de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Le centre de Tours contribue à la diffusion de cette dévotion. La face du Christ, telle que la reproduit le saint suaire de Turin, est vénérée dans le monde entier. Mais la dévotion est bien plus ancienne : elle était déjà florissante au moyen âge chez les carmes (DS, t. 2, col. 162, 166).

La dévotion aux Plaies date du moyen âge. L. Gougaud (*Dévotions et pratiques ascétiques*, p. 78-90, 114-120) en a retracé les origines et décrit les pratiques. La dévotion à la *Plaie du côté* attire particulièrement les âmes contemplatives; elle prélude à la dévotion au Cœur du Christ (*ibidem*, p. 90-113, 120-128).

La dévotion aux *sept paroles du Christ en croix* a été étudiée en détail depuis son « premier témoin littéraire », Arnaud de Bonneval, cistercien, † 1156, jusqu'à saint Robert Bellarmin † 1624 (A. Wilmart, *Le poème bonaventurien sur les sept paroles*, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 264-278).

A propos des confréries du Précieux-Sang, voir, par exemple, sur celle de Fécamp : *Messe, litanies et histoire du Précieux Sang de N.S. Jésus-Christ* (Rouen, 1865).

On trouvera sur ces dévotions plusieurs études dans *Ons geestelijk Erf*, vg L.M. F. Daniëls, *Van den seven ghetijden der Passien onses Heren*, t. 16, 1942, p. 186-235; D.A. Stracke, *De origineele tekst der XV Pater op het lijden des Heeren en diens latere lotgevallen*, t. 17, n. 1, 1943, p. 71-140; *De XXIV uren der Passie ons Heeren*, t. 18, n. 2, 1944, p. 66-170; t. 19, n. 2, 1945, p. 7-54.

c) Croix. — Dès sa découverte au 4e siècle, la vraie Croix fut l'objet d'un culte extraordinaire, dont témoignent les Pères de l'Église (Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 171-174); elle suscite le culte des reliques de la vraie Croix et le pèlerinage aux Lieux saints. Cette dévotion à la Croix, qui prend naissance aux siècles des martyrs et des moines, ne se ralentira jamais. On sait que l'ordre des croisiers en a fait sa dévotion essentielle (DS, t. 2, col. 2571-2572). Déjà, dès le 9e siècle, le culte de la Croix avait connu un regain considérable, notamment grâce aux bénédictins. Voir Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, p. 369-370; R. van Hoogenbemt, *De voorstelling van de Gekruisigde van de XIIe tot de XVIIe eeuw*, OGE, t. 22, 1948, p. 201-236.

La plus populaire de toutes les pratiques de dévotion envers la Passion est sans doute l'exercice du *chemin de la croix*. Cette contemplation du Sauveur souffrant imprègne l'âme de repentir, de compassion et d'amour. L'historique de cette dévotion a été donné à Croix (Chemin de); sur le sens spirituel, col. 2602-2606.

On ne peut séparer cette dévotion de celle vouée au *crucifix*. Le crucifix ne quitte pas le chrétien : il l'installe en sa maison, il le porte sur lui. C'est son trésor, et même son seul trésor. Cf L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques*, p. 74-78, 113-114.

4) D'autres grandes dévotions se rattachent à la personne du Rédempteur, tout d'abord celle au **Saint-Sacrement.** Elle fait rendre à Jésus présent dans

l'hostie et se donnant à nous le culte d'adoration et d'amour. Les merveilleux effets de l'union avec le Christ eucharistique s'opèrent en l'âme qui s'est préparée à l'effusion de tant de biens; la dévotion favorise cette préparation. Elle comporte essentiellement la participation à la messe, la pratique de la communion (cf t. 2, col. 1207-1234), à tout le moins spirituelle (col. 1294-1300), enfin la visite au Saint-Sacrement pour laquelle il existe des recueils dont le plus connu est le livre des *Visites au Saint-Sacrement* de saint Alphonse de Liguori.

On sait l'influence de la dévotion et des révélations privées (celles de sainte Julienne du Mont-Cornillon sont les plus célèbres) sur le culte officiel rendu au Saint-Sacrement. L'élévation de l'hostie à la messe, les expositions et bénédictions du Saint-Sacrement, la fête du *Corpus Christi*, les processions sont nées et se sont développées du 12e au 14e siècle. « Rarement l'institution d'une fête aura rencontré des obstacles aussi nombreux, des circonstances historiques aussi peu favorables, une atmosphère aussi indifférente que la Fête-Dieu. Instituée en 1246 par Robert de Torobe, évêque de Liège.., elle provoqua la surprise, sinon l'opposition... » (V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits..*, p. LXXXIX).

Voir art. EUCHARISTIE; R.-E. Dumoutet, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926; dans *Eucharistia*, Paris, 1934, toute la 4e partie; dans *Le Christ*, p. 646-700 : Le culte du Saint-Sacrement. Consulter C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines*, dans *Revue bénédictine*, t. 54, 1942, p. 61-113 et *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, éd. P. Browe, coll. Opuscula et textus 4, Münster, 1934. Sur les confréries du Saint-Sacrement, DS, t. 2, col. 1474-1475.

De très nombreuses congrégations religieuses, en particulier au 19e siècle, se sont vouées à l'adoration réparatrice du Saint-Sacrement, telles la société de l'Adoration réparatrice et les Prêtres du Saint-Sacrement fondés par le bienheureux Julien-Eymard.

5) La dévotion au **Sacré-Cœur** est une autre forme de la dévotion au Christ. Connue dès le moyen âge avec sainte Gertrude et sainte Mechtilde, elle s'est développée surtout au 17e siècle grâce à saint Jean Eudes † 1680 et à sainte Marguerite-Marie † 1690. Le cœur de chair du Christ est l'objet matériel et sensible de la dévotion, et son amour, l'objet spirituel et invisible. Ces deux objets sont unis comme le symbole à l'objet symbolisé. Il s'agit à la fois de l'amour de Jésus pour son Père, — qui est le principal, puisque le Sauveur n'est venu racheter les hommes que pour faire la volonté de son Père —, et de son amour pour les hommes, qui est la manifestation de son amour pour son Père. Comme le cœur n'est pas séparé de la personne, tous nos hommages s'adressent à Jésus. Le Cœur de Jésus n'est jamais adoré indépendamment de la personne du Sauveur. Cette dévotion donne la foi en l'amour de Dieu pour nous, elle invite à rendre à Dieu amour pour amour et à progresser dans la charité, qui est « le lien de la perfection » (*Col.* 3, 14), enfin, en exhortant les âmes à la réparation, elle les associe aux souffrances rédemptrices du Sauveur et les unit très intimement à lui.

Les révélations de Paray-le-Monial mettent la dévotion au Sacré-Cœur en étroite liaison avec la dévotion à la Passion. Jésus rappelle ses douleurs à Marguerite-Marie. Aussi s'est-il constitué une dévotion au *Cœur agonisant de Jésus*. La dévotion au Sacré-Cœur est liée étroitement à la dévotion à l'eucharistie, fruit du plus incompréhensible amour. D'où naquit la dévotion au *Cœur eucharistique de Jésus*. Elle considère et honore l'amour que Dieu nous manifeste dans l'eucharistie, sacrement et sacrifice, et répare les outrages qu'il y reçoit.

La pratique la plus connue de la dévotion au Sacré-Cœur est la communion des neuf premiers vendredis. Une autre pratique est l'intronisation du Sacré-Cœur dans les familles. Le mois de juin est dédié au Sacré-Cœur. Ce qui concerne la dévotion au Sacré-Cœur a été donné à l'art. CŒUR (Sacré). Voir aussi *Le cœur*, coll. Études carmélitaines, 1950, et Ch. Moeller, *Quelques réflexions sur la dévotion au Sacré-Cœur*, dans *Collectanea mechliniensia*, t. 37, 1952, p. 235-252. Pour l'histoire de la dévotion au Cœur eucharistique, cf l'art. EUCHARISTIQUE (Cœur).

Voir aussi F. Questiaux, *Devotiones erga Christum*, dans *Collationes Namurcenses*, t. 28, 1934, p. 242-255; É. Catta, *La Visitation Sainte-Marie de Nantes (1630-1792)*, Paris, 1954, ch. 18-19 et *passim*.

6) La *dévotion à Jésus, Prêtre souverain et éternel*, est un des aspects de la dévotion au Verbe incarné. Le Christ, en s'incarnant, s'est fait le grand Médiateur entre Dieu et les hommes, il est à la fois prêtre et victime de son propre sacrifice (*Héb.* 5, 1). Souverain prêtre, l'Homme-Dieu offre un sacrifice d'une valeur infinie. La dévotion au Christ Prêtre éternel se rattache à la fois aux mystères de la Passion et de l'eucharistie, dont elle aide à mieux comprendre le sens et les effets. Cette dévotion se pratique par la participation à l'oblation du Christ dans son sacrifice eucharistique. Si le chrétien est hostie avec le Christ, il est aussi, du moins au sens large, prêtre avec lui et par suite doit prendre conscience de ce sacerdoce et s'unir par là avec Notre-Seigneur; c'est encore un moyen de participer aux états du Verbe incarné; cf saint Jean Eudes, *La Vie et le Royaume de Jésus*, Paris, 1924, p. 459 svv.

7) *Dévotion au Christ-Roi*. — Le fondement de la dignité royale de Notre-Seigneur réside dans l'union de sa nature humaine avec la nature divine. Parce que Jésus est Fils unique de Dieu et Dieu, il est essentiellement roi. D'ailleurs le Christ s'est proclamé roi devant Pilate (*Jean* 18, 37), et cette qualification fut inscrite sur le titre de la croix. Le Christ est roi du monde, des intelligences, des cœurs. Cette sujétion au Christ-Roi doit se manifester aussi bien chez les individus que dans la vie sociale. A la même idée se rattache la *dévotion à Jésus-Chef*, dont parle Léonce de Grandmaison :

Il est notre chef au sens réel et physique du mot, en tant que « tête » du corps mystique que forment tous les fidèles... Jésus est encore notre chef en un sens moral, strict d'ailleurs, parce qu'il est le maître, le guide, le Seigneur... C'est parce que Jésus est notre « Chef » au sens réel du mot, le chef duquel dérive en nous toute vie spirituelle et auquel nous devons rester attachés pour croître, embellir, atteindre la plénitude de notre être surnaturel, qu'il est notre Maître, notre Roi, notre Seigneur (*Écrits spirituels*, t. 1, p. 31-32).

8) Signalons enfin la *dévotion à Jésus « notre Mère »*, une des formes que prit au moyen âge la dévotion à l'Humanité du Sauveur. On voulait exalter par là d'une manière symbolique la tendresse infinie de Dieu. Saint Anselme † 1109 semble être l'initiateur de cette dévotion. « Mais toi, ô Jésus, bon Seigneur, n'es-tu pas aussi mère? Est-ce que tu n'es pas mère, toi qui es comme la poule qui rassemble sous ses ailes ses poussins? Oui, Seigneur, toi aussi, tu es vraiment mère » (*Opera omnia*, éd. Fr. Schmitt, t. 3, Edimbourg, 1946, p. 40). Cette dévotion se retrouve souvent ensuite. L'idée fondamentale est qu'en mourant sur la croix

le Christ nous a engendrés à la vie surnaturelle, les douleurs de sa Passion étant les douleurs de notre enfantement spirituel. C'est ce que le Seigneur déclara à sainte Mechtilde † 1298 : « Je suis mère dans la Rédemption » (*Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, t. 2, Paris, 1877, p. 304). Ce rôle maternel a également été attribué au Saint-Esprit et certains spirituels, tel le chartreux Dominique de Trèves au 15e siècle, ont eu une dévotion spéciale à la maternité du Christ et de l'Esprit Saint. Loin d'être l'imitation de l'amour maternel, l'amour divin en est la source et l'exemplaire (cf A. Cabassut, *La dévotion à Jésus notre Mère*, RAM, t. 25 [= Mélanges Marcel Viller], 1949, p. 234-245).

4° **Dévotion à la Vierge.** — Après les dévotions qui se rapportent à Dieu, à la Trinité et aux Personnes divines, la dévotion la plus importante est celle qui s'adresse à la Vierge, en raison de ses incomparables privilèges et de son rôle éminent dans l'œuvre de la Rédemption. Tous ces privilèges sont fondés sur sa maternité divine (dogme solennellement proclamé au concile d'Éphèse en 431) ou orientés vers elle. Le premier en date des privilèges accordés à Marie est sa Conception immaculée. Dieu a créé en Marie une âme pleine de grâce, de cette grâce même dont la privation constitue le péché originel. C'est ce que signifie le salut de l'ange (*Luc* 1, 28). Cette grâce est un pur don de Dieu. L'âme de Marie est vraiment rachetée par les mérites de la mort de Jésus-Christ. Or c'est la maternité divine qui entraîne pour elle l'exemption du péché originel. La dévotion à Marie, considérée dans ce privilège, dont le dogme fut proclamé le 8 décembre 1854, a pour but d'honorer la Vierge comme aussi sainte et aussi pure que peut l'être une créature. Vénérer Marie comme la Vierge, c'est affirmer que pour être sainte elle est restée vierge. L'idée de rester toujours vierge implique sur le plan mystique le fait de n'appartenir qu'à Dieu seul (1 *Cor.* 7, 34). La virginité est une condition et un symbole. Marie ne devait appartenir qu'à Dieu et n'aimer que lui dans l'acte de sa maternité divine absolument sainte. Sa virginité se réalise d'une manière incomparable dans sa maternité divine.

Le *nom de Marie* fait lui-même l'objet de notre dévotion. Nous appelons Marie Notre-Dame et sous ce nom nous lui manifestons notre dévotion en l'invoquant par l'*Ave Maria*.

Les diverses dévotions à Notre-Seigneur permettent de le suivre aux différents moments de sa vie terrestre; il en est de même pour la Vierge. L'une de ces dévotions est particulièrement chère aux chrétiens, *Notre-Dame des Sept-Douleurs*. Cette dévotion se répandit surtout à la fin du moyen âge.

Les souffrances de la Vierge en union avec la Passion du Christ lui valent le titre de *Corédemptrice*. Elle a mérité par convenance, ce que le Christ nous a mérité en justice, et elle devient la *dispensatrice de toutes les grâces* que Jésus nous acquit par sa mort. A cause de sa médiation dans l'acquisition et la distribution de toutes les grâces Marie est justement appelée la mère des hommes. Il s'agit d'une médiation d'intercession par laquelle elle obtient de Dieu toutes les grâces en raison des mérites de Jésus-Christ. Si la Vierge est la mère de Dieu et la nôtre, elle est aussi la reine des hommes, des anges et de l'univers, parce qu'en sa qualité de Mère de Dieu, elle participe à la royauté universelle de son Fils (fête de la royauté de Marie, 31 mai).

Le 8 décembre 1942 Pie XII consacra solennellement l'Église, le genre humain et le monde entier, au *Cœur Immaculé de Marie*, « ce cœur étant le symbole de la sainteté sublime et exceptionnelle de l'âme de la Mère de Dieu et surtout de son amour très ardent envers Dieu et son fils Jésus-Christ, ainsi que de sa piété maternelle envers les hommes rachetés par le sang divin » (décret du 4 mai 1944). La dévotion au Cœur Immaculé de Marie ou, comme dit saint Jean Eudes, au cœur admirable de la Mère de Dieu excite notre reconnaissance envers Marie qui nous a témoigné un tel amour. C'est en même temps un pressant appel à la confiance, une invitation à nous associer à ses souffrances et à l'imiter comme elle imitait son Fils.

Le privilège suprême de la Vierge est son *Assomption* (dogme proclamé le 1er novembre 1950). Ce privilège se rattache aussi à sa maternité divine, « parce qu'il est quasi impossible de considérer celle qui a conçu le Christ, l'a mis au monde, nourri de son lait, porté dans ses bras et serré sur son sein, séparée de lui après cette vie terrestre, sinon dans son âme, du moins dans son corps » (bulle *Munificentissimus Deus*, 1er novembre 1950).

Une dévotion résume parfaitement les joies, les souffrances et les gloires de Marie, associée à celles de son divin Fils, le *Rosaire*. Par cette dévotion la piété populaire atteint vraiment un de ses sommets, avec des moyens très simples qui élèvent l'âme à la contemplation des plus grands mystères de Jésus et de Marie intimement mêlés les uns aux autres.

Si le culte marial apparaît tardivement dans l'Église, la Vierge cependant fut très tôt entourée d'une profonde vénération. Les Pères du 4e siècle ne cessent de la présenter à l'admiration et à l'imitation des vierges (M. Viller, *loco cit.*, p. 176-178).

« Les sermons d'Autpert sur la Vierge sont les premiers en date de la littérature latine chrétienne » (J. Winandy, *Ambroise Autpert moine et théologien*, Paris, 1953, p. 38; sur la dévotion mariale d'Autpert † 778, p. 38-48, avec édition et traduction d'un *Panégyrique de la Bienheureuse Marie*, p. 86-103).

Dès le haut moyen âge, la dévotion mariale « se nuancera de tendresse » (F. Vernet, *loco cit.*, p. 85-92). Déjà au 9e siècle, le samedi était un jour consacré à Marie (signalé pour la première fois par Alcuin; L. Gougaud, *loco cit.*, p. 65-73). S. Pierre Damien y adjoignit des pratiques spéciales (DS, t. 2, col. 57).

Sur la dévotion mariale de S. Bernard, voir t. 1, col. 1485-1490; de Ste Brigitte de Suède † 1381, col. 1954-1955; sur le chapelet dit de sainte Brigitte, col. 1956-1957.

L'Ave Maria se répand dès le 12e siècle; il est généralisé au 13e siècle. « La récitation de mille *Ave Maria* et celle d'innombrables *Pater* ou *Salve regina* étaient fréquentes dans les maisons des dominicaines allemandes... Saint Bonaventure assignait aux novices, pour chaque jour, 100 *Pater*, *Gloria Patri* et *Ave Maria* » (F. Vernet, *loco cit.*, p. 134). Les livres d'*Heures* firent large place à la Vierge : le petit office (qui date de la fin du 10e siècle), le psautier de Notre-Dame, etc. L'*Angelus* et les *litanies* peu à peu se constituent. Cf art. Ave Maria (et *Angelus*).

« Les cisterciens lui dédièrent toutes leurs maisons; ils empruntèrent aux chartreux la récitation du petit office de la Vierge avant l'office canonial et terminèrent la journée par le chant solennel du *Salve Regina...* » (p. 89).

Parmi les prières que la piété médiévale a composées en l'honneur de Marie, signalons l'*O intemerata*, l'*Obsecro te* et les *Quinze Joies de la Vierge* d'Étienne de Salley † 1252, dont la méthode ressemble à celle du Rosaire (cf A. Wilmart, *Auteurs spirituels..*, p. 317, 358, 474-504). D'autres dévotions populaires sont encore en usage, comme celle des trois *Ave Maria*, révélée à sainte Mechtilde † 1297 (cf *Le livre de la grâce*

spéciale. Révélations de sainte Mechtilde, Paris-Poitiers, 1878, p. 161-162).

Grignion de Montfort recommande la dévotion, aux racines médiévales, à l'*esclavage d'amour* qui consiste à s'abandonner totalement entre les mains de Marie en se consacrant à elle et par elle à Jésus. Elle devient ainsi maîtresse de la valeur de nos œuvres dont elle peut disposer à son gré. Cette pratique s'accorde avec la doctrine qui considère Marie comme médiatrice de toutes les grâces; cf L.-M. Grignion de Montfort, *Le Secret de Marie ou l'Esclavage d'amour de la Sainte Vierge*, et DS, art. Esclavage. Deux mois de l'année sont spécialement consacrés à honorer la Vierge, mai et octobre.

La dévotion aux douleurs de Marie accompagne celle à ses joies. Les *Complaintes* et les *Planctus* du moyen âge sont l'expression d'une profonde compassion. Les *Pietà* traduisent, à partir du 14e siècle, d'une manière plus saisissante encore, la douleur compatissante de l'âme chrétienne. Sur la dévotion aux douleurs de Marie, voir J. Dissard, *La transfixion de Notre-Dame*, dans *Études*, t. 155, 1918, p. 257-286, et aussi Fr. Girerd, *La vraie dévotion à Notre-Dame du Sacré-Cœur*, Issoudun-Paris, 1931.

La *dévotion au Rosaire* couronne, dès le 15e siècle, l'ensemble des pratiques du culte marial. Voir art. Chapelet (origine et variétés), t. 2, col. 478-480; Rosaire; voir aussi Scapulaires.

La *Vierge de miséricorde* (15e-16e siècle) accueille sous son « manteau protecteur » les donateurs, les familles, les ordres religieux, l'humanité entière et protège des « flèches de la peste » (voir sur cette dévotion R. Aubenas, dans Fliche-Martin, t. 15, 1951, p. 341-342).

Sur la dévotion à la Vierge, on trouvera la documentation générale le plus à jour dans *Maria. Études sur la sainte Vierge*, publiées sous la direction d'H. du Manoir (3 vol. parus, Paris, 1949, 1952, 1954). Retenons, dans le tome 1, le livre 2 : *Marie dans la liturgie*; puis l'importante étude de L. Reypens sur *Marie et la mystique*, et celle de G. Geenen sur *Les antécédents doctrinaux et historiques de la consécration du monde au Cœur immaculé de Marie*, qui fait large place au culte privé; dans les t. 2 et 3 le 6e livre consacré à l'*histoire du culte et de la spiritualité marials* dans les principaux ordres et congrégations religieuses. Enfin R. Laurentin rappelle opportunément les dangers par excès et par défaut de la dévotion mariale contemporaine (t. 3 Conclusion). Voir encore E. Dublanchy, art. *Marie*, DTC, t. 9, col. 2439-2474; DS, art. Marie.

5° **Dévotion aux anges et aux saints.** — 1) La *dévotion aux saints anges* peut se manifester par la récitation de prières particulières, comme ces *Litanies* composées au 17e siècle par Jacques de Jésus (cf H. Bremond, t. 10, p. 188 svv), ou, surtout, par une dévotion spéciale à l'ange gardien dont on sait que sainte Françoise Romaine avait la vision habituelle. Sur toutes les manifestations de la dévotion aux anges, voir DS, t. 1, col. 610-622.

2) La *dévotion à saint Joseph* mérite une mention spéciale. Elle s'est développée tardivement, puisque l'antiquité et le haut moyen âge l'ont à peu près ignorée; elle est désormais dans tout son éclat et se justifie en raison du rôle que Joseph eut à remplir : préserver la virginité de Marie et protéger l'enfance de Jésus. Ce qui suppose une sainteté suréminente et une abondance de grâces, qui donnent une place de choix à saint Joseph. Modèle de vie intérieure et cachée avec Jésus et Marie, il nous apprend la valeur d'une vie humble, consacrée à la prière et au travail. Les âmes d'oraison lui ont une dévotion particulière. En raison de sa dignité éminente comme chef de la sainte Famille et du fait qu'il est sans doute le plus grand saint après Marie, Joseph jouit d'un grand pouvoir d'intercession. Sainte Thérèse d'Avila, qui fit tant pour répandre son culte, déclare : « Je ne me souviens pas de lui avoir rien demandé qu'il ne me l'ait accordé » (*Vie par elle-même*, ch. 6). Saint Joseph est aussi le patron de la bonne mort, parce que l'assistance de Jésus et de Marie contribua à rendre sa mort douce et féconde. Le 8 décembre 1870 Pie IX le proclama Protecteur de l'Église universelle. Le mois de mars lui est consacré. Voir R. Garrigou-Lagrange, *La prééminence de saint Joseph sur tout autre saint*, VS, t. 19, 1929, p. 662-683.

A la dévotion à saint Joseph, on peut rattacher la dévotion à la sainte Famille, considérée comme le modèle des familles chrétiennes (Léon XIII, lettre *Neminem fugit*, 14 juin 1892, ASS, t. 25, 1892-1893, p. 8-9).

3) *Dévotion aux saints.* — Après la dévotion à la sainte Vierge et à saint Joseph vient celle envers la multitude des *saints* de l'Église triomphante. On trouve en eux à la fois des modèles en raison des vertus qu'ils ont pratiquées et que nous devons chercher à imiter, et des protecteurs en raison de leurs mérites. Vénérer les saints, c'est encore honorer Dieu, car « Dieu est admirable dans ses saints ».

Cette dévotion se manifeste de multiples manières : dévotion liturgique au saint du jour, dévotion au saint dont nous portons le nom ou avec lequel nous ressentons une affinité spirituelle, dévotion aux saints protecteurs. Certaines pratiques dévotionnelles peuvent sans doute apparaître bien matérielles; cependant le surnaturel y est mêlé, et elles demeurent ordinairement un signe de la foi et de la confiance en Dieu.

La dévotion aux saints se confond aux temps apostoliques avec le culte des martyrs. Leurs restes sont honorés; leurs vies sont racontées; leurs panégyriques prononcés (M. Viller, *loco cit.*, p. 178-181). Voir art. Biographies spirituelles, Hagiographie, Saints.

Sur la dévotion aux saints, on consultera avec profit H. Delehaye, *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Bruxelles, 1927), *Les origines du culte des martyrs* (2e éd., Bruxelles, 1933), qui traitent aussi du culte privé, des reliques, etc. Voir encore A. Molien, *Comment s'est établi le culte des saints*, VS, t. 19, 1929, p. 501-523, 684-696.

Les *Légendes dorées*, au moyen âge, ont rendu populaire la dévotion aux saints. Les fidèles vivent en grande familiarité avec eux. « Au 13e siècle, les saints commencent de tout envahir, l'intérieur et l'extérieur de l'église, les verrières spécialement » (F. Vernet, *loco cit.*, p. 94).

Quelques-uns l'emportent en popularité : tels le prophète *Élie* (DS, t. 2, col. 157-158), du moins chez les carmes, saint *Martin*, saint *Patrick*, saint *Germain* d'Auxerre (voir *S. Germain d'Auxerre et son temps*, Auxerre, 1950), sainte *Anne*, au 12e siècle, (t. 1, col. 672-673), saint *Jean-Baptiste*, surtout en Orient. Mais aussi « on vénère les saints provinciaux, les saints locaux, ceux dont on a des reliques, ceux qu'on est allé visiter en pèlerinage, les patrons de baptême, des communautés, des corporations ou des confréries, des villes ou des paroisses » (F. Vernet, p. 94).

On peut utilement se reporter encore à la collection Forschungen zur Volkskunde, dirigée par G. Schreiber, qui a successivement étudié l'histoire posthume de sainte Anne (1930), de saint Antoine de Padoue (1931), de saint Nicolas (1931), etc (cf E. Lamalle, *La popularité des saints*, NRT, t. 59, 1932, p. 694-706).

H. Delehaye a recensé, dans une importante contribution, les travaux consacrés à l'extension de la dévotion aux saints en Occident : les vocables antiques, les patrons d'églises et de corporations, la toponymie (*Loca sanctorum*, dans *Analecta bollandiana*, t. 48, 1930, p. 5-64). « Pour peu qu'on sache les lire, écrit-il, on peut suivre sur les cartes de géographie de certains pays les progrès de la dévotion aux saints spécialement aimés du peuple » (p. 6). « On se rend compte du rôle extraordinaire que les saints, après leur mort, continuent à

tenir dans l'histoire religieuse » (p. 23). C'est aussi le triomphe du folklore.

4) La *dévotion aux âmes du purgatoire.* — Ces âmes ne peuvent plus mériter, mais elles ont un grand pouvoir d'intercession auprès de Dieu. Cette dévotion a pour but de hâter par notre prière le moment où ces âmes pourront jouir de la vision de Dieu, et de les invoquer en notre faveur. Sans doute l'Église ne prie pas publiquement les âmes du purgatoire; elle se borne à prier pour elles; mais l'exemple des saints, comme celui du Curé d'Ars, montre la grande confiance qu'on peut avoir en elles.

La prière pour les défunts est très ancienne, si « les origines de l'office des défunts sont obscures » (J. Leclercq, *Un recueil de leçons pour les vigiles des défunts*, dans *Revue bénédictine*, t. 54, 1942, p. 20). Ce recueil, du 9e siècle, énumère aussi les prières et les œuvres qu'il est bon d'offrir pour les morts. Cf A. Molien, *La fête des âmes du Purgatoire le 2 novembre*, VS, t. 19, 1929, p. 32-52. On connaît le trentain grégorien, le *Petit trentain de l'Ave Maria*, qui consiste à réciter un *Ave Maria* pendant trente jours pour les âmes du purgatoire. Novembre est devenu le mois des âmes du purgatoire. Voir l'analyse du *Traité du Purgatoire* de Catherine de Gênes, DS, t. 2, col. 304-308, et art. PURGATOIRE.

6° **Dévotion à l'Église et au Pape.** — Nous pouvons avoir une dévotion spéciale envers l'Église dont nous sommes les membres et envers le Pape, son chef visible. Cette dévotion coïncide avec la dévotion au corps mystique du Christ. Elle se manifeste par l'amour pour l'Église, dont l'Esprit est l'âme et constitue son unité; par la docilité envers l'Église, en nous soumettant filialement à son enseignement et en obéissant à ses lois et à ses commandements. La dévotion envers le Pape s'adresse à la sainteté de sa mission. Nous considérons en lui le caractère sacré de son sacerdoce et la dignité surnaturelle de son pouvoir. C'est Jésus-Christ que nous vénérons dans son Vicaire. Cette dévotion entraîne la volonté de se dévouer à toutes les entreprises que réclame le service de l'Église, sous l'autorité du Vicaire du Christ.

Déjà, dans son *De consideratione* (lib. 2, c. 8), saint Bernard insiste sur la dévotion au Pape; sur sa dévotion à l'Église, cf DS, t. 1, col. 1490-1491. Saint Anselme, avant l'abbé de Clairvaux, manifestait une singulière dévotion à l'Église et au Pape. Des textes de ces deux auteurs ont été rassemblés par J.-V. Bainvel, *L'idée de l'Église au moyen âge*, dans *La science catholique*, t. 13, 1899, p. 193-214. Mais la dévotion à l'Église nous la trouvons déjà chez Ignace d'Antioche, Irénée, Augustin, etc. Cf *La piété envers l'Église*, VS, t. 18, n. spécial d'avril 1928, notamment p. 85-128, É.-M. Lajeunie, *Nos devoirs envers l'Église et le pape.*

7° **Dévotions diverses.** — Aux dévotions qui s'adressent directement à des personnes se rattache la dévotion à certains objets matériels, intermédiaires à travers lesquels nous atteignons les personnes. Il en est ainsi de la dévotion à l'*autel* dont il a été question au t. 1, col. 1139-1141. L'autel doit contenir des *reliques*; par là, l'Église nous invite à honorer les restes des saints. Ce culte remonte finalement jusqu'à Dieu, l'auteur de toute sainteté. Il en est de même de la dévotion aux *images* : l'Église défend de les adorer, mais déclare légitime la vénération qu'on a pour elles, de quelque nature qu'elles soient, images, sculptures, peintures, *Agnus Dei*, médailles, croix, etc. De grands saints, tels Jean Damascène † 749 et Théodore Studite † 826, ont défendu avec acharnement le culte des images.

Signalons enfin la pratique des *pèlerinages*, en usage depuis les premiers siècles de l'Église jusqu'à nos jours, où les foules, — de Lourdes et de Fatima par exemple —, donnent un spectacle impressionnant de ferveur populaire. Ce sont là de grands faits religieux, comme aussi les manifestations de foi collective, tels les *congrès* eucharistiques internationaux où l'univers catholique communie dans l'amour de son Dieu. « Les pèlerinages et les reliques eurent un rôle capital dans l'histoire littéraire, artistique, sociale, religieuse » du moyen âge (F. Vernet, *loco cit.*, p. 94).

Conclusion. « A ces multiples formes de piété ne peuvent être étrangères l'inspiration et l'action du Saint-Esprit; elles tendent toutes en effet bien que de diverses manières, à convertir les âmes et à les mener à Dieu, à les purifier de leurs péchés, à leur faire acquérir la vertu, en un mot, à stimuler en elles la véritable piété, par le fait qu'elles les habituent à méditer les vérités éternelles et les rendent plus aptes à contempler les mystères de la nature humaine et divine du Christ » (*Mediator Dei*, n. 171).

Tel est en définitive le point capital : l'action du Saint-Esprit. Nées sous l'inspiration de l'Esprit, les dévotions concrétisent, canalisent, dirigent l'élan spirituel. L'Esprit suggère toutes choses. Depuis la Pentecôte, c'est lui qui adapte continuellement la révélation objective du Christ à toutes les particularités de temps, de lieu, de personnes, lui qui invente continuellement de nouvelles formes de prière et de contemplation. *La fidélité au Saint-Esprit est la condition nécessaire* du bon usage des dévotions, pour éviter les dangers de sclérose de la vie spirituelle en des formes trop rigides devenues inadaptées, ou de « matérialisation » de la vie spirituelle en pratiques, ou encore d'évaporation sentimentale de l'exigence du message évangélique. Par l'Église, l'Esprit guide, réforme, adapte, harmonise la prière du chrétien et la prière de l'assemblée des fidèles, qu'il s'agisse de la dévotion privée ou du culte public. Ces deux formes de prière, inspirées par l'Esprit et contrôlées en son nom par l'Église, constituent une seule et unique louange de Dieu.

L'âme de David, ce chantre royal, vibrait comme une harpe sous la touche délicate du Saint-Esprit. Du cœur comblé de la Vierge pleine de grâce jaillit le *Magnificat*. Le cantique du *Benedictus* ouvre les lèvres devenues muettes du vieillard Zacharie, lorsque la parole secrète de l'ange devient une réalité visible. Ce qui monte de ces cœurs, que remplit l'Esprit Saint, s'exprime en une parole, une action, se transmet de bouche en bouche. Il incombera à l'office divin de permettre au message de passer de génération en génération. Ces voix multiples vont se fondre et se perdre comme entraînées dans l'immense courant du fleuve mystique, dont le grondement sonore monte, tel un cantique de louange, vers la Trinité Sainte, Dieu Créateur, Rédempteur et Vivificateur.

C'est pourquoi il serait faux d'isoler ou d'opposer deux formes de prière : la prière personnelle, dite subjective, et la prière sociale, liturgique, dite objective.

Toute prière vraie est une prière de l'Église, chaque prière opère en elle et c'est chaque fois l'Église qui prie, puisque c'est l'Esprit Saint, vivant en elle, qui s'exprime par chacune des âmes en prière en des « gémissements inénarrables » (*Rom.* 8, 26). C'est cela la vraie prière, puisque personne ne peut prier ni dire « Seigneur Jésus » sans l'inspiration du Saint-Esprit (1 *Cor.* 12, 3).

Que serait donc la prière de l'Église, sinon ce don de l'Esprit d'amour à Dieu, qui est Amour? La remise totale et aimante de l'âme à Dieu, le don que Dieu lui fait en retour, l'union consommée et durable entre l'âme et Dieu, tels sont les suprêmes

mouvements du cœur, les plus hauts degrés de la prière. Les âmes qui y parviennent sont véritablement *le cœur de l'Église* (Édith Stein, *Das Gebet der Kirche*, Paderborn, 1936, dans *Edith Stein*, par une moniale française, Paris, 1954, p. 97-98).

1. *Histoire.* — *Le Christ.* Encyclopédie populaire des connaissances christologiques, Paris, 1932. — A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952. — F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1929. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, ch. 12 Prière, dévotions et pratiques de piété. — E. Bishop, *Le génie du rit romain*, annoté par A. Wilmart, Paris, 1920. — C. Richstätter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmässiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des mystichen Innenlebens der Kirche*, Cologne, 1949.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1921, ch. 14 Les dévotions au moyen âge. — P. Rousselot et J. Huby, *Le christianisme au moyen âge*, dans *Christus*, 6e éd., Paris, 1934. — H. Thurston, *Familiar Prayers. Their origin and history*, éd. P. Grosjean, Londres, 1953. — F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 77-95 Dévotions. — L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, coll. Pax 21, Maredsous, 1925. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, ch. 1 Pour les prières de dévotion; ce chapitre est commenté par Bremond, t. 10, p. 222 svv. — Jean Leclercq, *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge*, dans *Études de pastorale liturgique*, coll. Lex orandi 1, Paris, 1944, p. 149-173. — A.-G. Martimort, *L'histoire et le problème liturgique contemporain*, *ibidem*, p. 97-126. — J. Leclercq, *Un ancien recueil de leçons pour les vigiles des défunts*, dans *Revue bénédictine*, t. 54, 1942, p. 16-40. — A. Wilmart, *Le manuel de prières de saint Jean Gualbert*, *ibidem*, t. 48, 1936, p. 259-299. — J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 60-62 Liturgie et prières privées.

H. Bremond, t. 9, *passim*; t. 10, ch. 4 Les litanies; ch. 5 Les offices de dévotion; ch. 6 Les formes fixes et quasi-liturgiques de la prière privée. — Ch. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du 17e siècle*, Paris, 1916, *passim*, surtout p. 118 svv. Flachaire, à qui semble échapper le sens profond de la spiritualité mariale dans la vie du chrétien, a par ailleurs remarquablement analysé les développements de la dévotion mariale. — P. Hoffer, *La dévotion à Marie au déclin du 17e siècle*, Paris, 1938, p. 282 svv. — J.-B. Thiers, *De la plus solide, la plus nécessaire et souvent la plus négligée de toutes les dévotions*, Paris, 1702 (outrances). — L.-A. Muratori, *Della regolata devozione de' cristiani*, Venise, 1747. — M. d'Hulst, *La vie surnaturelle en France au 19e siècle*, dans *Mélanges*, t. 3, Paris, 1914, p. 256-279.

2. *Auteurs spirituels et livres de dévotion.* — S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, liv. 3, ch. 37; *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 3. — S. François de Sales, *Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 352-370, lettre du 14 octobre 1604, sur les dévotions conseillées à Madame de Chantal; t. 26, 1932, p. 233-240, sur le chapelet. — Henri-Marie Boudon † 1702 écrivit abondamment sur les dévotions : Trinité, présence de Dieu, Providence, Règne de Dieu, Notre-Seigneur, vie cachée, croix, Saint-Sacrement, Mère de Dieu, Immaculée, esclavage, anges, ange gardien, etc; voir le détail DS, t. 1, col. 1890. — J.-J. Surin, *Dialogues spirituels*, t. 3, Paris, 1709, liv. 4, ch. 8 De la multitude des pratiques de dévotion; *Catéchisme spirituel*, Paris, 2e éd., 1663, 5e p., ch. 3 Des fausses dévotions. — Le jésuite italien Joseph-Antoine Patrignani † 1733 fit nombre de brochures sur : la sainte Enfance, saint Joseph, l'ange gardien, litanies de Lorette, etc. Ces ouvrages connurent une grande diffusion et furent traduits en plusieurs langues. — J. H. Newman, *Méditations et prières*, Paris, 1906; H. Bremond y a joint une *Étude sur la piété du cardinal*, dans laquelle il présente la dévotion et les dévotions du converti. Newman avait ambitionné d'écrire une *Année de dévotion*; seuls des fragments ont été retrouvés et réunis. — Ch. Gay, *Entretiens sur les mystères du Rosaire*, t. 1, Paris, 1887, Préliminaires : Des dévotions en général. — A. Desurmont, *Œuvres*, t. 4, *Dévotions* (Sacré-Cœur, Vierge, S. Joseph), Paris, 1907. — Le sulpicien Charles Sauvé † 1925 a écrit de nombreuses *élévations dogmatiques* sur les dévotions : *La Sainte Trinité ou Dieu intime*, Dijon, 1897; *Jésus intime*, 2 vol., Paris, 1916; *L'Évangile intime. Le culte des mystères et des paroles de Jésus*, 3 vol., Paris, 1911-1913; *Marie intime. Le culte du Cœur de Marie*, Paris, 1909; *Le culte de S. Joseph*, Paris, 1909.

3. *Études générales.* — Pie XII, Encyclique *Mediator Dei*, 20 novembre 1947; AAS, t. 39, p. 521-595; *Documentation catholique*, t. 45, 1948, col. 195-251; éd. du Vitrail, Paris, 1948, introd. par A.-M. Roguet. — R. Harscouët, *Les dévotions traditionnelles*, dans *Questions liturgiques*, t. 1, 1910-11, p. 456-473. — J.-M. Besse, *Du particularisme dans la piété et le culte public*, dans *Cours et conférences de la Semaine liturgique*, t. 1, Maredsous, 1913, p. 328-336. — L. Boucard, *Les grandes dévotions*, Paris, 1914. — R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, coll. Ecclesia orans, Fribourg-en-Brisgau, 1918; trad. R. d'Harcourt, *L'esprit de la liturgie*, Paris, 1929, ch. 1, 3. — Fr. Beringer et P.A. Steinen, *Les indulgences*, 4e éd. française, trad. Ph. Mazoyer, Paris, 1925 (*Supplément*, 1932). On trouvera dans le t. 1, la liste des *Prières et œuvres de piété et de charité enrichies d'indulgences, des objets de piété, lieux et temps auxquels sont attachées des indulgences*; t. 2 la liste et l'histoire des *confréries, associations et unions*, des *tiers ordres pour les séculiers*. A compléter et réviser par *Preces et pia opera... indulgentiis ditata*, Rome, 1938. — A. Molien, art. *Dévotion et dévotions*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 2, 1925, col. 797-805. — A. Tanquerey, *Les dogmes générateurs de la piété*, Paris, 1926 et 1932. — L. de Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1927, ch. 3 La dévotion et les œuvres de dévotion. — J. Bricout, *Les dévotions catholiques*, dans *Ecclesia*, encyclopédie populaire des connaissances religieuses, Paris, 1927, p. 199-218. — J. Creusen, *Le code et les pratiques de dévotion*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 4, 1928, p. 83-89. — É. Mersch, *Prière de chrétiens, prière de membres*, NRT, t. 58, 1931, p. 97-113. — Mgr L. Kerkhofs, *Prière liturgique et prière privée*, dans *Cours et conférences des Semaines liturgiques* (Namur), t. 10, Louvain, 1932, p. 129-147. — A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*, Paris-Bruxelles, 1935, La dévotion et les dévotions, p. 263-290; paru dans *Revue thomiste*, t. 25, 1920, p. 14-38. — Jacques Leclercq, *Vie intérieure*, Bruxelles, 1936, ch. 7 Les dévotions particulières, p. 199-241. — É. Bergh, *La vie liturgique et les exercices de piété*, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 21, 1949, p. 24-34. — M. Gaucheron, art. *Dévotions*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 714-715. — J. Guitton, *La Vierge Marie*, 2e éd., Paris, 1954, p. 9-22 La foi et la dévotion.

Émile Bertaud et André Rayez.

DÉVOTIONS PROHIBÉES. — 1. *Règles générales.* — 2. *Dévotions prohibées quant à leur objet.* — 3. *Quant à leur mode.*

On ne s'étonnera pas de voir l'Église régler les dévotions, quant à leur objet et quant à leur mode. Il revient à ceux qui sont les gardiens de la foi et des mœurs de veiller à ce qu'elles ne soient pas ruinées ou compromises par une fausse piété. Nous signalerons, en en précisant chaque fois l'objet et la portée, les mesures prises par le Saint-Siège pour interdire ou restreindre l'exercice de certaines dévotions. Après avoir rappelé les normes formulées par le concile de Trente, source des règles canoniques actuelles, nous nous tiendrons la plupart du temps dans les limites du 19e et du 20e siècles, sans avoir la prétention d'être exhaustif.

1. Règles générales

Le concile de Trente, sans traiter *ex professo* des dévotions, a proscrit toute superstition et tout lucre dans l'invocation des saints, la vénération des reliques et l'usage sacré des images (session 25, *De... sacris ima-*

ginibus, dans *Acta Concilii Tridentini*, t. 9, éd. É. Ehses, Fribourg-en-Brisgau, 1934, p. 1078). Le Code de droit canonique, dans un texte d'application beaucoup plus étendue (c. 1261 § 1), énonce trois normes destinées à régir toute forme de culte ou de piété. Il prescrit aux ordinaires des lieux de veiller à ce que, dans le culte, soit public, soit privé, ou dans la vie quotidienne des fidèles : 1° aucune pratique superstitieuse ne s'introduise; 2° rien ne soit admis de non conforme à la foi ou à la tradition ecclésiastique; 3° rien ne se glisse ayant des apparences de lucre. Ce texte prémunit contre de multiples dévotions erronées ou exercées dans un but ou selon un mode étranger à la vraie piété.

Au 19e siècle, il y eut une floraison de dévotions prêtant à erreur, ou bizarres, ou trop recherchées. On le verra dans l'énumération des dévotions visées par le Saint-Siège. Un document de portée générale révèle cette tendance et vise à l'étouffer, du moins lorsqu'elle est favorisée par les écrivains. Le décret du Saint-Office du 28 janvier 1875 commence par condamner deux livres sur le sang très pur de la Vierge Marie et fait ensuite part d'un ordre de Pie IX :

> Il faut avertir les écrivains qui s'ingénient à trouver des nouveautés et qui sous couleur de piété cherchent à promouvoir de nouveaux titres de culte, même par les journaux, qu'ils ont à renoncer à leur propos et à bien considérer le danger d'entraîner les fidèles dans l'erreur, même au sujet des dogmes de la foi; et de donner aux ennemis de la religion l'occasion de dénigrer la pureté de la doctrine catholique et l'authentique piété (ASS, t. 8, 1882, p. 269-270).

Sans doute le courant visé provenait-il aussi d'autres sources que les deux ouvrages incriminés. En France, trois conciles provinciaux avaient déjà veillé à réprimer d'excessives nouveautés en matière de dévotions. Le concile d'Avignon, en 1849, avait demandé aux prêtres la vigilance pour que, « au milieu des pratiques particulières et nouvelles de la dévotion privée, la vénérable et antique pureté du culte catholique ne reçoive aucune atteinte » (*Collectio Lacensis*, t. 4, col. 328; Mansi, t. 43, col. 736). En 1850, le concile de Bordeaux avait prescrit de prendre garde à la superstition dans la dévotion et de détourner le peuple des vaines observances (*Coll. Lac.*, t. 4, col. 566-567; Mansi, t. 44, col. 81). Le concile d'Auch, en 1851, allait dans le même sens et, de plus, prohibait les rites insolites et les usages non reçus (décret 143; *Coll. Lac.*, t. 4, col. 1198; Mansi, t. 44, col. 628). Comme on le verra, le Saint-Siège fut maintes fois obligé de s'en prendre à certaines formes de dévotions apparues en dépit du décret de 1875. Le 26 mai 1937, le Saint-Office dut rappeler cette mesure et porter un nouveau décret.

> Jusqu'ici il n'a pas été pleinement obéi à tant et de si graves avertissements et injonctions de l'autorité suprême de l'Église [concile de Trente, session 25; décret du Saint-Office du 28 janvier 1875; Code, c. 1259, 1261 et 1279]. Bien plus, ces derniers temps, de nouvelles formes de culte et de dévotion, parfois ridicules, et presque toujours de vaines imitations ou déformations d'autres formes de dévotion ou de culte légitimement établies se multiplient en plusieurs lieux... et vont se propageant parmi les fidèles. Cette Suprême Congrégation du Saint-Office, sur l'ordre exprès du Pape Pie XI, demande instamment (aux évêques) d'exiger la stricte observation des prescriptions (en cette matière), en supprimant les abus qui se seraient introduits et veillant avec soin à ce qu'il ne s'en introduise pas de nouveaux (AAS, t. 29, 1937, p. 305).

En 1942, le Saint-Office constatait que des opuscules et des formules de prières étaient publiés, qui, sans contenir d'erreurs, étaient peu conformes à l'authentique piété et cherchaient à promouvoir de nouveaux genres de culte et de dévotion malgré le décret de 1937. Il ordonna aux ordinaires de soumettre à des censeurs prudents, soucieux de la pureté de la doctrine et du culte, les écrits qui en traitaient et de ne leur accorder l'*imprimatur* qu'avec une grande circonspection (décret du 17 avril 1942, AAS, t. 34, 1942, p. 149). Dans son encyclique *Mediator Dei* sur la liturgie, du 20 novembre 1947, Pie XII a rappelé à l'attention des ordinaires le décret de 1937 (t. 39, 1947, p. 588).

2. Dévotions prohibées quant a leur objet

En parcourant le détail des dévotions qui, de quelque manière, ont été prohibées ou du moins visées par le Saint-Siège, nous préciserons ce qui est défendu et, éventuellement, les circonstances de la mesure prise. L'autorité peut intervenir pour diverses raisons : 1° l'objet de la dévotion est condamnable, comme erroné, risquant d'induire en erreur, inventé par un esprit qui n'est pas sainement équilibré; 2° le mode d'expression d'une dévotion (prières, images, livres, objets) est répréhensible, parce que erroné, dangereux, peu opportun; 3° l'exercice d'une dévotion, qui bien compris serait légitime, est interdit selon le mode choisi. Pour un ou plusieurs de ces motifs, l'autorité intervient et se montre plus ou moins stricte, interdit purement et simplement ou dans certaines limites.

Maintes décisions du Saint-Siège que nous mentionnerons n'ont été rendues que pour une personne physique ou morale, pour un territoire particulier, et, en toute rigueur de droit, n'obligent pas l'Église universelle. Tel est le cas des décrets portés pour un diocèse ou un territoire en pays de mission, ceux qui indiquent la cause dont il s'agit, le nom de la personne qui a soumis le doute. Cependant, au delà de ces limites, ces décisions n'ont pas seulement un intérêt documentaire. Elles révèlent la pensée du Saint-Siège. On peut souvent estimer avec une très grande probabilité qu'il prendrait la même attitude en d'autres temps et pour d'autres lieux, surtout si le décret est fondé sur des raisons doctrinales, comme c'est souvent le cas en matière de dévotions. Beaucoup de ces décisions ne font qu'appliquer le droit naturel ou canonique à des situations particulières et elles émanent d'autorités spécialement qualifiées. Elles aident aussi à découvrir une ligne de conduite générale du Siège Apostolique. Ces considérations valent également pour les décisions du Saint-Siège antérieures à la promulgation du Code, quoi qu'il en soit de leur valeur juridique actuelle.

> Sur ce dernier point, consulter le canon 6,6° : les lois disciplinaires universelles qui ne sont pas contenues explicitement ou implicitement dans le Code ou qui ne se trouvent pas dans les livres liturgiques approuvés ont cessé d'être en vigueur. Ph. Maroto le déclare explicitement pour les décrets universels des congrégations romaines (*Institutiones juris canonici*, t. 1, Madrid, 1919, p. 164). Les lois disciplinaires particulières non contraires au Code n'ont rien perdu de leur force obligatoire (*ibidem*, p. 160, et E. Magnin, art. *Abrogation*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 1, Paris, 1935, col. 117).

1° Dévotions à Notre-Seigneur. — Une vigilance particulièrement attentive s'exerce sur cette catégorie de dévotions. Le dogme de l'Incarnation est central et il faut réprimer avec soin tout ce qui pourrait en compromettre la pureté.

1) *Dévotion à Jésus Pénitent.* — Le 15 juillet 1893, le Saint-Office, dans un décret communiqué à l'évêque de Chartres, défendit de donner à Jésus ou à son Cœur les titres de *Pénitent*, *Pénitent pour nous* (ASS, t. 26, 1893, p. 319). D'après le document, la question posée était : Peut-on sans péril donner ces titres à Notre-Seigneur? La décision est de portée plus large. Elle proscrit purement et simplement les titres en question. Le Saint-Office se fonde : 1° sur son décret du 28 janvier 1875 défendant aux écrivains de promouvoir de nouveaux titres de culte; 2° sur l'attitude condamnable de partisans de la nouvelle dévotion. Ce mouvement avait son centre à Loigny, dans le diocèse de Chartres, et son origine dans de prétendues révélations faites à Mathilde Marchat, qui croyait avoir reçu la mission de fonder l'*Ordre du Sacré-Cœur de Jésus Pénitent*, mais dans un but politique non dissimulé : la montée sur le trône du « Roi du Sacré-Cœur », un petit-fils, disait-on, de Louis XVII. L'évêque de Chartres et, à maintes reprises, sur appels de Mathilde Marchat, le Saint-Office interdirent la fondation et toute communication des prétendues révélations. A la suite des refus obstinés de soumission des intéressés, le Saint-Office prit le décret du 15 juillet 1893. Tout en se fondant sur des circonstances particulières, il défendit d'une manière générale les titres susdits, qu'il regarde comme une nouveauté dangereuse. Donner à Notre-Seigneur le titre de *Pénitent* peut donner à penser qu'il y eut en lui un mouvement de conversion, ce qui est impossible en Jésus, la sainteté même. Le titre de *Jésus Pénitent pour nous* peut avoir un sens acceptable; son usage aurait sans doute favorisé le mouvement de Loigny, qui devait être réprimé (*Loigny et le Cœur de Jésus Pénitent*, NRT, t. 25, 1893, p. 496-507).

2) *Dévotion à l'Ame de Notre-Seigneur.* — Le 1er mai 1901, le Saint-Office marqua son refus de l'approuver en publiant des prohibitions qu'il avait édictées précédemment (ASS, t. 33, p. 758-759). Ces documents révèlent que le Saint-Siège a seulement visé la forme de la dévotion (notamment dans les images et les prières) et la fausseté des révélations sur lesquelles elle s'appuyait. Les décrets publiés sont les suivants : 1° Pas de nouveautés qui seraient introduites dans le culte public, sous prétexte de dévotion à l'Ame très Sainte du Christ, et qui seraient condamnables ou introduites sans consultation du Saint-Siège, surtout si elles proviennent de révélations ou visions non examinées ni approuvées (10 mars 1875). 2° Refus d'approuver la fondation d'un institut pour l'adoration de l'Ame très Sainte de Notre-Seigneur. Aucune créance ne doit être accordée aux révélations dont il est question (10 mai 1893). 3° Une prière à l'Ame de Jésus-Christ doit être corrigée (10 mai 1893).

3) *Dévotion à l'Amour anéanti de Notre-Seigneur.* — Le 7 décembre 1939, le Saint-Office déclara qu'il n'était pas permis « de la propager parmi les fidèles » (AAS, t. 32, 1940, p. 24). La diffusion est interdite. Il n'en va pas de même de la dévotion ni de son exercice privé. Elle devait son origine à des révélations faites à une religieuse, sur l'authenticité desquelles le jugement de l'Église n'est pas intervenu; son but était la conversion des sans-Dieu. Ses propagandistes voulaient amener les âmes à suivre Jésus dans ses « anéantissements ». Nous avons sous les yeux un feuillet, avec *Imprimatur* épiscopal de 1937; il comporte des prières propres à cette dévotion et des feuilles polycopiées qui cherchent à l'accréditer. On y sent un réel élan de générosité, un désir de donation sans réserve au Seigneur, immolé pour nous. Un « acte de consécration aux anéantissements de Jésus » est proposé aux âmes d'élite, qui ne pourront le prononcer sans une sérieuse préparation.

Néanmoins, le Saint-Office a sans doute craint que les fidèles, entendant parler des « anéantissements » de Jésus, ne comprennent l'expression dans un sens erroné. On ne peut considérer l'Incarnation du Verbe, sa Passion, son Sacrifice eucharistique comme une annihilation au sens métaphysique du mot. Il y avait peut-être aussi danger de voir les fidèles prendre en un sens trop strict l'« anéantissement » auquel ils étaient invités en union avec les anéantissements de Jésus. Sur ce point, les auteurs spirituels n'ont pas toujous évité l'exagération, au moins verbale. Puisque le Saint-Office invoque son décret du 26 mai 1937, qui interdit les dévotions nouvelles étrangères à la vraie piété, nous pouvons affirmer, quoi qu'il en soit des motifs de la condamnation, que celle-ci ne veut pas atteindre la dévotion aux anéantissements du Verbe incarné, tout à fait traditionnelle et solidement fondée sur l'Écriture. Ce qui a été visé en 1939, c'est la forme nouvelle de dévotion, dont nous avons dit l'origine, les moyens et les buts particuliers.

P. Allard, NRT, t. 67, 1940, p. 325-329. — R. Daeschler, DS, art. Anéantissement, t. 1, col. 560-565. — Sur l'interprétation à donner à *Phil.* 2, 7 : ἑαυτὸν ἐκένωσεν, voir J. Huby, *Saint Paul. Les Épîtres de la captivité*, coll. Verbum Salutis, 15e éd., Paris, 1947, p. 317-321, et P. Henry, art. *Kénose*, DBS, t. 5, Paris, 1950, col. 13-14. Pour ces deux auteurs, dont le second a fait une longue et minutieuse enquête, la « kénose » du Christ a consisté en ce qu'Il a renoncé avant sa résurrection « à manifester habituellement sa gloire divine dans et par son humanité » (P. Henry).

4) *Dévotions à des parties du corps du Christ.* — Il convient que les fidèles ne perdent pas de vue ce qui fait la valeur des diverses formes de dévotion au Verbe incarné : l'union substantielle de la divinité et de l'humanité, qu'Il a voulue pour notre salut. La dévotion à telle ou telle partie du corps du Christ doit éviter le risque de considérer celle-ci d'une manière trop matérielle, ou comme séparée de l'ensemble auquel elle est rattachée, ou de lui attribuer une valeur et une fonction disproportionnées. Sans doute on peut très louablement vénérer certaines parties du corps du Sauveur. Il est dans la logique de l'Incarnation que des réalités sensibles du Christ aident l'esprit et le cœur à rendre hommage à son adorable divinité et spécialement à son amour. L'Église permet et encourage les dévotions au Sacré-Cœur, au Saint-Sang, aux saintes Plaies; toutes trois ont messe et office propre. Cependant leur objet ne doit pas être compris trop matériellement. Il s'agit, sans aucun doute, du cœur ou du sang de Jésus, que l'on ne peut refuser d'adorer, mais ils sont aussi symbole de l'amour divin et rédempteur. La dévotion ne prêtera pas attention à une partie du corps du Seigneur qui ne ferait pas songer, — par elle-même ou en raison de l'Écriture et de la tradition —, au Christ Dieu, qui nous sauve par sa mort et sa résurrection. Aussi convient-il que les dévotions au corps du Christ soient de bon aloi, sans recherche excessive ni bizarrerie.

F. B. (= F. Blaton) (en néerlandais), dans *Collationes Gandavenses*, t. 25, 1938, p. 186-190. — B. Leeming, *Devotion to Parts of the Sacred Humanity of Christ*, dans *The Clergy Review*, t. 15, 1938, p. 1-11.

a) *Dévotion à la Sainte Épaule de Notre-Seigneur.* — Des fidèles ont voulu vénérer la plaie faite par la croix à l'épaule gauche de Jésus. Cette dévotion s'appuyait sur une prétendue parole du Christ à saint Bernard : « Voici la plaie qui m'a fait le plus souffrir ». Sans proscrire formellement la dévotion, le Saint-Siège prit plusieurs décrets qui, tout en visant des circonstances particulières, laissent deviner une attitude réservée. Un décret de la congrégation des Indulgences, du 7 mars 1678, déclare fausses les indulgences accordées, disait-on, par Eugène III à la suite de la révélation faite à saint Bernard (Décret authent. n. 18). Le 26 mai 1898, la même congrégation décréta : « Sont fausses et défendues les indulgences (3.000 ans) que le pape Eugène III aurait accordées, à l'instance de saint Bernard, à ceux qui disent trois *Pater* et trois *Ave* en l'honneur de la plaie de l'épaule de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Dans une lettre du 13 février 1879 à l'archevêque de Turin, le préfet de la congrégation des Indulgences a rappelé que l'Église n'a jamais reconnu la véracité de l'apparition et du langage que le Christ y aurait tenu. La lettre affirme que l'apparition a été déclarée fausse par le décret de 1678 (ceci ne paraît pas exact; le décret portait sur la véracité de l'indulgence, non de l'apparition). Le 6 avril 1879, le Saint-Office a envoyé à l'évêque de Nantes une lettre où il censurait l'inscription, la légende et des prières qui se trouvaient imprimées sur l'image de l'épaule gauche de Notre-Seigneur. L'évêque devait faire retirer du commerce l'image et les prières condamnées. Celles-ci étaient présentées comme d'une utilité souveraine pour guérir les maux du temps et l'on demandait pour elles une place d'honneur dans les familles. Aux propagateurs de ces objets et de ces pratiques, le Saint-Office rappelait son avertissement du 28 janvier 1875. Voir *L'ami du clergé*, t. 31, 1909, p. 472-473; et t. 1, 1879, p. 400-401, reproduisant un article de *La semaine religieuse* de Nîmes, du 4 mai 1879.

b) *Culte du Visage de Notre-Seigneur.* — Un décret du Saint-Office, du 4 mai 1892, déclare qu'il n'y a pas lieu « d'approuver ou du moins de permettre un culte spécial au Visage adorable du Divin Rédempteur, fortement propagé par les *Prêtres de la Sainte-Face* de Tours, et différent du culte habituel voué jusqu'ici à l'image de la Sainte-Face » (ASS, t. 25, p. 749-750). Il est difficile de voir avec évidence si le Saint-Siège s'en prend à ce culte à raison du tour qui lui est donné, ou s'il lui reproche de s'adresser à une partie du corps du Christ. La seconde hypothèse est la plus plausible, car le décret déclare que jusqu'à présent le Saint-Siège a uniquement voulu favoriser la vénération de l'*image* de la Sainte-Face, solidement traditionnelle, très propre à rappeler les souffrances du Sauveur et à exciter au repentir et à la réparation. Cette probabilité est considérablement renforcée si on lit la réponse du Saint-Office, du 8 mars 1893, donnée à un prêtre de Vérone, pour calmer ses inquiétudes à la suite du décret de 1892. Il lui est permis de maintenir un sanctuaire affecté au culte du Visage de Notre-Seigneur et l'image qui y avait été placée, parce que, dans sa supplique, il réprouvait tout ce qui pouvait avoir l'allure d'un culte « direct et spécial » (ASS, t. 26, p. 318-319).

c) *Dévotion aux Saintes Mains de Notre-Seigneur.* — Dans un décret du 6 février 1896, le Saint-Office prohiba « tous les écrits, imprimés ou non, dans lesquels des formules nouvelles de dévotion envers les Saintes Mains de Notre-Seigneur sont proposées et propagées, de quelque façon que ce soit, même sous prétexte qu'elles sont privées » (ASS, t. 28, p. 640). Ce décret a été porté probablement à l'occasion de la publication d'un petit volume imprimé à Londres en 1894, en français et en traduction anglaise, et intitulé *Culte privé des mains divines de Notre-Sauveur*. Il cherche à répandre ce culte sur la foi d'une révélation faite à Pierre Campagne s j (1830- 1897), qui, dans le volume, a signé une notice sur l'*Œuvre auxiliatrice et réparatrice* qu'il voulait promouvoir dans le prolongement de la dévotion. Cet ouvrage rapporte maintes révélations et promesses sans fondement sérieux, et des prophéties étranges, qui, avec l'inopportunité du nouveau culte, auront justifié la condamnation (d'après une note de J. de Guibert, qui eut en mains un exemplaire du livre mentionné; voir aussi Sommervogel, t. 8, col. 1970). A le prendre dans sa littéralité, le décret n'interdit que les écrits susceptibles d'aider la dévotion, mais il le fait de façon si absolue que, pour se conformer à son esprit, mieux vaut ne pas s'y adonner.

d) *Dévotion à la Tête sacrée de Notre-Seigneur.* — « Une dévotion spéciale à la Tête sacrée de Notre-Seigneur ne peut être introduite », a décidé le Saint-Office le 18 juin 1938 (AAS, t. 30, 1938, p. 226-227). Ce décret interdit la diffusion de la dévotion, non son adoption privée. Le Saint-Office a visé probablement une dévotion qui cherchait à se répandre : une anglaise, Thérésa Higginson (1844-1905), pensait avoir reçu de Notre-Seigneur la mission de propager la dévotion à sa Tête sacrée « comme Temple de la divine Sagesse ». Ce titre assez bizarre, sans fondement dans la tradition, exprime une symbolique discutable. De plus, sur Th. Higginson, dont la sainteté semble d'ailleurs réelle, ont été rapportés des faits tellement extraordinaires et en une telle abondance que l'on peut légitimement suspecter la valeur de sa mission (C. Kerr, *Teresa Helena Higginson*, Londres, 1927; traduction française par V. Billé, Paris, 1935, accueillie avec peu de faveur par les revues catholiques). Peu avant le décret, il y eut recrudescence de propagande pour la nouvelle dévotion.

Commentaires du décret : É. Bergh, NRT, t. 65, 1938, p. 1086-1088; J. Creusen, dans *Revue des communautés religieuses*, t. 14, 1938, p. 131-132. — H. Bleienstein, *Zum Verbot einer besonderen Andacht zum hl. Haupte Jesu Christi*, ZAM, t. 13, 1938, p. 302-306. — H. J. M. H. Fortmann, *De devotie tot het Heilig Hoofd van Christus*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 38, 1938, p. 314. — F. B. (= F. Blaton) (en néerlandais), dans les *Collationes Gandavenses*, t. 25, 1938, p. 189-190. — J. Cartmell, *Some Letters of Teresa Higginson*, dans *The Clergy Review*, t. 14, 1938, p. 112-122.

e) Les difficultés rencontrées autrefois par la dévotion au *Cœur Eucharistique de Jésus* seront exposées à l'article Eucharistique (Cœur).

2° Dévotions à la sainte Vierge. — 1) *Dévotion au sang très pur de la sainte Vierge.* — Elle a été atteinte par un décret du Saint-Office du 28 janvier 1875, condamnant deux livres écrits en italien : *Del Sangue purissimo e verginale della Madre di Dio Maria SS.*, Naples, 1863; *Del Sangue Sacratissimo di Maria.* Studi per ottenere la festività del medesimo, Pérouse, 1874. Cette dévotion est à déconseiller comme étrange et par trop recherchée (ASS, t. 8, p. 269).

2) *Dévotion à Notre-Dame du Sacré-Cœur. Ses limites.* — Cette dévotion prit naissance en France, à Issoudun, où fut fondée en 1855 la congrégation des missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus, qui s'en firent les ardents propagateurs. Une *Confrérie de Notre-Dame du Sacré-*

Cœur fut érigée à Issoudun en 1864, une autre à Rome en 1872, qui, l'année suivante, fut transformée en archiconfrérie à laquelle adhèrent des fidèles du monde entier. Les affiliés sont aujourd'hui plus de vingt millions. Dans leur église d'Issoudun, les Pères élevèrent une statue de *Notre-Dame du Sacré-Cœur* représentant la Vierge debout, les mains étendues, et l'Enfant-Jésus se tenant debout devant ses genoux. Des images qui la reproduisaient furent répandues à plusieurs millions d'exemplaires. Quelques excès de langage et la forme insolite de la statue amenèrent le Saint-Office à contenir la dévotion dans de justes limites. Le 28 février 1875, le cardinal Patrizi écrivait au nom du Saint-Office à l'évêque latin de Przemysl, en Galicie, qui avait demandé si l'invocation en langue polonaise *Reine du Sacré-Cœur* pouvait être enrichie des mêmes indulgences que l'invocation *Notre-Dame du Sacré-Cœur* dite en français. Le Saint-Office répondit que le titre *Notre-Dame du Sacré-Cœur* est permis. Mais il ne faut pas « exagérer la puissance de la Bienheureuse Vierge Marie découlant de sa divine maternité », ni « glorifier le nouveau titre comme s'il en résultait pour la Vierge un nouveau comble de gloire et de grandeur inconnu jusqu'ici et comme si la connaissance de sa sublime dignité, telle que jusqu'ici l'Église l'a eue selon la doctrine des saints Pères, laissait quelque chose à désirer... On ne peut affirmer qu'elle exerce un empire sur son Fils, quoiqu'elle puisse beaucoup sur Lui ».

Les fidèles peuvent invoquer *Notre-Dame du Sacré-Cœur* comme leur Souveraine *(Domina)*. Le Saint-Office refuse d'approuver l'invocation *Reine du Sacré-Cœur*. La lettre reprend une réponse du Saint-Office, du 9 juillet 1873, à un prêtre polonais : l'équivalent polonais de l'invocation française à *Notre-Dame du Sacré-Cœur* ne peut être *Reine* ou *Mère du Cœur de Jésus* ; il faut garder dans toutes les langues l'invocation à *Notre-Dame du Sacré-Cœur* (rapporté dans NRT, t. 7, 1875, p. 357-358). Les images et peintures destinées au culte doivent représenter l'Enfant-Jésus porté dans les bras de la Vierge et non debout devant elle (ASS, t. 8, p. 361-363; aussi congrégation des Rites, Décret authent. n. 3470, du 29 nov. 1878).

Un nouveau décret, du 3 avril 1895, constate que les Pères d'Issoudun n'ont pas respecté entièrement les mesures qui, selon le décret, désapprouvaient les reproductions de la statue d'Issoudun et l'interdiction de les vénérer publiquement, et obligeaient de les remplacer par des images approuvées, tout en tolérant la statue originale placée à Issoudun. Est proscrit en outre l'usage public de deux livres de piété publiés par les Pères (ASS, t. 28, p. 61-62; les Pères se sont soumis immédiatement à ce décret). La volonté du Saint-Siège apparaît clairement. La dévotion est louable, pourvu qu'elle ne se présente pas comme entièrement nouvelle et que rien, dans son expression littéraire et artistique, ne donne à entendre que la Vierge exerce sur son Fils un empire proprement dit (dans certains de leurs écrits, les missionnaires du Sacré-Cœur n'évitaient pas ce péril; cf NRT, t. 7, 1875, p. 361-362).

Signalons ici que le Saint-Office a porté un jugement défavorable sur une prière qui demandait que « les hommes reconnaissent l'empire souverain du Christ et de Marie Immaculée sur toutes les créatures ». Il a déclaré que cette prière devait être désapprouvée, ne pouvait être propagée parmi les fidèles, ni indulgenciée, sans doute parce qu'elle peut faire croire que la Vierge a une grandeur égale à celle de son Fils (décret du 19 juin 1895; NRT, t. 27, 1895, p. 604-605). En 1885, au contraire, a été enrichie d'une indulgence l'invocation : « Marie, dominez sur nous, vous et votre Fils », qui ne risque pas d'exagérer la « royauté » de la Vierge (O. E. Dignant, *Tractatus de virtute religionis*, 4e éd., p. 206, note 9).

Le pouvoir de Marie sur le Cœur de Jésus est correctement compris dans une prière à Notre-Dame du Sacré-Cœur, indulgenciée par décret de la Pénitencerie, du 5 avril 1949 (*Enchiridion indulgentiarum. Preces et pia opera*, Cité du Vatican, 1950, n. 439, p. 320) : « Rappelez-vous, ô Notre-Dame du Sacré-Cœur, quelle puissance ineffable votre divin Fils vous a donnée sur son Cœur adorable... O Trésorière céleste du Cœur de Jésus, de ce Cœur source inépuisable de toutes les grâces, que vous pouvez vous-même ouvrir à volonté, pour qu'en découlent sur les hommes toutes les richesses... qui y sont contenues... » On trouvera documents, renseignements et commentaires sur les interventions du Saint-Office dans NRT, t. 7, 1875, p. 205-208, p. 357-363; t. 27, 1895, p. 488-496.

3) *Dévotion à Notre-Dame de la Croix.* — Il n'est pas à propos de tolérer le culte liturgique rendu sous ce titre à la Vierge (*in sensu liturgico non expedire*), décida la congrégation des Rites, le 23 février 1894 (Décret anthent. n. 3818). A la question de savoir ce qu'il fallait penser de la statue de la Vierge douloureuse, habillée comme de coutume, mais portant un crucifix dans la main gauche, elle répondit qu'il fallait s'en tenir au décret du concile de Trente sur les images. Comme nous le verrons, celui-ci a demandé que les images pieuses ne perdent pas leur forme traditionnelle sans être approuvées par l'évêque. La statue en question présentait un aspect inaccoutumé et devait donc être interdite.

4) *Dévotion à la Vierge-Prêtre.* — Cette dévotion naquit dans la congrégation des Filles du Cœur de Jésus (érigée en 1872), sous l'inspiration de leur fondatrice, Marie Deluil-Martiny, influencée elle-même par le Père Giraud (R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. 1, p. 437 svv; nous utilisons largement ce livre et un article du même auteur *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*). Faisant le vœu de victimes volontaires, ces religieuses trouvaient en Marie le modèle de l'âme-victime et une associée du sacrifice du Christ; elles la vénéraient comme la *Vierge-Prêtre*. La fondatrice avait découvert avec ravissement cette expression, mais n'avait pas tardé à éprouver devant ce titre de sérieuses difficultés (R. Laurentin analyse de façon serrée, p. 442-463, les écrits de la mère et montre « la sagesse de son évolution »).

La dévotion nouvelle et l'idée du « sacerdoce » marial se répandirent grâce à toute une littérature, dont la source, à peu près unique, est le livre *Marie et le sacerdoce* (Paris-Bruxelles, 1872) de Mgr O. Van den Berghe, « réalisateur » du nouvel institut (Laurentin, p. 463). La responsabilité de cette diffusion semble revenir au prélat. Ses rapports avec la fondatrice, malgré les apparences, se tendirent. Celle-ci regrettait notamment un *battage* peu en harmonie avec l'esprit de la congrégation (*Positio super scriptis V. Mariae Deluil-Martiny*, Rome, 1916, p. 10-11); par ailleurs, le livre ne répondait pas aux difficultés doctrinales de la mère, qui finit par se réfugier dans le silence (p. 463-467). Seule une recherche en des archives gardées secrètes pourrait apporter la lumière désirée sur les détails de l'affaire. Toujours est-il que maints ouvrages se référèrent au livre de Van den Berghe, sans imiter sa réelle prudence, et au bref élogieux de Pie IX, pour célébrer avec un enthousiasme pas toujours théologiquement éclairé le « sacerdoce » de Marie et la *Vierge-Prêtre* (p. 468-507).

A l'égard de ce titre, le Saint-Siège se montra à la fois favorable et réservé. Dans un bref du 25 août 1873, Pie IX loua le livre de Van den Berghe. On y lit que Marie « a été appelée Vierge-Prêtre par les Pères de l'Église ». Mais Pie IX ne dit cela qu'en passant, dans un acte privé, et en s'appuyant sur le travail de l'auteur, qui, selon R. Laurentin, « est quelque peu déficient au point de vue critique » (cf *art. cité*, p. 163, note 5). Sous Léon XIII, l'approbation définitive des constitutions des Filles du Cœur de Jésus (2 février 1902) n'alla pas sans de « sérieuses difficultés », comme le dit l'acte qui introduit la cause de béatification de la fondatrice (AAS, t. 13, 1921, p. 359). L'un des obstacles fut très probablement le titre de *Vierge-Prêtre* qui se rencontrait plusieurs fois et qui, semble-t-il, ne fut maintenu qu'à un seul endroit, en référence au bref de Pie IX (*art. cité*, p. 164). A Pie X, les Filles du Cœur de Jésus demandèrent, en 1906, de pouvoir invoquer la Vierge dans les églises de leur institut sous le titre de *Virgo Sacerdos*. Le Pape accueillit favorablement la supplique, mais, pour écarter toute équivoque, chargea deux cardinaux de composer, en se servant des expressions mêmes des Pères et des docteurs, une prière à la *Virgo Sacerdos*, « dont les termes justifieraient ce titre et en montreraient la vraie signification » (L. Laplace, *La Mère Marie de Jésus, Marie Deluil-Martiny*, 4e éd., Lyon-Paris, 1906, p. 414; on trouvera aux pages 414-415 le texte de la prière; aussi dans *La documentation catholique*, t. 19, 1928, col. 810, note). Le texte de la prière se réfère au bref de Pie IX, du 25 août 1873. Pie X enrichit la prière d'indulgences et l'étendit à l'Église universelle (9 mai 1906, ASS, t. 40, p. 109; R. Laurentin, *art. cité*, p. 165).

Après cette attitude, à la fois favorable et prudente, des papes, vont venir les interdictions. Le 15 janvier 1913, le Saint-Office décide que « l'image de la Vierge Marie revêtue d'ornements sacerdotaux doit être réprouvée ». Le décret constate que « ces derniers temps surtout (de pareilles images) ont commencé d'être peintes et répandues ». Il ne fut publié que le 3 mai 1916 (AAS, t. 8, 1916, p. 146). Le 10 mars 1927, un nouvel acte du Saint-Office confirme le précédent et en élargit la portée. C'est une lettre envoyée, au nom de la congrégation, par le cardinal Merry del Val à l'évêque d'Adria, en Italie, à l'occasion d'un article paru dans la *Palestra del Clero*, de Rovigo (t. 6, 1927, p. 72 svv), sous le titre *La vera Divozione alla Vergine Sacerdote*. Ce document déclare que « la dévotion (à la Vierge-Prêtre), conformément au décret du 3 mai 1916, n'est pas approuvée et ne peut être propagée » (publié dans la *Palestra del Clero*, t. 6, 1927, p. 611; *La documentation catholique*, t. 19, 1928, col. 809). En 1913, l'image était visée; en 1927, c'est la dévotion. Édouard Hugon o p, qui prit des informations auprès du Saint-Office, fit savoir que cette congrégation « ne voulait plus qu'il soit question de la dévotion à la Vierge-Prêtre... C'est répondre aux intentions du Saint-Office que de laisser entièrement dormir cette question que des âmes peu éclairées pourraient ne pas comprendre exactement » (*Palestra del Clero*, *ibidem*). La volonté du Saint-Office est donc de couper court aux dangers que faisait courir l'ambiguïté de la formule *Virgo-Sacerdos*.

La prohibition de l'image de Marie revêtue d'ornements sacerdotaux se comprend. Cette présentation peut donner à penser que la Vierge a été honorée et s'est acquittée d'un sacerdoce de même nature que celui que confère le sacrement de l'ordre. L'image défendue a-t-elle jamais existé? L'occasion du décret de 1913-1916 a été un tableau peint à la demande de la supérieure générale des Filles du Cœur de Jésus et reproduit dans la plupart des chapelles de son institut (reproduction dans la 4e éd. de L. Laplace, *La Mère Marie de Jésus, Marie Deluil-Martiny*, hors-texte, p. 392). A vrai dire, les vêtements dessinés par l'artiste n'ont qu'une vague ressemblance avec les ornements sacerdotaux. Cependant un courant d'opinion se forma. En cette Vierge peinte dans l'attitude des « orantes » des catacombes, on vit une *Vierge-Prêtre*. Ce fut le titre donné au tableau (*ibidem*, p. 404).

L'expression était plus critiquable que l'image. Que le Saint-Office ait obligé à modifier celle-ci à raison du *titre* donné, nous en avons un indice dans une réponse de Benoît XV à la supérieure des Filles du Cœur de Jésus. Celle-ci, ayant des inquiétudes sur la cause de la béatification de la fondatrice à la suite du décret de 1913-1916, s'en était ouverte au pape. Benoît XV répondit de sa propre main que « les critiques dont il a été question à propos d'un certain *titre* donné à la sainte Vierge ne peuvent créer de danger » (rescrit conservé dans les archives des Filles du Cœur de Jésus; R. Laurentin, *art. cité*, p. 166). Si la dévotion est désapprouvée et ne peut être propagée, c'est parce qu'elle risque d'amener la confusion dans les esprits, notamment par l'usage de la formule *Vierge-Prêtre*. La dévotion, telle qu'elle existait chez les Filles du Cœur de Jésus et les âmes ferventes marchant à leur suite, était en elle-même inattaquable. Le décret de 1913-1916 et la lettre de 1927 ne mettent pas en cause la vérité de l'expression *Vierge-Prêtre*. Pie X, sans prohiber celle-ci, avait veillé à en légitimer et préciser le sens. Pie XI lui reconnut un sens acceptable, un « sens métaphorique » (audience du 4 octobre 1938, accordée au Père Frey, supérieur du Séminaire Français, qui avait pu prendre des notes à l'instant même; R. Laurentin, *art. cité*, p. 167-168, et note 17).

Il n'en reste pas moins que la formule est équivoque. Elle risque d'engendrer les mêmes erreurs que l'image condamnée. Il était donc opportun d'interdire une dévotion qui s'exprimait par elle. Les mesures prises par le Saint-Office sont purement disciplinaires. Tout en écartant la dévotion par « prudence pastorale » (Laurentin), il n'a pas condamné ce qu'il pouvait y avoir de bon. Rien n'empêche d'admettre l'idée d'un certain sacerdoce de la Vierge, puisque le sacerdoce est participé de façon universelle, quoique diversement, dans l'Église. Dans *Marie, l'Église et le sacerdoce*, R. Laurentin s'attache à déterminer ce qu'il reste de valable dans cette notion, une fois écartées les confusions qui ont suscité la juste méfiance du Saint-Office.

R. Laurentin, *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*, dans *Marianum*, t. 10, 1948, p. 160-178; *Marie, l'Église et le sacerdoce*, 2 vol., Paris, 1952-1953, surtout t. 1, *Essai sur le développement d'une idée religieuse*, p. 509-537; *Essai sur un malaise théologique. Marie et le sacerdoce*, NRT, t. 69, 1947, p. 271-283. — P. Pourrat, *Marie et le sacerdoce*, dans *Maria. Études sur la sainte Vierge*, sous la direction d'H. du Manoir, t. 1, Paris, 1949, p. 801-824. — P. Galtier, *La dévotion à Marie « Vierge-Prêtre »*, dans *Interdiocésaine*, t. 24, juin 1928; reproduit dans *Prêtre et Apôtre*, t. 11, 1929, p. 203-205, et résumé dans *L'ami du Clergé*, t. 50, 1933, p. 48.

3° Dévotions à saint Joseph. — 1) *Dévotion au Cœur de saint Joseph.* — Dans une réponse donnée à l'évêque de Nantes, le 14 juin 1873, la congrégation des Rites déclara que « le culte du Cœur de saint Joseph n'est pas approuvé par l'Église » (Décret authent.

n. 3304). La réponse dépasse largement la portée de la demande de l'évêque, qui désirait l'usage de l'invocation *Cœur très pur de saint Joseph, priez pour nous*, dans les fonctions ecclésiastiques en dehors de la messe et de l'office. Le 19 février 1879, la congrégation des Indulgences répondit à l'évêque de Chambéry que « le culte du Cœur de saint Joseph a déjà été réprouvé par Grégoire XVI (nous n'avons pas réussi à découvrir à quel moment) et que, en conséquence, on avait interdit les médailles représentant, avec les Cœurs de Jésus et de Marie, celui de saint Joseph. Par suite.., cette dévotion n'est pas permise » (lettre de l'assesseur de la congrégation des Rites, communiquant la décision de celle des Indulgences; NRT, t. 14, 1882, p. 25). Ces documents ne font pas apparaître les raisons de la condamnation. Sans doute le Saint-Siège a-t-il remarqué ou craint une recherche exagérée de la nouveauté.

2) Réprobation du titre et du culte de *saint Joseph ami du Sacré-Cœur.* — Le Saint-Office, à qui on avait demandé d'examiner ce culte, répondit, le 4 mai 1892 : « Surtout en raison des circonstances du cas, c'est là une chose dont il ne faut pas parler. De plus.., la S. Congrégation des Rites... ne peut à l'avenir émettre de décrets, de rescrits, etc, dans lesquels le nouveau titre est approuvé ou même simplement mentionné » (NRT, t. 24, 1892, p. 623; aussi t. 25, 1893, p. 371). A l'époque de cette décision, l'indulgence attachée en 1874 à l'invocation *Saint Joseph, ami du Sacré-Cœur, priez pour nous* a été transférée à une autre formule *Saint Joseph, exemple et patron de ceux qui aiment le Sacré-Cœur de Jésus, priez pour nous* (mentionné, sans référence, dans O. E. Dignant, *Tractatus de virtute religionis*, 4e éd., p. 207, note 13).

La prohibition peut paraître étonnante, surtout si l'on sait que, six ans auparavant, avait été érigée par Léon XIII, pour le monde entier, une *Archiconfrérie de Saint Joseph ami du Sacré-Cœur*, dont les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun s'étaient faits les artisans. Le texte du décret semble suggérer que les circonstances ont amené le Saint-Office à interdire ce titre. Il nous paraît difficile de justifier la prohibition en disant que saint Joseph ne l'emporte pas sur les autres saints dans les relations avec le Cœur de Jésus, comme le fait implicitement O. E. Dignant (*op. cit.*, p. 206, note 13). Il est vrai que parler de « saint Joseph ami du Sacré-Cœur », ce n'est pas évoquer la place particulière du saint dans le plan de Dieu.

3) *Ave Joseph.* — Au 19e siècle, la coutume s'établit de réciter en l'honneur de saint Joseph une prière calquée sur l'*Ave Maria* : « *Je vous salue Joseph, plein de grâce*, etc ». Le Saint-Office a déclaré que cette prière devait être désapprouvée et les exemplaires retirés et supprimés (décret du 29 avril 1876; NRT, t. 22, 1890, p. 149-150). Cette condamnation est justifiée. La dévotion doit respecter la diversité des rôles de la Vierge et de Joseph dans la rédemption et ne gagne rien à une imitation servile. Par contre, il existe une autre prière commençant par les mêmes mots et qui exprime bien le rôle du saint auprès de Jésus et des chrétiens : « *Je vous salue Joseph, fils de David, époux de Marie, père nourricier de Jésus. Saint Joseph, priez pour nous qui sommes vos fils, maintenant et à l'heure de notre mort. Ainsi soit-il* » (NRT, t. 13, 1881, p. 673). Bien qu'il y ait là également un souci excessif d'imitation, cette prière ne peut être désapprouvée. Puisque la dévotion au Cœur de saint Joseph et l'*Ave Joseph* ont été condamnés par l'Église, on ne peut réciter le chapelet dit de saint Joseph, qui les unit (*ibidem*, p. 673-674).

3. Dévotions prohibées quant a leur mode

1° Prières. — Nous avons mentionné des prières prohibées à l'Ame de Notre-Seigneur, à Jésus Pénitent, à la Reine du Cœur de Jésus, l'*Ave Joseph* et le chapelet de saint Joseph. Ajoutons que Benoît XIV a prohibé les nouveaux *rosaires* qui n'auraient pas reçu la permission du Saint-Siège (décret du 23 décembre 1757, sur les livres prohibés non mentionnés nommément dans l'Index).

En 1939, le Saint-Office ne permit pas de propager parmi les fidèles la nouvelle forme de dévotion du *Rosaire des Plaies très saintes de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (décret du 12 décembre 1939, AAS, t. 32, 1940, p. 24). Elle devait son origine aux révélations reçues par une converse de la Visitation de Chambéry, Marie-Marthe Chambon, † 21 mars 1907. Elle aurait reçu de Notre-Seigneur la mission de raviver dans le monde la dévotion aux saintes Plaies. Les invocations qui composaient ce chapelet avaient été indulgenciées par Pie XI (S. Pénitencerie, 16 janvier 1924; P. Allard, NRT, t. 67, 1940, p. 325-329). Ce que le Saint-Office condamne, ce n'est pas la dévotion aux saintes Plaies, qui a sa place au missel (fête des Cinq Plaies, le vendredi après le 3e dimanche de carême, dans les *Missae pro aliquibus locis*), mais la diffusion du rosaire en question, appelé aussi *Chapelet de la Miséricorde*, pris comme ensemble de prières et d'invocations; ces prières et invocations restent, isolément, permises. L'exercice privé de la dévotion n'est pas interdit, mais à déconseiller en raison de sa singularité, d'autant plus que le Saint-Office s'appuie sur son décret du 26 mai 1937, dont nous avons parlé.

La raison de la condamnation apparaît mieux si l'on sait qu'il existe une *Couronne des Cinq Plaies de Notre Seigneur*, que l'on récite sur un chapelet bénit par le général des passionistes ou par un prêtre délégué par lui. Enrichie d'indulgences, elle ne comporte que les trois grandes prières traditionnelles *Pater, Ave, Gloria Patri* (Beringer-Steinen, *Les indulgences*, trad. Ph. Mazoyer, 4e éd., Paris, 1925, t. 1, n. 879; t. 2, n. 529).

2° Images. — Le concile de Trente a voulu écarter des abus et des dangers : « Il faut totalement éliminer les abus en cette matière, de telle sorte que ne soit érigée aucune représentation d'un faux dogme ou qui serait pour les simples l'occasion d'une erreur dangereuse » (session 25, *loco cit.*; Denzinger, 988). Le canon 1279 § 3, dont le texte est à peu près identique, demande aux ordinaires de se montrer vigilants sur ce point dans les églises et autres endroits sacrés. Le concile demande aussi : « que toute superstition soit évitée dans... l'usage sacré des images ». Il veille à ce que ces images soient conformes à la tradition doctrinale et artistique de l'Église. Cette partie du décret a été reprise dans le canon 1279 § 1 : « Qu'à personne il ne soit permis de placer ou de faire placer aucune image inaccoutumée *(insolitam)* dans les églises, même exemptes, ou dans d'autres lieux sacrés, si elle n'a été approuvée par l'ordinaire du lieu ».

Urbain VIII a expliqué ce qu'il fallait entendre par image « insolite ». Il interdit les images de saints personnages représentés sous un aspect, vêtement ou forme contraire aux coutumes reçues depuis longtemps dans l'Église catholique, ou avec l'habit particulier

à un Ordre régulier » (constitution sur les images sacrées du 15 mars 1642, dans *Bullarium*, Turin, t. 15, 1868, p. 171). La congrégation des Rites, par exemple, a déclaré que les ordinaires ne pouvaient permettre ou tolérer l'exposition dans les églises de statues de Notre-Dame de Lourdes ou de la Salette ou de l'Immaculée-Conception dont les mains émettent des rayons de lumière que si ces statues sont conformes au décret du concile de Trente et à la constitution d'Urbain VIII (Décret auth., n. 3419, du 12 mai 1877, adressé à l'archevêque de Capoue, à l'évêque de l'île Maurice et à l'évêque de Conception du Chili). Ce pape prit son ordonnance à la suite d'abus : on avait peint des images de Notre-Seigneur et de saints avec les habits d'ordres religieux et même dans des costumes nationaux (*Analecta Iuris Pontificii*, t. 1, Rome, 1855, col. 1238). Le canon 1273 § 2 est rédigé dans le même esprit : « Que l'ordinaire n'approuve pas les images à exposer publiquement à la vénération des fidèles, si elles ne sont pas conformes à l'usage approuvé par l'Église ».

Les images pieuses, avec ou sans prières, doivent être soumises à la censure avant leur impression (c. 1385 § 1 3°). « Sont prohibées de plein droit... les images imprimées de quelque façon que ce soit, de Notre-Seigneur, de la Vierge Marie, des anges et des saints ou des autres serviteurs de Dieu étrangères à la mentalité et aux lois de l'Église » (c. 1399 12°).

A. Vermeersch, *De prohibitione imaginum*, dans *Periodica*, t. 14, 1926, p. (93)-(98). — Instruction du Saint-Office sur l'art sacré, 30 juin 1952, AAS, t. 44, 1952, p. 542-546. — J. Maréchal, *Un décret récent du Saint-Office en matière d'iconographie religieuse*, NRT, t. 48, 1921, p. 337-344, pose des normes très équilibrées en matière d'art religieux.

L'autorité suprême de l'Église veut écarter toute erreur ou risque d'erreur; elle veut aussi que les images soient conformes aux usages reçus. Dans le cas contraire, ces images devront avoir l'approbation de l'ordinaire du lieu, dont l'intervention garantira que, tout en présentant des marques de nouveauté, elles ne risquent pas de mettre la foi en péril, de scandaliser ou de troubler et sont conformes au « sens de l'Église ». De nouvelles expressions sensibles de la piété et de la foi ne sont pas interdites; l'autorité devra examiner si elles sont justes et saines (nous ne dirons rien du problème de l'adaptation des images pieuses aux pays de mission).

Nous avons déjà parlé des décrets du Saint-Office relatifs à la statue de Notre-Dame du Sacré-Cœur d'Issoudun, qui fut tolérée, mais finalement dans cette seule ville. Cette statue était contraire à la constitution d'Urbain VIII, puisqu'elle représentait l'Enfant-Jésus debout devant la Vierge, donc sous une forme inaccoutumée. Nous avons mentionné les réprobations d'une image spéciale pour la dévotion à l'Amour de Jésus miséricordieux, de la statue de Notre-Dame de la Croix et de la représentation de la Vierge revêtue d'ornements sacerdotaux. Nous pouvons mentionner encore d'autres décrets sur les images :

1) Réglementation de la *représentation du Sacré-Cœur de Jésus*. — Nous ne pouvons nous appuyer sur le décret de la congrégation des Rites du 12 mai 1877, envoyée à l'évêque de Viviers, comme le fait *L'ami du clergé* (t. 1, 1879, p. 699-700). Ce prélat avait demandé si l'on pouvait exposer, à la vénération publique, des images ou des statues de Notre-Seigneur montrant son Sacré-Cœur à la bienheureuse Marguerite-Marie prosternée à ses pieds. Il reçut cette réponse : « Pas sans que le Siège Apostolique ait été consulté selon le décret du pape Alexandre VII, du 27 septembre 1659 » (Décret auth., n. 3420). Ce décret s'en prend aux abus dans le culte donné aux bienheureux non canonisés (Décret auth., n. 1130). Si l'exposition publique des images visées a été réglementée, c'est donc parce que la bienheureuse Marguerite-Marie y figurait, non parce que Notre-Seigneur y était représenté montrant son Cœur. En 1857, la congrégation des Rites répondit à un chanoine de Moulins, qui demandait s'il était permis, pour représenter le Sacré-Cœur de Jésus, d'exposer dans les églises l'image d'un cœur entouré d'une couronne d'épines et surmonté d'une croix, ou d'exposer deux cœurs juxtaposés, pour représenter les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie; l'évêque peut le permettre, pourvu que soit observée la teneur des décrets du concile de Trente et d'Urbain VIII (Décret auth., n. 3059, du 12 septembre 1857, ad XXIV). Ceux-ci prohibent les images inaccoutumées. Était-ce le cas des images dont avait parlé le chanoine de Moulins? Il est difficile de répondre. Quoi qu'il en soit, un décret du Saint-Office, du 26 août 1891, porté pour la mission d'Abyssinie, allait restreindre l'usage des représentations du Sacré-Cœur de Jésus où figure le cœur seul, sans le reste du corps. Il décida qu' « elles étaient permises pour la dévotion privée, pourvu qu'elles ne fussent pas exposées sur les autels à la vénération publique » (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. 2, Rome, 1907, n. 1767).

Une réponse semblable avait été donnée par la congrégation des Rites, le 5 avril 1879, à un prêtre qui avait demandé : « Peut-on approuver ou tolérer une image, assez répandue, de deux cœurs de même grandeur, de même splendeur et comme placés sur le même pied, dont l'un représente le Cœur adorable du Verbe incarné, revêtu des mêmes marques que dans la représentation de la révélation à la bienheureuse Marguerite-Marie, et dont l'autre représente le Cœur immaculé de la Vierge Marie, entouré d'une couronne de roses et percé d'un glaive, tous les deux étant parfois entourés de rayons de même éclat? » (Décret auth. n. 3492).

Signalons aussi un décret de la congrégation des Rites : « Il ne convient pas de mettre des couronnes sur les images du Divin Cœur de Jésus. Il est seulement permis, si la piété des fidèles désire manifester ce tribut de dévotion, de déposer la couronne au pied de l'image » (déclaration de la congr. des Rites, mentionnée dans une lettre de Pie X, du 9 juillet 1908, à l'évêque de Nevers; NRT, t. 40, 1908, p. 586-587). Il s'agit d'images où le Cœur de Jésus n'est pas représenté par le seul cœur de chair. Sinon, la congrégation se serait référée au décret du Saint-Office de 1891 que nous avons mentionné.

2) « *Le Saint-Esprit* ne peut être représenté sous forme humaine, soit avec le Père et le Fils, soit isolément » (décret du Saint-Office du 16 mars 1928; AAS, t. 20, 1928, p. 103). Sur la représentation du Saint-Esprit sous une forme humaine et sur les images de la sainte Trinité, on peut consulter le bref *Sollicitudini tuae* de Benoît XIV, du 1er octobre 1745, adressé à l'évêque d'Augsbourg (*Opera*, Prato, 1845, t. 15, p. 572 svv). Le pape énonce le principe général suivant : pour représenter Dieu ou une personne divine il faut s'en tenir à ses manifestations racontées dans l'Écriture (§ 12). Or, l'Esprit Saint ne s'est jamais manifesté sous forme humaine et le représenter ainsi peut donner à penser qu'il s'est incarné (§ 23). Il est vrai que le Père est représenté sous l'aspect d'un homme, mais

cette figuration est traditionnelle. Les fidèles y sont habitués et sont assez éclairés pour ne pas commettre d'erreur dogmatique touchant la première personne de la sainte Trinité (§ 36). Commentaire du décret par J. Creusen, NRT, t. 55, 1928, p. 530-531.

A propos des images mentionnons encore une réponse de la congrégation des Rites : « Les images des hommes qui sont morts avec une réputation de sainteté, mais n'ont pas encore obtenu les honneurs de la béatification ou de la canonisation, ne peuvent en aucun cas être placées sur les autels, ni ne peuvent en dehors de ceux-ci être peintes avec des auréoles, des rayons ou d'autres signes de sainteté. Cependant leurs images, leurs faits et gestes peuvent être représentés sur les murs ou dans les vitraux des églises, pourvu que ces images ne donnent pas lieu de croire à un culte ou à la sainteté, pourvu aussi qu'elles n'aient rien de profane ou d'étranger aux habitudes de l'Église » (Décret authent. n. 3835, du 27 mai 1894).

3° Livres. — Sont soumis à censure préalable tous les livres et brochures de prières et de dévotion (c. 1385, § 1, 2°). Sont prohibés de plein droit ceux qui introduisent de nouvelles dévotions, même sous prétexte qu'elles sont privées, s'ils ne sont édités en observant les prescriptions canoniques (c. 1399 5°). Voir art. INDEX.

4° Quelques pratiques de dévotion prohibées ou réglementées. — 1) *Les chaînes d'esclavage.* — Pratique condamnée par Clément X et Benoît XIV. Les membres de certaines associations pieuses s'engageaient à porter au cou et aux bras de petites chaînes en signe de servitude à l'égard de Marie. Voir art. ESCLAVAGE.

2) *Dévotion à l'Amour miséricordieux.* — Cette forme de dévotion, assez récente, consiste en un crucifix derrière lequel est représentée une grande hostie. Sur la poitrine du Christ apparaît un Cœur avec cette inscription : *L'Amour miséricordieux.* A la nonciature de Colombie qui avait demandé des directives, le Saint-Siège répondit que cette dévotion ne convenait pas. Le 25 avril 1941, le Saint-Office fit savoir au vicaire capitulaire de La Havane qu'il ne pouvait la propager, conformément au décret de 1937 interdisant les nouvelles formes de dévotions (d'après les renseignements donnés dans *Il Monitore Ecclesiastico*, t. 67, 1942, p. 4; aussi *Sal Terrae*, 1942, p. 53).

3) *Dévotion de la « Main puissante ».* — Elle consistait en images et médailles représentant une main ouverte avec une plaie au milieu et portant sur les extrémités des doigts les images de l'Enfant Jésus, de la Vierge et des saints Joachim et Anne. Le Saint-Office a décrété que cette image était contraire aux prescriptions du concile de Trente et que ces objets devaient être détruits avec tous les écrits concernant cette dévotion (décret du 13 mars 1901; ASS, t. 33, p. 552).

4) *Dévotion à la « Nouvelle croix de l'Immaculée-Conception ».* — Celle-ci était un objet en forme de croix portant l'image de l'Immaculée d'un côté et des Sacrés-Cœurs avec le monogramme de la sainte Vierge de l'autre. Pareille dévotion, « telle qu'elle est pratiquée ne peut être approuvée », a dit le Saint-Office, décret du 13 mars 1901 (*ibidem*, p. 553).

5) *Déglutition d'images.* — Cette pratique de dévotion est permise dans certaines limites. « Il est licite d'avaler, pour demander la santé, de petites images en papier de la sainte Vierge, liquéfiées dans de l'eau ou roulées en forme de pilule, pourvu que soit écartée toute vaine observance ou le danger d'y tomber » (réponse du Saint-Office à l'archevêque de Santiago du Chili, du 3 août 1903; ASS, t. 37, p. 237).

5° Dévotions non conformes à la saine piété. — Nous avons dit la vigilance de l'Église pour que les dévotions s'appuient sur un fondement solide et pour que dans leur exercice se manifeste un authentique sentiment religieux. Que de fidèles, au 19e et au 20e siècle, ont cru à l'authenticité d'apparitions (Voir DS, APPARITIONS, t. 1, col. 801-809), de visions, de révélations, de miracles, sans attendre le contrôle de l'Église (J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 1007-1014, p. 462-465). Que de dévotions et d'élans pieux se sont trouvés de la sorte viciés. Récemment, Mgr A. Ottaviani, assesseur du Saint-Office, mettait les fidèles en garde sur ce point (*L'Osservatore Romano*, 4 février 1951; traduit dans *La documentation catholique*, t. 48, 1951, col. 353-356). L'Église se montre prudente en déclarant prohibés de plein droit « les livres et brochures qui rapportent de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties et miracles... qui auraient été édictés sans censure préalable » (c. 1399 5°). Que de manifestations de superstitions sont apparues aussi, notamment sous la forme de vaines observances. Nous nous contenterons d'en citer une, pratiquée par l'association *La croisade mariale (La Crociata Mariana)*, déjà réprouvée par les évêques d'Étrurie en 1937, et interdite par le Saint-Office le 8 mars 1941 (AAS, t. 33, 1941, p. 69). Leurs membres attribuaient au port d'une médaille de la Vierge une efficacité certaine pour l'obtention de grâces et du salut, sans nécessité des bonnes œuvres et des sacrements (*L'Osservatore Romano*, 31 juillet 1937).

La bizarrerie n'est pas toujours absente de la dévotion et certains exploitent la piété dans une intention de lucre. On s'en convaincra en lisant les documents de tous genres rapportés dans le petit livre *Abus dans la dévotion*, publié par le Comité catholique pour la défense du droit, 2e éd., Paris, 1903.

Ces pages font apparaître la volonté constante de l'Église : que la piété des fidèles soit traditionnelle, dans le meilleur sens du mot; qu'elle soit l'expression de la foi vécue par l'ensemble des fidèles qu'anime un même Esprit et que gouvernent les mêmes pasteurs. En elle pas de « nouveautés ». Ce n'est pas que l'Église ne puisse prendre conscience de tel ou tel aspect de la piété, inaperçu jusque-là, et se l'intégrer. Elle est ainsi fidèle à la foi, qui, par son dynanisme même, porte les chrétiens à en percevoir toujours plus clairement la richesse. Mais la continuité des nouvelles formes de piété avec la foi doit être garantie. C'est le rôle du magistère. Il pourra porter sur une dévotion nouvelle un jugement doctrinal; il le fait rarement, nous l'avons vu. Le plus souvent, il prend des mesures disciplinaires, plus ou moins strictes : interdiction absolue d'une dévotion, défense de la propager ou de la rendre publique, de l'introduire dans les fonctions liturgiques, etc. Que ces décisions soient éventuellement modifiées, voire retirées (comme pour la dévotion au Cœur Eucharistique de Jésus), il n'y aura pas là contradiction, mais adaptation légitime aux circonstances. Les déviations, nées de l'individualisme, de l'engouement inconsidéré, de l'enthousiasme collectif, de la tendance toujours plus ou moins latente à la superstition et à la bizarrerie, sont ainsi épargnées ou corrigées par l'activité régulatrice de la hiérarchie. Ses interventions apparaissent

toujours dans un contexte particulier, qu'il importe d'examiner, pour apprécier le sens et la portée des mesures prises. Plus d'une fois la condamnation porte non pas sur la dévotion comme telle, mais sur la forme qu'elle revêt. Certaines dévotions que l'Église a cru devoir réglementer ne l'auraient peut-être pas été en d'autres circonstances. Tels sont peut-être les cas des dévotions à Notre-Dame du Sacré-Cœur et à la Vierge-Prêtre.

La dévotion des fidèles doit être un hommage à Dieu et ne pas se traduire en attitudes trop matérielles. L'obéissance à l'Église hiérarchique leur garantira ce caractère d'authentique piété.

Outre les ouvrages et articles mentionnés, on pourra consulter J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 394-396, p. 223-224; n. 1001-1059, p. 458-488, où sont cités des documents. — On trouvera une autre nomenclature dans O. E. Dignant, *Tractatus de virtute religionis*, 4e éd. revue et complétée par É. Willems, Bruges, 1940, p. 205-207, — L. Verschueren, *Devotie en Devoties*, dans *Nederlandsche katholieke Stemmen*, t. 39, p. 1-8 et 33-42. — F. B. (= F. Blaton) (en néerlandais), dans les *Collationes Gandavenses*, t. 25, 1938, p. 186-196.

Decreta authentica Congregationis sacrorum rituum, 4 vol., Rome, 1898-1900 (numérotation continue des décrets; cité ici : Décret authent., suivi du numéro).

Alfred de Bonhome.

DÉVOUEMENT. Voir Charité fraternelle, Devotio, Don de soi, Générosité, Vœu, Zèle.

DE WEERT (De Weerdt, De Werdt, Jean), 1605-1667. — Religieux de l'ordre du Saint-Sauveur, dit des brigittins, Jean De Weert fit en 1631 sa profession dans l'abbaye de Marienwater (Koudewaterlez-Bois-le-Duc dans le Brabant septentrional); il fut ordonné prêtre en 1634, exerça pendant de longues années la fonction de maître des novices à Marienwater, se vit placé à la tête du « refuge » que son ordre possédait à Hoboken, près d'Anvers (1652), y bâtit l'église (1657) et vint y mourir en 1667. C'est par l'ouvrage qu'il composa, étant maître des novices, qu'il est resté célèbre. Le titre en est : *Den Dagh des Gheestelycken Levens, Dat is : Een onderwysinghe in den wegh tot de Christelycke volmaecktheyt.* Ghemaeckt door den Eerw. P. F. Joannes de Werdt Religieus des Ordens S. Salvatoris, anders S. Birgittae, in 't Clooster S. Mariae Water, ende Meester der Novitien aldaar. Bedeylt in vijf Deelen.., Anvers, J. Mesens, 1648. (Le Jour de la Vie Spirituelle ou Instruction sur la voie de la Perfection Chrétienne... en cinq parties). Ce gros ouvrage in-8° de 790 pages décrit comment l'ange gardien conduit l'âme qui lui est confiée, par l'étroit chemin qui donne accès à la Vie, que la grâce de Dieu offre à tous, religieux ou laïcs. A l'aube de cette vie spirituelle on chasse les ténèbres des tentations et l'on se met en marche dans la bonne voie (1re p.), la matinée comprend les premiers progrès (2e p.), le midi nous introduit dans l'ardente contemplation de Dieu (3e p.), l'après-midi aide l'âme à persévérer dans la lumière acquise (4e p.), tandis que la dernière partie montre l'âme au soir de la vie et au seuil de l'immortalité.

Cet ouvrage est écrit par manière de dialogue et abonde en citations et en exemples. Comme l'a montré J. Kerssemakers, l'auteur s'inspire moins des sources de la mystique médiévale (qu'il ne cite généralement que de seconde main) que des auteurs « modernes », surtout du jésuite Cornelius a Lapide et du prémontré Servais Lairveltz.

P. D. Kuyl, *Hoboken en zijn wonderdadig Kruisbeeld, alsmede eene beschrijving van het voormalig Klooster der PP. Birgittijnen*, Anvers, 1866. — *Nieuw Nederlands Biographisch Woordenboek*, Molhuysen-Blok, 1921, t. 5, col. 1103. — J. Kerssemakers, *Welke Schrijvers werden gelezen in de Nederlanden in de XVIe en XVIIe eeuw*, OGE, t. 2, 1928, p. 393-412.

Louis Moereels.

DEWORA (Victor), pédagogue allemand, 1774-1837. — C'est à Hadamar, qui faisait alors partie de l'archidiocèse de Trèves, qu'est né Victor Dewora, le 21 juin 1774. Ayant commencé ses études avec son oncle maternel, Clar, ancien jésuite, il entra au gymnase de Coblence. Après sa formation théologique à Trèves, Mayence et Würzbourg, il reçut le sacerdoce à Fulda, le 23 septembre 1797, mais fut appliqué au diocèse de Trèves. D'abord précepteur, puis vicaire à Frickhofen, Saint-Goarshausen, Perl et enfin Saint-Matthias de Trèves, dont il devint curé en 1808, il ouvrit sur sa paroisse en 1810, pour la formation des instituteurs, une sorte d'école normale qui obtint une reconnaissance officielle dès 1816 et fonctionna jusqu'en 1842, donnant plus de douze cents maîtres. Dewora en fut le premier directeur et le premier professeur. Nommé en 1824 chanoine du chapitre de la cathédrale, en 1826 conseiller de l'évêché, en 1827 curé de la cathédrale et doyen, il mourut le 3 mars 1837. L'importante école primaire qui s'est élevée en face de son ancien presbytère et porte son nom, la Deworaschule, souligne quelle a été la grande préoccupation de sa vie : l'éducation. Pour former des chrétiens, surtout dans les milieux les plus déshérités, il fallait d'abord former des maîtres qui soient capables de dispenser un enseignement de valeur et sachent aider de jeunes volontés à se discipliner, des caractères à se tremper, des consciences à s'éveiller. Telles furent les ambitions de son école normale, et tels sont sans doute les résultats les plus féconds et les plus durables de son influence.

Parmi ses nombreux ouvrages de pédagogie, où l'on glanerait sans peine une ascétique pour maîtres et élèves, signalons : *Die sittliche Erziehung der Kinder in den Elementarschulen* (Hadamar, 1819); *Abhandlung über die zweckmässigsten Strafen und Belohnungen in Elementarschulen* (1818, 1821); *Die Kraft der Religion* (1821; 4e éd., 1832); *Die Macht des Gewissen* (1824; 3e éd., 1833); *Die Schule der Weisheit* (1838, 1896), etc.

J. Niessen et P. Mertes, *Viktor Joseph Dewora, der triersche Overberg*, 1896. — *Lexikon der Pädagogik*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. 1, col. 820-821. — H. Hurter, t. 5, col. 1069.

Charles Kammer.

1. DEZA (Alphonse), jésuite espagnol, 1530-1589. — Alphonse Deza naquit à Alcalá de Henares le 12 février 1530. Gradué d'Alcalá en philosophie et théologie, il entre au noviciat de la compagnie de Jésus le jour de Pâques 1er avril 1558, après avoir fait les *Exercices* de saint Ignace au collège d'Alcalá. Après quelques mois passés dans la maison de probation de Simancas, il revient à Alcalá, où, à partir de 1559, il enseigne la théologie pendant plus de vingt ans avec grand succès. Dans son commentaire fidèle et subtil de saint Thomas, il passait pour ne le céder à aucun maître de l'époque.

Nieremberg l'appelle « maître des maîtres », « l'esprit le plus brillant qui se trouvait alors dans l'université d'Alcalá, et même qui s'y trouvât jamais, au dire des plus anciens » (p. 546). Philippe II et plusieurs prélats faisaient grand cas de ses conseils, et on le jugeait digne d'être archevêque de Tolède. Il mourut le 29 janvier 1589, alors qu'il était supérieur de la maison professe de Tolède et, au dire de Nieremberg, provincial nommé de Castille.

Parmi ses publications, il faut mentionner la traduction latine de plusieurs opuscules de saint François de Borgia, dont parlent Alegambe, Antonio et Sommervogel, des commentaires de la *Somme* de saint Thomas et plusieurs traités théologiques. L'archevêque de Tolède, García de Loaisa, fit copier divers ouvrages de Deza « pour les conserver dans la bibliothèque de San Lorenzo el Real dans l'intention de les publier, ce qu'il aurait fait s'il avait vécu plus longtemps; plusieurs prélats firent de même » (Nieremberg, p. 552b). Ribadeneira, dans son catalogue d'auteurs jésuites, mentionne Deza, « car, si ses écrits n'ont pas encore été publiés, il a laissé beaucoup de disciples et d'écrivains qui ont irrigué leurs domaines avec l'eau de ses sources et ont transmis à la postérité, sous une forme claire et élégante, ce qu'ils tenaient de sa sagesse » (Uriarte, p. 282). Alegambe a écrit qu'il reste de Deza un *Libellus de oratione mentali*, jadis imprimé en espagnol à Lima. Les bibliographies postérieures ont repris l'assertion d'Alegambe sans aucune autre précision. Uriarte met en doute l'existence du *Libellus*, d'autant que les historiens et bibliographes péruviens n'en ont pas connaissance.

J.E. Nieremberg, *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos Claros Varones de la Compañia de Iesús*, t. 4, Madrid, 1647, p. 546-556. — P. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Anvers, 1643, p. 18. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia española*, t. 4, Madrid, 1914, p. 281-282. — J. E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España*, p. 1, t. 2, Madrid, 1930, p. 406-407. — Antonio II, t. 1, p. 21. — Sommervogel, t. 3, col. 34; Rivière, *Corrections*, col. 433.

Michel Nicolau.

2. DEZA (ou Dezza, Maximilien), italien, de la congrégation de la Mère de Dieu, 1628-1704. — Né à Lucques en 1628, Maximilien Deza entre en 1644 dans la congrégation de la Mère de Dieu à Rome. Prêtre en 1652, il enseigne la rhétorique à Lucques jusqu'en 1658. Il est alors appliqué à la prédication à travers l'Italie, et jusqu'à Vienne; il est en même temps supérieur de la *casa* qu'il fonde à Gênes en 1667. Il meurt à Vienne en 1704.

Retenons de Deza *Orazioni sacre* (3 vol., Gênes, 1675-1683; rééd. en 2 vol., Venise, 1686, 1704; Lucques, 1855); *Il Cuore a Dio ovvero Trattati della pura intenzione* (Gênes, 1695, 1709; Lucques, 1855); *Prediche dell' Avvento... coll'aggiunta di nuovi Panegirici ed altri discorsi* (Venise, 1710); *Prediche Quaresimali* (Lucques et Venise, 1713; trad. latine par C. Moll o s b, 1726, Augsbourg). Deza traduisit en italien la vie de Renty par Saint-Jure (Gênes, 1680) et *La science sacrée du catéchisme* d'H.-M. Boudon (*Istruzione per insegnare la Dottrina cristiana*, Gênes, 1681).

Deza fonda à Gênes en 1670 la *Compagnia della divina Grazia*, qui se répandit beaucoup, surtout dans les maisons de l'ordre. Approuvée par les papes et enrichie d'indulgences, l'association fut placée sous les vocables du Saint-Sacrement, par lequel *mens impletur gratia*, et de la Vierge, Mère de la divine grâce. Le fondateur présenta l'œuvre dans son *Compendio del nuovo Istituto della Compagnia della divina Grazia* (Gênes, 1671) et résuma pour les membres la doctrine spirituelle de la grâce *I Frutti della divina Grazia... cioè considerazioni e discorsi sopra la gravità del peccato mortale, e sopra la stima dell'Amicizia di Dio, per un ritiramento di trè giornate, con la prattica dell' atto di contrizione, ed altri utilissimi esercizi di cristiane virtù* (Gênes, 1677; Venise, 1691; trad. latine par I. Kistler, Ausgbourg, 1720, 1740). Le thème de cette retraite (deux fois trois jours) mérite d'être rappelé, car il n'est pas fréquent : perte de la grâce et pénitence; dignité de la grâce, effets, croissance, signes de sa présence. L'ouvrage expose des règles élémentaires et très sages d'oraison; il donne au cours de la retraite des prières empruntées à saint François de Sales, Lansperge ou César Franciotti (confrère de Deza, dont il avait publié une biographie, Rome, 1680). Ce manuel est une initiation solide et affective à la vie spirituelle.

F. Sarteschi, *De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei*, Rome, 1753, p. 207-216. — F. Ferraironi, *Tre secoli di storia dell' Ordine della Madre di Dio*, Rome, 1939, p. 56, 61, 191-192, 272, 321, 359.

André Rayez.

DHUODA ou **DODANA**, 9e siècle. — Mariée en 824 à Bernard de Septimanie, lui-même fils de saint Guilhem de Gellone, Dhuoda a adressé à son fils, nommé aussi Guilhem (826-850), un *Liber manualis* composé en 841-843. Si ce court traité contient des allusions à la situation politique et à la conduite privée de Bernard, il est surtout un véritable manuel de vie chrétienne adressé par une mère, éloignée de son fils, à un jeune homme lancé dans la carrière des armes. Il semble bien que le moine ou clerc Wislabert soit l'auteur principal de la compilation de Dhuoda, mais rien ne peut enlever à la princesse l'honneur de son initiative.

Les devoirs d'un jeune seigneur envers Dieu, envers le prochain (vivants et morts), envers lui-même sont indiqués avec netteté et même des formules de prières tirées de l'Écriture sont proposées au destinataire. De plus, le manuel contient des indications précieuses sur les lectures familières aux chrétiens cultivés de l'époque carolingienne. Il donne ainsi une notion assez claire de la vie et des vertus chrétiennes en honneur au 9e siècle, en Languedoc, non loin des monastères célèbres d'Aniane et de Gellone. C'est par l'influence monastique qu'il faut expliquer, semble-t-il, les innombrables citations implicites et explicites de l'Écriture qui forment la majeure partie du manuel. En cela, notre livre est plus près d'Alcuin que de tout autre écrivain de l'époque. Le *Manuel* contient des poèmes « d'un grand intérêt pour l'histoire de la versification romane » (A. Burger, p. 85, qui souligne « l'importance historique considérable » du traité, p. 102).

Fragments publiés par J. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* (4e siècle, p. 1, Venise, 1735, p. 704-710), réédités PL 106, 109-118. — Ed. Bondurand, archiviste du Gard, a donné (Paris, 1887) une édition complète avec traduction française : *L'éducation carolingienne. Le Manuel de Dhuoda*; traduction allemande par Kunz dans *Bibliothek der Katholischen Pädagogik*, t. 3, Fribourg, 1890; cf comptes rendus :

A. Molinier, dans Bibliothèque de l'école des chartes, t. 49, 1888, p. 111-113; G. Kurth, dans *Revue des questions historiques*, t. 48, 1890, p. 322-324.

L. Baunard, *Une fille de Charlemagne*, dans *Revue de Lille*, t. 5, 1891, p. 5-26. — Ph.-A. Becker, *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. 21, 1897, p. 73-101. — MGH, *Poetae latini aevi carolini*, t. 4, 1923, p. 702-717. — M. Fabre, *Un traité d'éducation écrit à Uzès au IX^e siècle. Le manuel de Dhuoda* (843), dans *Mémoires de l'académie de Nîmes*, t. 49, 1931, p. CXXIV-CXXXVII. — A. Burger, *Les vers de la duchesse Dhuoda et son poème De temporibus tuis*, dans *Mélanges... offerts à J. Marouzeau*, Paris, 1948, p. 85-102.

Louis GAILLARD.

DIACONAT. — Nous ne reprendrons pas les questions proprement théologiques, historiques ou canoniques qui sont habituellement considérées au sujet du diaconat. On trouvera une abondante documentation dans les articles des dictionnaires respectifs : DTC (J. Forget), DB (J. Bellamy), DACL (H. Leclercq), *Dictionnaire de droit canonique* (F. Claeys-Bouuaert), *Catholicisme* (F. Amyot; G. Bardy; F. Tollu; G. Marsot; R. Lesage), KL (J. N. Seidl), CE (H. Thurston), EC (P. Palazzini), LTK (J. Bilz), etc. Cependant il nous sera nécessaire pour situer une spiritualité du diaconat de rappeler brièvement certains problèmes concernant l'institution ou les fonctions du diacre, en soulignant les aspects qui ont eu sur la spiritualité une plus grande influence.

1. *L'institution du diaconat.* — 2. *Les fonctions du diacre.* — 3. *Spiritualité du diaconat.*

1. L'institution du diaconat

Le diaconat est un degré du sacrement de l'ordre, un sacrement; aucun théologien catholique ne met désormais en doute ce fait qu'il ne nous appartient pas de prouver (cf DTC). Mais il existe une discussion, toujours actuelle, sur le mode et le temps de l'institution du diaconat. Le concile de Trente ayant défini que tous les sacrements de la nouvelle loi sont institués par le Christ (Session VII, can. 1, Denzinger, 844), il faut admettre que le diaconat aussi a été institué de quelque façon par Notre-Seigneur. Cependant la très grande majorité, pour ne pas dire la presque totalité des théologiens, admet que le sacrement de l'ordre, globalement, a été institué en une seule fois, à la Cène, et que le Christ a laissé aux Apôtres et à l'Église le soin d'en déterminer les différents degrés. C'est ainsi que le diaconat, comme degré spécial du sacrement de l'ordre, aurait été institué par les Apôtres pour répondre aux nécessités de la communauté primitive de Jérusalem, plus précisément pour subvenir aux besoins matériels des hellénistes nouvellement convertis. Le récit de cette institution nous a été conservé par saint Luc (*Actes* 6, 1-6).

On ne saurait toutefois, comme le fait remarquer P. Gaechter (*Die Sieben*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 74, 1952, p. 129-166), affirmer que le texte des *Actes* à lui seul puisse conduire à cette conclusion : le fait qu'il y soit parlé de διακονία (v. 1; cf v. 2 : διακονεῖν τραπέξαις) ne saurait suffire à identifier les sept qui seront choisis avec ceux que saint Paul nommera, comme formant une catégorie à part, à côté des évêques (*Phil.* 1, 1; 1 *Tim.* 3, 8-12). Il faut bien cependant reconnaître qu'une très abondante tradition milite en faveur de l'institution des diacres au ch. 6 des *Actes*.

C'est saint Irénée qui en est le premier témoin (*Adversus Haereses* I, 26, 3, PG 7, 687a; III, 12, 10, 904b; IV, 15, 1, 1013a). Suivent Tertullien (*De praescriptionibus* 46, PL 2, 63a), Cyprien (*Epistolae* 2, 3 et 67, 4, éd. G. Hartel, CSEL 3, 1871, p. 471 et 738), Eusèbe (*Historia ecclesiastica* II, 1, 1, PG 20, 133 svv), l'*Ambrosiaster* (*Quaestiones veteris et novi Testamenti* 101, PL 35, 2301-2303), Jérôme (*Lettre* 146 *à Evangelus*, PL 22, 1193-1195), Augustin (*Sermones* 315, 316, 317, PL 38, 1426, 1431, 1435), Ammonius d'Alexandrie (*Fragmenta in Acta* 6, PG 85, 1529a), Isidore de Séville (*De ecclesiasticis officiis* 2, 8, PL 83, 789), Bède (*Expositio Actuum Apostolorum* 6, 3, éd. M. L. W. Laistner, Cambridge, Massachusetts, 1939, p. 30), etc. Ainsi l'entend aussi le concile de Néocésarée de 314, can. 15 (Mansi, t. 2, col. 543).

Notre *Pontifical* actuel, à l'ordination des diacres, fait aussi allusion à deux reprises à cette tradition en rappelant l'exemple de saint Étienne.

Les théologiens catholiques, comme les exégètes, admettent communément cette thèse (vg S. Bihel, *De septem diaconis*, dans *Antonianum*, t. 3, 1928, p. 129-150); on peut en dire autant des théologiens protestants récents (cf W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh, 1931, p. 162 svv; E. Barnikol, *Das Diakonenamt, als das älteste Leib-und Seelsorge vereinende Amt der Gemeinde*, Halle, 1941, p. 5 svv; E. Baumgartner, *Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 7, 1909, p. 49-53; Bo Reicke *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsal, 1951, p. 29).

Ajoutons pourtant qu'un certain nombre des témoignages que nous avons cités, et l'on pourrait en ajouter bien d'autres, tout en affirmant qu'en *Actes* 6, il s'agit bien de sept diacres, ne disent aucunement que ce sont les premiers. De bons auteurs ont pensé que les sept diacres hellénistes, — il semble bien qu'ils le soient, car ils ont tous des noms grecs —, n'ont fait que s'agréger à une institution déjà existante, qui jusqu'alors ne comptait dans ses rangs que des hébraïsants (cf J. Viteau, *L'institution des diacres et des veuves*, RHE, t. 22, 1926, p. 513-537). Dans ce cas le problème de l'institution première demeure entier.

Il faut aller plus loin. Il existe une autre tradition, moins répandue mais non négligeable, qui refuse de voir dans le passage des *Actes* une élection et une ordination de sept diacres. Le témoin principal de cette position est saint Jean Chrysostome (*In Acta Apostolorum* 14, PG 60, 116).

Disons tout de suite que le texte de l'édition de Montfaucon que reproduit PG offre bien des difficultés. Toutefois, pour le passage qui nous intéresse, nous avons l'avantage de posséder une citation *in extenso* dans les canons du concile Quinisexte ou In Trullo de 692, can. 16 (Mansi, t. 11, col. 949); le texte que nous donne cette citation, et dont la ponctuation diffère de celle de PG, sera aussi celui qu'accepteront les auteurs de la traduction anglaise de l'ouvrage de Chrysostome que publiera en 1889 Ph. Schaff, dans la remarquable collection *A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the christian Church*, t. 11, New-York, 1889, p. 90-91; les auteurs se sont appuyés sur des manuscrits dont l'édition bénédictine n'a pas tenu compte.

Voici la traduction du passage qui nous concerne : « Quelle dignité ont-ils eue et quelle ordination (χειροτονία) ont-ils reçue, c'est cela qu'il nous faut apprendre. Est-ce que c'est celle des diacres? Mais cela ne se fait pas dans les assemblées (καὶ μὴν τοῦτο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἔστιν). Alors, est-ce des presbytres qu'il s'agit (Ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων ἡ οἰκονομία ἐστί;)? Cependant il n'y avait encore aucun évêque mais les Apôtres seuls (καίτοι οὐδέπω οὐδεὶς ἐπίσκοπος ἦν, ἀλλ'οἱ ἀπόστολοι μόνοι). D'où je pense qu'il suit clairement et manifestement que le nom qui leur convient n'est ni celui de diacres ni celui de presbytres, mais

ce fut pour ce but particulier (c'est-à-dire *pour le service des tables*) qu'ils furent ordonnés ».

Les lignes dont nous avons cité le texte grec ne sont pas sans difficultés; mais le contexte exprime clairement la pensée de Chrysostome : les sept dont parle le livre des *Actes* n'ont été ordonnés ni diacres, ni presbytres, au sens actuel du terme, et l'imposition des mains qu'ils reçurent ne les ordonnait qu'au but bien déterminé de répondre aux nécessités du moment, le service des tables. C'est bien ainsi que l'a compris le concile Quinisexte, qui s'appuie sur ce texte pour réfuter le canon 15 du concile de Néocésarée dont nous parlions plus haut, et qui fait suivre la citation de Chrysostome de ce commentaire :

A cause de cela, nous aussi nous affirmons que les sept diacres susdits ne doivent pas être compris dans le sens de ceux qui servent aux mystères liturgiques, comme le voudrait l'enseignement donné plus haut (concile de Néocésarée), mais qu'ils sont ceux auxquels fut confié le service des besoins communs de la communauté alors rassemblée.

Telle sera aussi l'interprétation des canonistes grecs du 12e siècle qui commenteront les canons du concile Quinisexte : Théodore Balsamon (PG 137, 569a), Jean Zonaras (596b) et Alexis Aristenos (570a). Le commentaire de Chrysostome sera suivi plus tard par les auteurs de commentaires ou de chaînes sur les Actes des Apôtres. Ainsi la *Chaîne* attribuée à Théophylacte, avec une légère différence de ponctuation pour la phrase concernant les presbytres, ce qui apparente le texte avec celui de l'édition bénédictine des œuvres de Chrysostome : « Mais quelle ordination reçurent ces sept? serait-ce celle des diacres? (Non), mais je pense que c'est celle des presbytres; en tout cas, c'est dans ce but précis, je veux dire pour servir aux fidèles ce qui leur était nécessaire, qu'ils furent ordonnés » (PG 125, 600d). La deuxième *Expositio in Acta* de Théophylacte, éditée par Finetti, après avoir cité le texte d'Ammonius d'Alexandrie auquel nous faisons allusion, s'appuie aussi sur Chrysostome (non sans contredire Ammonius) pour refuser aux sept élus des *Actes* la dignité de diacres et celle de presbytres :

Il faut noter que c'est par la prière et l'imposition des mains de ceux qui avaient l'autorité de la Parole que l'ordination et la dignité de la διακονία ont été conférées aux diacres dès l'origine. Et cette coutume se conserve jusqu'à nos jours (ici finit la citation d'Ammonius). Et il faut dire que cette διακονία n'est ni celle des diacres, ni celle des presbytres, car il n'y avait encore aucun évêque, mais seuls les apôtres. Donc, à mon avis, il est clair et évident qu'il ne s'agit ni de diacres ni de presbytres. Mais, en tout cas, ils furent ordonnés dans ce but précis (PG 125, 901bc).

Ces quelques exemples montrent qu'il a existé une tradition orientale qui refusait de voir dans le chapitre 6 des *Actes* le récit de l'institution du diaconat. On sera donc moins étonné de trouver dans un excellent exégète contemporain une position qui se rapproche de celle de Chrysostome, mais qui va encore beaucoup plus loin; nous voulons parler de l'article très fouillé de P. Gaechter, déjà signalé. Nous en résumerons les principales conclusions.

Le service journalier (διακονία καθημερινή) dont parlent les *Actes* peut difficilement s'entendre d'une organisation de repas en commun distribués chaque jour par la communauté de Jérusalem : il faut penser plutôt à un service des pauvres, service de bienfaisance comparable à celui que la synagogue organisait; la fonction que les Douze confieront aux Sept sera une sorte de direction ou de contrôle, d'économat, pour recueillir les aumônes, les rassembler, les répartir. Les distributions à domicile devaient être faites sans doute par les veuves, femmes consacrées à Dieu, dont parle saint Paul dans 1 *Tim.* 5, 9-11 (Gaechter, *loco cit.*, p. 132-137; cf J. Viteau, *loco cit.*).

Toutefois la solennité donnée par les Douze à l'élection et à l'ordination des Sept, solennité qui fait penser à celle de l'élection de Mathias, semble disproportionnée avec l'humilité d'un rôle tout matériel d'économat. P. Gaechter pense donc que les Apôtres ont voulu profiter des circonstances pour s'adjoindre de véritables auxiliaires, non seulement dans leur service des pauvres, mais dans tout leur apostolat : nous verrons en fait Étienne et Philippe commencer leur prédication aussitôt après leur élection (*Actes* 7 et 8). Il s'agirait donc d'une véritable consécration épiscopale, la première (*loco cit.*, p. 146). Pourtant, les Sept demeureront provisoirement sous l'autorité immédiate des Apôtres : Philippe n'imposera pas les mains aux samaritains (*Actes* 8, 14), son pouvoir de confirmer étant encore lié. Ces premiers évêques seraient les mêmes que les presbytres dont on parlera plus tard (*Actes* 11, 30) ou, plus exactement, les hellénistes garderont leur nom originel : les *Sept* (*Actes* 21, 8), tandis que les hébreux institués de la même manière pour les chrétiens de race juive prendront le nom de *presbytres*; nous voyons ces derniers agir constamment en union avec les Apôtres demeurés à Jérusalem, et en union avec Jacques, qui, pense P. Gaechter, peut avoir été l'un d'entre eux (cf *Actes* 15, 23 et 12, 17).

Nous n'avons pas à discuter les vues de P. Gaechter qui contiennent nombre d'hypothèses intéressantes. Ce qui nous importe, c'est qu'il y ait, de nos jours encore, des auteurs qui ne se rallient pas à l'opinion traditionnelle qui voit dans *Actes* 6 l'institution des premiers diacres.

S'il en est ainsi, quand peut-on penser que le diaconat fut institué? On nous permettra à notre tour une hypothèse. Nous avons montré ailleurs qu'une tradition sérieuse autorise à penser que les Apôtres n'ont pas reçu en une seule fois la plénitude du sacerdoce, mais que cette dignité leur a été conférée en deux étapes : à la Cène, conformément à l'enseignement du concile de Trente, ils ont reçu la grâce correspondante à celle du *presbytérat*, avec le pouvoir de consacrer l'eucharistie, et, à la Pentecôte, la grâce propre de l'*épiscopat* (*La grâce de la consécration épiscopale*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 36, 1952, p. 398-406; *Pentecôte et Épiscopat*, VS, t. 86, 1952, p. 451-466; *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 36-40). Or saint Grégoire de Nazianze (*Oratio* 41, *In Pentecosten* 11, PG 36, 444bc) et saint Léon le Grand (*Sermo* 76, *De Pentecoste* 2, 4, PL 54, 406a) ont fait justement remarquer que les Apôtres avaient déjà reçu auparavant un autre pouvoir qui suppose une certaine communication de l'Esprit Saint. L'épisode auquel tous deux se réfèrent est celui que nous a conservé *Luc* 9, 1-6 :

« Ayant convoqué les Douze, il leur donna puissance (δύναμιν) et autorité (ἐξουσίαν; cf *Marc* 6, 7) sur tous les démons, et pour guérir les maladies; et il les envoya proclamer le Royaume de Dieu et opérer des guérisons... Ils partirent donc, allant de village en village, annonçant la bonne Nouvelle et guérissant partout ».

Saint Léon commente ainsi ce texte : « Cum discipulis daret infirmitatum curationem et ejiciendorum daemonum potestatem, ejus utique Spiritus largiebatur effectus ».

. Il est impossible de ne pas admettre dans le cas présent qu'il y ait eu octroi d'une grâce et d'un pouvoir stables : le mot δύναμις, employé par saint Luc, est celui qu'il emploiera à deux reprises pour signifier la grâce que recevront les Apôtres à la Pentecôte (24, 49 et *Actes* 1, 8). De plus, les pouvoirs accordés aux Apôtres à cette occasion et leur mission spéciale s'apparentent étroitement à ceux que nous verrons la tradition attribuer aux diacres : pouvoirs d'exorcistes, soin des malades, prédication de l'Évangile. Enfin on ne peut qu'être frappé de la liaison évidente entre cet épisode et celui de la première multiplication des pains qui le suit immédiatement dans Luc et Marc : les Douze revenus de leur mission rendent compte à Jésus de leur ministère (*Luc* 9, 10; *Marc* 6, 30), et celui-ci part avec eux « à l'écart »; mais à la foule qui s'est rassemblée et qui reçoit le pain de la Parole, Jésus donnera aussi le pain du corps. Devant l'inquiétude des Douze, il a cette réponse significative : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (*Luc* 9, 13). Lorsque Jésus aura multiplié les pains, les Apôtres, pour la première fois, rempliront l'office qui sera plus tard celui des *diacres* : ils feront s'asseoir en ordre la foule et distribueront à tous le pain mystérieux où Jésus lui-même indiquera une figure de l'eucharistie (*Jean* 6, 25 svv). Ce n'est donc pas sans fondement que certains théologiens et exégètes protestants ont vu dans les deux multiplications des pains une sorte d'anticipation de ce service de bienfaisance lié à la célébration de l'eucharistie, dont nous verrons plus tard l'existence dans l'Église, et dont le diacre est le ministre particulier (J. Sundwall, *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums*, Abo, 1934, p. 50; E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 56, 1937, p. 232; Bo Reicke, *loco cit.*, p. 31-32).

On comprendrait mieux, si l'hypothèse que nous formulons était admise, le texte si important de *Luc* 22, 24-30, sur lequel nous aurons à revenir : au cours de la dernière Cène, au moment où Notre-Seigneur donne aux Apôtres le Sacrifice de la nouvelle loi et le nouveau Sacerdoce, il leur rappelle aussi qu'ils sont des « diacres » et qu'ils doivent le demeurer, même dans les plus hautes charges : « Que celui qui commande soit comme celui qui sert (ὡς ὁ διακονῶν) ». — Il suffit d'avoir évoqué le problème de l'institution des diacres pour qu'on se rende compte qu'un essai sur la spiritualité du diaconat devra forcément tenir compte des incertitudes qui demeurent et ne pourra partir purement et simplement du récit des *Actes*. Il faut donc chercher une autre voie.

2. Les fonctions du diacre

1° Service de bienfaisance matérielle. — Quelle que soit l'opinion que l'on adopte pour l'institution du diaconat, il est indubitable que la fonction fondamentale du diacre apparaît d'abord comme un service de bienfaisance corporelle. Le choix du mot διάκονος est profondément significatif. Le verbe διακονεῖν dans le nouveau Testament, comme dans le grec classique, signifie en premier lieu le « service des tables ».

La belle-mère de Pierre, guérie par Jésus, « se lève, et se met à le servir (διηκόνει αὐτῷ) » (*Mt.* 8, 15 et parall.); Marthe se plaint que sa sœur la laisse seule « préparer la table (διακονεῖν) » (*Luc* 10, 40); le maître de la parabole des serviteurs vigilants « les fera mettre à table et il les servira (διακονήσει αὐτοῖς) » (*Luc* 12, 37), etc; voir aussi : *Mt.* 25, 44; 27, 55; *Marc* 15, 41; *Luc* 8, 3; 17, 8; 22, 27; *Jean* 12, 2; *Actes* 6, 2. De même le mot διακονία est d'abord le service de la table (*Luc* 10, 40) et le διάκονος le serviteur qui sert à table (*Mt.* 22, 13; *Jean* 2, 5-9). A partir de ce service particulier, ces mots s'étendront à toute bienfaisance à l'égard du prochain, en particulier aux œuvres de miséricorde corporelle : saint Paul recueille les aumônes des églises de Macédoine et d'Achaïe pour pouvoir *servir* les saints de Jérusalem (*Rom.* 15, 25); Philémon aurait été bien utile à Paul pour le *servir* dans sa captivité (13); de même les secours qu'on enverra aux presbytres de Jérusalem seront une διακονία (*Actes* 11, 29; 12, 25; *Rom.* 15, 31; 2 *Cor.* 8, 4; 9, 1; 9, 12-13). Enfin tout service même spirituel, tout ministère, qu'il s'agisse du service de Dieu ou du service du prochain, prendra par extension le nom de διακονία.

Il est indubitable que le sens primitif demeure lié à la fonction du diacre dans l'Église; celui-ci est d'abord ordonné au service de la miséricorde corporelle envers les pauvres, les malades, les infirmes, les orphelins et tous ceux qui ont besoin du secours de la communauté; il est l'organe habituel dont se sert l'Église pour subvenir aux nécessités de tous ceux qui recourent à l'aide fraternelle de la communauté chrétienne.

Qu'il ait existé un service d'entraide organisé par l'Église des premiers siècles, nous ne nous attarderons pas à le démontrer. De récentes études ont amassé un dossier scripturaire et patristique qu'il nous est impossible de résumer. On consultera, en particulier : Bo Reicke, *op. cit.*; les sept premiers chapitres nous intéressent surtout; on en trouvera un bon résumé dans A. Hamman, *Le diaconat aux premiers siècles*, dans *La Maison-Dieu* 36, 1953, p. 151-166.

De quelque manière que l'on comprenne ce service de bienfaisance, — les obscurités demeurent nombreuses —, il est certain que le rôle des diacres y est important. C'est évident pour quiconque admet que l'institution du diaconat s'est faite dans les circonstances mentionnées par *Actes* 6 : les Sept ont été choisis, d'abord, pour résoudre les problèmes du « service des tables » ou des distributions quotidiennes, de quelque manière qu'on les comprenne.

Bo Reicke émet une hypothèse très séduisante au sujet de *Jacques* 2, 15-16 : « Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent du pain quotidien, et qu'un de vous leur dise : Allez en paix (ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ), réchauffez-vous, rassasiez-vous, sans leur donner ce dont leur corps a besoin, à quoi cela sert-il? » Il faut se rappeler que le souhait : *Allez en paix*, selon les plus anciens documents liturgiques que nous possédions, est le salut que le diacre prononce à la fin de la célébration eucharistique : ainsi le témoigne le texte éthiopien de la *Constitution de l'Église égyptienne* (1, 33 sv) en un passage que dom Botte croit appartenir à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome (éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 37); de même les *Constitutions apostoliques* VIII, 15, 10 (éd. F. X. Funk, Paderborn, 1905, p. 520; cf 6, 14, p. 480; 37, 7, p. 546; 39, 5, p. 548); Léonce de Néapolis désignera le diacre par l'expression : « eum qui dicebatur super pacem » (*Vie de S. Jean l'Aumônier*, ch. 2; trad. lat. dans PG 93, 1618b) Nous aurions ainsi, dans une épître canonique, une allusion directe au rôle du diacre dans le service de bienfaisance de la communauté. C'est encore une allusion à ce rôle de bienfaisance que nous trouvons dans saint Ignace

d'Antioche (*Tralliens* 2, 3) : « Il faut donc que les diacres étant les ministres des mystères de Jésus-Christ plaisent à tous de toute manière. Car ce n'est pas (*seulement*) de nourriture et de boisson qu'ils sont ministres, mais ils sont les serviteurs de l'Église de Jésus-Christ » (trad. P.-Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1944, p. 84 : nous ajoutons entre parenthèses le mot *seulement*, qui rend mieux le sens de la phrase). Plus clairement encore, le *Pasteur* d'Hermas prononce la condamnation des diacres qui ont mal rempli leur ministère :

« Ceux qui ont des taches sur la peau sont des diacres qui ont mal rempli leur office (κακῶς διακονήσαντες) et qui ont pillé les biens des veuves et des orphelins, et qui ont conservé pour eux-mêmes des ressources qu'ils avaient reçues pour les distribuer. Si donc ils demeurent dans cette même cupidité, ils mourront et il n'y aura pour eux aucun espoir de vie ; mais s'ils se corrigent et s'ils remplissent sans reproche leur service, ils pourront vivre » (*Similitudines* IX, 26, 2). Le diacre apparaît ici comme chargé avant tout des distributions aux besogneux, notamment aux orphelins et aux veuves.

Dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, le diacre a l'obligation de visiter les malades (30, éd. Botte, p. 65-66) et doit leur faire des distributions ainsi qu'aux veuves (26, p. 60). Les *Canons* d'Hippolyte décrivent de même le rôle du diacre au cours des repas organisés pour les pauvres (32, 164; éd. B. von Haneberg, 1870, p. 91). Très riche de renseignements est la *Didascalie* syriaque : le diacre reçoit les dons de la communauté pour les communiquer à l'évêque, lequel doit les distribuer aux pauvres (II, 27, 4, et 57, éd. F. X. Funk, Paderborn, 1905, p. 107 et 159) ; il s'occupe d'accueillir et de placer les étrangers qui surviennent dans la communauté (II, 58, 5, p. 169) ; il est le cœur de l'évêque pour avoir pitié des pauvres, des malades, des besogneux (III, 12, 1-3 et 7, p. 203-205; VIII, 13, 1 et 5-7, p. 515). Les *Constitutions apostoliques* nous montrent aussi le diacre distribuant après les mystères ce qui reste des dons apportés par les fidèles et qui est destiné non seulement à l'entretien du clergé (VIII, 31, 1-2, p. 532), mais aussi aux vierges, aux veuves, aux pauvres (VIII, 30, p. 532). Citons encore le *Testament de Notre-Seigneur*, qui décrit l'activité du diacre au service des malades, des étrangers, des veuves, qui doit être « le père des orphelins et des pauvres » (1, 34, éd. et trad. lat. d'I. E. Rahmani, Mayence, 1899, p. 81) ; aussi demande-t-on pour lui la grâce d'être « amatorem orphanorum, amatorem viduarum » (1, 38, p. 91-93).

Cette tradition se conservera longtemps dans l'Église, comme le montre l'admirable récit, que nous a légué saint Léon le Grand, du martyre du diacre saint Laurent, « qui non solum ministerio sacramentorum, sed etiam dispensatione ecclesiasticae substantiae praeeminebat » (*Sermo* 85 *In Natali S. Laurentii*, PL 54, 436a; reproduit au bréviaire romain, 10 août). Dans la *Passion* des saintes Perpétue et Félicité (n. 3), les diacres Tertius et Pomponius entourent les martyres de tous leurs soins pendant leur captivité (cf DACL, t. 14, col. 396). Saint Grégoire le Grand, non content de rappeler aux diacres que leur rôle est de « se consacrer au devoir de la prédication et à la pratique de l'aumône » (*Decreta : In Sancta Romana Ecclesia* 1, PL 77, 1335a), emploie constamment le mot *diaconia* pour signifier soit le lieu où les diacres exercent leur ministère de charité auprès des pauvres, des veuves, des miséreux de toute sorte (*Epistolae* V, 28, 754c), soit l'aumône qui leur est destinée (XI, 27, 1138a). Le service des pauvres, des indigents, de toutes les misères corporelles fait donc partie intégrante du diaconat.

2° **Le service liturgique.** — Avec le service de la bienfaisance ecclésiastique, nous voyons uni, dans la fonction du diacre, un service liturgique. Le chapitre 6 des *Actes* n'en parle pas explicitement, sans doute, mais il ne manque pas d'indices dans le nouveau Testament qui autorisent à relier ce service à celui dont nous venons de parler. Tout conduit à penser que, dans la pensée du Christ comme dans la pratique de l'Église primitive, le « service des tables » et, en général, la bienfaisance envers les besogneux étaient indissolublement liés au service de la « table eucharistique ». Il est déjà significatif que les repas du Seigneur dont nous parlent les Évangiles sont presque toujours en relation avec une préoccupation de bienfaisance :

Ainsi les noces de Cana (*Jean* 2, 1-11), l'épisode de la guérison de la belle-mère de Pierre (*Luc* 4, 40), le repas du jour du sabbat (14, 4 et 13), le repas chez Zachée (19, 8), celui à Béthanie avec la remarque significative de Judas (*Jean* 12, 5), et surtout la dernière Cène avec la sortie de Judas, que les Apôtres interprètent dans le sens d'une aumône à faire aux pauvres (13, 29), ce qui montre bien qu'il y avait là une préoccupation habituelle du groupe apostolique.

Le lien entre la bienfaisance et l'eucharistie, repas du Seigneur par excellence, apparaît évidemment, pour ne rien dire de la première multiplication des pains avec le discours sur le Pain de Vie qui suit, dans le récit de la Cène : en dehors de l'épisode de la sortie de Judas, l'exhortation du Christ aux Apôtres conservée par saint Luc (22, 24-27), les invitant à être « comme celui qui sert (διακονῶν) », le lavement des pieds, avec les paroles qui suivent (*Jean* 13, 12-17), associent intimement le service des petits, des humbles, avec la Cène du Seigneur. D'autres textes du nouveau Testament conduisent à la même conclusion.

Rappelons seulement : *Actes* 2, 42, où le mot κοινωνία doit être vraisemblablement traduit par « mise en commun des biens » (cf Bo Reicke, *loco cit.*, p. 25-26) ; *Actes* 2, 44-47 ; 1 *Cor.* 11, 17-34, où saint Paul unit à la Cène eucharistique un véritable repas de bienfaisance (cf Chrysostome, *Hom. ad* 1 *Cor.* 11, 19, PG 51, 257) ; *Hébr.* 13, 10-16, où l'idée de culte conduit à celle de la bienfaisance et de la κοινωνία, que C. Spicq traduit par « mise en commun des ressources » (coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1953, p. 431) ; *Jacques* 1, 27 et 2, 1, où le même lien se manifeste.

Si, dès les débuts, le service de bienfaisance de l'Église est ainsi lié à l'eucharistie, — et il serait facile de multiplier les témoignages (cf l'ouvrage de Bo Reicke et l'article de Hamman) —, le diacre aura donc aussi, tout naturellement, une fonction liturgique en rapport avec sa dignité.

La *Didachè* ne fait qu'indiquer le lien entre le diaconat et le Sacrifice de la nouvelle loi (15, 1) ; saint Ignace (*Tralliens* 2, 3) nomme les diacres « ministres des mystères de Jésus-Christ », insistant sur le fait qu'ils ne sont pas seulement « ministres de nourriture et de boisson ». Saint Justin, qui a affirmé on ne peut plus clairement, au début de sa 1re *Apologie*, que le sacrifice des chrétiens est offert « pour nous-mêmes et pour les indigents » (13, 1 ; voir aussi le 8e livre des *Oracles sybillins*, éd. J. Geffcken, 1924, p. 410), montre ensuite les diacres distribuant le pain, l'eau, le vin, à tous ceux

qui sont présents, et portant leur part aux absents (65, 5 et 67, 5) : il s'agit sans doute d'une distribution de l'eucharistie, mais aussi des secours de bienfaisance.

Cette « dispensation » des mystères est la fonction liturgique du diacre la plus fréquemment mentionnée; l'on voit comment elle fait corps avec le rôle de distributeur ou « dispensateur » des secours aux indigents et aux malades. Des offrandes des fidèles on prélève ce qui est nécessaire pour l'eucharistie, le reste étant conservé pour être ensuite distribué au clergé et aux pauvres : les diacres sont chargés de dispenser tant l'eucharistie que les secours aux nécessiteux. Ils présentent donc aux fidèles le pain et le vin consacrés.

Vg Cyprien, *De lapsis* 25, PL 4, 485ab, éd. G. Hartel, CSEL 3, 1868, p. 255; Ps.-Jérôme, *De septem ordinibus Ecclesiae* 5, PL 30, 153c; Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate* 13, PG 68, 848ac; Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis* 2, 8, PL 83, 789ab; Raban Maur, *De clericorum institutione* 1, 7, PL 107, 302-303, etc. Hippolyte de Rome n'admet toutefois les diacres à cette fonction que « si les prêtres ne suffisent pas » (*Tradition* 23, p. 55).

Tout naturellement aussi, l'usage profane et néotestamentaire du mot διάκονος y invitant, le diacre sera chargé de préparer la « table » : non seulement celle où les besogneux viendront se rassasier, mais la table eucharistique elle-même, l'autel où se célèbrent les saints mystères (Ps.-Jérôme, *loco cit.*, 5, 153d; Isidore de Séville, *loco cit.*, etc); il y porte les oblats, les offrandes reçues des fidèles (voir textes cités, et déjà Hippolyte, *Tradition* 9, p. 41). De plus les diacres assistent l'évêque ou le simple prêtre célébrant l'eucharistie (déjà dans Cyprien, *Epist.* 5, 2, p. 479); ce dernier rôle est si important et unit si étroitement le diacre au célébrant que l'on emploiera pour l'exprimer des expressions proprement sacerdotales.

Le diacre saint Laurent, selon le récit de saint Ambroise (*De officiis* I, 41, 204, PL 16, 84-85), reproche à son évêque partant pour le martyre de se séparer de son diacre, « ministrum... cui commisisti Dominici sanguinis *consecrationem*, cui consummandorum consortium sacramentorum »; et certaines liturgies orientales, après le *Testament de Notre-Seigneur* (1, 38, éd. I. E. Rahmani, p. 93), disent au diacre qu'il doit « *offrir* le sacrifice non-sanglant » (*Liturgie de saint Jean Chrysostome*, version géorgienne, trad. Tarschnišvili, CSCO, *Scriptores Iberici*, I, 1, p. 48), ou *consacrer* (*Expositio Officiorum Ecclesiae* d'un anonyme syriaque, trad. R. H. Connolly, CSCO, *Scriptores Syri*, 2a s. 92, 1913, p. 71); de nos jours encore, à la messe solennelle romaine, le diacre prononce avec le prêtre la prière d'offrande du calice « *Offerimus* tibi, Domine... ».

Bien que, depuis Hippolyte, il soit clair que le diacre « n'est pas ordonné au sacerdoce » (*Tradition* 9, p. 39), on ne s'étonnera donc pas de rencontrer, pour désigner le diaconat, des expressions comme celle d'Optat de Milève : « *Diaconos* in *tertio*... presbyteros in secundo *sacerdotio* constitutos » (*Contra Parmenianum* 1, 13 : éd. C. Siwsa, CSEL 26, 1893, p. 15, 18-20). Saint Léon lui-même ne craint pas d'écrire : « ...presbyteros vero et *diaconos*... passim quolibet die dignitatem officii *sacerdotalis* accipere » (*Epistolae* 8, 6, PL 54, 620a; cf *Ep.* 9, 1, 626). Il faut se rappeler en effet que le sacrement de l'ordre, dont fait partie le diaconat, peut aussi, de façon globale, s'appeler le sacrement du *sacerdoce*.

Outre ses fonctions dans le mystère eucharistique, le diacre est fréquemment considéré comme le ministre du baptême (Tertullien, *De baptismo* 17, PL 1, 1218a, éd. G. Wissowa, CSEL 20, 1890, p. 214-215; *Testament de Notre-Seigneur* 2, 10, p. 133, etc), bien qu'habituellement il ne soit, ici aussi, que le coadjuteur de l'évêque ou du prêtre (voir les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, de Théodore de Mopsueste; le pseudo-Denys, *Ecclesiastica hierarchia* 5, 6; Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis* 31, PL 114, 964d, etc). Le concile d'Elvire (300/306) lui reconnaîtra explicitement ce pouvoir (can. 77, Denzinger, 52e) et le *Code de droit canonique* le sanctionnera en le déclarant « ministre extraordinaire du baptême solennel » (c. 741). Nous ne parlerons que pour mention d'un autre pouvoir, que signale saint Cyprien : celui de recevoir l'*exomologèse*, s'il n'y a pas de prêtre pour le faire (*Ep.* 17, 1, p. 524); il faut l'entendre, sans doute, du pouvoir de réconcilier publiquement les pénitents en cas de nécessité.

Sans sortir du domaine liturgique, le diacre a bien d'autres attributions de fait : c'est lui qui est chargé du bon ordre des fonctions liturgiques, de la direction de la prière des fidèles, de la surveillance pour que tout se passe avec décence et dignité; à la fois maître des cérémonies, majordome de la maison de Dieu, responsable de la police du temple, il faut apprendre à le respecter « comme la Loi de Dieu », disent saint Ignace d'Antioche (*Smyrn.* 8, 1) et, après lui, Antiochus de Saint-Sabbas (*Pandectes* 124, PG 89, 1820-1821; éd. Cephalas, p. 226). La *Didascalie* syriaque (II, 57, 6-13, p. 161-165) et le *Testament de Notre-Seigneur* (35-36, p. 83-91) décrivent avec soin ces multiples activités; Théodore de Mopsueste peut donner du diacre cette définition : « Celui qui doit savoir indiquer le signal et le but de tout ce qui a lieu dans l'église.., qui commande et rappelle à tout le monde ce qu'il faut surtout et convient à ceux qui se sont réunis dans l'église de Dieu » (*Homélies catéchétiques* 15, 30, éd. R. Tonneau, coll. Studi e Testi 145, Città del Vaticano, 1949, p. 511). Le pseudo-Denys insiste sur le rôle purificateur du diacre, qui lui vaut de « purifier et de passer au crible » les fidèles, d'écarter les impurs, et de préparer les autres à une digne réception des mystères (*Ecclesiastica hierarchia* 5, 3 et 6); saint Thomas se souviendra de cet enseignement dans sa théologie du diaconat (3ª q. 64 a. 1 ad 1; q. 67 a. 1 ad 1 et ad 2).

3° **Le héraut de l'Évangile.** — A ce que nous venons de dire se rattache une troisième fonction du diacre : la lecture publique de l'Évangile. Mais s'il s'agit là, de nos jours, d'une mission surtout liturgique (cf Amalaire, *Liber officialis* III, 18, 6, éd. J.-M. Hanssens, coll. Studi e Testi 139, 1948, p. 309; Rupert de Deutz, *De divinis officiis* 1, 36, PL 170, 31; Sicard de Crémone, *Mitrale* 3, 4, PL 213, 106c, etc), il s'agissait primitivement d'une véritable mission officielle de prédication et d'évangélisation : un diacre, Philon, seconde Ignace d'Antioche dans le ministère de la parole (*Philad.* 11, 1); Cyprien prescrit aux diacres d'enseigner et d'exhorter le peuple chrétien (*Ep.* 15, 1 et 16, 3, p. 513 et 520); la *Tradition apostolique* leur enjoint « d'instruire ceux qui se trouvent à l'assemblée » (33, p. 68). Et si l'on doit voir dans les Sept du chapitre 6 des *Actes* les sept premiers diacres, il est manifeste que cette fonction de prédication de l'Évangile est celle qui est le plus clairement décrite : Étienne (*Actes* 6, 9 svv) et Philippe (8, 5 svv) se dépensent surtout dans un apostolat de la parole, qui s'accompagne, d'ailleurs, de prodiges et d'exorcismes, comme à la première mission des Apôtres (*Luc* 9, 1 svv) dont nous

avons parlé. Le *Pontifical* actuel, dans sa monition aux ordinands, a conservé ce point : « Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare »; et le Droit canon considère la prédication comme une faculté habituelle du diacre (can. 1342, 1).

4° Le service de l'évêque (ou du prêtre). — Tout ce que nous avons dit des fonctions du diacre peut se résumer dans ce seul mot de la *Tradition apostolique* : « Le diacre n'est pas ordonné au sacerdoce, mais au service de l'évêque, pour faire ce que celui-ci lui ordonne » (9, p. 39). Car, toutes ces activités du diacre : service des pauvres, service liturgique, prédication, ne se déploient que sous la direction de l'évêque, lequel en conserve la responsabilité, même lorsqu'il se fait aider par des collaborateurs. Dans les *Lettres* d'Ignace d'Antioche, les diacres sont toujours cités en étroite union avec leur évêque (*Magn.* 2, 1; 6, 1; *Philad.* 4; 10, 1; *Smyrn.* 8, 1; 12, 2; *Trall.* 2, 3; 3, 1). Des diacres servent de messagers (*Philad.* 10, 1) et, en général, d'intermédiaires habituels entre l'évêque et les fidèles; ainsi, par exemple, la *Didascalie* syriaque nous les décrit comme la bouche, l'oreille, le cœur, l'âme de l'évêque, avec lequel ils ne font qu'un (III, 13, 7, p. 217; II, 44, 3-4, p. 139); on ira à eux pour les choses habituelles, pour ne pas déranger constamment l'évêque (II, 28, 6-7, p. 109-111); ils jugeront les cas les moins importants (II, 44, 3); rôle de dévouement, poste de confiance, comme le disent aussi la *Constitution de l'Église égyptienne* (vers. arabe, trad. Périer, PO, t. 8, p. 592) et le *Testament de Notre-Seigneur* (1, 34, p. 81). Le diacre exercera aussi une sorte de police des mœurs (37, p. 91) et accompagnera l'évêque dans les multiples déplacements que celui-ci fera pour son ministère (Amalaire, *Liber officialis* II, 25, 2, p. 251-252). Bien mieux, il lui arrivera d'être chargé des plus délicates missions : saint Grégoire le Grand (*Epistulae* 5, 28, PL 77, 754-755) envoie le diacre Castorius enquêter sur la conduite des évêques et des prêtres (cf 5, 32, 757-758).

« Toutes ces fonctions, conclut très justement J. Tixeront (*L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 85-86), dont le Pontifical n'a retenu que trois, *ministrare ad altare, baptizare et praedicare*, mettaient naturellement les diacres très en vue. Ils paraissaient remplir un ministère plus actif et se trouvaient plus en rapport avec les fidèles que les simples prêtres. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'orgueil ait égaré quelques-uns d'entre eux et qu'ils aient pris parfois, vis-à-vis de l'évêque, une attitude peu convenable (S. Cyprien, *Ep.* 3; S. Jérôme, *Ep.* 146, 1, etc) ». Nous savons aussi qu'à Rome, au 4e siècle, les diacres en étaient venus à se considérer comme supérieurs aux simples prêtres (cf F. Prat, *Les prétentions des diacres romains au quatrième siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 3, 1912, p. 463-475).

Cependant, comme saint Jérôme l'avait fortement inculqué dans la *Lettre à Evangelus*, la règle normale est que les diacres soient aussi au service des simples prêtres, partout où l'évêque le juge opportun.

Au milieu du 5e siècle, nous savons par le concile de Vaison de 442, can. 3, qu'il y a au moins un diacre et un sous-diacre dans chaque église de la campagne confiée à un *presbyter*, et celui-ci, *sacerdos secundi ordinis*, lorsqu'il ne peut le faire lui-même, envoie un diacre recevoir le chrême nouvellement consacré à la ville épiscopale (cf E. Griffe, *Les paroisses rurales de la Gaule*, dans *La Maison-Dieu* 36, 1953, p. 47-48). De même le document connu sous le nom d'*Epistula canonica* (inc. *Primo omnium*), qui est du début du 6e siècle, prescrit au can. 8 qu'il y ait un diacre auprès du prêtre local, partout où il y a une église avec des fonts baptismaux; le même canon lui enjoint, non seulement de vivre en communauté avec le prêtre, mais encore *ut non presbytero suo superbiat* (PL 56, 891-892). Et les *Statuta Ecclesiae antiqua* avaient prescrit : « Diaconus ita se presbyteri ut episcopi ministrum noverit » (885b).

3. Fondements d'une spiritualité du diaconat

Il pourra paraître étrange de nous arrêter longuement à considérer la spiritualité du diaconat, puisque de nos jours cet ordre n'est plus qu'un ordre de passage et qu'on n'y demeure pas pour la vie. Outre que l'Église peut un jour, — nombreux sont ceux qui en ont manifesté le désir —, juger bon de revenir à l'ancienne institution, il faut affirmer que la spiritualité du diaconat est fondamentale pour toute spiritualité sacerdotale : un prêtre, un évêque sont d'abord des diacres et le demeurent toujours; les fonctions du diacre d'autrefois comportaient des devoirs qui demeurent ceux de tout le clergé. Ce n'est donc point tant une spiritualité du diacre seul que nous aurons à esquisser, qu'une spiritualité du sacerdoce chrétien en face des obligations que comporte l'idée de diaconat, et la grâce sacramentelle propre que tous les prêtres ont reçue. Ceci est d'autant plus important que l'on ne peut considérer le sacerdoce du Christ lui-même sans recourir à cette idée du « service » qui est celle même du diaconat.

1° Le Christ « diacre ». — L'enseignement de saint Thomas est que tout caractère sacramentel comporte une certaine configuration au sacerdoce du Christ (3a q. 63 a. 3). Le diaconat, faisant partie d'un sacrement imprimant un caractère, doit donc configurer de quelque manière au Christ-prêtre. Ce n'est pas un enseignement propre à saint Thomas; il est facile d'en montrer les fondements dans le nouveau Testament et dans la tradition. Jésus a affirmé qu'il s'était fait διάκονος : « Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour se faire servir (διακονηθῆναι), mais pour servir (διακονῆσαι) » (*Mt.* 20, 28; cf *Marc* 9, 35 et 10, 45). Comme nous l'avons dit, cet enseignement a été mis en valeur tout spécialement par saint Luc, qui l'insère dans le récit de la dernière Cène (22, 26-27), immédiatement après l'institution de l'eucharistie : on a l'impression très nette que l'évangéliste a voulu mettre en relation cette heure de l'institution du nouveau sacerdoce avec l'idée du « service de la table » qui est caractéristique du diaconat :

« Il s'éleva entre eux une contestation : lequel d'entre eux pouvait être tenu pour le plus grand? Jésus leur dit : Les rois des païens leur font sentir leur domination et ceux qui leur commandent se font appeler Bienfaiteurs. Pour vous qu'il n'en soit pas ainsi : au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert (ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν) ».

Et Jésus ne se contente pas de ce principe, mais il donne son propre exemple : « Quel est en effet le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert (ὁ διακονῶν)? N'est-ce pas celui qui est à table? Et moi pourtant je suis au milieu de vous comme celui qui sert (ὁ διακονῶν) ».

Pour bien comprendre la portée de ce dernier mot, il faut continuer la lecture, et se rappeler que διάκονος signifie d'abord : *préparer la table* : « Vous m'êtes, vous, demeurés fidèles dans mes épreuves; aussi vais-je disposer pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi, pour que vous mangiez et buviez à ma table en mon Royaume... » (28-30).

Ainsi quand Jésus nous dit qu'il est au milieu des Apôtres ὡς ὁ διακονῶν, c'est qu'il leur *prépare la table* du banquet céleste, comme il vient de leur préparer le festin eucharistique. N'avait-il pas dit auparavant : Heureux « ces serviteurs que le maître, à son arrivée, trouvera vigilants! En vérité je vous le dis, il se ceindra, les fera *mettre à table* et, passant de l'un à l'autre, il les *servira* (διακονήσει) » (*Luc* 12, 37).

La tradition chrétienne ne s'y est pas trompée, et l'on ne saurait énumérer tous les textes qui considèrent dans le « diacre », le représentant, le signe du Christ dans sa fonction de διάκονος.

Déjà saint Ignace d'Antioche demande que les fidèles honorent les diacres comme Jésus-Christ (*Trall.* 3, 1), car ce qui leur a été confié c'est la διακονία de Jésus-Christ (*Magn.* 6, 1); entendons par ces mots, comme le fait la vieille version latine du pseudo-Ignace, que les diacres, vis-à-vis de l'évêque qui est l'image du Père céleste (cf *Magn.* 6, 1; *Trall.* 3, 1; *Smyrn.* 8, 1), représentent le Christ diacre du Père : « Quid etiam diaconi, nisi imitatores Christi ministrantes episcopo sicut Christus Patri » (*Ad Trall.* 7, 4, éd. F.-X. Funk, *Patres apostolici*, t. 2, Tubingue, 1881, p. 69)? C'est la même conception que nous trouvons dans la *Didascalie* syriaque : « Episcopus... loco Dei regnans... in typum Dei; diaconus in typum Christi » (II, 26, 4-5, p. 105).

Cette conception du diacre comme « image » du Christ diacre du Père sera prédominante dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (9, p. 40); nous la trouverons encore chez Cyrille d'Alexandrie (*De adoratione in spiritu et veritate* 13, PG 68, 848b). Elle s'exprime aussi dans une autre formulation, légèrement différente et plus proche des expressions du nouveau Testament : si le Christ est le « diacre », l'envoyé du Père, c'est pour se faire le serviteur, le « diacre » des hommes qu'il vient sauver et auxquels il prépare la table du Royaume; saint Paul n'avait-il pas dit aux Romains (15, 8) que « le Christ s'est fait *diacre* des circoncis à l'honneur de la véracité divine, pour accomplir les promesses faites aux patriarches »? Les commentateurs grecs de ce passage le mettront volontiers en rapport avec le rôle des diacres.

Sévérien de Gabale ira plus loin; voulant montrer que le Christ est passé par tous les ordres ecclésiastiques, il s'appuiera sur ce verset de l'épître aux Romains pour établir qu'il est devenu aussi « diacre » (*Oratio in Dei apparitionem* 6, PG 65, 20b). Sévérien sera suivi par de nombreux auteurs, et l'on cherchera à déterminer dans la vie du Sauveur les circonstances correspondant à l'exercice de ce diaconat.

Tantôt on s'arrêtera à la Cène, où il distribue l'eucharistie comme le diacre à la messe (*Chronique Palatine*, éd. Th. Mommsen, MGH 13, 1898, p. 433); tantôt ce sera le lavement des pieds (Amalaire, *Liber officialis* II, 12, 15, p. 226), tantôt l'épisode du Jardin des oliviers où Jésus exhorte ses disciples à la prière et surtout, d'une façon générale, toute sa vie de prédication (Amalaire, *ibidem*; pseudo-Hugues de Saint. Victor, *Speculum Ecclesiae* 5, PL 177, 352ab; Durant de Mende, *Rationale* 2, 9; Nicolas de Matafari, *Thesaurus Pontificalis*, éd. Bianchi, Zara, 1881, p. 29; voir aussi A. Wilmart, *Les ordres du Christ*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 23, 1923, p. 305-327).

Quoi qu'il en soit de ces spéculations de détail, souvent assez puériles, il est indéniable qu'un enseignement traditionnel et scripturaire s'y reflète : l'ordre du diaconat dans l'Église continue visiblement l'activité du Christ au service du Père et au service des hommes qu'il est venu sauver. On ne saurait trouver de plus belle formulation de cet enseignement que celui, vénérable entre tous, de saint Polycarpe, dans sa *Lettre aux Philippiens* (5, 2) : « Les diacres doivent être sans reproche aux yeux de la justice divine, comme diacres de Dieu et du Christ et non des hommes.., marchant selon la vérité du Seigneur qui s'est fait le diacre de tous ». Toute spiritualité du diaconat devra, avant tout, tendre à faire du diacre un imitateur du divin modèle.

2° **Le « service de la table ».** — La spiritualité du diaconat devra être encore une spiritualité de « service » et, pour être plus précis, une spiritualité du « service de la table », dans les différents sens de ce dernier mot. Nous l'avons dit, nous nous trouvons devant une constante de tout le sacerdoce chrétien; tout prêtre, tout évêque est aussi un « diacre », un serviteur, consacré pour le service de Dieu et pour le service des hommes. Or, servir les hommes, c'est leur procurer les moyens de se sauver et d'arriver au Banquet céleste de la connaissance et de l'amour de Dieu.

Ainsi la spiritualité du diaconat est bien celle du *service de la Table* : toutes les activités du diacre, — du prêtre aussi —, convergent, en effet, vers ce Banquet céleste des Noces de l'Agneau, vers lequel l'*Apocalypse* nous invite à tourner nos regards (19, 9) : le diacre, prédicateur de l'Évangile, invite les hommes, comme les serviteurs de la parabole, à entrer dans la salle du festin (*Mt.* 22, 3 svv); c'est ce qu'expriment volontiers les Pères de l'Église en lui attribuant la fonction et la dignité des *prophètes*. « Les diacres sont des prophètes qui, à partir de l'Évangile, annoncent la vie future », écrit Sicard de Crémone (*Mitrale* 3, 2, PL 213, 93b; voir *Didascalie* II, 30, p. 113; Amalaire, *Liber officialis* II, 12, 16, p. 226; III, 5, 10, p. 274, etc). On les comparera aussi, — le nombre sept du chapitre 6 des *Actes* y invite —, aux sept anges porteurs de trompettes de l'Apocalypse ou aux sept tonnerres, parce que leur voix convoque à la prière et à l'attention aux choses du ciel. On songera encore aux sept chandeliers d'or qui font voir l'autel de Dieu.

Pseudo-Jérôme, *De septem ordinibus Ecclesiae* 5, PL 30, 153b; Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis* 2, 8, PL 83, 789b; Raban Maur, *De clericorum institutione* 7, PL 107, 303b; Pseudo-Hugues de Saint-Victor, *Speculum Ecclesiae* 5, PL 177, 350d; Sicard de Crémone, *Mitrale* 2, 2, PL 213, 63d.

Ce Banquet céleste a ici-bas son *sacrement*, la table eucharistique, où, selon la très belle et très traditionnelle doctrine de saint Thomas, « futurae gloriae nobis pignus datur ». Le diacre, en servant à l'autel, préparera encore pour les fidèles, sous les signes sensibles, une *table*, un *banquet célestes*. On sait combien un Chrysostome, entre tant d'autres, insiste sur cet aspect de l'eucharistie, qui en fait une réalité « céleste » (cf J. Lécuyer, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, NRT, t. 72, 1950, p. 569-574).

Aussi les anciens auteurs ont-ils vu dans les diacres, considérés dans leurs fonctions auprès de la table eucharistique, l'image des « esprits célestes », des anges, qui sont les « diacres » du banquet du ciel (Clément d'Alexandrie, *Stromates* 6, 13, PG 9, 328-329; Pseudo-Ignace, *Ad Trall.* 7, 4, éd. Funk, t. 2, p. 68; Eusèbe de Césarée, *Historia ecclesiastica* 10, 4, PG 20, 877ab; Siméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus* 173-174, PG 155, 381-384). D'autres pensent aux anges qui accompagnaient invisiblement le Christ durant son sacrifice (Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 15, 21-22 et 25, éd. Tonneau, p. 499 et 503; Narsès, *Homélies liturgiques* 17 et 21, éd. R. H. Connolly, coll. Texts and Studies, t. 8,

1909, p. 3-4, 7, 55; Germain de Constantinople, *Historia ecclesiastica*, éd. F. E. Brightman, dans *Journal of theological Studies*, t. 9, 1908, p. 392), ou même à l'ange Gabriel, envoyé à Zacharie et à Marie (*Expositio officiorum Ecclesiae*, d'un anonyme syriaque du 11e siècle environ, trad. Connolly, *loco cit.*, p. 14-16).

Plus profondément, avec Hippolyte de Rome, il faut penser que le diacre, en servant à l'autel, représente encore le Christ lui-même, *ange* ou envoyé du Père (*Tradition* 4, p. 31; 9, p. 40 et note 2), pour être visiblement au milieu des hommes, l' « ange du grand conseil », comme chante la liturgie de Noël (*Introït de la messe du jour*, citant *Isaïe* 9, 6, d'après les Septante).

Le *Pontifical* se souviendra de cette appellation traditionnelle, pour assimiler les diacres servant à l'autel aux puissances angéliques : « Domine sancte... qui in coelestibus et terrenis Angelorum ministeriis ubique dispositis, per omnia elementa voluntatis tuae diffundis effectum, hos quoque famulos tuos spirituali dignare illustrare affectu : ut tuis obsequiis expediti, sanctis altaribus tuis ministri puri accrescant... » (*Ordination des diacres*, dernière oraison).

Dans ce service de la table eucharistique, et dans toutes les autres activités sacramentelles et liturgiques qui en dépendent, les diacres correspondent aux lévites de l'ancienne loi : il serait oiseux de nous attarder à développer ce thème constamment traité, depuis la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome (40-42) jusqu'au *Pontifical* actuel. Mais, répétons-le, en succédant aux lévites pour le service du nouveau Temple et de la nouvelle Liturgie, c'est encore le Christ qu'ils représentent : l'ancien temple, les anciens sacrifices n'étaient que l'ombre des réalités célestes, dont le Christ est le seul « ministre », λειτουργός (*Hébr.* 8, 2), et dont sur terre prêtres et diacres sont les *sacrements* : « Les diacres sont appelés λειτουργοί et lévites en souvenir de ceux de la loi. Mais il n'y a rien de commun entre les nôtres et les anciens; ceux-ci servaient l'*ombre*, ceux-là servent la *vérité* » (Siméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus* 165, PG 155, 369c). C'est le lieu de rappeler l'avertissement de l'épître aux Hébreux : « Nous avons un autel dont ceux qui officient dans le tabernacle n'ont pas le droit de se nourrir » (13, 10). Et : « Leur culte n'est qu'une image, une ombre des réalités célestes » (8, 5). C'est donc encore, sous le voile du sacrement, le Banquet céleste, le Pain du ciel, dont les diacres sont les dispensateurs dans la liturgie; ce faisant, ils sont les représentants, les « sacrements » de Celui qui seul peut préparer le Banquet céleste, et dispenser le Pain de Vie.

Ce n'est pas nous éloigner des considérations liturgiques que de considérer enfin le diacre dans cet autre « service de la table » qu'est la bienfaisance corporelle sous toutes les formes instituées par l'Église. On sait avec quelle netteté l'épître aux Hébreux unit le sacrifice du Christ à « la bienfaisance et à la mise en commun (κοινωνία) des biens; ce sont là les sacrifices qui plaisent à Dieu » (13, 16). Ici, comme pour ce qui précède, la spiritualité du diaconat est essentielle à tout le sacerdoce chrétien : la « dispensation » du Corps et du Sang du Christ, signe et cause de l'unité et de la communion entre les chrétiens, ne saurait être séparée de cette autre « dispensation » d'une charité agissante, qui se traduit par la bienfaisance sous toutes ses formes. Nous avons cité la parole de l'épître de saint Jacques, qui est probablement une allusion au geste de congé du diacre : « Si un frère ou une sœur sont nus », etc (2, 15-16). Et nous avons dit le lien étroit que l'Église a toujours établi, sous des formes diverses, entre l'eucharistie et le service des pauvres.

La présence du diacre au sein du clergé est donc un rappel permanent de ce qui fut constamment l'enseignement de l'Église, de ce principe selon lequel les biens que reçoivent les clercs sont les biens des pauvres, tandis que diacres, prêtres et évêques n'en sont que les dispensateurs (voir les chapitres très documentés de Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, lib. 3, c. 26-33). C'est dans ce sens que le pseudo-Jérôme du *De septem ordinibus Ecclesiae* (début du 5e siècle) fait valoir l'importance de la présence du diacre auprès du prêtre : il rappelle à ce dernier les prérogatives de l'humble et du pauvre, il est le témoin de l'humilité, de la pauvreté, de l'économie rédemptrice et de la passion; ainsi, continue le même ouvrage, selon le chapitre 21 de *Josué*, c'étaient les lévites qui avaient la possession des villes réservées au sacerdoce de l'ancienne loi, et ils en donnaient seulement la dîme aux prêtres : l'auteur y voit un appel de l'obligation qui incombe à l'évêque (et aux prêtres) de mener une vie pauvre (PL 30, 154).

En tout cas, les membres du clergé se rappelleront que se comporter ainsi en diacre des pauvres, c'est encore se mettre au service de Jésus-Christ : « Seigneur, quand t'avons-nous vu ayant faim ou soif, sans gîte, nu, malade ou en prison, et ne t'avons-nous pas assisté (οὐ διηκονήσαμέν σοι)? Et il leur répondra : En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous ne l'avez pas fait au moindre de ces petits que voici, à moi non plus vous ne l'avez pas fait » (*Mt.* 25, 44-45). Dans ce sens, il est donc exact de dire, avec Cyrille d'Alexandrie (*Procatechesis* 3, PG 33, 340a), que les prêtres sont διάκονοι Χριστοῦ. De plus, et ce deuxième aspect complète le précédent, c'est aussi le Christ et sa grâce qui, à travers les diacres, opère les multiples bienfaits dont ils sont les ministres :

Que chacun mette au service (διακονοῦντες) des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse. Si quelqu'un parle, qu'il y voie les paroles de Dieu; si quelqu'un assure un service (διακονεῖ), qu'il y reconnaisse, en l'exerçant, une force dispensée par Dieu, afin qu'en toutes choses Dieu soit glorifié par Jésus-Christ (*1 Pierre* 4, 10-11).

De telle sorte que quiconque exerce le diaconat de bienfaisance non seulement n'aura pas à tirer vanité de ce service et devra reconnaître qu'il est « un serviteur inutile » (*Luc* 17, 10), mais encore il devra se comporter comme le représentant de Celui qui s'est fait le serviteur, le Diacre, de tous ceux qu'il venait sauver : c'est la compassion, la douceur, la miséricorde du Christ lui-même qu'il devra faire transparaître dans son œuvre de charité : « Pour nous, nous sommes vos serviteurs à cause (διὰ) de Jésus », écrit saint Paul aux Corinthiens (*2 Cor.* 4, 5). Et l'épître aux Hébreux insiste sur les qualités de miséricorde (2, 17; 4, 16 : ἐλεήμων, ἔλεος), de compassion (4, 15 : συμπαθῆσαι), de commisération (5, 2 : μετριοπαθεῖν) du Christ grand-prêtre. Ce sont toutes ces qualités sacerdotales, que le diacre, donc aussi le prêtre et l'évêque, devront manifester dans leur œuvre de bienfaisance.

Enfin, tenant la place du Christ, ils ne jugeront pas de l'efficacité ou des possibilités de leur action d'après leurs moyens humains, mais d'après la force et la richesse inépuisable de leur Maître : ainsi les Douze, recevant

de la main du Seigneur qui les avait bénits les cinq pains et les deux poissons; « tous mangèrent à satiété, et on emporta ce qui était resté, douze paniers de morceaux » (*Luc* 9, 16-17). Jésus demandera aux Apôtres, après cette première mission que nous disions correspondre à celle du diaconat (9, 1-5) : « Quand je vous ai envoyés sans bourse, sans besace, et sans chaussures, avez-vous manqué de quelque chose? — De rien, répondirent-ils » (22, 35-36).

Saint Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie, avait bien compris cela lorsqu'il disait à ceux qu'il avait chargés de distribuer les secours aux indigents : « Puisque Dieu a daigné me faire l'indigne dispensateur de ses biens, même si le monde entier accourait à Alexandrie en quête d'aumônes, tous ces quémandeurs ne sauraient épuiser les trésors sans mesure de Dieu » (Léonce de Néapolis, *Vie de S. Jean l'Aumônier* 6, PG 93, 1621a).

3° Vertus exigées des diacres. — De ce que nous avons dit, il est facile de déduire les qualités spéciales qui conviennent aux diacres; il ne sera pas inutile de nous arrêter sur celles que saint Paul énumère dans 1 *Tim.* 3, 8-13.

1) « *Que les diacres soient* σεμνοί » (v. 8). — Ce qu'il faut traduire probablement par : dignes, sérieux dans toute leur conduite, « integri atque immaculati », comme disait déjà saint Cyprien (*Ep.* 72, 2, p. 777, 2), ou encore, selon une expression qui sera très fréquente, « sans reproche, ἄμεμπτοι » (Polycarpe, *Ad Philip.* 5, 2). Toutefois, en fait, le mot σεμνός a été pris le plus souvent dans le sens qu'indiquait la version latine de la Vulgate : « Diaconos similiter *pudicos...* » : pureté, chasteté, sont des mots qui reviennent constamment dans les textes liturgiques et dans les écrits chrétiens concernant les diacres; parce qu'ils s'approchent de plus près des saints mystères, ils doivent être plus chastes que tous : « eminentia castitatis splendeant », dit Isidore de Séville (*De ecclesiasticis officiis* 2, 8, PL 83, 790), suivant l'*Ambrosiaster* (*In* 1 *Tim.* 3, 12, PL 17, 470-471). Le *Pontifical* actuel, s'appuyant sur une étymologie très répandue du mot *Lévi*, fait aux diacres, nouveaux lévites, cette monition : « Levi quippe interpretatur... assumptus... Esto assumptus a carnalibus desideriis..; esto nitidus, mundus, purus, castus ». On comprend l'importance d'une semblable prescription dans une charge qui comportait journellement de nombreuses relations avec des femmes : veuves, vierges consacrées, et dont le ministère de bienfaisance conduisait à connaître et à côtoyer les pires misères tant morales que physiques; diacres, prêtres et évêques ont à se garder du péché, tout en vivant continuellement en contact avec les pécheurs. Au milieu d'un monde qui croit difficilement à la vertu et met tout en œuvre pour la corrompre, ils ont à se tenir en garde pour éviter jusqu'à l'apparence du péché. Ainsi que le fait remarquer Origène, les diacres ont une responsabilité plus grande que celle des simples fidèles : leur conduite, comme celle des évêques et des presbytres, peut devenir facilement une occasion de scandale (*In Numeros* 2, 1, PG 12, 591ab; *In Ezechielem* 5, 4, PG 13, 707; *In Jeremiam* 11, 3, 369d; *De oratione* 28, 4, PG 12, 524c).

2) « *Qu'ils n'aient qu'une parole* (μὴ διλόγους) » (1 *Tim.* 3, 8). — Cette exigence de loyauté ou de sincérité est celle que la *Didachè* demande aux diacres d'un autre mot : ἀληθεῖς (15, 1). Polycarpe, reprenant l'expression de saint Paul, la fait précéder de : μὴ διάβολοι, et tout permet de penser que les deux expressions se complètent et s'expliquent, saint Paul ayant employé cette dernière comme exprimant une exigence de la fonction des diaconesses (1 *Tim.* 3, 11) : ce que l'Apôtre veut exclure de la vie des diacres, c'est toute calomnie, toute fausseté, toute détraction ou indiscrétion. On comprend facilement cette exigence, si l'on se rappelle que le diacre avait un rôle de surveillance, de discipline et d'information; son ministère, comme celui du prêtre, le fait entrer dans bien des secrets, le met au courant de nombre de situations délicates et de fautes cachées; son information doit avant tout être objective et sincère, sous peine de faire perdre aux fidèles la confiance dont ils ont besoin envers ceux qui sont chargés de les guider et de les aider.

3) *Modérés dans l'usage du vin* (1 *Tim.* 3, 8). — De la diaconesse saint Paul exige de même qu'elle soit νηφάλιος (v. 11). Il s'agit, sans doute, d'une allusion aux multiples occasions qui pouvaient se présenter dans un ministère qui mettait en contact permanent avec les familles; de plus, le diacre, chargé de préparer le pain et le vin pour l'eucharistie, et de faire des distributions de vivres, pouvait être tenté d'en prélever une large part pour son usage personnel, imitant ce serviteur de la parabole, qui « se met à manger, à boire, et à s'enivrer », en attendant le retour de son maître (*Luc* 12, 45).

4) *Fuyant les profits déshonnêtes* (1 *Tim.* 3, 8). — On peut faire les mêmes remarques que précédemment : le désintéressement, l'honnêteté, mieux le détachement, sont nécessaires à quiconque veut, comme le Maître, « servir et non être servi ». La *Didachè* et Polycarpe disent que les diacres et les évêques doivent être ἀφιλάργυροι (*Did.* 15, 1; *Philip.* 5, 2). Nous avons cité la condamnation portée par le *Pasteur* d'Hermas contre les diacres qui détournent les biens des veuves et des orphelins (*Sim.* IX, 26, 2); les biens de l'Église sont le patrimoine des pauvres diront les Pères : les clercs ne sauraient en user pour leur intérêt personnel. C'est dans le même sens que le *Testament de Notre-Seigneur* demande que le diacre soit pauvre, *non possidere divitias* (33, p. 79) : s'ils sont les pères des pauvres, des orphelins, de tous les besogneux, comment pourraient-ils vivre en riches?

5) « *Qu'ils gardent le mystère de la foi dans une conscience pure*, ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει » (1 *Tim.* 3, 9). — Il n'est pas très facile de déterminer le sens exact de l'expression paulinienne. On peut remarquer qu'elle correspond, dans l'énumération parallèle des vertus des diaconesses au simple mot : πιστὰς ἐν πᾶσιν (v. 11), et l'on pourrait être tenté de penser seulement à cette vertu de *fidélité* qui fait partie habituelle de l'éloge du bon serviteur (cf *Mt.* 24, 45; 25, 21-23 : πιστὸς δοῦλος; *Luc* 12, 42 : πιστὸς οἰκονόμος; *Éph.* 6, 21; *Col* 1, 7 et 4, 7 : πιστὸς διάκονος). Ces exemples montrent en tout cas que cette vertu est de celles qui conviennent au diacre : il doit être digne de toute confiance et tel qu'on puisse se reposer sur lui des charges les plus délicates et les plus difficiles. C'est sans doute cette pensée qu'exprime la métaphore qui compare les diacres aux colonnes sur lesquelles repose l'autel (Bède, *Expositio Actuum Apostolorum* VI, 3, p. 30; Prudence, *Peristephanon*, hymne 5, 29-32, éd. Lavarenne, p. 75; pseudo-Jérôme, *De septem ordinibus Ecclesiae* 5, PL 30, 153a); cf 1 *Tim.* 3, 15. Nous croyons que le mot de saint Paul va plus loin et nous nous rallierions volontiers à l'explication de F. Prat : « Nous

pensons qu'il ne s'agit pas de la foi subjective des diacres, mais des mystères de l'Évangile dont ils sont, dans une certaine mesure, les dispensateurs » ((*La théologie de saint Paul*, t. 1, Paris, 1936, 22e éd., p. 417-418); nous rejoignons ici la fonction de prédication des diacres et aussi leur rôle liturgique : dispensateurs du mystère de l'Évangile et aussi du mystère eucharistique, les diacres, donc aussi les prêtres et les évêques, ont d'abord à posséder et à conserver intact le dépôt qu'ils ont reçu (1 *Tim.* 6, 20; 2 *Tim.* 1, 12-14).

6) Autres qualités non explicitement formulées par saint Paul. — Les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques énumèrent bien d'autres qualités du diacre; vg esprit de soumission (Cyprien, *Ep.* 3, 3, éd. Hartel, p. 471), humilité (pseudo-Jérôme, *loco cit.*, 153d), miséricorde et compassion (Polycarpe, *Ad Philip.* 5, 2; *Didascalie* III, 13, p. 203), zèle et diligence (Hippolyte, *Tradition apostolique* 9, p. 40), discernement et prudence (*Eucologe* de Sérapion, éd. Funk, p. 188), etc.

En dehors des articles de dictionnaires, peu d'ouvrages traitent directement du diaconat. Les manuels de théologie, dans le traité de l'ordre, ont un chapitre, habituellement très bref, sur le sujet. La spiritualité du diaconat n'a guère été envisagée pour elle-même : on trouvera cependant de bonnes indications dans les différents manuels à l'usage des ordinands.

J. Quistorp, *De diaconis*, Rostock, 1655. — J.-J. Olier, *Traité des saints Ordres*, 2e partie, ch. 7. — M. de Lantages, *Instructions ecclésiastiques*, titre 5, éd. Migne, Paris 1857, col. 681-798. — Thomassin, *Vetus et Nova Ecclesiae disciplina*, t. 1, Venise, 1773, pars 1, c. 51 svv. — F. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiae usu*, dans *Sacrae theologiae cursus completus*, éd. Migne, t. 24, Paris, 1840, col. 139 svv. — B. Valuy, *Manuel de l'ordinand ou Exercices préparatoires aux saints Ordres*, Paris, 1861. — I. N. Seidl, *Der Diakonat in der katholische Kirche*, Ratisbonne, 1884. — E. Baumgartner, *Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 7, 1909, p. 49 svv. — S.-M. Giraud, *Prêtre et Hostie*, t. 2, 5e éd., Paris, 1924, p. 326-341. — J. Viteau, *L'institution des diacres et des veuves*, RHE, t. 22, 1926, p. 513-537. — L. Rouzic, *Les saints Ordres*, Paris, 1926, p. 276-315. — S. Bihel, *De septem diaconis*, dans *Antonianum*, t. 3, 1928, p. 129-150. — A. Schlatter, *Die Dienstpflicht des Christen in der apostolischen Gemeinde*, Stuttgart, 1929.

W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh, 1931. — E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 56, 1937, p. 232 svv. — E. Barnikol, *Das Diakonenamt als das älteste Leib- und Seelsorge vereinende Amt der Gemeinde*, Halle, 1941. — Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos, in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Upsal, 1951. — P. Gaechter, *Die Sieben (Apg.* 6, 1-6), dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 74, 1952, p. 129-166. — A. Hamman, *Liturgie et action sociale. Le diaconat aux premiers siècles*, dans *La Maison-Dieu* 36, 1953, p. 151-172. — W. Schamoni, *Familienväter als geweihte Diakone*, Paderborn, 1953.

Joseph Lécuyer.

DIACRISIS. Voir Direction II.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, évêque et auteur spirituel, 5e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Polémiques.* — 4. *Sources de la doctrine.* — 5. *La doctrine spirituelle.* — 6. *Influence.*

1. Vie

Les données certaines sur la vie de Diadoque se réduisent à peu de chose. La finesse de sa culture et la pureté de son style semblent dénoter un grec de naissance, et cette naissance doit se placer autour de l'an 400 : en effet, la *Bibliothèque* de Photios (cod. 231) mentionne « l'évêque de Photicé appelé Diadoque » parmi les adversaires des monophysites contemporains du concile de Chalcédoine (451); il a signé, peut-être même rédigé la lettre des évêques de la Vieille Épire à l'empereur Léon Ier au sujet de l'assassinat de Protérios d'Alexandrie, en 457 (J.-D. Mansi, *Sacrorum conciliorum... collectio*, t. 7, Florence, 1762, col. 619b); il était mort en 486, date de l'*Histoire de la persécution vandale* de Victor de Vita, qui le déclare « digne de tous les genres de louanges, car maints écrits de lui, comme des astres brillants, illustrent le dogme catholique » (éd. M. Petschenig, CSEL 7, 1881, p. 2, lignes 1-3). Le prologue auquel cette phrase appartient s'adresse probablement à un évêque de Carthage, sans doute Eugène, qui fut primat de cette église de 481 à 505, et il fait de l'évêque le disciple de Diadoque *(eruditus a tanto pontifice)*. Où le destinataire a-t-il pu connaître l'évêque de Photicé? Peut-être à Carthage même, si Diadoque a été enlevé par la flotte de Genséric, lors d'un raid vandale en Épire, entre 467 et 474, avec les notables de Zacynthe dont parle Procope (*De bello vandalico* I, 5, 22), et emmené prisonnier à Carthage; l'hypothèse, présentée avec brio par H.-I. Marrou (*Diadoque de Photiké et Victor de Vita*, dans *Revue des études anciennes*, t. 45, 1943, p. 225-232), expliquerait l'influence que les *Cent chapitres* de Diadoque paraissent avoir exercée sur un traité de la fin du 5e siècle, la *Vie contemplative* de Julien Pomère, lequel vécut en Afrique arienne avant de devenir en Gaule le maître de Césaire d'Arles (cf *Biblica*, t. 32, 1951, p. 325-326).

Photicé, la ville épiscopale de Diadoque, avait été identifiée avec Vella, à six heures de Janina (Le Quien). Deux inscriptions, l'une latine, l'autre grecque, découvertes en 1890 et 1906 par Panagiotidès, la situent plus exactement au lieudit Limboni, à une heure au nord-ouest de Paramythia (Aïdonat), en Thesprotie (H. Grégoire, *Bulletin de correspondance hellénique*, t. 30, 1907, p. 38-45; E. Oberhummer, art. *Photike*, dans *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa-Kroll, t. 20, 1re p., 1941, col. 660-662).

2. Œuvres

La tradition est unanime à mettre sous le nom de Diadoque un sermon, une centurie et une vision; quelques manuscrits seulement lui attribuent aussi une catéchèse.

1° Le Sermon pour l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ. — Publié en 1840 par A. Mai d'après un manuscrit des 9e-10e siècles, le *Vaticanus gr.* 455 (cf PG 65, 1141-1148), il défend avec éloquence les deux natures du Christ.

2° Les Cent chapitres sur la perfection spirituelle. — 1) *Manuscrits.* — La tradition manuscrite des *Cent chapitres* est extrêmement riche. Ils figurent dans une quinzaine de manuscrits antérieurs au 12e siècle, et à partir de cette époque les *apographa* deviennent légion. Qu'il suffise de mentionner les chefs de file, ceux qui fournissent la base d'une édition critique :

M = Mosqu. Synod. gr. 184 (olim 145), a. 899, et sa copie c = Paris. Coislin. 123, 11e s.

N = Cryptensis (Grottaferrata) B. α. 19, a. 965 (codex

S. Nili), et ses copies de la fin du 10e s. : b = Paris. gr. 1053; G = (Vatic.) Chis. gr. R IV 7; V = Vatic. gr. 2028.

A = Vindob. theol. gr. 93 (olim 158), fin du 9e ou début du 10e s.

a = Paris. gr. 913, début ou milieu du 10e s., et ses copies : H = Hieros. Sabait. 157, fin du 10e ou début du 11e s. (choix); P = Patmos 189, 11e s.

B = Monac. gr. 498, début du 10e s.

F = Paris. gr. 1056, 11e s. (choix).

S = (Mutin.) Esten. gr. α. U. 2. 12, 11e s.

T = Athen. Bibl. Nat. 549, début du 11e s.

2) *Éditions.* — Ces deux derniers manuscrits, S et T, ont une nombreuse postérité, et leur influence se retrouve en particulier dans la plus ancienne édition imprimée, celle de la *Philocalie*, publiée à Venise en 1782 par Nicodème de Naxos (l'Hagiorite); ils suivent d'ailleurs le plus souvent MN. De ceux-ci, les deux meilleurs manuscrits, se rapproche aussi B. Au contraire, A et surtout a offrent un texte assez divergent; celui de a est le moins pur. Ce sont donc essentiellement MN qui doivent fonder une édition; R. Reitzenstein et E. Peterson revendiquent ce privilège pour bc, mais les modèles y ont droit plus que les copies. Or K. Popov n'a connu que M, d'où il a tiré un texte satisfaisant (*Le bienheureux Diadoque, évêque de Photicé en vieille Épire, et ses œuvres*, t. 1, Kiev, 1903); J. E. Weis-Liebersdorf, dans la Bibliotheca teubneriana, n'a utilisé ni M ni N, et s'il se sert de leurs copies b et c, trop souvent il en relègue les leçons dans l'apparat pour leur préférer celles de Aa (*Sancti Diadochi episcopi Photicensis de Perfectione spirituali capita centum* textus graeci... editionem... curavit J. E. Weis-Liebersdorf, Leipzig, 1912).

3) *Traductions.* — L'édition de K. Popov comprend une traduction russe et de longues notes en russe. L'Occident a connu les *Cent chapitres*, bien avant que le texte grec en fût imprimé, par une traduction latine, celle du jésuite François Torrès (1re édition, Florence, Pectinari, 1570; 2e, *ibidem*, Sermartelli, 1573). Faite sur trois mss proches de MN, cette traduction se trouve dans PG 65, 1167-1212, et aussi, en regard du texte grec, dans l'édition Weis-Liebersdorf.

Il n'existait pas de traduction française complète avant 1943 (Diadoque de Photicé, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle. Vision. Sermon sur l'Ascension*, introduction et traduction de É. des Places, coll. Sources chrétiennes, Paris). Cette traduction doit reparaître, en face du texte grec, dans une édition critique fondée sur l'ensemble des manuscrits anciens.

4) *Le titre.* — *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, littéralement *gnostiques* ; ce titre est celui du ms. de S. Nil (N); mais un bon nombre d'autres et la *Philocalie* introduisent dans le titre le mot « discrétion, discernement » : *Chapitres pratiques de science et de discrétion spirituelles*, indication que N donne sous la forme d'un second titre après les *Définitions* : *Entretiens d'appréciation et de discrétion spirituelles*. Le chiffre *cent*, omis par la plupart des manuscrits, marque dès l'abord que l'œuvre appartient au genre des centuries (voir DS, art. Centuries, t. 2, col. 416-418).

5) Les *Définitions.* — Ce préambule, dix définitions de vertus, introduit chez Photios la description des *Cent chapitres*, où il loue grandement la clarté de l'ouvrage et son utilité pour les parfaits autant que pour les militants (*Bibliotheca*, cod. 201; PG 103, 672 b). Nous y noterons l'influence d'Évagre, mais déjà le vocabulaire et le ton s'affirment personnels.

6) *Suscription.* — Vient ensuite une suscription qui, tel le second titre de N, indique le but de l'auteur : il écrit une « Guide spirituelle », un « Chemin de la perfection »; du second titre et de la suscription, Torrès disait déjà qu'ils pouvaient servir de résumé explicatif du dessein de l'ouvrage (PG 65, 1167).

7) *Principales sections.*

1° Ch. 1-5. Généralités. Le premier chapitre établit la primauté de la charité. Les ch. 2-5 opposent Dieu et l'homme, le bien et le mal, l'image de Dieu, qui est naturelle, et la ressemblance, qui naît de l'amour : notre liberté doit nous transformer et nous ramener à Dieu. — 2° ch. 6-11. Science et sagesse, illumination et prédication. — 3° ch. 12-23. Conditions de l'intimité avec Dieu. — 4° ch. 24-25. Dualisme de l'homme, double activité du sens naturel. — 5° ch. 26-35. Théorie du discernement des esprits (36-40 : visions et songes). — 6° ch. 41-42. Éloge de l'obéissance. — 7° ch. 43-52. Tempérance dans la nourriture, la boisson, les bains. — 8° ch. 53-54. Du bon usage des maladies. — 9° ch. 55-58. Indifférence aux spectacles terrestres; contre l'acédie. — 10° ch. 59-61. Souvenir de Dieu, invocation du nom de Jésus. — 11° ch. 62. La bonne colère (cf ch. 71). — 12° ch. 63-66. Dépouillement, pauvreté; contre les procès. — 13° ch. 67-68. « Théologie » et contemplation. — 14° ch. 69-75. Vicissitudes et conditions de la contemplation. — 15° ch. 76-89. Théologie de la grâce. Lutte contre les tentations (77). Ressemblance avec Dieu (78-79 et 89). Ruses des démons (80-85). Les deux sortes de désolation (86-87). Diminution du dualisme foncier (88). — 16° ch. 90-100. Dernières luttes et derniers progrès.

3° La **Vision.** — Collection d'apories, en une suite de questions et de réponses; l'auteur interroge saint Jean-Baptiste, dont le culte s'alliait chez Origène à l'angélologie; les deux dévotions ont passé dans la théologie orientale (cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 243); en fait, Diadoque oppose à la connaissance de Dieu, que les hommes peuvent avoir en ce monde, la vision face à face des anges et des bienheureux.

Dans son édition de 1903, K. Popov ignorait la *Vision*. C'est un de ses compatriotes, V. N. Benešević, qui en a donné l'édition *princeps (Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 8e série, cl. historico-philologique, t. 8, n° 11, 1908), d'après V(aticanus graecus 1167), du 13e s.; B(arberinianus graecus 515), de l'an 1244; et quatre *recentiores*, dont le Mosqu. Syn. gr. 434 (16e s.), qui paraît descendre de A(thos Vatopédi 605), du 13e s. Avec le ms. 58 de la bibliothèque patriarcale de Jérusalem (13e-14e s.), H, assez mal édité par J. Bithynos dans *Néa Siôn* (t. 9, 1909, p. 247-254) et qui ajoute des mots inutiles mais semble avoir en plusieurs endroits conservé la meilleure leçon, ABV permettent d'établir le texte de la *Vision*. Une traduction française a paru en 1943 dans le volume consacré à Diadoque, coll. Sources chrétiennes.

4° Une œuvre douteuse : la **Catéchèse.** — Aucun des manuscrits (onze en tout) qui contiennent la *Vision* n'attribue celle-ci à un autre que Diadoque. Mais les plus anciens d'entre eux ne remontent qu'au 13e siècle. Or il en est de même pour un opuscule formé également de questions et de réponses (ἐρωταποκρίσεις), qu'une partie seulement de la tradition donne à Diadoque, tandis que l'autre, de beaucoup la plus considérable, le met sous le nom de Syméon le Théologien. De cette *Catéchèse*, le texte a été pour la première fois édité et traduit dans les *Mélanges Jules Lebreton* II (*Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952, p. 129-138). Les cinq premiers groupes de questions et réponses

concernent les rapports de Dieu avec le monde : comment Dieu y est-il partout présent sans se confondre avec lui? La 5e réponse fait glisser l'entretien vers la connaissance angélique, et les groupes 6 à 8 continuent ce sujet, en y joignant la vision de Dieu; la 9e réponse écarte tout soupçon de gnose, pour faire dépendre le salut essentiellement des bonnes œuvres. On a écrit à ce propos : « La théorie de la connaissance de Dieu est énoncée en formules qui annoncent Palamas et dans les images chères à Syméon, halo de lumière, thabor, trône de gloire » (A. Wenger, dans *Revue des études byzantines*, t. 10, 1952, p. 141). Mais ces thèmes se trouvent déjà dans la *Vision*; celle-ci appartiendrait-elle aussi à Syméon? Comme ceux de la *Vision*, les manuscrits de la *Catéchèse* sont tous largement postérieurs à la mort du Théologien (12 mars 1022), alors que celui du *Sermon* et plusieurs de ceux des *Cent chapitres* sont antérieurs. Syméon aurait-il voulu couvrir une vision écrite par lui du patronage de son père spirituel Diadoque (cf *Vie* par Nicétas Stéthatos, éd. I. Hausherr, dans *Orientalia christiana*, t. 12, Rome, 1928, p. 6, ch. 4)? Sa longue familiarité avec la centurie expliquerait d'autre part que ses œuvres ressemblent autant à celles de Diadoque. B. Krivocheine apporte de nouveaux arguments en faveur de l'attribution à Syméon et maintient à celui-ci le titre de « Nouveau Théologien » (*The Writings of St. Symeon the New Theologian*, OCP, t. 20, 1954, p. 301, note 2 et 315-327).

3. Polémiques de Diadoque

Nous avons vu que Photios comptait Diadoque parmi les adversaires des monophysites au milieu du 5e siècle, et que la seconde partie du *Sermon sur l'Ascension* les combattait en effet. Les *Cent chapitres*, eux, s'en prennent au messalianisme; et c'est de ce point de vue que la première monographie consacrée à Diadoque les a particulièrement étudiés; l'ouvrage de F. Dörr s'intitule *Diadoque de Photicé et les messaliens. Un combat entre la vraie et la fausse mystique au 5e siècle.*

Avant 1920, on ne connaissait des erreurs messaliennes que les propositions condamnées par les synodes de Sidé et d'Antioche (390), les conciles de Constantinople (426) et d'Éphèse (431), telles que les rapportaient Théodoret de Cyr (*Historia ecclesiastica* 4, 10 et *Haereticarum fabularum compendium* 4, 11), Timothée de Constantinople (*De iis qui ad Ecclesiam accedunt*, PG 86, 45c-52c) et saint Jean Damascène (*De haeresibus compendium* 80, PG 94, 729a-732b); cf M. Kmosko, *Le Livre des Degrés*, *Patrologia syriaca*, t. 3, Paris, 1926, col. CXC-CC, CCXX-CCXLI; H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, coll. Texte und Untersuchungen, t. 55, fasc. 1, 1941, p. 425-450. Toute relation entre ces propositions et des écrits d'où elles auraient été tirées échappait à la recherche : on savait vaguement l'existence d'un discours ascétique, *Askétikon*, sans en posséder le moindre fragment. A ces sources obscures, une découverte de L. Villecourt, communiquée à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 6 août 1920 (*La date et l'origine des « Homélies spirituelles » attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions*, 1920, p. 250-258), permit d'ajouter les cinquante *Homélies spirituelles* attribuées à Macaire d'Égypte et sept autres que G. L. Marriott publiait en 1918 (*Macarii anecdota*, coll. Harvard theological Studies, t. 5, Cambridge, Mass.). La concordance entre maints passages des homélies et les propositions condamnées, parfois littérale, est toujours d'une grande exactitude quant à l'esprit. Les homélies pseudo-macariennes ont ainsi pris la première place dans la littérature du messalianisme. Celle-ci s'est considérablement enrichie depuis une quinzaine d'années : H. Dörries a rendu à Syméon de Mésopotamie, dans l'ouvrage cité, l'héritage compromettant prêté à Macaire; E. Klostermann a énoncé les principes directeurs de la nouvelle édition des homélies qu'il prépare en collaboration avec H. Dörries (*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1943, n. 11; cf E. Klostermann, *Theologische Literaturzeitung*, 1948, col. 887-888; *Forschungen und Fortschritte*, 1954, p. 361-363, et R. A. Klostermann, *Die Slavische Ueberlieferung der Makariusschr.*, Göteborg, 1950); A. Guillaumont a étudié les tendances de la secte (*Les Messaliens*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1952, p. 131-138).

Les messaliens, à qui leur foi exclusive au pouvoir de la prière valut ce nom syriaque de « priants », en grec « euchites », étaient une secte d'ascètes ambulants qui apparut en Syrie à la fin du 4e siècle et se répandit bientôt sur toute l'Asie Mineure. Ils tenaient d'origines stoïciennes un matérialisme grossier qui, tel plus tard celui du Coran, ne contribua pas peu à leur succès. L'âme, disaient-ils, a plusieurs membres, elle est comme un arbre aux multiples rameaux, et le baptême ne chasse pas le démon de ses replis; la grâce et le péché, l'esprit de vérité et l'esprit de mensonge cohabitent dans l'âme du chrétien; seule la prière peut venir à bout de cette présence de Satan, et non pas le baptême ni aucun sacrement. Mais faire de la prière continuelle l'unique moyen de salut, c'était ouvrir la voie à toute sorte d'excès d'ordre mystique ou moral; on croira voir des puissances invisibles, on se tiendra pour impeccable. L'idéal, c'est d'atteindre l'impassibilité, l'*apatheia* (voir DS, G. Bardy, Apatheia, t. 1, col. 727-746, et, plus récemment, P. de Labriolle, dans *Mélanges Ernout*, Paris, 1940, p. 215-223; RAC, t. 1, col. 484-487).

Contre cet abus de l'*apatheia*, Diadoque maintient la nécessité de la lutte (cf ch. 98); et afin de parer aux conséquences immorales de l'impassibilité messalienne, il s'attaque à la cohabitation des deux esprits, puis aux visions.

A l'appui de leur première erreur, les messaliens alléguaient *Jean* 1, 5; *Mt.* 15, 19. « Les ténèbres n'ont pas reçu la lumière »; donc il reste dans l'âme un fond ténébré, où Satan se niche (ch. 76, 81, etc). Et les mauvaises pensées qui sortent du cœur de l'homme prouvent que le péché habite encore l'âme du baptisé. La comparaison du voleur qui a forcé le logis du maître (*Mt.* 12, 29) semblait, elle aussi, illustrer la doctrine (cf *Homélies pseudo-macariennes* XV, 14-15, PG 34, 584d-585c; XVI, 2-3, 6, PG 34, 614c-616b, 617ab; XVII, 4-5, PG 34, 625c-628a).

Tous ces arguments scripturaires sont rétorqués par Diadoque. Celui de la parabole du fort armé l'est aux ch. 82, 84 et 86. Le chapitre 82 oppose au pseudo-Macaire la péricope de *Mt.* 12, 43-45, d'après laquelle l'esprit mauvais doit trouver vide son ancienne demeure pour pouvoir s'y établir; il faut donc que le Saint-Esprit l'ait quittée. Le chapitre 84 note l'invraisemblance d'un retour de l'ennemi vaincu : jamais le vrai maître n'acceptera de partager avec lui sa maison. Le chapitre 86 tire de *Luc* 10, 18 un raisonnement à fortiori : si le démon a été précipité du ciel comme indigne de la

société des anges, comment pourrait-il cohabiter dans l'âme avec Dieu lui-même?

La réponse à l'argument fondé sur *Mt.* 15, 19 occupe le ch. 83. Diadoque reconnaît que certaines pensées mauvaises sortent du cœur, par suite de la corruption originelle. Et si la plupart viennent de la haine des démons, nous les faisons nôtres par complaisance. Cela ne prouve pas que Satan agisse autrement que de l'extérieur sur l'âme du baptisé. Enfin le ch. 80 discute l'exégèse messalienne de *Jean* 1, 5; les ténèbres ne désignent pas ici le péché ou Satan, mais les hommes qui ne « saisissent » pas la lumière.

Un problème plus difficile que la prétendue coexistence du péché et de la grâce était celui des visions. Les propositions condamnées, ici beaucoup plus nombreuses, permettent de préciser l'erreur messalienne. Une fois parvenus à l'*apatheia*, les « spirituels » pénétraient les cœurs et même l'avenir; ils avaient des expériences mystiques plus élevées, surtout des apparitions lumineuses, et, au sommet, la vue de la sainte Trinité. « Les trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, se changent en une seule personne, et la nature divine se transforme en ce qu'elle veut et désire, afin de pouvoir s'unir aux âmes dignes d'elle » (Timothée, prop. 6). Ces phénomènes mystiques n'étaient pas seulement contemplés, mais sentis d'une perception tactile, « en toute certitude du sens intérieur » ; il s'y mêlait des impressions comparées aux rapports conjugaux (Timothée, prop. 4; S. Jean Damascène, prop. 8).

Les homélies (VII, 5-6, PG 34, 525d-528a) rattachent à une « révélation » la vue de notre âme propre. Or Diadoque, si opposé en principe aux visions, admet que l'âme purifiée, arrivée à l'*apatheia*, peut se voir elle-même (ch. 40). Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une vue sensible, mais d'une vue sans image de la beauté de la grâce dans l'âme, obtenue par l'invocation répétée du nom de Jésus (ch. 59). Les seules visions qui trouvent grâce aux yeux de Diadoque sont celles des songes, qui peuvent être envoyées par Dieu : la distinction des songes divins ou diaboliques occupe les ch. 37-38; en pratique, cependant, il vaudra mieux les rejeter tous, et Dieu ne nous en voudra pas si, dans notre crainte de le trahir, nous méconnaissons sa voix et fermons à celle-ci notre oreille (ch. 39). Quant aux visions lumineuses en général, elles sont une anticipation imméritée du ciel : Diadoque voit en tout ange de lumière un Satan déguisé.

La *Vision* complète l'enseignement des *Cent chapitres* sur ce sujet complexe, dont elle examine toutes les faces; en particulier, la 12e « réponse », qui atteint directement la 6e proposition messalienne citée plus haut d'après Timothée de Constantinople, montre comment Dieu pouvait apparaître à Jean-Baptiste et aux prophètes sans se changer en une figure ou une forme limitée. Les questions 20 et 21 distinguent beauté et forme quand il s'agit de Dieu. La « gloire » est une beauté purement spirituelle, toujours conçue surnaturellement.

Certaines expressions de Diadoque pourraient faire croire que l'adversaire des messaliens a subi leur influence; la formule « en toute certitude du sens intérieur », par où s'exprime la prise de conscience du surnaturel à l'intérieur de l'âme, supporte une interprétation hétérodoxe comme son origine. En réalité, le messalianisme n'était pas le premier à confondre la grâce au sens théologique du mot avec l'expérience psychologique; les sources où il puisait ont servi également à Cassien ou à Diadoque, et une saine exégèse historique, si elle absout Cassien, justifie plus encore Diadoque (I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 1, 1935, p. 127; t. 5, 1939, p. 248; t. 6, 1940, p. 249).

4. Sources et formation de Diadoque

S'il a retenu du messalianisme les éléments assimilables, Diadoque a surtout fait sien l'héritage d'Évagre le Pontique, où la théologie des cappadociens s'alliait aux enseignements du désert. Ordonné lecteur par saint Basile et diacre par saint Grégoire de Nazianze, qui lui fit connaître Clément d'Alexandrie et Origène, Évagre avait été en Égypte, à Cellia, disciple de saint Macaire, le prétendu auteur des *Homélies pneumatiques*; il avait vécu dix-sept ans au désert, formé Cassien et Pallade; l'*Histoire lausiaque* avait été écrite dans sa langue et selon son esprit (R. Draguet, *L' « Histoire lausiaque », une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 41, 1946, p. 321-364; t. 42, 1947, p. 5-49). Diadoque, dans sa jeunesse, a-t-il lui-même séjourné en Basse-Égypte, comme Cassien et Pallade? Il connaît en tout cas la vie monastique : le fait que les *chapitres* s'adressent à des « frères » (ch. 1, 67 et *passim*) et mentionnent constamment les ascètes, la vie ascétique, paraît supposer une communauté monastique dont Diadoque se fait le père spirituel; le ch. 53 montre qu'il y avait encore au milieu du 5e siècle, en Grèce propre, des cénobites, des ermites et des solitaires; le ch. 100 parle des « manquements à la règle accoutumée ». Il semble avoir lu saint Basile et les deux Grégoire; tout au moins, Évagre lui aura transmis le meilleur de leur doctrine. Cette influence d'Évagre ne se limite pas à un certain nombre d'idées; elle s'étend aux moindres détails du vocabulaire; et les relevés auxquels R. Draguet s'est livré pour retrouver sa trace dans l'*Histoire lausiaque* démontrent aussi la dépendance de Diadoque.

La culture de celui-ci n'allait peut-être pas jusqu'à lire le latin, encore que le plus occidental des évêques d'Orient ait pu entretenir des rapports avec Rome. Il semble connaître Homère, Platon, Aristote; la *Vision* parle de la rareté et de la densité des corps dans les termes de la *Physique*; certaines expressions des ch. 52, 55, 57, 89 rappellent *Phèdre*, le *Banquet*, la *République*.

5. La doctrine

Les travaux consacrés depuis une vingtaine d'années à Diadoque, ceux surtout de I. Hausherr et de F. Dörr, insistent sur l'équilibre de sa spiritualité. Il a su éviter tout excès, toute expression malsonnante : s'il a emprunté aux messaliens une partie de leur vocabulaire, l'usage qu'il en fait ne prête à aucune équivoque, et son orthodoxie apparaît partout. Les articles Contemplation (t. 2, col. 1790; I. Lemaître), Cor et cordis affectus (t. 2, col. 2281-2286; A. Guillaumont) lui ont déjà fait large place. Il faut regrouper ces indications et les situer dans l'ensemble de la doctrine. Nous examinerons successivement : la connaissance de Dieu et de soi-même, la théologie de la grâce, le discernement des esprits, la prière, les vertus (l'ascèse).

1° Connaissance de Dieu et de soi-même. — C'est le « Noverim Te, noverim me » d'Augustin (*Soliloques*, II, 1, 1, PL 32, 885), mais aussi l'ignorance de soi dans le ravissement qui emportent vers Dieu, comme Diadoque définit la science, ἐπίγνωσις (*défin.* 5). Alors

qu'Évagre a seulement « le sens le plus défavorable de ἔκστασις » (DS, t. 2, col. 1862) et qu'Origène « écarte résolument toute extase » (K. Rahner, cité, *ibidem*, col. 1866), Diadoque ne craint pas d'employer le verbe correspondant ἐκστῆναι au sens le plus élevé. Cela ne suffit peut-être pas à faire de lui un représentant de la mystique extatique, ni à expliquer ἀγνοεῖν ἑαυτόν par l'ἀγνωσία qui forme l'aspect négatif de l'extase : « sortie de l'intellectualité humaine (ou même angélique) » (*ibidem*, col. 1864). Diadoque voudrait-il surtout opposer sa formule au γνῶθι σεαυτόν de la sagesse grecque? De même, au ch. 14, « l'ami de Dieu ne se connaît plus lui-même, mais est transformé tout entier par l'amour de Dieu; il est en cette vie sans y être, car s'il continue d'habiter son propre corps, il émigre sans cesse vers Dieu, du mouvement de son âme, arraché à l'amour de soi par la charité ».

La connaissance de Dieu, en effet, ne doit tendre qu'à l'aimer davantage : « malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer »! Les chapitres 12-23 décrivent l'intimité divine avec une « ferveur » (θέρμη) qui trahit l'expérience personnelle : le ch. 12 requiert de l'âme « intérieure » l'anéantissement devant Dieu, le sacrifice de l'intérêt propre à la gloire divine; le ch. 15 fonde sur le « sentiment opulent de la charité de Dieu » l'amour du prochain; les ch. 16-17 analysent l'accession à la charité parfaite, où « il n'y a pas de crainte, mais l'entière liberté intérieure (ἀπάθεια) que produit le désir de la gloire divine ».

La ferveur naît aussi de la connaissance de soi-même; seulement naturelle, celle-ci ne lui permet pas de durer; c'est l'amour spirituel qui fixe l'âme dans l'ἀπάθεια (ch. 74). Cette attitude, parfaitement orthodoxe chez Diadoque, correspond au sentiment total de plénitude et de certitude qu'exprime la formule ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ, orthodoxe elle aussi malgré son origine messalienne, et parfois précisée par l'adjonction de καρδίας; le grec transpose alors le précepte du *Deutéronome*, qu'il faut aimer Dieu « de tout son cœur (affectivité), de toute sa pensée et de toute son âme (vie sensible) » (A. Guillaumont, DS, t. 2, col. 2283). C'est ainsi que le sens intime (αἴσθησις νοός ou καρδίας, *ibidem*, col. 2284) inaugure sa longue carrière dans l'histoire de la spiritualité; goût de Dieu et du divin, il est encore « un goût des choses que l'on discerne » (ch. 30) proche de l' « expérience », πεῖρα : αἴσθησις et πεῖρα, les deux termes, souvent associés, reviennent constamment dans la centurie (K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 142; I. Lemaître, CONTEMPLATION, t. 2, col. 1843-1845); c'est Dieu sensible au cœur, le « surnaturel senti », la conscience de la présence de la grâce.

Note sur πεῖρα.

Dans sa recension de l'ouvrage de F. Dörr (dans *Orientalia christiana periodica*, t. 4, 1938, p. 279), I. Hausherr soulignait un aveu de l'auteur (p. 8-9) : « Le plus important chez Diadoque demande encore à être examiné : sa conception de l'expérience mystique ». Πεῖρα désigne-t-il cette expérience ou l'ensemble de la vie intérieure, l'expérience de Dieu?

Un relevé des cas des *Cent chapitres* (vingt en tout; le mot ne figure pas dans les autres œuvres) permet d'éliminer, au début du ch. 53, l' « expérience des hommes » (aboutissant à la médecine); au début du ch. 38 (éd. Weis-Liebersdorf, p. 44, ligne 5), il s'agit de l'« expérience » (des songes) en général; à la fin du ch. 69 (86, 4), l'« épreuve », à mi-chemin entre l'illumination et la déréliction, est une forme modérée de désolation, et il faut connaître l'« expérience des deux désolations » (120, 9; ch. 87). Nulle part la centurie n'emploie πεῖρα au sens platonicien (cf Platon, *Lettres*, surtout *lettre VII*, 340*b* 5 et 341*a* 3, à propos des relations de Platon avec Denys II de Syracuse) d'« expérience », d'« épreuve » à laquelle on soumet un débutant. Mais l'« expérience active » du gnostique, l'« expérience gnostique » du théologien (88, 23 et 25 : ch. 72; cf 10, 22 : ch. 9) semblent rejoindre cette forme de consolation qu'est l'expérience « exaltante » (36, 16) du sens (36, 11 : ch. 32), qui risque de livrer l'âme trop fière d'elle-même aux illusions du malin (38, 6 : ch. 33), si elle ne s'élève au-dessus des conseils de la chair (34, 6-8 : ch. 30) et ne s'exerce au « discernement » (πεῖραν... διακρίσεως, 34, 27-28 : ch. 31 fin).

L'expérience, proprement spirituelle et peut-être mystique, parfois précisée par le « sens » (36, 11; cf 12, 23; 24, 24; 26, 10), peut l'être par l'amour, ἀγάπη : c'est le cas du ch. 91 (130, 9 et 21), confidence indirecte et description d'un très haut état mystique, où l'âme ne croit plus mais voit et possède; ou par l'adjectif « spirituel » (116, 21 : ch. 85; 140, 2 : ch. 95); mais dans le second cas, et peut-être dans les deux, l'expérience spirituelle désigne l'ensemble de la vie selon l'esprit plutôt qu'un état d'oraison. Selon les expressions de M. Viller (*La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 120), c'est toute « la vie intérieure » qui « d'un bout à l'autre » du livre « apparaît comme une expérience ».

2° Théologie de la grâce. — La grâce fait le fond de la théologie de Diadoque. L'adversaire des messaliens en a défendu les droits et la puissance; du jour où le baptême l'établit dans l'âme, elle n'admet plus de partage. Mais si la grâce vient d'un seul coup au baptême, elle ne se manifeste que dans la mesure des progrès (96, 21 : ch. 76). Il s'agit pour l'homme de « se transformer, grâce au bien essentiel, en ce qu'il n'est pas » (ch. 2), ou plutôt (*Sermon pour l'Ascension*, PG 65, 1148a) en ce qu'il était et qu'il doit renouveler. L'état premier de béatitude a été détruit par la chute (*Cent chapitres*, ch. 29, 62, 78), mais la grâce que le Christ nous a méritée peut nous restaurer en un état égal, sinon meilleur (ch. 97 fin).

1) *Image et ressemblance.* — Dieu a créé l'homme « à son image, selon sa ressemblance » (*Gen.* 1, 26). Faut-il dire avec F. Dörr (p. 67) que l'image, εἰκών, est déjà l'œuvre de la grâce? Des deux écoles dont « l'une met « l'état selon l'image » dans l'être naturel de l'homme, l'autre le fait conférer par le baptême » (DS, t. 2, col. 1829), c'est la première qui peut revendiquer Diadoque. D'après lui, l'image appartient à la nature. Tandis que, pour Irénée, sans le pneuma ce qui reste n'est pas vraiment un homme, mais partie d'homme seulement (*Adversus haereses* 5, 6, PG 7, 1138ab), Diadoque serait plutôt de ceux qui font le νοῦς image de Dieu par son essence même; dans cette doctrine, νοῦς tient la place de πνεῦμα, et πνευματικός sert d'adjectif aux deux substantifs.

Des études sur « l'image et la ressemblance » qui se sont multipliées depuis quelques années, à propos de saint Grégoire de Nysse en particulier, il ressort qu'à l'exemple de la Bible, toutes les fois qu'ils commentent le v. 26 du chapitre premier de la *Genèse*, les Pères ne distinguent pas l'image de la ressemblance; c'est le cas de saint Athanase, mais aussi de saint Grégoire de Nysse; celui-ci, sans doute, établit une distinction entre les deux aspects, l'un statique, initial ou terminal, l'autre dynamique, impliquant un devenir, en ce sens que la ressemblance est la conquête ou la réalisation progressive de l'image; mais la distinction n'est tout à fait nette que dans les homélies suspectées *In verba « Faciamus hominem... »*; et peut-être ce fait n'est-il pas en faveur de l'authenticité. La position habituelle de

Grégoire de Nysse se trouverait plus proche des identifications d'Athanase que des discriminations de Clément et d'Origène, pour qui l'homme, fait à l'image de Dieu, lui redevient semblable par le progrès spirituel. Le *De hominis opificio* (PG 44, 137ab), où Dieu « fleurit » son image pour la former à sa ressemblance, pourrait avoir inspiré directement le ch. 89 de Diadoque.

Comme tous les Pères grecs, notre auteur est « foncièrement optimiste dans tout ce qui regarde la nature humaine ».

« Sans doute, si on (l') avait interrogé sur l'état précis de l'âme d'Adam au moment de sa création, ou mieux, avant la chute originelle, aurait-il ajouté, conformément à l'opinion courante de son temps et basée d'ailleurs sur le récit de la *Genèse* (1, 26), que le premier homme avait été enrichi de dons gratuits et perfectifs, comme l'immortalité, l'ἀπάθεια, peut-être même la grâce surnaturelle (notion encore obscurément conçue à cette époque). Il n'en reste pas moins vrai que, dans la perspective dans laquelle se meut sa pensée, le principe de la ressemblance de l'homme primitif à Dieu se trouve essentiellement dans la nature humaine, les dons préternaturels ou surnaturels n'y apparaissant que comme de simples perfections surajoutées et pouvant disparaître sans anéantir le τὸ κατ'εἰκόνα. Aussi Diadoque conçoit-il très justement l'effet du péché originel (ἁμαρτία) par rapport au τὸ κατ'εἰκόνα, non pas comme la destruction des traits de la ressemblance divine, mais simplement comme un obscurcissement, une souillure (δύπος) qui les affecte. Et tout naturellement aussi le rôle de la grâce baptismale (χάρις) sera de renouveler (ἀνακαινίζειν), de rendre brillant (λαμπρύνειν), d'enlever par nettoyage (ἀπονίπτειν), toutes expressions qui laissent deviner une restauration plus superficielle que profonde du τὸ κατ'εἰκόνα » (Ch. Martin, recension de F. Dörr, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 40, 1940, p. 469). Tel est l'enseignement des ch. 4, 78 et 89.

On consultera sur cette question, outre la recension signalée à l'instant : E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 69, 1941, p. 46-54, surtout p. 50. — A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, coll. Studia anselmiana 15, Rome, 1942. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, Paris, 1944, p. 8 et 52; recension du livre de A. Mayer, dans *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 601-603. — R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles et Paris, 1951, p. 116-119. — R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, coll. Théologie 25, Paris, 1952. — W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, coll. Texte und Untersuchungen, t. 57, Berlin et Leipzig, 1952, p. 109-115. — H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, coll. Paradosis, Fribourg en Suisse, 1952, p. 92-164. — G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 7, 1953, p. 1-34.

2) *Dualisme de l'homme.* — Le ch. 78, que nous venons de citer, prévient une illusion sur les effets du baptême : « le bain de sainteté ne change pas la dualité de notre vouloir ». Ce dualisme foncier remplit les ch. 24-25 et 88. Le ch. 24 oppose le limon terrestre à l'âme incorporelle, immatérielle (ἀσώματος, ἄϋλος); la beauté physique aux biens invisibles et célestes : les objets s'opposent comme les sujets, « car chaque chose aspire à ce qui lui est directement apparenté ». La désobéissance d'Adam a scindé en deux activités l'unique sens naturel de l'âme, qui était simple comme l'est le sens « qui vient du Saint-Esprit ». Le propos esquissé dans ces courts chapitres du début revient amplifié, comme tant d'autres, dans un des derniers, le 88e; aux deux principes antagonistes que les messaliens laissaient coexister dans l'âme après le baptême (cf ch. 78), Diadoque substitue une explication moins grossière : la grâce n'échauffe que partiellement les débutants; à côté des pensées bonnes, l'âme en garde d'autres qui ne le sont pas. Bonnes et mauvaises pensées subsistent, par suite du glissement de notre intellect, chez « ceux qui arrivent à la finesse du discernement; peu à peu cependant, la grâce consume nos idées à nous et nous prépare à raisonner spirituellement et non selon la chair, grâce au souvenir incessant du Seigneur Jésus ».

3° Le discernement des esprits. — Ces mouvements divers qui agitent l'âme chrétienne relèvent d'une science : le discernement spirituel, διάκρισις; le mot, parfois rapproché de γνῶσις (cf ch. 50), figure dans le titre de plusieurs manuscrits de la centurie. Plus encore peut-être que dans la théologie de la grâce, Diadoque s'y révèle un maître.

C'est encore la polémique antimessalienne qui l'a conduit à traiter la question : L. Villecourt s'est appuyé sur plusieurs des *Cent chapitres* pour démontrer le messalianisme des homélies attribuées à Macaire d'Égypte; ainsi, la première phrase du ch. 80 « répond trop exactement à la doctrine des *Homélies spirituelles* pour que Diadoque ne les ait pas en vue » (*La date et l'origine...*, p. 254); et bien d'autres chapitres se rattacheraient sans peine à la même polémique, 68 et 69 par exemple; l'ensemble des deux sections 26-40 et 75-89 contient un enseignement positif dont la portée dépasse largement l'occasion qui l'a provoqué.

Le ch. 26 nous apprend à trier nos pensées; le 28e, selon le précepte de l'Apôtre (1 *Thess.* 5, 19), à ne pas contrister l'Esprit. A la fin du ch. 29, « goûter ce qui est bon » introduit la définition du sens spirituel comme « un goût achevé des choses que l'on discerne » (30 début). Les ch. 30-33 opposent les deux consolations, celle qui est divine et celle qui vient des démons. La vraie consolation dilate l'âme (ch. 32), ce qui était déjà le signe reconnu par la *Vie d'Antoine* (PG 26, 937ab). Une guerre ouverte avec les démons attend les âmes avancées; elles s'y armeront du souvenir fervent de Dieu, de l'invocation du nom de Jésus (ch. 31-33) et de l'expérience du discernement, si importante dans la vie spirituelle : πεῖρα est le dernier mot de quatre chapitres (23, 24, 31, 32; voir ci-dessus col. 825). Cette expérience est, comme la consolation, source de joie authentique (33). C'est toujours le fruit de l'action spirituelle (34 fin), et cet amour qui vient du Saint-Esprit est infiniment supérieur à l'amour naturel (ch. 34-35).

1) *Visions et songes.* — Sur ce premier exposé de la question des « esprits » se greffe la question des visions (ch. 36 et 40). Loin d'être essentielles à la divine consolation, lumière ou figures de feu sont des illusions manifestement envoyées par l'ennemi. Le feu et la lumière qui, dans la littérature du désert, entouraient toute « prière pneumatique », deviennent chez Diadoque métaphore pure. Au ch. 40, une interprétation exagérée de 2 *Cor.* 11, 14 attribue à Satan, transfiguré en ange de lumière, toute apparition sous une forme sensible. La première partie du chapitre, réponse à une homélie pseudo-macarienne (VII, 5, PG 34, 525d), reconnaît cependant à l'âme maîtresse des passions, ἀπαθής, la possibilité de se voir elle-même ou de voir sa propre lumière (cf ch. 59); mais il s'agit d'une vue purement intuitive, sans image, de la prise de conscience du surnaturel que nous avons notée à propos de αἰσθησις καὶ πληροφορία. Chez Évagre déjà (*Practicos* I, 70, PG 40, 1244a) cette vue de l'âme semblait revenir à la conscience de la grâce sanctifiante.

Entre les chapitres consacrés aux visions, les ch. 37-39 traitent du cas des songes. Ici encore, l'auteur fait une distinction : le rôle des songes dans l'Écriture l'empêche de les condamner en bloc; mais, bien que les songes puissent être envoyés par Dieu, il vaut mieux, en pratique, tous les rejeter. Le feu et la lumière des songes, comme des visions en général, ne peuvent venir que du démon, dont c'est le propre de revêtir toutes les formes corporelles en des fantasmagories à grand spectacle où les figures varient constamment (ch. 37; cf *lettre* 29 d'Évagre, W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 587). Les principes de discernement ainsi posés conviennent aux illusions, dont Diadoque ne traite pas *ex professo*, mais qu'il prévient constamment; il ne cesse de répéter : Qu'on ne prenne pas occasion, prétexte.., πρόφασιν (76, 2 : ch. 64; 78, 2 : ch. 65; 78, 23 : ch. 66); il excelle à démêler les faux-fuyants, les mobiles inconscients de nos actes.

La section consacrée à la réfutation des erreurs messaliennes sur la grâce complète cette doctrine positive (ch. 75-89), Esprit de clarté et esprit embrumé, vent du Nord et vent du Sud : cette comparaison du ch. 75 décrit bien la grâce et le péché. Dès le ch. 76 (96, 4) intervient l'expression par laquelle Diadoque désigne la « retraite de Dieu », la « désolation ». C'est une « permission » donnée au démon de s'attaquer à l'âme des élus, comme autrefois au saint homme Job (παραχώρησις); toute « retraite » de Dieu, en effet, « livre » l'âme aux assauts de Satan.

2) *Les deux désolations.* — Le ch. 77 amorce les développements de 86-87 sur la désolation éducative : Dieu, qui ne se laisse pas vaincre en générosité, se manifeste à l'âme, sans doute, dans la mesure où elle progresse; mais il « permet alors, παραχωρεῖ, qu'elle soit davantage importunée par les démons, pour lui apprendre comme il faut le discernement du bien et du mal et la rendre plus humble ». Après les arguments dirigés contre les messaliens (ch. 78-85), la même idée clôt le ch. 85, avec le même terme παραχωρεῖ (116, 16); cf encore ch. 90 début. Voici enfin la distinction si nette des deux désolations (ch. 86) : « la désolation éducative ne prive aucunement l'âme de la lumière divine »; elle ne fait qu' « exciter l'homme à rechercher en toute crainte et dans une profonde humilité le secours de Dieu »; mais la désolation qui arrive quand Dieu se détourne livre aux démons, comme enchaînée, l'âme qui refuse de posséder Dieu. Le ch. 87 précise les effets de ces deux sortes de désolation : l'humilité en fait toujours partie; il indique aussi la conduite à tenir dans les deux cas : dans le second, rien n'est perdu, si l'âme confesse avec larmes ses péchés. Cette pédagogie divine domine la théologie orientale (cf J. Daniélou, *Origène*, p. 278).

4° La prière. — Nous avons déjà parlé de l'expérience mystique. De même qu'il reconnaît deux désolations, deux joies (ch. 60), deux amours (ch. 34, 74), naturel ou surnaturel, Diadoque, épris de « divisions », distingue au ch. 73 deux sortes de prière, vocale et mentale : « Le souvenir de Dieu, qui garde sa ferveur grâce à la retenue de la voix, prépare le cœur à porter des pensées toutes de componction et de douceur ».

1) *Le souvenir de Dieu* (voir Contemplation, t. 2, col. 1860-1862 et Cor, t. 2, col. 2286-2287) tient une grande place dans la spiritualité diadochéenne; l'expression elle-même revient constamment, tantôt seule, tantôt associée à son contraire le « souvenir du mal », qui désigne les mauvaises pensées, les tentations en général et peut-être toute la concupiscence, bien que Diadoque emploie plus volontiers pour cette dernière ἕξις τοῦ κακοῦ (ch. 3; *Sermon pour l'Ascension*, PG 65, 1148a). Le péché a divisé notre vouloir; l'homme ne peut plus penser à un bien sans penser aussi au mal; d'où une dualité, conception par où Diadoque prolonge saint Grégoire de Nysse (J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 43-44; et voir ci-dessus « Dualisme de l'homme »). Par opposition à ce souvenir mauvais, le « souvenir de Dieu » est la ferveur de l'âme, son recueillement habituel.

Cf ch. 11 fin; 27 début; 32 début et milieu; 33 fin; 56 début (la mémoire du cœur); 59-61 (la mémoire intellectuelle); 79 début : « Des profondeurs mêmes de notre cœur nous sentons comme sourdre le désir de Dieu, quand nous nous souvenons de lui avec ferveur » (100, 13-15); 81 fin; 90 milieu (le souvenir de l'amour spirituel); 97 fin (la pensée de Dieu, le souvenir du bien); 98 fin (le souci du bien). L'omission du mot μνήμη est une des plus surprenantes lacunes de l'index de Weis-Liebersdorf.

2) *L'invocation du nom de Jésus.* — Le « souvenir de Dieu » se précise parfois en « souvenir de Dieu le Père » (70, 16 : ch. 61 fin, d'après quatre des principaux mss) ou « du Sauveur » (*ibidem*, d'après deux autres) et surtout « du Seigneur Jésus » (ch. 32 fin, 61 début. 88 fin, 97 début) ou « du saint nom de Jésus » (ch. 31), En effet, la grande arme contre les illusions du démon en même temps que le moyen d'obtenir la vue de notre âme et de la grâce dans notre âme, c'est « l'invocation du Seigneur Jésus », « la méditation de son saint et glorieux nom ». Les passages essentiels sont le ch. 59, déjà analysé à propos des visions et du sens intérieur, et le ch. 61, où « l'âme et la grâce qui médite avec elle crient ensemble l'invocation « Seigneur Jésus », comme une mère apprendrait à son petit le mot « père », en le répétant avec lui jusqu'à ce qu'au lieu de toute autre parole enfantine elle l'ait amené à l'habitude d'appeler distinctement son père, même dans le sommeil ». La méthode ici enseignée met Diadoque en bonne place parmi les apôtres de la prière *monologistos*, que suffit à constituer le seul nom de Jésus (sur la « prière à Jésus » cf E. Behr-Sigel, *La prière à Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe*, dans *Dieu vivant*, n° 8, 1947, p. 67-94; Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave*, dans *Irénikon*, t. 20, 1947, p. 249-273, 381-421; H. Bacht, *Das « Jesus-Gebet », seine Geschichte und seine Problematik*, dans *Geist und Leben*, t. 24, 1951, p. 326-338; A. Wenger, dans *Revue des études byzantines*, t. 10, 1952, p. 145-147); Diadoque ignore l'addition « aie pitié de moi pécheur », empruntée au péager de l'Évangile (*Luc* 18, 13) et si chère, aujourd'hui encore, à la piété orientale; est-ce en souvenir de sa formation première dans un noviciat de Russie que J. Roothaan en faisait ordinairement son action de grâces? Au scolasticat de Vals-près-Le Puy, où les révolutions de 1848 l'avaient obligé de chercher asile, on l'entendait répéter après sa messe : « Propitius esto mihi peccatori ». Quant à la répétition du nom de « père », elle s'est alliée à bien des formes d'oraison mystique; dans ses ouvertures de conscience au Père B. de Bus, l'ursuline de Grenoble, Catherine de Jésus Ranquet, la mentionne constamment et se fait scrupule d'y trouver trop de douceur (*Écrits spirituels*, éd. G. Gueudré, Paris, 1953, p. 72-73, 76, 118); elle songe à faire « mourir... ce langage dans le simple regard et souvenir de Dieu » (p. 120; cf p. 30-31; 98).

Vocale ou mentale, la prière requiert l'attention de l'esprit; de là une association fréquente des mot προσευχή et προσοχή; ils s'unissent dans le titre d'un opuscule attribué à Syméon le Théologien, la *Méthode de la prière et de l'attention sacrées* (édition et traduction I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia christiana*, t. 9, 1927, n° 36); les manuscrits de Diadoque hésitent entre les deux, et l'on est souvent amené à lire προσοχή au lieu de προσευχή sur la foi des deux meilleurs, M (c) et N (b). Mme Lot-Borodine avait noté la fréquence de cette confusion et l'union des deux mots dans la langue des hagiorites (*La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XIe siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t, 107, 1933, p. 14 et 16).

5° Les vertus. — Malgré des traits communs avec l'hésychasme, la spiritualité de Diadoque ne tourne jamais à une sorte de quiétisme. Les *Cent chapitres* insistent sur la nécessité de la lutte. Sans doute, les démons ne peuvent agir que du dehors, par l'intermédiaire du corps, sur l'âme du baptisé (ch. 78-79), mais la duplicité de notre vouloir demeure, et les mauvais esprits ont la chair pour complice (ch. 79 (100, 17), 82 (108, 29), 83 (112, 16) : εὐχέρεια, « maniabilité », est aussi une complicité). Ce combat éprouvant ne prend fin qu'avec la vie; seuls y échappent ceux que la perfection de l'ascèse assimile aux martyrs (ch. 90, 94). Autrement, Diadoque ne croit pas la perfection possible sur cette terre; le 100e et dernier *chapitre* fait la part des fautes involontaires « de fragilité », comme des manquements à la règle dans le cas des moines.

Outre la lutte contre l'acédie (ch. 45 et 58) et la colère (ch. 6, 26, 61, 99), deux des huit péchés capitaux de la théorie orientale (I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 1933, n° 86, p. 164-175), Diadoque impose à l'âme un ascétisme vraiment monacal : avec ou sans les vœux, peu répandus encore à cette époque, les vertus religieuses de pauvreté, de continence, d'obéissance, qui naissent de l'humilité et la fortifient.

1) *Pauvreté.* — Le ch. 65 prélude au sentiment qui inspirait tant de fondateurs d'ordres quand ils recommandent à leurs disciples de chérir la pauvreté comme une mère. L'abandon de nos biens nous vaut « la belle liberté d'esprit et une pauvreté désormais à l'abri des pièges... Plus que toutes les vertus, l'humilité nous réchauffera alors et nous accueillera nus dans son propre sein pour nous y reposer, comme une mère prend dans ses bras son petit enfant pour le réchauffer, quand dans sa simplicité enfantine il enlève et jette loin de lui son vêtement ». La parfaite pauvreté (ch. 85) ouvre notre âme à la grâce et à l'amour de Dieu; elle nous prive du moyen de faire l'aumône, mais cette humiliation nous obtient le charisme de la prédication pour annoncer l'Évangile (ch. 86).

2) Toute une section (ch. 42-57) traite de la *continence* et de la *tempérance*. Le grec désigne d'un mot ces deux vertus, et l'ἐγκράτεια est encore chasteté et maîtrise de soi (M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, RAM, t. 11, 1930, p. 173-174); Diadoque dit lui-même : « La continence est un surnom commun à toutes les vertus » (ch. 42 début). Elle s'applique d'abord à la nourriture : aucun aliment n'est mauvais en soi, mais l'abstinence suppose l'amour de Dieu et du prochain; mortification, charité, détachement en sont le principe et l'effet (ch. 43-45). L'ascète a besoin de forces pour la lutte (ch. 45 fin), et la visite d'un hôte fournit l'occasion de vaincre la tentation d'orgueil qui naîtrait de nos pénitences (ch. 46-47). Les ch. 48-51 règlent l'usage de la boisson et proscrivent absolument les apéritifs et les vins épicés; rappelons-nous le Christ abreuvé de vinaigre (ch. 51). Les bains ne sont pas prohibés, mais déconseillés (ch. 52).

L'ἐγκράτεια au sens large s'étend aux maladies (ch. 53-54) : confiance en Dieu, le vrai médecin, mais aussi, par humilité encore, recours aux hommes de l'art; indifférence à l'égard de la santé, action de grâces devant la souffrance. Les maladies tiennent lieu de martyre (ch. 94) et rendent l'âme plus humble (ch. 95).

Cette doctrine de reconnaissance envers Dieu et de détachement à l'égard du créé prend toute son ampleur aux ch. 55-57. Indifférence à l'air que nous respirons, aux spectacles de la nature, à la famille, aux honneurs : l'ascète vit en étranger sur la terre (ch. 57 début). Notre évêque se souvient toujours de 2 *Cor.* 5, 6-8, et son idéal n'a rien de franciscain : « Vivons comme des aveugles en cette vie trompeuse », coupons les ailes au désir des choses visibles, car il est une exaltation que répudie la continence (ch. 56 fin; cf 68-69).

3) Ainsi entendue comme la règle de toute notre conduite, de nos impressions, de nos plaisirs, la « continence » comprend l'*obéissance*. C'est le démon de la désobéissance qui nous entraînerait dans l'adultère (ch. 42). Mais l'obéissance mérite que nous la recherchions pour elle-même, à l'exemple du Christ qui s'est fait pour nous obéissant jusqu'à la mort (ch. 41); rien ne s'oppose plus efficacement à la superbe diabolique. En fait, elle ne se sépare pas de l'humilité : « elle naît d'un cœur réellement contrit, et rien n'est plus humble que l'obéissance » (*Vision*, 7-8, trad. É. des Places, à la suite des *Cent chapitres*).

4) L'*humilité*, nous venons de le voir, est plus importante que le jeûne (ch. 46); ni l'hospitalité ni les maladies ne doivent servir de prétexte à l'orgueil. Au ch. 13, les confidences du saint donnent l'explication de cet esprit d'abaissement : « être comme si l'on n'était pas », « ne pas savoir ce que l'on est » : le désir et l'amour de Dieu excluent toute complaisance en soi-même. L'humilité nous tire des larmes pour pleurer nos péchés : c'est la componction (ch. 37 fin, et ch. 100). L'humilité naît de la pauvreté (ch. 65-66), et à son tour elle engendre la contemplation (ch. 68, 72 milieu). Elle n'est ni exaltation, ni découragement, mais espérance (ch. 69). Si le Seigneur parfois se cache, c'est afin de nous rendre plus humbles (ch. 77 fin, 86 milieu, 87; rappelons-nous la désolation éducative). Enfin le ch. 95 distingue l'humilité des commençants, issue des épreuves (maladies, tentations, persécutions), et la « seconde nature » des parfaits, où « l'âme se juge plus basse que tout, parce qu'elle participe à l'équité divine ». « Le vrai sceau de la piété, c'est l'humilité », conclut le *Sermon pour l'Ascension* (1144b).

Absolument classique, on le voit, la doctrine spirituelle de Diadoque est remarquable de justesse, de mesure, d'équilibre.

6. Influence

Le charme des écrits de notre évêque et la sûreté de sa doctrine devaient lui attirer toute une clientèle. En fait, les monastères de Grèce et d'Orient l'ont assidûment pratiqué. Ce n'est pas cependant, comme Dörr l'a bien montré (p. 139), la partie la plus neuve des

Cent chapitres qui a exercé la principale influence : si les sections relatives au discernement des esprits (ch. 26-40 et 75-89) ont été souvent copiées séparément (Dörr, p. 7; cf Weis-Liebersdorf, p. 2), on a surtout retenu les conseils ascétiques répandus à travers l'ouvrage, en particulier la théorie de la prière *monologistos* par l'invocation du nom de Jésus (ch. 31, 59, 61, 85, 97).

Sa dépendance d'Évagre, qui ressort des travaux de Reitzenstein et de Bousset, de ceux des Pères M. Viller, I. Hausherr, K. Rahner, ne semble pas avoir nui à l'évêque de Photicé. Un sens inné de l'orthodoxie le mettait à l'abri de l'origénisme, comme du messalianisme ou du monophysisme; d'ailleurs, l'une des œuvres capitales d'Évagre, le *Traité de l'oraison*, s'est transmis sous le nom de saint Nil d'Ancyre, et ce patronage lui a ouvert toutes les portes. Avec Évagre le Pontique, Diadoque de Photicé a été le maître de la spiritualité orientale. Même s'il faut reconnaître à saint Maxime une originalité que M. Viller lui refusait et que revendique pour lui H. Urs von Balthasar, les souvenirs de Diadoque remplissent l'œuvre du Confesseur. Aux emprunts que M. Viller a relevés à la suite du dominicain Combefis (*Aux sources..*, p. 157-158), aux rapprochements de H. von Balthasar dans ses *Gnostischen Centurien* (p. 58 pour la crainte de l'amour si bien définie aux ch. 16-17), j'ajouterais volontiers l'imitation probable des ch. 2 à 5, sur le bien, le mal et la liberté, dans des textes pour lesquels M. Viller (*loco cit.*, p. 172) renvoie directement à Évagre, sans proposer d'intermédiaire. Saint Jean Climaque, nous l'avons vu, s'est inspiré d'une des comparaisons « maternelles », et sa place dans la spiritualité sinaïtique l'apparente au théoricien de la prière *monologistos*. Les *Cent chapitres*, sa première lecture spirituelle, ont formé Syméon le Théologien (ci-dessus, col. 821), et, par Syméon, l'hésychasme lui doit beaucoup. D'Orient, avec la *Philocalie*, son influence a passé en Russie; on la retrouve jusque dans la littérature moderne : témoin les *Récits d'un pèlerin à son père spirituel* (trad. J. Gauvain, Neuchâtel, 1943, p. 56; cf les travaux cités à propos de la « prière de Jésus »).

Quand l'Occident a-t-il connu les *Cent chapitres*, sinon les autres œuvres de l'évêque de Photicé, publiées beaucoup plus tard? Dès la fin du 5e siècle, si Diadoque est mort en exil à Carthage et si, après l'avoir connu en ses dernières années, Julien Pomère a emporté la centurie à Arles ou du moins s'en est inspiré pour écrire sa *Vie contemplative*. Les monastères de l'Italie méridionale, où, à partir du 10e siècle, les manuscrits de l'ouvrage se multipliaient, l'auraient-ils fait connaître en Espagne? On cherche à expliquer, chez saint Ignace de Loyola et chez sainte Thérèse de Jésus, tant de ressemblances avec Diadoque. Même si l'édition du texte grec de « Florence 1578 » n'a jamais eu qu'une existence mythique, dès 1570 paraissait à Florence la traduction latine du jésuite François Torrès, souvent réimprimée depuis. Diadoque prenait rang parmi les auteurs spirituels recommandés aux maîtres des novices; dans la liste des « livres appropriés à leur usage » (*Institutum Societatis Jesu*, t. 3, Florence, 1893, p. 121), on lit, après Cassien, après les « Homélies de Dorothée, de Macaire, de Césaire d'Arles », après les « Opuscules d'Éphrem, de Nil, de l'abbé Isaïe », ce simple nom : « Diadochus ».

C'est seulement depuis une quarantaine d'années que des éditions accessibles ont rappelé sur l'évêque de Photicé l'attention des historiens de la spiritualité.

Les éditions et traductions ont été indiquées à l'occasion des diverses œuvres. Outre la monographie de F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, coll. Freiburger theologische Studien, t. 47, Fribourg-en-Brisgau, 1937, on consultera : R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, nouv. série, t. 7, Göttingen, 1916. — W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923. — I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia christiana periodica*, t. 1, 1935, p. 114-138. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939. — H. Urs von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, coll. Freiburger theologische Studien, t. 61, Fribourg-en-Brisgau, 1941. — P. Christou, ΔΙΑΔΟΚΟΣ Ο ΦΩΤΙΚΗΣ, Thessalonique, 1952.

Édouard des Places.

DIALOGUES SPIRITUELS. — 1. *Classement chronologique.* — 2. *Conclusions.*

Dès avant Platon, Alexamène de Téos (cf *Fragmenta Aristotelis*, éd. É. Heitz, Paris, Didot, 1869, p. 24) et Zénon d'Élée (5e siècle avant Jésus-Christ) avaient pratiqué le genre littéraire du dialogue; mais c'est Platon qui le porta à sa perfection et lui donna une beauté littéraire inégalable. Chez les latins, Cicéron s'en servit pour exprimer ses idées sur la rhétorique ou la philosophie. Il y a un charme particulier dans ce genre de conversation entre des interlocuteurs qui émettent tour à tour leur avis. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, dès le 2e siècle, les écrivains chrétiens utilisèrent le dialogue pour la défense et la propagation de la doctrine chrétienne. Ils trouvaient d'ailleurs dans la Bible un grand poème, le *Livre de Job*, qui, en un sens, peut être considéré comme un dialogue. Il en est de même pour le *Cantique des cantiques*. Comme ce genre littéraire n'a cessé d'être pratiqué par les écrivains chrétiens, il y a lieu d'examiner les dialogues qui furent consacrés, en partie ou en totalité, à la vie spirituelle. Nous mentionnerons ces dialogues dans l'ordre chronologique à la date de leur composition ou de leur publication, et, à défaut, à la mort de leur auteur, sauf à rapprocher les ouvrages d'un même écrivain. — Nous laissons délibérément de côté les dialogues consacrés à la théologie proprement dite, à l'exégèse, à la controverse et, à plus forte raison, à la littérature profane.

1. Classement chronologique

1° Période patristique. — Au 2e siècle. — Le premier dialogue chrétien est l'œuvre de saint Justin † 165/166 : *Dialogue avec Tryphon*, rédigé vers 155 d'après une discussion que l'apologiste avait eue à Éphèse avec un juif une vingtaine d'années auparavant (PG 6, 471-800; éd. et trad. G. Archambault, coll. Textes et Documents, 2 vol., Paris, 1909). En des pages émouvantes où l'on trouve un reflet du charme de Platon, Justin raconte son itinéraire spirituel en faisant le récit de sa conversion (1-8). L'ouvrage se poursuit en montrant comment l'ancien Testament est la préparation et la prédiction du nouveau : le peuple chrétien constitue le véritable Israël selon l'esprit (135-137). — L'*Octavius* de Minucius Félix date de la fin du 2e siècle (après 175, année de la mort de Fronton, supposé décédé) ou du début du 3e siècle, s'il est, ou non, anté-

rieur à l'*Apologeticum* de Tertullien, fin 197 (PL 3, 231-360; éd. et trad. J.-P. Waltzing, Louvain, 1903); c'est une sorte d'introduction à la doctrine chrétienne à l'usage des lettrés. On y trouve de belles pages sur la pureté du cœur, la valeur de la souffrance et l'héroïsme des martyrs (35-37).

Au 3e siècle. — En 1941, on a découvert à Toura, près du Caire, le texte d'une œuvre d'Origène † 253/255 l'*Entretien avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme* (éd. J. Scherer, Le Caire, 1949); on y trouve des textes sur la prière et de vibrantes exhortations à la sainteté. — De saint Grégoire le Thaumaturge † vers 270, il nous reste en traduction syriaque le *Dialogue avec Théopompe* sur la question : Dieu peut-il souffrir (A.-P. de Lagarde, *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858, p. 46-64; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, Paris, 1883, p. 103-120, 363-376). A l'aide de distinctions subtiles et de comparaisons ingénieuses (la salamandre, le fer rouge), il conclut : Dieu peut se soumettre à la souffrance tout en restant impassible; Grégoire exalte la valeur du sacrifice en rappelant l'exemple des héros antiques.

Au 4e siècle. — Saint Méthode d'Olympe, mort martyr vers 311, composa plusieurs dialogues à la mode platonicienne, entre autres le *Banquet des dix vierges* d'après le *Banquet* de Platon : éloge de la chasteté en faisant parler successivement dix vierges. Ce dialogue nous a été conservé intégralement dans l'original grec (PG 18, 27-220; éd. G. N. Bonwetsch, GCS 27, 1917, p. 1-141; trad. J. Farges, Paris, 1932). — Sur les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, dialogue fictif composé vers 360, voir DS, t. 2, col. 1641-1643. — Le *Dialogue du libre arbitre*, conservé, comme les suivants, partiellement en grec et le reste dans une traduction slavonne du 10e siècle, traite du péché, qui vient, non de Dieu, mais de notre liberté; celle-ci n'a qu'un but : nous procurer le mérite (PG 18, 239-266; éd. Bonwetsch, *ibidem*, p. 143-206; PO, t. 22, 1930, p. 629-888, éd., retraduction grecque et trad. française A. Vaillant; trad. J. Farges, Paris, 1929). Vient ensuite l'*Aglaophon*, dialogue sur la résurrection, par laquelle Dieu transforme nos souffrances en immortalité (PG 18, 265-330; éd. Bonwetsch, *ibidem*, p. 217-424). Enfin le dialogue *Sur la lèpre*, qui est le péché, commente *Lévitique* 13, 1-4 (éd. Bonwetsch, p. 451-474). — Dans le dialogue de saint Grégoire de Nysse † 394 *Sur l'âme et la résurrection* (PG 46, 11-160), qui date de 379, on trouve des pages magnifiques sur l'âme qui contemple Dieu et sur la purification de l'âme. Cet entretien de Grégoire avec sa sœur Macrine mourante est une sorte de *Phédon* chrétien. Grégoire écrivit aussi un Κατὰ εἱμαρμένης (PG 45, 145-174), dialogue rapporté dans une lettre à un ami. Il y défend la liberté humaine en face du fatalisme astrologique. — Saint Jérôme † 415 : *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* (vers 382; PL 23, 155-182), sur les sacrements, l'Église, l'Écriture, etc; *Dialogus adversus Pelagianos* (415; PL 23, 495-590), entre le catholique Atticus et le pélagien Critobule; œuvre claire et vivante où Jérôme se fait le champion de la doctrine chrétienne sur la grâce. — Saint Jean Chrysostome † 407 : *Traité du sacerdoce* (vers 386; PG 48, 623-692; trad. F. Martin, *S. Jean Chrysostome*, Paris, Garnier, 1933). Il décrit, dans un dialogue avec son ami Basile, inconnu par ailleurs, les devoirs et la grandeur du prêtre en s'inspirant de l'*Apologie* de saint Grégoire de Nazianze *pour sa fuite*.

Dans l'œuvre immense de saint Augustin les dialogues tiennent une grande place. On distingue les dialogues philosophiques et les discussions théologiques. Les dialogues philosophiques (PL 32), inspirés de Platon et de Cicéron, résument d'abord les entretiens de Cassiciacum. Le *Contra Academicos* (386; 905-958; éd. P. Knöll, CSEL, t. 63, 1922) montre que le bonheur est, non dans la recherche, mais dans la connaissance de la vérité et, pour le *De beata vita* (386; 959-976; éd. Knöll, *ibidem*), ce bonheur est dans la connaissance de Dieu. Le *De ordine* (386; 977-1020; éd. Knöll, *ibidem*) examine le rôle du mal dans le plan de la Providence. Dans les *Soliloques* (387;869-904) Augustin s'entretient avec sa raison qui aspire à connaître Dieu. Viennent ensuite les dialogues postérieurs au séjour à Cassiciacum. Le *De immortalitate animae* (387; 1021-1034) est un complément des *Soliloques*. Le *De quantitate animae* (388; 1035-1080) étudie la grandeur et la dignité de l'âme qui découlent de son immatérialité. Dans le *De magistro* (389; 1193-1222) Augustin s'entretient avec son fils Adéodat; il y montre que le Verbe est le maître intérieur de l'âme. Dans le livre 6 du *De musica* (387-391; 1179-1193), il cherche à élever son esprit au rythme de la vérité éternelle et les mystiques du moyen âge s'en sont inspirés. Dans le *De libero arbitrio* (388-395; 1221-1310), il traite au livre 1 de l'origine du mal qui se trouve dans la liberté; dans les deux autres livres il examine pourquoi Dieu nous accorda la liberté, alors qu'il prévoyait nos péchés. Ces dialogues sont traduits dans la coll. Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de Saint Augustin*, 1re série, *Opuscules, Dialogues philosophiques*, t. 4-7, Paris, 1939-1948. — Plusieurs des œuvres du saint sont le procès-verbal de ses discussions théologiques. Ainsi en est-il des *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum* (28-29 août 392; PL 42, 111-129; éd. J. Zycha, CSEL, t. 25, 1891, p. 83-112), où le débat porte sur la nature du mal qui, d'après Augustin, vient de la liberté; *De actis cum Felice manichaeo* (404; PL 42, 519-552; éd. J. Zycha, p. 801-852), conférence de deux jours sur l'immutabilité de Dieu, la liberté, source du mal, et la rédemption; *Collatio cum Maximino arianorum episcopo* (428; PL 42, 709-742), procès-verbal du colloque avec l'évêque arien Maximin. L'entretien ayant été écourté, Augustin le compléta par les *Duo libri contra Maximinum arianum* (743-814), où il démontre la consubstantialité et l'égalité des Personnes divines. — Il reste à signaler, fin 4e ou début 5e siècle, un *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes* de Jean le Solitaire (pseudo-Jean de Lycopolis), à la fois psychologique et contemplatif, où Eusebios et Eutropios s'entretiennent avec un solitaire (traduit du syriaque par I. Hausherr, OCA 120, 1939), et une *Altercatio inter Theophilum christianum et Simonem judaeum* du moine Évagre, vers 430 (PL 20, 1165-1182).

Au 5e siècle. — Marc l'Ermite, qui semble avoir vécu au début du 5e siècle, a laissé deux dialogues : le *De baptismo* (PG 65, 985-1028) explique que les effets du baptême ne se réalisent qu'avec la coopération du chrétien; la *Disputatio cum causidico* (PG 65, 1071-1102), entretien d'un ascète avec un avocat : il y est question des secrets desseins de la Providence dans la distribution des biens et des maux. — De Sulpice-Sévère † 420-425, on a deux *Dialogues* sur saint Martin, composés vers 404 (PL 20, 183-222; éd. C. Halm, CSEL, t. 1, 1866; trad. P. Monceaux, dans *Saint Martin*, Paris, 1926, p. 169-286). Comme la *Vie* de saint Martin

du même auteur, ces dialogues eurent une grande influence sur l'hagiographie et de nombreux écrivains les imitèrent, tels Paulin de Nole, Hilaire d'Arles, Uranius, Possidius, Paulin de Périgueux, Grégoire le Grand et Grégoire de Tours. — On peut mentionner ici les *Collationes* de Cassien † 435, datant de 420-428, qui relèvent du genre de la conférence, mais où le dialogue intervient fréquemment (voir DS, t. 2, col. 220-221, 1390-1391). — Outre sept dialogues sur la Trinité (PG 75, 657-1124), un autre sur le Christ (PG 75, 1253-1362) et un dialogue avec les diacres Anthime et Étienne, traitant surtout de questions eschatologiques et conservé en traduction copte du 6e siècle, saint Cyrille d'Alexandrie † 444 a écrit le grand dialogue *Sur l'adoration en esprit et en vérité* (429; PG 68, 133-1126), qu'il tint avec son ami Palladius, dont le thème général est l'interprétation mystique et spirituelle de la loi mosaïque. — Le fils de saint Eucher de Lyon, Salonius, évêque de Genève, † vers 450, composa une *Expositio mystica in parabolas Salomonis et Ecclesiasten* (PL 53, 967-1012), où il dialogue avec Veranius, son frère.

Au 6e siècle. — Boèce † 524 : *De consolatione philosophiae* (PL 63, 579-862; éd. G. Weinburger, CSEL, t. 67, 1934; trad. française, A. Bocognano, Paris, Garnier, 1937); sur le sens et l'immense influence de ce dialogue voir DS, t. 1, col. 1739-1745. Nous en rencontrerons plusieurs imitations. — Saint Grégoire le Grand † 604 : *Dialogues* (593; PL 77, 149-430 : liv. 1, 3 et 4; PL 66, 125-204 : liv. 2; éd. Moricca, Rome, 1924; trad. française : E. Cartier, Paris, 1875; allemande : J. Funk, coll. Bibliothek der Kirchenväter, 2e série, t. 3, 1933). L'ouvrage raconte les miracles des Pères d'Italie, et notamment ceux de saint Benoît (livre 2). Dès le haut moyen âge les *Dialogues* furent utilisés par les auteurs de martyrologes, comme Bède † 735 et Florus de Lyon (9e siècle). Très lus dans le texte original, ils furent l'objet de plusieurs traductions (grec, vieil anglais, français du 12e siècle, italien, sicilien, etc). Chez les grecs et les slaves, Grégoire fut même appelé « le Dialogue » pour le distinguer de ses homonymes.

Au 7e siècle. — Saint Isidore de Séville † 634 : *Synonyma, de lamentatione animae peccatricis* (PL 83, 825-868), curieux et intéressant dialogue entre l'homme accablé de maux et sa raison qui l'exhorte au courage et à la pratique de la perfection. Chaque idée est exprimée plusieurs fois sous des formes équivalentes, d'où le titre qui ferait penser à un traité de grammaire. — Saint Maxime le Confesseur † 662 : *Liber asceticus* (PG 90, 911-956), dialogue entre un abbé et un jeune moine sur les principaux devoirs de la vie spirituelle. — Les *Trophées de Damas* (680; PO, t. 15, 1927, 189-275), dialogue entre un juif et un chrétien; œuvre d'un auteur inconnu à qui l'on doit également un dialogue contre les monophysites, publié par N. Bonwetsch dans *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1909, p. 123 svv. On trouve dans les *Trophées* des passages intéressants sur le culte des images et la prière vers l'Orient (p. 245-253). On peut suivre l'influence de cet ouvrage sur le *Dialogue de Papiscus et de Philon* (vers 740; éd. Mac Giffert, Marburg, 1889), utilisé à son tour par la Διάλεξις Ἀναστασίου ἀββᾶ κατὰ Ἰουδαίων (PG 89, 1203-1282), qui n'est pas d'Anastase le Sinaïte et date de la fin du 9e siècle. — Julien de Tolède † 690 : *Prognosticon futuri saeculi* (PL 96, 461-524), dialogue dogmatique et ascétique en trois parties sur les causes de la mort, l'état des âmes avant la résurrection et enfin la résurrection et le bonheur des élus.

Au 8e siècle. — Saint Germain de Constantinople † 733 : *De vitae termino* (PG 98, 89-132), dialogue sur le sens et le but de la vie humaine; il justifie la Providence divine à propos de la mort. — Ambroise Autpert † 784 a imaginé un *Conflictus virtutum et vitiorum*; il n'y a pas moins de vingt-cinq interlocuteurs de chaque côté. L'ouvrage eut un immense succès et fut longtemps attribué à saint Augustin (PL 40, 1091-1106).

Au 9e siècle. — Saint Théodore Studite † 826, un des grands champions de la lutte contre l'iconoclasme, compose dans ce but, après 813, l'*Antirrhétique contre les iconoclastes* (PG 99, 327-436), en trois livres, dont les deux premiers sont dialogués; il montre l'importance des images pour la piété chrétienne. — Paschase Radbert † 865 : *Vie de Wala* † 836, abbé de Corbie, écrite sous forme de dialogue de 836 à 852 (PL 120, 1559-1650). — Jean Scot Érigène : *De divisione naturae*, œuvre composée de 862 à 866, long dialogue en cinq livres entre un maître et son disciple (PL 122, 439-1022). Dans cette synthèse doctrinale, la seule du haut moyen âge, on retrouve à plusieurs reprises la distinction de la théologie en καταφατική et ἀποφατική (458a, 461bd, etc), qui vient des Pères grecs, dont l'auteur avait traduit les œuvres : Denys l'Aréopagite (*Versio Dionysii*, préface, éd. E. Dümmler, MGH, *Epistolae*, t. 6, Berlin, 1925, p. 161; PL 122, 1035-1036a) et saint Maxime le Confesseur (*Versio Maximi*, *ibidem*, p. 162; 1196a). — Du nom de Paschase Radbert rapprochons celui du moine Agius. Il composa vers 875, sous forme d'élégie dialoguée, un *Dialogus de obitu sanctae Hathumodae* sa sœur, abbesse de Gandersheim, † 874 (PL 137, 1193-1196; MGH, *Poetae latini*, éd. L. Traube, t. 3, 1896, p. 369-388).

2° **Moyen âge.** — **Au 10e siècle.** — Rathier de Vérone † 974 : *Excerptum ex dialogo confessionali*, composé vers Pâques 957 dans le genre des *Confessions* de saint Augustin (PL 136, 393-444). Il s'y entretient avec son confesseur et se lamente sur ses fautes; le tout se termine par une exhortation du confesseur et de belles prières de Rathier (443-450).

Au 11e siècle. — En 1041 le chapelain Wipon † vers 1050 adresse à l'empereur Henri III son *Tetralogus*, colloque d'exhortation morale entre quatre personnes (PL 142, 1251-1258). — Werner de Bâle, qui vivait vers 1050 dans la région du Haut-Rhin, a composé un *Paraclitus*, dialogue entre le pécheur repentant et la grâce divine sur la faiblesse de l'homme et l'humilité qu'on doit avoir devant la grandeur de Dieu. — Herman le contrefait † 1054 : *De contemptu mundi* (éd. E. Dümmler, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 13, p. 385-434), poème inachevé de 1700 vers qui débute par un long dialogue entre la muse Melpomène et des moniales pour les prémunir contre la décadence. — Saint Pierre Damien † 1072 : *Dialogue entre un juif et un chrétien* (PL 145, 57-68). — Didier, abbé du Mont-Cassin de 1058 à 1086, et mort en 1087, quelques mois après son élection au trône pontifical sous le nom de Victor III, composa un *Dialogus de miraculis sancti Benedicti* (PL 149, 963-1018), en partie perdu. — Plusieurs des œuvres de saint Anselme de Cantorbéry † 1109, animées d'une

ferveur spirituelle si émouvante, sont dialoguées : tels, en dehors de son *Cur Deus homo*, le *De libertate arbitrii* (PL 158, 489-506), le *De casu diaboli* (325-360) et le *De veritate* (359-432), commencé en Angleterre en 1094 et achevé à Bari, en Italie, en 1098. Voir DS, t. 1, col. 690-696. — Le *Dialogus Mariae et Anselmi de Passione Domini* (PL 159, 271-290), malgré son caractère apocryphe, eut une grande influence; cf Fidèle de Ros, *Le Planctus Mariae, du Pseudo-Anselme à Suso et à Louis de Grenade*, dans *Mélanges Marcel Viller*, RAM, t. 25, 1949, p. 270-283. — Dans la *Dioptra rei christianae*, écrite à la fin du 11e siècle par Philippe le Solitaire (PG 127, 709-878), qui vivait sous Alexis I Comnène, c'est la *caro* qui instruit l'*anima* de la doctrine et de la vie chrétiennes.

Au 12e siècle. — Depuis saint Justin la polémique avait souvent imaginé des dialogues entre juifs et chrétiens. Très tôt les essais de propagande juive suscitèrent des ripostes, qui prirent la forme de dialogues entre l'Église et la synagogue, ainsi la *Disputatio Ecclesiae et Synagogae*, publiée dans Martène et Durand (*Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5, Paris, 1717, col. 1497-1506) et le *De altercatione Ecclesiae et Synagogae* du pseudo-Augustin (PL 42, 1131-1140). Leur intérêt doctrinal est de montrer comment peut se faire l'utilisation spirituelle de l'ancien Testament. A ce titre mentionnons Rupert, abbé de Deutz, † 1130, qui écrit un *Annulus sive Dialogus inter christianum et judaeum* en trois livres (PL170, 561-610). — Le dialogue *De vita vere apostolica* en cinq livres (611-664) n'est pas de Rupert. L'auteur veut prouver que la vie monastique réalise la perfection de la vie apostolique. — Hildebert de Lavardin † 1133 : *De querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae* (PL 171, 989-1004), dialogue entrecoupé de réminiscences bibliques et augustiniennes, où, comme dans le *De consolatione philosophiae* de Boèce, sont mêlées prose et poésie. — Pierre Alphonse de Huesca († vers 1140), juif converti en 1106 à 44 ans, bien renseigné sur le Talmud et les choses juives, écrit un *Dialogue* fictif entre juif et chrétien, d'un calme sentencieux et bien mené, avec un chapitre, le 5e, contre les musulmans (PL 157, 535-672). — Hugues de Saint-Victor † 1141 : *Soliloquium de arrha animae* (PL 176, 951-970), dialogue entre l'homme et son âme. — Pierre Abélard † 1142 : *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (1141-1142; PL 178, 1609-1682), dont la partie intéressante est le second acte : au philosophe qui préconise l'exercice de la vertu pour l'acquisition du souverain Bien, le chrétien oppose la participation à la vie divine dans le Christ. — Parmi les apocryphes de saint Bernard nous trouvons plusieurs dialogues; le premier (PL 184, 435-476), *Declamationes de colloquio Simonis cum Jesu*, est de Geoffroy d'Auxerre, secrétaire du saint (DS, t. 1, col. 1499); trois autres, anonymes, sont restés manuscrits : *Colloquium peccatoris et crucifixi Jesu*, *Disputatio cujusdam justi cum Deo*, *Querela* ou *Dialogus animae et corporis damnati* (DS, t. 1, col. 1501). — Géroch de Reichersberg † 1169 : *Liber epistolaris seu dialogus de eo quid distet inter clericos saeculares et regulares* (PL 194, 1375-1426), entre un clerc séculier et un clerc régulier, adressé au pape Innocent II (1130-1143). — L'énigmatique Honorius Augustodunensis, qui disparaît de la scène après 1152, est sans doute l'auteur de l'*Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae* (PL 172, 1109-1176); il s'inspire de Scot Érigène et de saint Anselme. C'est un traité qui englobe la théologie, de la Trinité aux fins dernières. Il eut une vogue considérable; dès le 13e siècle, les traductions se multiplièrent : français, provençal, italien, irlandais, suédois, gaélique, anglais, haut et bas allemand. A la différence des catéchismes, c'est le disciple qui pose les questions et le maître répond. On y trouve des éléments de doctrine spirituelle. Cf Y. Lefèvre *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954. — Hugues d'Amiens † 1164 composa aussi par demandes et par réponses ses *Dialogorum libri VII* (PL 192, 1141-1248), qui traitent de Dieu, des créatures, du libre arbitre, de la chute de l'ange et de l'homme, des remèdes du péché, des moines et de la béatitude éternelle, de la Trinité et de ses vestiges dans les choses créées. — D'Aelred de Rievaux † 1166 nous avons le délicieux dialogue *De l'amitié spirituelle* (PL 195, 659-702; éd. et trad. J. Dubois, Bruges-Paris, 1948; cf DS, t. 1, 225-234). — C'est vers la fin du siècle que Pierre de Blois † 1204 composa son *Dialogus inter regem Henricum et abbatem Bonaevallensem* (PL 207, 975-988) : le roi se plaint de l'ingratitude de ses sujets, l'abbé l'exhorte à la miséricorde. — Au 12e siècle également appartient presque tout entière la carrière d'Alain de Lille mort à Cîteaux en 1202 et auteur du *De planctu naturae* (PL 210, 431-482), où il imite Boèce; la nature se plaint des vices des hommes; voir DS, t. 1, col. 271. — Enfin, le *Dialogus de conflictu amoris Dei et linguae dolosae*, probablement l'œuvre d'un cistercien (dans B. Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, t. 1, Ratisbonne, 1723, p. 1; PL 213, 851-864; voir DS, t. 3, col. 850). A la suite on trouvera l'analyse d'un *Dialogus inter cluniacensem monachum et cisterciensem*. Bon nombre de pièces du même genre pourraient être mentionnées ici, par exemple le *Dialogus de esu volatilium* (B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 2, p. 2, Augsbourg, 1721, p. 545-566); la plupart relèvent de la polémique.

Au 13e siècle. — Adam l'Écossais († après 1210) : *Dialogus inter rationem et animam seu soliloquium de instructione animae* (PL 198, 843-872); voir DS, t. 1, col. 195-198, 201. Ce dialogue a été attribué également à Adam le Chartreux († vers 1400) et à Adam de Rewley. — Innocent III † 1216 : *Dialogus inter Deum et peccatorem* (PL 217, 691-702). — Le *Dialogus virginis cum cruce* du chancelier Philippe de Grève † 1236 est une composition liturgique dialoguée : disputatio inter matrem Crucifixi et crucem, explique U. Chevalier (*Repertorium hymnologicum*, t. 1, Louvain, 1892, n. 4014); elle est publiée dans Dreves-Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, t. 21, Leipzig, 1895, p. 20 svv. — Césaire d'Heisterbach († vers 1240) : *Dialogus miraculorum*, voir DS, t. 2, col. 430-431. — *Le débat d'Izarn et de Picart de Figueiras*, poème provençal dialogué, écrit, peu après 1242, contre les cathares (éd. et trad. P. Meyer, dans *Annuaire-Bulletin de la Société historique de France*, 1879, p. 233-289. — Un *Dialogus de contemptu mundi*, inédit, se trouve parmi les œuvres de Robert Grosseteste; ce dialogue entre le corps et l'âme est peut-être apocryphe, cf S. H. Thompson, *The writings of Robert Grosseteste*, Cambridge, 1940, p. 129, 247-248. — Dans son *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (vers 1260; *Opera omnia*, Quaracchi, t. 8, 1898, p. 28-67), saint Bonaventure † 1274 imite le *Soliloquium* de Hugues de Saint-Victor; l'âme interroge et l'homme intérieur répond. — Fleurit au moyen âge toute une littérature didactique en français. Le dialogue y eut sa part sous forme de batailles et de débats, genre littéraire fort à la mode à l'époque.

Nous rencontrons de nombreux *Débats du corps et de l'âme*; par exemple la *Desputaison du corps et de l'âme*, qui se termine par une prière à la Vierge (voir Th. Batiouchkof, dans *Romania*, t. 20, 1891, p. 1-55, 513-578). — Signalons le traité écrit avant 1267 par un clerc anonyme *C'est dou père qui son filz enseigne et dou filz qui au père demande ce que il ne set*, où, en provoquant les questions de son fils, le père lui enseigne comment accomplir son devoir et parvenir au salut (voir P. Meyer, dans *Romania*, t. 28, 1899, p. 254 et Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge*, t. 4, Paris, 1928, p. 47). — Dans l'œuvre immense de Raymond Lulle † 1315, on rencontre plusieurs dialogues, discussions théologiques, apologétiques ou spirituelles. Citons le traité de *L'Ami et l'Aimé* (5e partie de *Blanquerna*) : entretien du mystique avec Dieu sur l'amour divin. Il date probablement de 1276-1278; il eut un grand nombre d'éditions et de traductions (éd. du texte catalan par S. Galmès, *Obras*, t. 9, Palma, 1914, p. 379-483; trad. française : M. André, Paris, 1921; trad. anglaise : A. Peers, Londres, 1923).

Au 14e siècle. — Nicolas de Thuringe, chartreux de Snals dans le Tyrol vers 1330 : *Colloquium sapientiam inter et discipulum*, resté manuscrit. — Le bienheureux Henri Suso † 1365 a plusieurs œuvres dialoguées *Le livre de vérité* (1326-1327), *Horologium sapientiae* (1339), *Le livre de la sagesse éternelle* (vers 1348). Dans la *Vie* elle-même le dialogue intervient souvent. Ces œuvres ont été révisées par Suso vers 1362 et réunies dans l'*Exemplar* (éd. Denifle, Munich, 1880; Bilhmeyer, Stuttgart, 1907; trad. en allemand moderne : Lehmann, 1911; Heller, 1928; trad. française : G. Thiriot, Paris, 1899; J. Ancelet-Hustache, Paris, 1943; B. Lavaud, Paris, 1946). — Gallus, abbé de Königssaal (vers 1370) : *Malogranatum sive Dialogus inter patrem et filium*, en trois livres : les trois voies, les vertus et les vices, amour et contemplation de Dieu (éd. 1480, 1481, 1487; un résumé allemand, *Granatapfel*, parut à Strasbourg en 1510). — Jean de Dambach † 1372 : *De consolatione theologiae* (édité en 1470) est une imitation de Boèce. La théologie accompagnée de *puellae* et de *milites* ou écrivains, convoque tous les hommes à venir chercher la consolation de leurs malheurs; ce dialogue pessimiste eut une grande influence; une douzaine d'œuvres en dépendent (cf A. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom* 11 *bis zum* 16 *Jahrhundert*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie, Münster, 1928). — Pétrarque † 1374 : *De remediis utriusque fortunae* (Crémone, 1492; Venise, 1515; Lyon, 1577; Rotterdam, 1649; trad. française : Nicolas Oresme, Paris, 1534; Grenaille, Rouen, 1662; anonyme, Paris, 1673); deux dialogues *De vera sapientia*, et trois colloques *De contemptu mundi* ou *Secretum* (vers 1472; trad. italienne du *Secretum* : Fr. Orlandini de Sienne, Venise, 1520). — Sainte Catherine de Sienne † 1380 : *Dialogue* (1378; Louvain, 1554; trad. française : Paris, 1580); voir DS, t. 2, col. 337-339. — *L'Advocacie Notre Dame* ou la Vierge Marie plaidant contre le diable, poème du 14e siècle, comprenant 2248 vers de huit syllabes (éd. A. Chassant, Paris, 1855).

Au 15e siècle. — Le chancelier Gerson † 1429 composa plusieurs dialogues de doctrine spirituelle : en 1406, *Dialogus cordis, conscientiae, rationis et quinque sensuum* (*Opera* éd. Ellies du Pin, t. 4, Anvers, 1706, col. 830-833; éd. française : P. Glorieux, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 7, 1950, p. 219-224) et le dialogue *Dame raison ma bonne mère* (t. 4, col. 833-834; *Mélanges..*, p. 225-227); en 1407, le *Dialogue spirituel avec ses sœurs* (t. 3, col. 805-829); en 1418, le *De consolatione theologiae* (t. 1, col. 125-184), une des plus belles imitations de Boèce; en 1423, le *Dialogus de perfectione cordis* (t. 3, col. 436-449) et un *Dialogus apologeticus pro coelibatu ecclesiasticorum* (t. 2, col. 617-634). Ajoutons enfin le *Secretum colloquium hominis contemplativi ad animam suam... super paupertate et mendicitate spirituali* (t. 3, col. 487-504), dont le début est dialogué, et le *Dialogue entre le cœur mondain et le cœur seulet*, que Ellies Du Pin a publié sous le titre de *Conférences spirituelles* (t. 3, col. 868-887). — Henri Mande † 1431 rédigea en néerlandais un *Dialogue entre l'âme aimante et son Bien-Aimé* (éd. dans W. Moll, *Johannes Brugman*, t. 1, Amsterdam, 1854, p. 310-313). — Gérard de Schiedam † 1442, prieur de plusieurs chartreuses, a laissé un *Dialogus de virtutibus* et un *Dialogus de vitiis*. — Le *Dialogus de obedientia* de saint Bernardin de Sienne † 1444 a déjà été signalé, de même le *Dialogus intra religionem et mundum* d'un pseudo-Bernardin (DS, t. 1, col. 1519-1520). — De Marc Eugenicos, mort la même année, archevêque d'Éphèse, on trouve dans le *Panteleemonensis* 339, f° 71-75v et le *Cosinitzensis* 192, f° 52v un *Dialogue sur l'obéissance avec un certain Isidore*. — Agnolo Pandolfini, qui vivait dans la première moitié du 15e siècle, a écrit un dialogue *Trattato del governo della famiglia* (Florence, 1734; Milan, 1811). Il recommande de fuir la carrière des honneurs et de mener une vie simple. — L'archevêque de Florence, saint Antonin † 1459, commenta les prophéties messianiques sous la forme d'un *Devotissimus trialogus* ou *Disputatio de duobus discipulis euntibus in Emaus* (Florence, 1480; Venise, 1495); les disciples Cléophas et Amaon interrogent le Christ ou Peregrinus. — Nicolas de Cues † 1464 a laissé plusieurs dialogues : le *Dialogus de Deo abscondito* entre Christianus et Gentilis sur la connaissance apophatique de Dieu; un *Dialogus de Annuntiatione gloriosissimae Virginis Mariae devotus*, où Marie révèle au christianus devotus dans quel esprit elle vécut ses mystères (*Opera*, Paris, 1514, f. 2-6; traduction française E. Hello); *De Genesi*, dialogue sur la création (1447; *Opera*, éd. H. Petri, Bâle, 1565, p. 127-136); les *Idiotae libri* (1450) comprennent deux dialogues sur les voies qui conduisent à la sagesse (p. 137-147), un troisième sur l'âme (p. 147-172), le dernier traite de questions scientifiques; *De non aliud* (1462), dialogue où Nicolas réunit les conceptions platonicienne et aristotélicienne sur Dieu (publié par J. Uebinger, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Münster, 1888; trad. allemande : H. Cassirer, dans F. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, p. 204-297). — Gilles de Damme, mort au monastère cistercien des Dunes en 1463, a laissé un *Dialogus inter animam et hominem religiosum*, resté manuscrit comme ses autres ouvrages ascétiques. — Un dialogue *De nobilitate*, sur la vraie noblesse qui vient de vertu plutôt que de richesse, a pour auteur Buonaccorso de Pistoie (imprimé vers 1470; traduit en français par Jean Miélot, *Controversie de noblesse*, Bruges, vers 1475; Paris, 1497). — Denys le Chartreux † 1471 : *De Passione Domini Salvatoris dialogus* (t. 35, Montreuil, 1908, p. 263-309); *De sacramento altaris et missae celebratione*, (p. 379-438); *De vita et regimine principissae* (t. 37, 1909, p. 499-518), sur l'union à

Dieu; *De vita mercatorum et justo pretio rerum dialogus* (p. 585-605); *Inter Jesum et senem dialogus* (t. 38, 1909, p. 179-183); *Inter Jesum et puerum* (p. 185-207); *De reformatione monialium* (p. 243-261), dialogue entre le Christ et l'âme, son épouse; *Speculum sive dialogus de conversione peccatorum* (t. 39, 1910, p. 395-420), dialogue très en vogue au 15e siècle; *Inflammatorium divini amoris* (t. 41, 1912, p. 315-344); *De perfectione caritatis* (p. 345-417; trad. française : Jean de Billy, Paris, 1570); *De particulari judicio in obitu singulorum* (p. 419-488). — Thomas a Kempis † 1471 : *Dialogus noviciorum* (*Opera omnia*, éd. M. J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 3-329); l'*Imitation de Jésus-Christ*, attribuée à Thomas a Kempis, chef-d'œuvre de la *devotio moderna*, livre de spiritualité le plus célèbre et le plus populaire qui ait jamais été écrit, emploie assez souvent le dialogue. — Jacques de Gruytroede † 1475, prieur de la chartreuse de Liège : *Colloquium peccatoris et Crucifixi* (Anvers, 1487); *Pulcher et devotus Mariae et peccatoris dialogus* (Bologne, 1494). — Guillaume Alexis † 1487, moine de Lyre, a composé trois dialogues en français dont *Le dialogue du crucifix et du pèlerin composé en Hierusalem l'an* 1486 (Paris, 1521); voir DS, t. 1, col. 304. — Le *Dialogus creaturarum* (1480) a été souvent réimprimé; il s'appuie sur l'Écriture, les philosophes et le sens commun pour moraliser; il devient en effet : *Dyalogue des créatures moraligié*, traduit par C. Mansion (Gouda, 1482). — Nicolas Kempf de Strasbourg † 1497, chartreux : *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine et fugiendis vitae saecularis vanitatibus* (éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 4, Ratisbonne, 1724, p. 257-492). — Jérôme Savonarole † 1498 : *Dialogus, cui titulus Solatium itineris mei* (Venise, 1536-1537). — Dans les *Opera* de Marsile Ficin † 1499 nous rencontrons des dialogues apologétiques et spirituels, tels le *Dialogus inter Deum et animam theologicus* (t. 1, Bâle, 1561, p. 609-611) et le *Dialogus inter Paulum et animam quod ad Deum non ascendatur sine Deo et de fide, spe et charitate* (p. 697-720), où le début seul est dialogué. — Deux dialogues anonymes écrits par des chartreux, l'un en allemand : *Dialog vom hochwürdigen Gut ein Karthaiser von der Liebe Gottes* et l'autre en latin : *Dialogus de institutione et exercitiis cellae* (voir DS, t. 2, col. 774). — Enfin François Leroy † 1540/1544, de Fontevrault : *Le dialogue de consolation entre l'âme et la raison* (Paris, 1499, 1527); *Le dialogue de confidence en Dieu, moult dévot et consolatif pour relever l'âme pécheresse* (Paris, s d).

3° **Période moderne et contemporaine.** — **Au 16e siècle.** — Léon l'Hébreu (Juda Abarbanel † 1520/1535) : *Dialoghi di Amore*, trois dialogues entre Philo et Sophie sur la nature de l'amour. Nous nous portons vers le bien; mais puisque tous les biens proviennent de Dieu, aimons Dieu et nous serons heureux; de l'amour pour Dieu, l'auteur passe à l'amour humain (terminés en 1505, publiés à Rome en 1535, à Venise en 1541; traduits en français par Denys Sauvage, Lyon, 1551, et Pontus de Tyard, Lyon, 1551). — Alphonse Ricci : *Dialogus de Purgatorio* entre un Vaudois, la Foi et la Vérité (Paris, 1509, 1512). — Sainte Catherine de Gênes † 1510, *Dialogue spirituel*; voir DS, t. 2, col. 294-295. — Pierre Dorland, chartreux † 1507 : *Dialogus de opere amoris et Passione Christi* (Louvain, 1516). — Pierre Fabri, rouennais et curé de Meray : *Dialogue fait en l'honneur de Dieu et de sa Mère, nommé le défensore de la Conception* (Rouen, 1514). — Jean Basadonna, patricien de Venise : *Dialogi quinque theologici*, sur la béatitude, la nature et la sagesse de Dieu, la connaissance des choses par Dieu, la providence divine et la prédestination (Venise, 1518). — On ne peut s'étendre ici sur la littérature des *Passions* dialoguées; elles relèvent davantage du théâtre; mentionnons cependant le *Dialogue spirituel de la passion, en forme d'oraison et de contemplation* (en vers), Paris, vers 1520. — Angelo de Plaisance, chanoine régulier : *Dialogo... del tolerare, supportare le adversità et tribulazioni del mondo patientemente* (Venise, 1527). — Saint Thomas More † 1535 : *A Dyaloge... Wherin be treatyd dyvers maters* (composé en 1528, publié en 1529 à Londres), où Thomas défend la doctrine et les dévotions catholiques; *A Dialogue of Comfort against Tribulacion*, écrit dans sa prison en 1534 (Londres, 1553). — Pierre Doré, dominicain, † 1569 : *Le dialogue instructoire des chrestiens en la foy, espérance et amour de Dieu* (Paris, 1538); *Dialogue de la justification chrétienne entre Notre-Seigneur et la Samaritaine* (Paris, 1554). — Sur Barthélemy de Castello et le *Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima*, voir DS, t. 1, col. 1266-1267. — François Amelry, carme : *Een dialogus of tsame sprekinghe der ziele ende scriftuerlic bewys deselve tot Kennesse van hueren brudegom treckende* (Ypres, 1549), qui fut traduit rapidement et sous divers titres : *De amante anima per nutricem suam scripturarum Catechesin, ad sponsi sui cognitionem perducta* (Anvers, 1552; Cologne, 1605); voir DS, t. 1, col. 474, et I. Rosier, *Biographisch..*, Tielt, 1950, p. 89-91. — Jean-Juste Lansperge † 1539, chartreux : *Dialogus de monasteriis et monachis*, traduit de l'allemand en latin par Bruno Loher, disciple de Lansperge (*Minora opera*, Cologne, 1554-1555; t. 4, Montreuil, 1890, p. 33-77). — La même année que Lansperge mourait le capucin Jean de Fano qui avait publié à Ancône en 1527 un *Dialogus salutis inter fratrem stimulatum et fratrem rationabilem circa Regulam fratrum minorum*; c'est le récit des tribulations de l'ordre naissant des capucins. — Martin Kromer † 1589, évêque de Warmie en Pologne, *Causeries du courtisan et du moine*, publiées d'abord en polonais à Cracovie, 1551-1554, puis en latin à Cologne : *Monachus sive Colloquiorum de religione libri quatuor*. — Sur le *Dialogo sobre... la oración y divinas loores vocales* (Salamanque, 1552) du dominicain Jean de la Croix, voir DS, t. 3, col. 394-396. — Le cardinal Réginald Pole † 1558 composa un *Dialogus de Passione*, resté inédit. — Pierre Alphonse de Burgos † 1572, de Montserrat, 6 dialogues parus à Barcelone (1561 à 1569, dont 5 en latin et 1 en espagnol); voir DS, t. 1, col. 309-310. — Buonsignore Cacciaguerra † 1576 : *Dialogo spirituale ...con la vita d'una devota vergine* (Venise, 1568); trad. française : *Dialogue ou catéchisme de la vie spirituelle* (Paris, 1595); voir DS, t. 2, col. 13. — Plusieurs dialogues spirituels de Laurent Davidico † 1574 sont apparentés au théâtre religieux (voir DS, t. 3, col. 50-51). C'est à la même époque que fleurissent en Italie, à Gênes par exemple, les *dialogues eucharistiques* dans les confraternités du Saint-Sacrement au cours des solennités de la Fête-Dieu (cf P. Tacchi Venturi, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, t. 1, p. 1, 2e éd., Rome, 1930, p. 227-228). — Alvaro Torrès, hiéronymite : *Dialogo espiritual* (Lisbonne, 1578). — Laurent Zamora † 1583, chartreux espagnol de Porta-coeli près de Valence : *De discretione spirituum dialogi* (Valence). — Luis de León † 1591 : *De los Nombres de Cristo* (Salamanque

1583), dialogues entre trois religieux augustins sur les noms que l'Écriture donne au Christ (éd. F. de Onis, Madrid, 1914; trad. française : V. Postel, Lyon-Paris, 1862). — Louis de Grenade † 1588 : *Dialogo de la Encarnación de Nuestro Señor* (Barcelone, 1605; trad. française : Bareille, dans *Œuvres complètes*, t. 17, Paris, 1865). — N'oublions pas de rappeler les dialogues des *Fureurs héroïques* de l'humaniste rationaliste Giordano Bruno † 1600, dont on a déjà dit le caractère néo-platonicien et dionysien (DS, t. 3, col. 408-410); pas plus que l'*Ad spiritualis militiae studium paraclesis* (1583) du carme Laurent De Cuyper † 1594 (DS, t. 3, col. 66). — Amador Arrais † 1604, carme et évêque de Portalegre : *Dialogos* (Coïmbre, 1589; voir DS, t. 1, col. 895-896). — Jean des Anges † 1609, franciscain : *Dialogos de la conquista del reino de Dios* (Madrid, 1595; 1926), fait converser le *Maestro* et le *Deseoso*. — A la fin du siècle également, vers 1591, le cardinal Valier † 1606 met en scène les convives d'un « banquet » dans son *Filippo ossia Dialogo della letizia cristiana* (titre de la traduction parue à Vérone en 1800 et à Rome en 1817; l'ouvrage fut écrit en latin), où revit l'esprit de saint Philippe Néri et de l'Oratoire italien naissant (trad. *Philippe ou la joie chrétienne*, Paris, 1952).

Au 17e siècle. — Parmi les œuvres de Pierre Simon † 1605, évêque d'Ypres, éditées sous le titre *De veritate et reliqua ejus opera* (Anvers, 1609), Jean David publia un *De Jesu Christi in monte Thabor cum Moyse et Elia colloquio tractatus* (p. 446-469; cf DS, t. 3, col. 48). — En 1607 mourait au carmel de Florence sainte Marie-Madeleine de Pazzi. Dans ses révélations (*Opere*, éd. V. Puccini, 1611; L.-M. Brancaccio, Naples, 1643, trad. A. Bruniaux, Paris, 1873, et A. Vaussard, Paris, 1945), « quelquefois elle donnait à son discours la forme d'un dialogue, tantôt avec le Père éternel, tantôt avec le Verbe incarné, tantôt avec la sainte Vierge ou d'autres saints. Elle parlait pour eux, elle parlait pour elle-même, mais de manière que ses auditeurs ne pouvaient s'y tromper » (Bruniaux, t. 1, p. XIII-XIV). — En 1607 paraît à Florence un très curieux dialogue théologico-spirituel entre la partie inférieure de l'âme, la partie supérieure et l'âme elle-même, composé par le franciscain de l'observance Nicodème de Florence : *Dialogo che fa l'anima ragionevole con se medesima*, qui réjouirait les humanistes. — On ne peut omettre, parmi d'autres, le *Dialogue de la sainte communion entre l'homme mondain et le spirituel* que Luc Pinelli † 1607 a inséré dans son *Libretto di brevi meditazioni del santissimo Sacramento* (Naples, 1597; traduit ensuite et édité à part). Son *Gersone della perfezione religiosa*, comme l'*Imitation*, est à l'ordinaire un dialogue entre le religieux et le Christ. — Le jésuite Louis Richeome † 1625, dans *L'Adieu de l'âme dévote laissant le corps* (Rouen, 1602), entre les « devis » du philosophe et du théologien, fait dialoguer l'âme et le corps en alexandrins. — Jacques Affinati d'Acuto : *Il muto che parla*, dialogue sur le silence (Venise, 1606); voir DS, t. 1, col. 246. — Gaspard de Saint-Simon : *Dialogue de l'âme dévote cherchant son époux* (Paris, 1608). — Benoît de Canfield † 1610, capucin : *Le chevalier chrétien, contenant un dialogue mystique entre un chrétien et un païen* (Paris, 1609); voir DS, t. 1, col. 645, 1448-1449. — Les *Conferencias espirituales, utiles y provechosas pro todo genero de personas* (Séville, 1618) de Nicolas de Arnaya † 1622 sont conçues sous la forme des anciennes conférences monastiques où le maître instruisait ses disciples. — Louis de Saint-Jean l'Évangéliste, franciscain espagnol : *Tratado de la instabilitad de la vida y exhortación á la penitencia*, dialogue entre maître et disciple (Madrid, 1625). — Un autre franciscain espagnol a publié des *Dialogos y exercicios de la oración* (Séville, 1637); il s'agit de Diégo Bravo (DS, t. 1, col. 1926). — Antoine Sucquet † 1627 mériterait une place particulière pour sa *Via vitae aeternae* (Anvers, 1620). Les méditations des trois voies sont entremêlées de *deliberationes* où interviennent en un émouvant dialogue avec l'homme ou l'âme tantôt un ange, tantôt le Christ; dans la *via proficientium* nous assistons à un vrai *conflictus virtutum et vitiorum* où l'*amor coelestis patriae* a enfin le dernier mot. Les dialogues qui composent les exercices pour la communion sont très beaux; également, à l'usage de ceux qui ne comprennent pas les livres liturgiques, les répons alternés du Christ, d'un évangéliste et de l'âme; de même encore les élévations sur la Passion auxquelles le Christ répond; enfin un ascète enseigne la contemplation à *Desiderius* qui l'interroge. — Jérémie Drexelius † 1638 a composé plusieurs de ses ouvrages sous forme de dialogues : tel celui entre Parthenius et Eudésime dans *Nicetas seu triumphata incontinentia* et entre Polychrone et Gérard sur l'examen de conscience dans *Trismegistus*, parus à Munich en 1624. — Marie de Beauvilliers † 1657 : *Explication familière sur la Règle de S. Benoist faicte en forme de dialogue, en faveur des Religieux et Religieuses Bénédictines, sous le nom du Maistre et du Disciple...* (Paris, 1637); voir DS, t. 1, col. 1322. — Benoît Haeften, bénédictin d'Utrecht : *Via regia sanctae crucis* (Anvers, 1635) ou *Dialogue entre Jésus-Christ et Staurophile, traduit du latin en français par le R. P. Didac* (Paris, 1685). — La 3e partie de la *Suma espiritual* (Valladolid, 1635) du jésuite Gaspard de la Figuera † 1637 est une série de dialogues entre l'Époux et l'épouse; ils furent traduits par Turrien Le Febvre † 1672 : *Dialogues entre Jésus-Christ et une âme religieuse dans lesquels sont représentés... les secrets les plus cachés de la vie spirituelle* (Douai, 1647). — Nous pouvons en rapprocher *Le Berger illuminé* (éd. P. Poiret, Cologne, 1690, dans sa *Théologie du cœur*) ou *Colloque spirituel d'un dévot ecclésiastique et d'un berger* (4e éd., Mons, 1648), qui est la divulgation d'une lettre-conférence de Surin; cette publication eut toute une histoire que raconta M. Viller (*La première lettre de Surin*, RAM, t. 22, 1946, p. 276-299; t. 23, 1947, p. 68-81). — Rappelons pour son étrangeté le *Dialogue familier entre Parthenophile, c'est-à-dire Amatrice de la Virginité, et Philarète, c'est-à-dire Amateur de la Vertu, où s'agit de quelques principaux Biens de l'Estat de célibat, et est répondu aux Objections que plusieurs jettent contre iceluy*, Par un Père de la Compagnie de Jésus, A Mons, 1641. — Le dominicain Ignace Del Nente † 1648 a composé sur l'oraison un *Dialogo spirituale tra l'Angelo custode e l'Anima* (publié en tête des *Novene di Meditazioni*, Florence, 1648, p. 7-49; traduction par H. Watrigant, *Deux dialogues sur l'oraison* [La Figuera et Del Nente], Paris, 1921). Cf DS, t. 3, col. 130. — Pierre Poiret publia en 1690, à Cologne, dans la 2e partie de *La théologie du cœur*, un ouvrage anonyme d'une religieuse, « possédée du bon esprit de Dieu », publié à Mons en 1647 : *Dialogues entre Jésus-Christ et l'âme dévote, où les secrets les plus cachez de la vie spirituelle sont mis à jour.* — Victor Verhoef † 1670, jésuite, puis récollet : *Dialogus inter Christum et animam religiosam, vitam claustralem et secularem* (Liège, 1649). — Thomas Grazilier, cis

tercien, mort prieur de Bon-Repos en 1660 : *Entretien de Dieu et de l'âme selon le Cantique des cantiques* (Autun, 1651). — Louis Quinet † 1665 : *Eclaircissements ou Conférences sur la Reigle de Saint Benoist en forme de dialogue* (Caen, 1651). — Blaise Pascal † 1662 : *Entretien avec M. de Saci*, dialogue d'une beauté platonicienne (datant du début de 1655, rédigé vers 1696 par Fontaine, secrétaire de Saci probablement d'après les notes de Pascal, publié en 1728; Pascal, *Œuvres*, éd. de la Pléiade, Paris, 1936, p. 344-358). — Jean-Joseph Surin † 1665 : *Dialogues spirituels*; voir DS, t., 2, col. 284. — Desmarets de Saint-Sorlin † 1676 : *Les Délices de l'esprit*, dialogue entre Philédon et Eusèbe qui veut lui donner le goût de Dieu (Paris, 1658); voir DS, t. 3, col. 627. — François Malaval † 1719 : *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue*, entre un directeur et sa philothée (Paris, 1664). — *Miroir Bénédictin, ou la Règle de S. Benoist proposée pour miroir en forme de dialogue* (Bruxelles, 1668). — François de Saint-Pé † 1678 : *Dialogue sur le Baptême ou la Vie de Jésus communiquée aux chrétiens dans ce sacrement* (Paris, 1675). — J.-B. Bossuet † 1704 : *Conférence avec le ministre Claude*, discussion qui eut lieu en 1678, chez M^lle de Duras, nièce de Turenne, sur l'Église et la grâce; M^lle de Duras se convertit à l'issue de l'entretien; Bossuet en publia la relation en 1682 (éd. Vivès, t. 13, Paris, 1863, p. 527-556). — Anonyme, *Instruction sur le mariage par dialogue d'une mère à sa fille. Où l'on explique les cérémonies de ce sacrement, les mystères qu'il renferme et la sainteté avec laquelle les chrétiens y doivent entrer et vivre* (Lyon, 1683; cf Henri Bremond, dans *Vigile*, 1^er cahier 1931, p. 18 svv). — Noël Courbon † 1710 : *Instructions familières sur l'oraison mentale en forme de dialogue, où l'on apprend les divers degrés...* (Paris, 1685); *Les Colloques du Calvaire* (Paris, 1680); voir DS, t. 2, col. 2449-2450. — De Pierre Nicole † 1695 sont dialoguées par demandes et par réponses les œuvres suivantes qui ne furent publiées qu'après sa mort : *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, 2 vol., Paris, 1700; *...sur l'Oraison dominicale..*, Paris, 1706; *...sur le premier commandement du décalogue*, 2 vol., Paris, 1709. — Nous trouverions beaucoup d'ouvrages spirituels exposés sous forme catéchétique comme l'anonyme *Le dialogue ou entretien sur l'oraison mentale écrit par un religieux à deux personnes* (Lyon, 1694). — La Bruyère † 1696 : *Dialogues sur le quiétisme* (1699; *Œuvres*, éd. de la Pléiade, Paris, 1934, p. 527-649). — *Directorium novitiorum per formam dialogi. Poincts notables pour un religieux désireux d'acquérir une profonde humilité*, œuvre d'un chartreux; voir DS, t. 2, col. 775.

Au 18^e siècle. — Joseph de Morlaix, capucin : *Dialogue et entretien d'un solitaire et d'une âme damnée sur les vérités effrayantes de l'éternité* (Dinan, 1703); voir DTC, t. 8, col. 1530. — Fléchier † 1710 : 4 dialogues poétiques sur le quiétisme (*Œuvres mêlées*, Paris, 1712). — Saint Louis-Marie Grignion de Montfort † 1716 composa plusieurs cantiques en forme de dialogue, par exemple : *La condamnation du monde, dialogue en cantiques* (éd. F. Fradet, *Les Œuvres*, Paris, 1929, p. 292-302, etc). — V. M. Marucci † 1728, chartreux de Trisulti (province de Rome) : *Il Pellegrino, dialogo spirituale*, resté manuscrit. — Au t. 6 des *Veterum scriptorum et monumentorum ecclesiasticorum amplissima collectio* (Paris, 1724-1733), E. Martène publia le troisième des quatre livres d'un *Dialogus inter Ecclesiam et actorem Filii personam miseriis Matris piae condolentis gerentem*, par un chartreux de Val-Dieu, auquel il attribue également le *Dialogus animam inter et rationem*; voir DS, t. 2, col. 772. — J.-P. de Caussade † 1751 : *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison...* (Perpignan, 1741); voir DS, t. 2, col. 355-357. — A.-J. Ansart († vers 1790) : *Dialogues sur l'utilité des moines rentés* (Paris, 1768); voir DS, t. 1, col. 689.

Au 19^e siècle. — Joseph de Maistre † 1821 : *Soirées de Saint-Pétersbourg, entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1809; publiées en 1821) : les honneurs des méchants sur la terre; la chute originelle et ses effets; la prière et son efficacité; la guerre; les souffrances des justes; la réversibilité des mérites... — Joseph Mahé † 1831 : *Dialogues sur la grâce efficace par elle-même entre Philocharis et Alèthozète* (Paris, 1818), condamné comme empreint de jansénisme par Bausset, évêque de Vannes. — On sait que Félicité de Lamennais † 1854 publia *Le guide du premier âge* (Paris, 1828), où conversent, comme dans l'*Imitation*, Jésus-Christ et le disciple; des passages entiers reproduisent un *Dialogue sur les dangers du monde dans le premier âge* du jésuite Jean Croiset † 1738. — Saint Antoine-Marie Claret † 1870 : *Dialogos sobre la oración*, 1850. — Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897 : quelques poésies dialoguées (par exemple *Jésus à Béthanie*, 29 juillet 1895, dans *Histoire d'une âme*, Lisieux, 1946, p. 493-500).

Au 20^e siècle. — *A l'école de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, dialogue entre la « petite âme » et sainte Thérèse qui lui explique sa doctrine (Lisieux et Bar-le-Duc, 1927). — Ida Friederike Coudenhove, *Dialogue sur la sainteté*, adapté de l'allemand, à propos de sainte Élisabeth de Hongrie (Paris, 1936). — *Dialogue biblique*, I, *Le livre de Judith*, dans *Dieu vivant*, 1945, n. 1, p. 81-92; II, *En marge des Béatitudes*, n. 3, p. 91-102. — *Discussion sur le péché*, *ibidem*, 1945, n° 4, p. 81-133. — Georges Bernanos † 1948 : *Dialogues des Carmélites* (Paris, 1949); au cours de tableaux qui se terminent par leur arrestation et leur exécution sous la Révolution française, des carmélites échangent leurs impressions sur leur vie religieuse.

2. Conclusions

Nous n'avons pas voulu être complet. Il eut d'ailleurs été impossible de l'être, sauf sans doute pour les premiers siècles de la littérature spirituelle chrétienne. Quelle entreprise malaisée, en effet, que celle de recenser les catalogues de manuscrits! Ils auraient certainement fourni une abondante moisson. Tel quel, le classement que nous avons tenté autorise certaines remarques.

Les quelque 200 dialogues ou recueils de dialogues cités se répartissent d'une manière fort inégale à travers les siècles et leur fréquence même est tributaire des vicissitudes de la vie littéraire. Après deux dialogues au 2^e siècle et deux également au 3^e, le genre se développe au 4^e, où nous avons signalé plusieurs dialogues de saint Augustin. Au 5^e siècle, nous en avons encore une douzaine; mais dès le 6^e siècle, le genre suit la décadence des lettres. Au temps de la renaissance carolingienne, un léger renouveau se manifeste, que les invasions normandes arrêtent rapidement. Le calme

revenu, l'enseignement se réorganise et les monastères reprennent vie; les dialogues refleurissent (11e-12e siècles). Avec le développement de la scolastique au 13e siècle, le genre schématique de la *disputatio* rivalise avec le dialogue. Mais la dévotion affective inspire des dialogues spirituels liturgiques et dramatiques. Les thèmes mis en scène sont souvent empruntés à la vie chrétienne et ont pour but d'instruire et d'élever les âmes. Ces dialogues de tréteaux sont innombrables. Rappelons surtout que la ferveur des mystiques nous vaut des complaintes dialoguées ou *Planctus* de toute beauté, ou les accents poignants des *Soliloques*.

Faut-il voir l'influence de l'humanisme dans l'abondance des dialogues à la fin du moyen âge? Le renouveau du platonisme et la connaissance du grec, qui avait presque disparu depuis le 10e siècle, coïncident avec cette vogue. A partir du 16e siècle et au 17e, la méthode catéchétique par demandes et par réponses suggère sans doute aux auteurs spirituels une présentation analogue. Le genre, qui tend à disparaître dans les siècles suivants, retrouve aujourd'hui, sous une autre forme, la faveur du public. Si, dans certains films, ils peuvent être « source de dégradation du sacré », ils peuvent tout aussi bien offrir « un caractère d'intériorité », qui transforme les productions cinématographiques. L'impression de « convention littéraire » et d' « artifice » est dépassée au profit du *sacré* (H. Agel, *L'écran est-il un miroir fidèle du sacerdoce*, dans *Études*, t. 278, septembre 1953, p. 243-245). Les mêmes constatations s'imposeraient à propos de certains reportages radiophoniques religieux, tels *Le Dieu vivant* et *La Nativité* de Suzanne et Cita Malard (édités ensuite, Paris, 1937 et 1938).

Quelques-uns de ces dialogues ont été réellement prononcés. La plupart sont fictifs. Les interlocuteurs sont désignés à l'occasion par une lettre de l'alphabet ou par des noms plus ou moins originaux. Assez communément dans les dialogues spirituels, « le maître et le disciple » se répondent, ou l'âme s'adresse au Christ, son Époux, et imagine ce que le Christ lui répondrait. Les dialogues que nous conservons sont donc la transcription, l'adaptation ou la présentation de colloques, réels ou fabriqués, tenus entre deux ou plusieurs interlocuteurs (voir CONVERSATIONS SPIRITUELLES) ou d'échanges entre un maître et ses disciples (voir CONFÉRENCES SPIRITUELLES et ENTRETIENS SPIRITUELS). Les règles monastiques, avec plus ou moins d'ampleur et de réticence, prévoient ces deux modes; saint Benoît, par exemple, consent aux dialogues spirituels entre moines, mais réserve l'enseignement spirituel au « maître »; il déclare : Quamvis de bonis et sanctis ad aedificationem eloquiis... Loqui et docere magistrum condecet » (*Regula*, c. 6).

Il arrive parfois qu'on entende par dialogue une série d'exposés contradictoires sur un thème commun, tel le *Dialogue sur la Vierge* (Paris, 1950), où protestants et catholiques confrontent tour à tour leurs points de vue.

Le dialogue est ordinairement employé comme un moyen didactique de vulgariser un enseignement dogmatique, spirituel ou autre; il est utilisé à la fois par souci de clarté, de précision et « pour rendre la lecture plus intéressante », avoue simplement le sulpicien J.-B. La Sausse † 1826 dans l'épître dédicatoire de ses *Dialogues chrétiens sur la religion* (Paris, 1802). Voir CATÉCHISMES SPIRITUELS.

Le dialogue prend une valeur spirituelle plus profonde lorsque, par ce moyen, l'âme se confie en se parlant à elle-même, ou en parlant à Dieu; lorsque, encore, elle prête à Dieu ses pensées, ses désirs, ses sentiments. Au moyen âge, les soliloques étaient synonymes de dialogues (cf L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, t. 1, Paris, 1858, p. XLIX, note 1). Le genre a ses dangers, celui de s'écouter soi-même, ou celui de prêter tellement attention à ses paroles intérieures qu'on les attribue à Dieu même; *Lui et moi* de Gabrielle Bossis (Paris, 1948) n'échappe malheureusement pas à ce gauchissement. Il n'en reste pas moins que la dévotion a trouvé un aliment et un renouveau dans les *Soliloques* et les *Planctus* d'autrefois, tandis que l'esprit se nourrissait, dans les dialogues spirituels, d'un enseignement mis à sa portée sous une forme en vérité plus agréable que celle de nos manuels d'aujourd'hui.

Antiquité : P. Hirzel, *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895. — J. Andrieu, *Le dialogue antique. Structure et présentation*, Paris, 1954.

Époque patristique : O. Zöckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh, 1894. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, t. 1, 1913, p. 180; t. 2, 1914, p. 17, 20-21; t. 3, (1re éd.), 1912, p. 28-30; t. 4, 1924, p. 7, 426-427. — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 171-172 à propos de l'*Octavius*; p. 512 à propos de Sulpice Sévère. — « L'amour de la vérité et le zèle du salut des peuples firent employer dès la naissance de l'Église l'art des dialogues familiers pour défendre le dépôt sacré de la foi » (Fénelon, *Instruction pastorale en forme de dialogues sur le système de Jansénius*, dans *Œuvres*, t. 5, Paris, 1851, p. 226-228).

Au moyen âge : J. Leclercq au début de son article *Un nouveau témoin du « Conflit des Filles de Dieu »*, dans *Revue bénédictine*, t. 58, 1948, p. 110-111. — Sur les dialogues, réels ou fictifs, de la polémique anti-juive, consulter spécialement *Revue du moyen âge latin*, t. 10, 1954, p. 1-159, où B. Blumenkranz publie deux *Altercatio* inédites et les accompagne d'introduction et de notes importantes.

Émile BERTAUD.

1. DIALOGUS DE CONFLICTU AMORIS DEI ET LINGUAE DOLOSAE. — Les abus qui s'étaient insensiblement glissés dans l'ancien ordre monastique déclanchèrent contre les moines, au cours du 12e siècle, des critiques dont les témoignages ne manquent pas dans la littérature religieuse du temps. Un exemple peut résumer les satires d'alors : le traité *De vita monachorum*, écrit au milieu du 12e siècle par un « maître Rainaud », et publié par G. Morin (*Rainaud l'Ermite et Ives de Chartres : un épisode de la crise du cénobitisme au XIe-XIIe siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 104-115). Les attaques ne restèrent pas sans réponse. Bernard Pez, dans sa *Bibliotheca ascetica*, (t. 1, Ratisbonne, 1723, p. 1-26) a édité une de ces réfutations, qui mérite d'être connue pour la haute spiritualité qui s'en dégage. C'est un manuscrit du 12e siècle, qui était conservé au monastère bénédictin de Wiblingen, près d'Ulm, et dont l'auteur, demeuré inconnu, semble être un moine de l'ordre de Cîteaux : Pez le démontre dans sa préface (p. 4-5) par des arguments de critique interne.

L'opuscule se présente sous la forme d'un dialogue en trois journées. L'un des interlocuteurs est appelé *Lingua dolosa*; il représente l'esprit astucieux du monde et de la chair, et déroule dans un langage parfois brutal une longue série de critiques spécieuses contre la vie consacrée à Dieu : des arguties contre l'énigme

inexplicable des souffrances recherchées dans l'état religieux et des sacrifices qui y sont demandés; des accusations contre la solitude des ermites et des reclus, et le relâchement des cénobites, etc. La riposte est donnée par *Amor Dei* avec une grande hauteur de vues et selon une spiritualité très bien conçue de la vie monastique : il est un maître en la matière. La grande ferveur de ses répliques s'inspire le plus souvent de l'imitation du Sauveur, qui justifie et fait comprendre l'état religieux : le détachement, l'humilité, l'obéissance, le support des mortifications et des mépris; les faiblesses de quelques moines sont compensées par la ferveur des autres, la valeur de la contemplation, de la psalmodie en commun et de la prière intérieure, surtout par la charité. La discussion s'achève par la déroute de *Lingua dolosa*, qui se dérobe par un « *taedet me sermonis tui* ».

Sur la question des attaques contre l'état religieux, outre l'article de G. Morin, voir d'intéressantes données dans *Coup d'œil sur l'histoire de l'Ordre bénédictin*, dans *Messager des fidèles* (précurseur de la *Revue bénédictine*), t. 3, 1886-1887, p. 70, n. 1, et dans l'article de A. Wilmart, *Une riposte de l'ancien Monachisme au manifeste de saint Bernard*, dans *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 304-305 et notes.

Camille Hontoir.

2. DIALOGUS DE INSTITUTIONE ET EXERCITIIS CELLAE. — B. Pez a inséré, dans sa *Bibliotheca ascetica* (t. 9, Ratisbonne, 1726, p. 533-590), ce *Dialogus* trouvé dans la bibliothèque de la chartreuse de Gemnitz (Autriche) et l'a attribué à un chartreux anonyme du 15e siècle (cf DS, t. 2, col. 774). Une analyse détaillée de ce traité serait superflue, car il n'est, en grande partie, que la mise en œuvre de l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry, connue encore sous le nom de saint Bernard. Le *pater* instruit un jeune moine, *ore ferreo* dit la préface avec quelque exagération, des exercices monastiques, notamment de l'office choral, qu'il convient de réciter *cum plena expressione oris, cum devotione mentis, cum attentione cordis* (p. 551); de l'esprit des observances : pureté d'intention et discrétion; des avantages de la cellule et de ses gardiens : Dieu, la conscience, le père spirituel, à qui est due l'*obedientia charitatis* (p. 572-573). Il résume la perfection cartusienne en ces mots : *fuge, tace, quiesce* (p. 559). Notons au passage la définition de la *devotio*, « promptitudo animi et fervor bonae voluntatis ad serviendum Deo » (p. 556), et ce qui est le fruit suprême de l'*oratio* : « quaedam spiritualis refectio mentis per illuminationem intellectus et devotionem affectus » (p. 557). S'adressant à un novice, l'auteur lui laisse à peine entrevoir les degrés supérieurs de la vie spirituelle; il le renvoie pour cela directement à l'*Epistola*. Rappelons enfin que le *Dialogus* en appelle au témoignage de Humbert de Romans, Hugues de Saint-Victor, Henri de Gand, Henri de Hesse et du chancelier Gerson. Voir art. Cellule, Devotio.

André Rayez.

3. DIALOGUS INTER CLUNIACENSEM MONACHUM ET CISTERCIENSEM. — Cet opuscule a été publié par E. Martène et U. Durand (*Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5, Paris, 1717, col. 1569-1654), d'après un manuscrit du 12e siècle, venu de l'abbaye cistercienne de Morimond au diocèse de Langres (actuellement n° 78, fol. 1-38, bibliothèque de Chaumont-sur-Marne). Le prologue, qui manque à ce manuscrit, se trouve dans un manuscrit de Munich (Clm 2608, 12e siècle, provenant d'Aldersbach; il a été publié par B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 6, Augsbourg, 1729, p. 57); on en connaît deux autres manuscrits du 12e siècle (Heiligenkreuz n° 148 et Zwetll n° 380, voir *Xenia Bernardina*, pars 1, *Die Handschriften, verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, t. 1, Vienne, 1891). Selon divers détails, commentés dans la dissertation de J. Storm (*Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis. Ein Beitrag zur Ordensgeschichte des 12 Jahrhunderts*, Bocholt, 1926), l'auteur serait un moine allemand, Iringus, qui fut pendant dix ans clunisien à Saint-Emmeran de Ratisbonne et passa ensuite à l'abbaye cistercienne d'Aldersbach en Basse-Bavière, fondée en 1146 par Ebrach, issue elle-même de Morimond. Le prologue avertit que l'écrit était destiné à l'abbesse Cunégonde (1136-1172) des moniales du Niedermünster à Ratisbonne, en vue de disculper le transfuge du reproche d'inconstance. Un doute subsiste sur le nom de l'auteur; la conclusion de Storm demanderait sur ce point une confirmation (compte rendu de V. Redlich, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte der Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, t. 44, 1926, p. 224). Le *Dialogue* a été écrit entre la mort de saint Bernard (1153) et sa canonisation (1174); Storm propose la date de 1156. L'art de la composition est excellent; l'auteur pratique avec adresse les règles de l'argumentation et du dialogue; il use d'une langue riche, souvent même rythmée. Son érudition est remarquable; il a profité de son séjour chez les clunisiens et il cite aisément les classiques latins, particulièrement Horace; il est supérieurement instruit de la Bible et de ses commentateurs, de la littérature des Pères du désert, Pacôme, Paphnuce, Sérapion, les deux Macaire, Cassien surtout, de celle des grands docteurs, Cyprien, Ambroise, Jérôme, Augustin, Chrysostome, Grégoire le Grand et Bède, ou des écrivains ecclésiastiques, comme Épiphane de Chypre. Il nomme des auteurs de son temps, tels Anselme de Laon, Hugues de Saint-Victor, Rupert de Deutz; il évoque les synodes d'Aix-la-Chapelle (817), d'Autun (1094) et le *Décret* de Gratien. Le grand abbé de Clairvaux, ses lettres, l'*Apologia*, le *De praecepto et dispensatione*, le *De consideratione* sont très souvent appelés en témoignage : on est encore tout proche de son prestige.

On fait entrer ordinairement le *Dialogue* dans le dossier de la querelle Cîteaux-Cluny; en réalité écrit dans une abbaye lointaine de la région du Danube et à l'adresse uniquement d'une supérieure de moniales, l'opuscule ne dut pas être en son temps appelé à un grand retentissement; outre la destinataire, aura-t-il dépassé le cercle des quelques abbayes issues de Morimond, citées plus haut? Pour l'histoire de la spiritualité cistercienne le *Dialogue* est d'une très grande importance. Composé cinquante ans seulement après la fondation de Cîteaux, il est un précieux témoin de l'esprit selon lequel les cisterciens s'attachaient à la Règle de saint Benoît. Loin de n'avoir en vue qu'un littéralisme étroit, le « judaïsme de la lettre » (col. 1634e), les cisterciens avaient comme idéal l'esprit dont s'était inspiré saint Benoît, c'est-à-dire l'esprit de toute la tradition monastique, celui de l'Église primitive, la « vita apostolica » de Jérusalem (1645b), celui des Pères du désert et des grands maîtres de l'ins-

titution monastique, Paul, Sérapion, Macaire, Basile, Augustin, Cassien, ces « organes du Saint-Esprit dont c'est un sacrilège de s'écarter » (1593-1594), et auxquels saint Benoît renvoie (*Regula* 73) pour trouver ce qu'il n'a pas énoncé dans sa Règle (1594), enfin l'esprit même de la vie du saint Patriarche (1593). C'est à ces directions des anciens, considérées comme l'esprit même de la Règle, que renvoie toujours le cistercien dans les reproches adressés au clunisien : s'attacher à des lectures futiles au détriment de la *lectio divina* (1573), manquer à l'esprit de silence (1579), abandonner le travail des mains (1622), accepter le superflu dans la nourriture et le vêtement, et c'est là un vol à l'égard des pauvres, rapina pauperum (1637-1638), instaurer la prolongation des offices et des innovations liturgiques désavantageuses pour la vie intérieure (1599-1602, 1627, 1638), admettre des dispenses et des dérogations arbitraires et injustifiées (1580-1581), etc. Toutes ces manières de se comporter sont contraires au véritable esprit de la Règle et à l'esprit des anciens; on en arrive à une double profession : celle qu'on fait de bouche à la cérémonie des vœux, et celle qui est vécue dans la pratique (1635-1636). Cîteaux écarte ces fléchissements grâce à deux institutions dont le cistercien fait état : le chapitre général et la visite régulière (1641, 1651), qui font de la discipline cistercienne une « religio durabilis ». Dès lors le passage à une vie plus conforme au véritable esprit de la Règle n'est pas une atteinte au vœu de la profession, mais au contraire c'est en réaliser la plénitude (1594).

Le cistercien en appelle à une plus haute spiritualité : nécessité d'une ascèse plus rigoureuse (1584), culte de la volonté de Dieu dans l'obéissance, à l'exemple de la Vierge (1592, 1596, 1634), progrès dans la charité, loi et perfection de la Règle (1633). L'âme du moine fidèle à ces directives devient un vase d'élection très cher au Christ et à son épouse bien-aimée (1642). Le *Dialogue* est un témoin des controverses fraternelles du 12e siècle et un document de l'histoire et de la spiritualité cisterciennes.

Outre les ouvrages cités, voir surtout : Watkin Williams, *A Dialogue between a Clunic and a Cistercian*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 31, 1930, p. 164-175. — A. Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*, dans *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 302-303. — L. J. Lekai, *The White Monks*, Our Lady of Spring Bank, Okauchee, Wisconsin, États-Unis, 1953, p. 32.

Camille Hontoir.

DIANE D'ANDALO (bienheureuse), dominicaine, † 1236. — La vie de Diane d'Andalo, fondatrice à Bologne du monastère de Sainte-Agnès, nous est connue principalement par une chronique rédigée entre 1264 et 1283 par une religieuse du monastère, soucieuse de faire valoir la qualité particulière des liens qui ont toujours uni sa communauté avec l'ordre des prêcheurs, trop souvent tenté alors de se débarrasser de toute *cura monialium*. Différentes pièces d'archives confirment et précisent ces informations.

Selon la chronique, les instances de Diane elle-même auraient décidé sa famille à faciliter l'installation des frères prêcheurs à Bologne. Du moins c'est bien au grand-père de Diane, Pierre de Lovello, et à l'épouse de celui-ci, Otta, que Réginald d'Orléans, au nom de son ordre, achète, le 14 mars 1219, le terrain sur lequel se construira le couvent autour de l'église Saint-Nicolas des Vignes, au sujet de laquelle les vendeurs renoncent à leur droit de patronage (cf *Monumenta ordinis F. Praedicatorum historica*, t. 15, Paris, 1933, p. 109). Plusieurs mois plus tard, le même Pierre et son fils, Andalo, déclarent au prieur des prêcheurs de Bologne, Paul de Hongrie, que les terrains vendus naguère à Réginald ont été intégralement payés (p. 146). La même année, le 7 juin, saint Dominique en personne traite avec la même famille pour l'acquisition d'un nouveau terrain (p. 170). Rien d'étonnant donc à ce que, peu de temps après la venue du saint à Bologne (août 1219), la petite-fille de Pierre de Lovello se soit mise sous la direction du fondateur des prêcheurs. Bientôt elle fait profession entre ses mains, *professionem fecit*, en présence des fr. Réginald, Guala de Brescia, Rodolphe de Faenza, et de plusieurs dames, devant l'autel de Saint-Nicolas. Cette profession, — dont on fera état à Rome quelques années plus tard (cf bulle du 17 décembre 1226, *Bullarium ordinis Praedicatorum*, t. 7, p. 7, n. 43) —, correspond probablement au vœu simple d'entrer en religion. Pour y donner suite, Dominique décide de construire un monastère et confie l'affaire à une commission de quatre religieux. L'emplacement choisi étant trop près de la ville, l'évêque de Bologne refuse son autorisation. Les choses traînant en longueur, Diane va subitement prendre l'habit chez les moniales de Ronzano, le 22 juillet 1221. Parents et amis, alertés, viennent le jour même l'en arracher de force. Diane, une côte brisée dans le tumulte, doit garder la chambre dans la maison paternelle. Saint Dominique, qui vient de rentrer à Bologne, — il y mourra le 6 août —, lui écrit pour la consoler, tandis que le légat pontifical Ugolin, — futur Grégoire IX —, vient la visiter. A la Toussaint, elle s'enfuit de nouveau à Ronzano et, cette fois, sa famille cède. Le provincial de Lombardie, Jourdain de Saxe, qui, à la Pentecôte 1222, succède à saint Dominique à la tête de l'ordre, lui a succédé aussi dans la sollicitude à l'égard de sa fille spirituelle. Il obtient l'agrément de l'évêque pour la construction d'un monastère dans un terrain moins proche de la cité. Plusieurs frères veillent sous ses ordres aux constructions qui sont prêtes pour accueillir Diane et quelques compagnes dans l'octave de l'Ascension 1223. Le 29 juin, toutes reçoivent de Jourdain l'habit de l'ordre. Des sœurs du monastère de Prouille sont demandées pour venir former ces nouvelles moniales selon les usages mis en vigueur par saint Dominique (cf Jourdain de Saxe, lettre 17, éd. Walz, p. 22, 1-4). Mais elles tardent et finalement, pendant le chapitre général de Paris à la Pentecôte 1224, leur envoi n'apparaît pas opportun (lettre 27, p. 32, 11-12). On se tourne alors vers Saint-Sixte de Rome, où la vie religieuse avait été réorganisée par saint Dominique. La démarche, conduite auprès du pape par Guala de Brescia et Rodolphe de Faenza, sur l'initiative de Jourdain de Saxe, aboutit. Quatre moniales de Saint-Sixte viennent à Bologne, dont Cécile Cesarini et une certaine Agnesia qui, à Bologne, est instituée prieure (elle figure comme telle dans un acte du 12 juin 1225). Toujours sur l'initiative de Jourdain et par l'intermédiaire de Guala une bulle du 17 décembre 1226 incorpore officiellement à l'ordre des prêcheurs le monastère de Sainte-Agnès (*Bullarium..*, *loco cit.*).

Que Diane et les sœurs du monastère de Sainte-Agnès aient appartenu non seulement juridiquement mais spirituellement à la famille dominicaine, il est facile de s'en convaincre en lisant les nombreuses lettres adressées par Jourdain de Saxe, de 1222 à 1236, à sa fille spirituelle

et à ses compagnes. Cette correspondance de direction est un document de premier ordre pour l'étude de la spiritualité dominicaine primitive. Elle est évidemment plus révélatrice de l'auteur que des destinataires et n'a pas à être particulièrement étudiée ici. Du moins signale-t-elle chez ces jeunes religieuses, en pleine ferveur de fondation, un attrait assez accusé pour la rigueur des observances, attrait que le maître général invite plusieurs fois à modérer non seulement par souci de mesure et d'équilibre, mais surtout pour ramener l'attention sur l'activité proprement spirituelle et le développement positif de la vie de charité (cf A. Lemonnyer, *La primitive spiritualité dominicaine*, dans *Année dominicaine*, t. 62, 1926, p. 227-236).

Diane d'Andalo mourut à Bologne en 1236. Son culte, avec celui de deux autres moniales de Sainte-Agnès, Cécile et Aimée, a été confirmé par Léon XIII le 24 décembre 1891. Leur fête au calendrier dominicain se célèbre le 9 juin.

La *Chronique de Sainte-Agnès* a été publiée pour la première fois, avec une traduction italienne et quelques autres documents, par G. Melloni, *Atti o memorie degli Uomini illustri in santità nati o morti in Bologna*, t. 1, Bologne, 1773, p. 363-388. Elle a été rééditée depuis par H.-M. Cormier, *La bienheureuse Diane d'Andalo*, Rome, 1892, p. 149-157, et dans *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, t. 1, 1893, p. 181-184.

Après quelques extraits dans Melloni, les lettres du Bx Jourdain de Saxe ont été éditées par E.-C. Bayonne, *Lettres du B. Jourdain de Saxe..*, Paris-Lyon, 1865; J.-J. Berthier, *B. Jordani de Saxonia opera*, Fribourg, 1891; B. Altaner, *Die Briefe Jordans von Sachsen, des zweiten Dominikanergenerals* (1222-37). *Text und Untersuchungen*, coll. Quellen und Forschungen zur Geschischte des Dominikanerordens in Deutschland 20, Leipzig, 1925. Une édition critique, comportant une table de concordance avec les publications précédentes, a été donnée par A. Walz, *Beati Jordani de Saxonia epistulae*, dans *Monumenta ord. Fr. Praed. historica*, t. 23, Rome, 1951. Ces lettres ont été traduites en français par Bayonne, *op. cit.*, et par M. Aron, *Bienheureux Jourdain de Saxe. Lettres à la B. Diane d'Andalo*, Lille-Bruges, 1924.

Sur Diane d'Andalo, cf Melloni, *op. cit.*, p. 194-255. — Cormier, *op. cit.* — M.-C. de Ganay, *Les Bienheureuses dominicaines*, Paris, 1913, p. 23-47. — M. Aron, *Un animateur de la jeunesse au XIII^e siècle*, Paris, 1930. — O. Decker, *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen* (1207-1267), coll. Quellen und Forschungen... 31, 1935, p. 51-69. — H. C. Scheeben, *Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen*, coll. Quellen... 35, 1938, p. 83-95.

André Duval.

DIAS (André) bénédictin et évêque portugais, 1348-v. 1439. — André Dias (Andreas Didaci) désigné aussi sous les noms de Andreas Hispanus, André de Escobar, André de Lisbonne, ou André de Rendufe (du nom du monastère bénédictin du diocèse de Braga dont il fut abbé), est un théologien de renom. Docteur de l'université de Vienne, en Autriche, en 1393, il enseigna quelque temps à Rome. Grégoire XII le nomma en 1410 à l'évêché Civitatensis, probablement en Sardaigne; d'où il passa en 1422 sur le siège d'Ajaccio (dans l'île de Corse), puis en 1428 sur celui de Megara (en Grèce). Il prit part aux conciles de Constance et de Bâle et il composa des ouvrages théologiques sur les questions débattues. Von der Hardt a publié son *Gubernaculum conciliorum*, dans *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, t. 6, Francfort, 1700, pars 4, p. 139-324 (cf J. Haller, *Concilium Basiliense*, Bâle, t. 1, 1896, p. 214-233) et son *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam*, *ibidem*, t. 1, pars 5, p. 68-142 (et dans *Opera omnia* de J. Gerson, éd. Ellies du Pin, t. 2, Anvers, 1706, col. 161-201); Dias écrivit aussi en 1437 un *Contra* 50 *errores Graecorum*, publié par E. Candal. Il publia un *Modus confitendi* (Rome 1475, très souvent réédité, L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 1, Milan, 1948, n. 997-1017; *Supplementum*, 417-428; traductions en portugais et castillan, *Confession breve y muy utile*, s l n d); son *Lumen confessorum*, écrit en 1429, est resté inédit. Il a composé (1435) des *Laudes e Cantigas espirituais* en l'honneur des saints et de la Vierge, sur le nom de Jésus, sur les joies de Noël, sur la Passion et le cycle pascal, sur l'eucharistie, quelques-unes d'inspiration bernardine et presque toutes influencées par les *Laude* du moyen âge italien. Elles sont un des monuments les plus intéressants de la poésie spirituelle portugaise du 15^e siècle. C'est André Dias qui a introduit au Portugal la dévotion au saint nom de Jésus.

Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, Lisbonne, 1866, p. 1, liv. 3, c. 23-24. — R. Stapper, *Das Lumen confessorum des Andreas Didaci*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 11, 1897, p. 271-285. — Hurter, t. 2, col. 754-755. — K. Hofmann, art. *Andreas von Escobar*, LTK, t. 1, col. 413-414. — C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. 1, Münster, 1913, p. 190 et n. 11; p. 71 et n. 5; p. 333 et n. 6. — Mário Martins, *Laudes e Cantigas Espirituais de Mestre André Dias*, Lisbonne, 1951; *Em torno dum estudo sobre Mestre André Dias*, dans *Brotéria*, t. 56, 1953, p. 655-672; *O tratado « De Graecis errantibus » por Mestre André Dias*, *ibidem*, t. 57, p. 60-65. — Andreas de Escobar, *Tractatus polemico-theologicus De Graecis errantibus*, éd. et introd. par E. Candal, coll. Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, sér. B, vol. 4, fasc. 1, Madrid-Rome, 1952.

Mário Martins.

1. DIAZ (Jean), ermite de Saint-Augustin, † 1798. — Trois augustins du même nom vécurent en Espagne au 18^e siècle. Aussi est-il difficile de démêler les traits principaux de leur vie respective. Notre Jean Díaz fit profession chez les ermites de Saint-Augustin de Valladolid vers 1745; sans doute est-ce lui qui devint supérieur du collège Saint-Guillaume à Salamanque. Il mourut aumônier des augustines de Gijón, le 13 janvier 1798. Son *Educación de la juventud religiosa, o escuela en la que se enseña á los religiosos jóvenes el exercicio santo de las virtudes christianas y á cumplir con las obligaciones de su estado* (Madrid, 1780, 1819), traite successivement de l'excellence de l'état religieux, de la formation des novices, des moyens d'arriver à la perfection dans le monde et dans la vie religieuse, de l'oraison et des trois degrés ou voies de la vie spirituelle. Díaz puise aux meilleures sources, notamment dans les œuvres de sainte Thérèse.

A. Blanco, *Biblioteca bibliografico-agustiniana del Colegio de Valladolid*, Valladolid, 1909, p. 164. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Augustín*, t. 2, Madrid, 1915, p. 230-232. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, 2^e éd., t. 2, Escurial, 1929, p. 204-211.

Benigno van Luijk.

2. DIAZ DE BEDOYA (Emmanuel), évêque capucin, 1781-1851. — Emmanuel Díaz de Bedoya, né à Sanlúcar de Barrameda (Cadix), en 1817, entra à vingt ans au noviciat des capucins. Il fut un prédicateur actif et recherché, et fit des voyages apostoliques à Cuba, au Mexique et à Porto-Rico. Il revint en 1814 en Espagne, où il continua inlassablement à donner des missions

populaires. En 1825, il est nommé évêque titulaire de Cydonia et auxiliaire de l'archevêque de Saint-Jacques de Compostelle, Raphaël de Vélez, capucin. Par ses paroles et ses écrits il fut un zélé promoteur de la dévotion au saint Nom de Jésus, à la Vierge et à saint Joseph. Exilé de son diocèse pendant les années 1835-1844, il meurt à Saint-Jacques le 26 décembre 1851.

Œuvres principales : *Nueva Josefina, o grandezas del Patriarca Sr. San Joseph, puestas en muy eruditos tratados y en un septenario copiosísimo : todo con el fin de facilitar la predicación del Santo y fomentar su devoción*, Santiago, 1830-1831, 2 vol. — *Dulcísimo Nombre de Jesús, motivos para invocarle con frecuencia y devotos ejercicios para devotamente hacerlo*, Santiago, 1831. — *Nuevo Marial o motivos, modos, norma y medios para invocar, predicar y bendecir devota y cordial y frecuentemente a Ntra. Señora la soberana Virgen María*, Santiago, 1833-1835, 4 vol.

Lexicon capuccinum, Rome 1951, col. 500. — Juan B. de Ardales, *La Divina Pastora y el Bto. Diego José de Cádiz*, Séville, 1949, p. 655-666. — J. Couselo Bouzas, *Fray Rafael de Vélez y el Seminario de Santiago*, Santiago, 1928, p. 194 svv. — *Archivo Ibero-Americano*, t. 21, 1924, p. 221-223.

Isidore de Villapadierna.

3. DIAZ DE LUCO (Juan Bernal; souvent appelé jusqu'ici Juan Bernardo Díaz de Lugo), 1495-1556. — Beaucoup d'auteurs le disent né à Luco, de la province de Vitoria, où il serait enterré. D'autres, comme Nicolas Antonio et récemment C. Gutiérrez, soutiennent, avec de solides raisons, qu'il naquit à Séville, Luco étant la terre de ses ancêtres maternels. Né en 1495, il étudia les humanités à l'université de Salamanque et le droit canon à celle de Huesca, où il fut reçu docteur en 1525. Proviseur de l'évêque de Salamanque en 1527, il passe ensuite au service du cardinal Tavera à Santiago et Tolède. Membre du conseil des Indes en 1531, prêtre en 1535, il est évêque de Calahorra en 1545, où il meurt le 6 septembre 1556. Il assiste au concile de Trente, de 1546 à 1553; son intervention fut active dans les discussions sur la justification et la réforme du clergé.

Il composa divers ouvrages de droit canon, d'ascèse et de pastorale. Il convient de signaler les *Soliloquios entre Dios y el alma: suma breve y compendiosa con la cual se puede despertar el anima cristiana a contemplar consideraciones muy altas* (Burgos, 1541); ce sont des considérations sur la toute-puissance de Dieu, la création, la rédemption et la justification, sur le souvenir des bienfaits de Dieu. — *Aviso de Curas muy provechoso para los que exercitan el oficio de curar animas* (Alcalá, 1543, 1545, 1547, nombreuses éditions espagnoles; trad. italienne, Brescia, 1567); ou règles pour la conduite du curé envers lui-même, son église, ses paroissiens. — L'*Instrucción para los Visitadores del Obispado* (ms 316 de la bibliothèque Santa Cruz de Valladolid) recommande l'enseignement de la doctrine chrétienne et ordonne de tenir à jour, dans les paroisses, des registres des baptêmes, des confirmations et des fidèles soumis au devoir pascal. — L'*Instrucción de Perlados* (Alcalá, 1530) traite des devoirs des évêques.

— La *Doctrina y amonestación charitativa* (Estella, 1547; Venise et Anvers, 1549) démontre la nécessité de secourir les pauvres. — L'*Historiae sanctorum episcoporum* (ms du couvent des capucins de Vérone) ou biographie de quelque quatre cents évêques, écrite à Trente de 1547 à 1551. — *Quatro officios de missas* concerne les agonisants, la conversion des infidèles, le pardon des pécheurs et les navigateurs; composé au temps de son sacerdoce, l'ouvrage parut dans le *Missel de Tolède* (Alcalá, 1545). — L'*Antidotum desperationis et christianae spei robur* (Salamanque, 1553), cité dans le *Diccionario Geográfico-Histórico de España* (t. 1, p. 467), est aujourd'hui inconnu. — On attribue encore à Díaz les *Contemplaciones de la Virgen María Nuestra Señora* de Raymond Jordán (cf C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, p. 602, n. 1118).

A. Venegas, *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*, Tolède, 1465, f. 3. — Diégo de Covarrubias, *Opera omnia*, t. 2, Lyon, 1594, p. 148. — N. Antonio II, t. 1, p. 660-662. — *Diccionario Geográfico-Histórico de España*, t. 1, Madrid, 1802, p. 461 svv. — F. Mellado, *Diccionario de Historia y Geografía*, t. 2, Madrid, 1846, p. 392. — B. J. Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos*, t. 2, Madrid, 1866, col. 79-82. — Perujo y Angulo, *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, t. 3, Valence, 1885, p. 559. — Juan Catalina, *Tipografía Complutense*, Madrid, 1889, p. 47, 49, 70, 73, 79. — M. Salomé Escobés, *Episcopologio Calagurritano del siglo XVI*, Calahorra, 1909, p. 85-99. — G. van Gulik et Eubel, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, t. 3, Munich, 1910, p. 160. — F. Bujanda, *Episcopologio Calagurritano*, Logroño, 1944, p. 45. — Constancio Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, p. 587-606. — *Espasa*, t. 8, p. 331. — T. Marín, *Primeras repercusiones tridentinas. El litigio de los cabildos españoles y su proceso en la diócesis de Calahorra*, dans *Hispania sacra*, t. 1, 1948, p. 325-349; *La bibliotheca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco, ibidem*, t. 5, 1952, p. 263-326; *El Doctor Juan Bernal Díaz de Luco, obispo de Calahorra y Padre del Concilio Tridentino*, thèse inédite, Madrid.

Díaz et saint Ignace de Loyola étaient en étroites relations d'amitié et correspondaient fréquemment. Quelques-unes de leurs lettres ont été recueillies dans les *Monumenta historica Societatis Jesu : Epistulae mixtae*, t. 1, Madrid, 1898, p. 210-211; t. 5, 1902, p. 720-721, 755-756; *Monumenta ignatiana*, t. 1, Madrid, 1903, p. 239-242, 313-314; t. 3, 1905, p. 107-109; t. 4, 1906, p. 73-74; t. 12, 1911, p. 402-404.

Cipriano Maria Garcia Gambín.

4. DIAZ DE ORTEGA (Élisabeth), tertiaire carmélite, 1611-1682. — Née à Tolède (Espagne) le 1er septembre 1611, Élisabeth Diaz de Ortega entra dans le tiers-ordre régulier du Carmel de l'ancienne observance sous le nom d'Élisabeth de Jésus. Elle en fut prieure et mourut le 29 juin 1682. Emmanuel de Paredes, carme de la province de Nouvelle-Castille, son confesseur, publia en 1685, à Madrid, un in-folio intitulé *Tesoro del Carmelo*, ou autobiographie qu'il avait demandée à sa pénitente. Le *Tesoro* comprend en outre des discours spirituels et des cantiques mystiques composés par Élisabeth. Son autobiographie déconcerte la critique. On y relève nombre de faits extraordinaires attribués volontiers à des causes surnaturelles. La plupart, sans doute, trouveraient leur explication dans l'état constamment maladif de la tertiaire. Par contre, Élisabeth expose avec grande prudence les questions de théologie spirituelle et mystique. Elle eut grande dévotion à l'eucharistie, — elle communiait souvent —, et à la Vierge, dont elle s'était faite l'*esclave*.

Tesoro del Carmelo escondido en el campo de la Iglesia, hallado y descubierto en la muerte y vida que de si dexo escrita por orden de su confesor la Venerable Madre Isabel de Jesus beata professa y Madre que fué de la tercera Orden de mugeres

del Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Antigua Observancia de la ciudad de Toledo. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 435.

Louis-Marie.

DICK (Dickius, Pachis, Παχύς; Léopold), juriste, † v. 1570. — Léopold Dick est né à Babenhausen, en Souabe bavaroise, vers la fin du 15e siècle. Sur sa vie jusqu'en 1520 les renseignements font défaut. On le trouve à Padoue en 1521, à Augsbourg en 1522-1523, en Italie en 1526, amené là sans doute par les troupes impériales. Il doit avoir obtenu son doctorat en droit en 1526 à Turin. En 1527, il est nommé procureur à la cour d'appel de Speyer. Plus tard il recevra le titre et les privilèges de *comes palatinus*. Il vit encore en 1570, mais meurt peu après. Il s'était marié deux fois, et l'un de ses fils, Joachim, qui d'ailleurs contestera un jour cette paternité, a été immatriculé à la faculté de Fribourg-en-Brisgau le 27 mars 1545. Sur la conduite morale de Dick, s'il faut en croire la *Zimmerische Chronik*, ont circulé les bruits les plus fâcheux. Un portrait de lui nous reste, grâce à une gravure de Jérôme Hopfer et à une médaille.

Dick a laissé de nombreux ouvrages, presque tous écrits en latin et souvent sans indications de lieu ni de date : 1. *Oratio ad Carolum Romanorum Imperatorem contra Turcas* (1522); 2. *Gnad frid vnd barmhertzigkait von vnserm herrn Jesu Christo* (Augsbourg), 1522. Le nom de l'auteur nous est donné en abréviations : L.D.L. (= Leopold Dick Licentiatus) et L. Pachis LL.L. (= Leopold Dick Legum Licentiatus); 3. *Ad Ferdinandum Principem Austrium Panegyricus, nonnihil negotium attingens de foelicissimo Stutgardiam ingressu* (1522); 4. *Paraclesis id est adhortatio ad universos sub velamine Christi merentes christiculos* (1523); 5. *Ad Christum Sponsum Ecclesiae sponsae epistula* (1523); 6. *De mysterio venerabilis sacramenti Eucharistiae compilatio* (1525); 7. *De dira Mediolanensium in Germanos milites seditione* (1526); 8. *Adversus impios anabaptistarum errores longe omnium pestilentissimos... iudicium*, Haguenau, 1530; 9. *Ad universos Germaniae proceres, status et principes... adhortatio*, 1535; 10. *De sacrosancta iuris disciplina amplectenda oratio*, Francfort, 1539, Mayence, 1541; 11. *Meditatio in sacrosanctam precationem dominicam*, Mayence, 1543. L'ouvrage tomba, en 1545 et 1550, sous l'Index de Louvain, et en 1554 sous celui de Milan et de Venise; 12. *Oiconomia constituendi explicandique iudicii ordinarii*, Bâle, 1562 et 1567; 13. *De optima studiorum ratione idque in omni facultatum genere methodus*, 1564.

Dans des lettres adressées à l'abbé Gerwig Blarer (17 octobre 1556 et 7 juin 1557), Dick mentionne une *Oratio seu Paraclesis de expeditione suscipienda ad principes christianos contra Turcas*, qu'il allait faire publier à Ingolstadt; est-elle parue en fait, on ne saurait l'affirmer.

Les querelles de la Réforme ont occupé Dick activement. Son attitude à cet égard a oscillé. Dans son ouvrage *Gnad frid...* (1522), parmi de violentes attaques contre le pape, les évêques et le clergé, il salue l'avènement de la Réforme et loue Luther, cet homme saint et évangélique qui avait éveillé jusqu'en *son* propre cœur à lui, Dick, une foi vive et une ferme confiance au Christ. En 1523 il parle encore de Luther et de Mélanchton avec respect. Mais il commence déjà à se détacher des idées nouvelles et cherche, suivant l'esprit d'Érasme qu'il estimait beaucoup, à réconcilier les deux camps. En 1525, la paysannerie en révolte propose son arbitrage et le considère encore comme un ami ou, en tout cas, ne voit pas en lui un adversaire de la Réforme.

Cependant, dès cette année, son *De Mysterio venerabilis sacramenti Eucharistiae* défend l'enseignement catholique touchant l'eucharistie, et les années suivantes il plaide en faveur de la position de l'Église catholique, sans renoncer pour autant à critiquer personnes et institutions. Il fera expressément profession (1552) d'être « alt katholisch, auch gut kaiserisch », et il demandera à Dieu (1559) « ardentissimis votis » d'éloigner de nous « omne malum hoc est haeresim ». Il s'est tenu en relation assez étroite avec bien des personnalités du monde catholique, que ce soit des évêques comme Christophe de Stadion (Augsbourg), le cardinal Truchsess de Waldburg (Augsbourg), le cardinal Matthäus Lang (Salzbourg), Johannes Fabri et Friedrich Nausea (Vienne), des abbés de Haute-Souabe comme celui de Weingarten (Gerwig Blarer), d'Obermarchtal, de Rot sur la Rot et de Schussenried dont il fut le mandataire, enfin des moines comme Nicolas Ellenbog (Ottobeuren) ou des patriciens d'Augsbourg comme Fugger et Paumgartner. Ses adversaires eux-mêmes (*Zimmerische Chronik*) voyaient en lui un *catholicus* et lui firent payer cher cette attitude (1552). On s'explique difficilement, dans ces conditions, que l'Index de Trente, en 1564, ait pu le ranger parmi les « haeretici aut nota haeresis suspecti »; N. Paulus s'est attaché à le réhabiliter et à obtenir sa radiation de l'Index.

Sources : Les œuvres de Dick. Sur des points de détail, consulter : *Zimmerische Chronik*, éditée par K. A. Barack, Tübingen, 1869, p. 4, 93-98 (Bibliothek des Litterarischen Vereins Stuttgart, t. 94). — Gerwig Blarer, *Briefe und Akten*, édition H. Günter, 2 vol., Stuttgart, 1914, 1921, *passim* (table). — Nikolaus Ellenbog, *Correspondance*, édition A. Bigelmair et F. Zoepfl, coll. Corpus catholicorum, Münster, 1938, p. 314-315, 317.

Travaux : G. W. Zapf, *Christoph von Stadion, Bischof von Augsburg*, Zürich, 1799, p. 107, 127, 291-297. — J. Döllinger, *Die Reformation und ihre innere Entwicklung*, t. 1, 2e éd., Regensburg, 1851, p. 528-529, 599-601. — F. Heyer, *Bekanntmachungen von Standes-Erhöhungen, Wappenbriefen usw. im XVI. und XVII. Jahrhunderte*, dans *Heraldisch genealogische Zeitschrift*, t. 1, 1871, p. 30. — N. Paulus, *Zur Revision des Index*, dans *Der Katholik*, t. 75, 1895, p. 198-201. — Hurter, t. 3, col. 31. — J. V. Kull, *Einseitige Medaille auf Dr L. Dick*, dans *Blätter für Münzfreunde*, t. 12, 1909-1911, col. 4758-4759. — Chr. Hege et Chr. Neff, *Mennonitisches Lexikon*, t. 1, 1913, p. 438. — K. Schottenloher, *Der Rechtsgelehrte L. Dick als Publizist*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 38, 1921, p. 26-33. — F. Zoepfl, *Der Humanismus am Hof der Fürstbischöfe von Augsburg*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 62-69, 1949, p. 705. — K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung* 1517-1585, Leipzig, 1933-1944, n. 3740-3743.

Frédéric Zoepfl.

DIDACHÈ. — On donne ce nom à un petit écrit, déjà mentionné par l'auteur anonyme de l'*Adversus aleatores* (c. 3), puis par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, III, 25, 4-5) et d'autres auteurs anciens, mais dont le texte grec, découvert en 1873 dans un manuscrit de Constantinople, ne fut publié qu'en 1883 par Philothée Bryennios. Depuis, on en a trouvé des traductions plus ou moins complètes en latin (I-VI), en géorgien, en copte, en éthiopien, en arabe, à quoi il faut ajouter un fragment grec découvert dans un papyrus d'Oxyrhynque. On a reconnu de plus que l'original grec avait été utilisé par les *Constitutions apostoliques* (ch. 7), la *Vie de Schenoudi*, le *Syntagma doctrinae* et la *Fides*

nicaena, deux ouvrages attribués à saint Athanase. — 1. *Analyse.* — 2. *Problèmes critiques.*

1. *Analyse.* — La *Didachè* se divise en deux parties. Les chapitres I-V renferment un enseignement moral, présenté sous la forme de *Deux voies*, l'une à suivre, celle de la vie, l'autre à éviter, celle de la mort. Le chapitre VI, 1-2, constitue une transition. Les chap. VI, 3-XV sont une sorte de traité liturgique et canonique : les aliments (VI, 3), le baptême (VII), le jeûne et la prière (VIII), l'eucharistie (IX-X), le myron (?), les prophètes et les apôtres (X, 7-XI, 1), les chrétiens en voyage (XII), les didascales (XIII) et l'emploi des prémices, les réunions dominicales (XIV), les évêques et les diacres (XV). Le chapitre XVI, qui termine l'ouvrage et lui sert de conclusion, est une brève apocalypse : il annonce la proximité de la fin du monde.

La patrie et la date de la Didachè sont également inconnues. Après la première publication de l'ouvrage, la plupart des critiques n'ont guère hésité à y voir un des plus anciens livres chrétiens, sinon le plus ancien après le nouveau Testament. Certains arguments semblaient de nature à appuyer cette hypothèse. Les premiers chapitres paraissaient avoir été utilisés par l'*Épître* de Barnabé, aux environs de l'an 120. Peut-être même avaient-ils constitué un livre indépendant, d'origine juive, seul connu de l'auteur de la version latine et de Rufin. D'autre part, l'instruction liturgique et canonique semblait se référer à des institutions extrêmement anciennes, plus anciennes même que celles dont parlent les épîtres pastorales : les évêques et les diacres n'y sont mentionnés qu'en passant, avec un rôle strictement liturgique; les prophètes tiennent, au contraire, dans les communautés une place de premier rang et y sont l'objet d'honneurs particuliers; les prières eucharistiques ne contiennent aucun rappel de la dernière Cène et de la mort du Sauveur, mais seulement des actions de grâces pour les dons de la gnose et de la vie et des demandes pour l'unité de l'Église. L'auteur manifeste enfin un antijudaïsme prononcé à propos du jeûne et de la prière.

2. *Problèmes critiques.* — Une étude plus approfondie de la *Didachè* et de récentes découvertes ont amené les historiens à reviser la plupart de ces conclusions, si bien qu'aujourd'hui, après d'innombrables travaux, la *Didachè* demeure enveloppée d'énigmes. Une première question est celle de son contenu : forme-t-elle un seul ouvrage ou bien résulte-t-elle de la juxtaposition de deux ouvrages, dont le premier consacré à l'instruction morale sur les *Deux voies* aurait commencé par constituer un écrit indépendant et pourrait être d'origine juive? Un fait assez troublant est la présence de la version latine qui, nous l'avons noté, ne comprend que les chap. I, 1-VI, 2, en laissant de côté le morceau I, 3-II, 1, qui est fait pour la plus grande part de citations et de réminiscences évangéliques. Ce qui reste, une fois ce passage supprimé, n'a rien de spécifiquement chrétien et pourrait être d'origine juive. Un argument nouveau en faveur de cette hypothèse c'est le parallélisme entre les *Deux voies* et le *Manuel de discipline*, découvert à Khirbet Qumrân. L'utilisation par les *Deux voies* de la partie morale du *Manuel* n'est pas absolument prouvée jusqu'ici, mais les deux écrits pourraient avoir une source commune, qui n'aurait rien de chrétien.

Une seconde question serait celle du texte même de la *Didachè*. Ce texte est plus difficile à établir qu'on ne l'avait cru d'abord. Les éditeurs se sont longtemps fiés au manuscrit publié par Bryennios, mais ce manuscrit du 11e siècle ne mérite peut-être pas toute confiance; il semble avoir souffert d'omissions et d'interpolations assez importantes : c'est ainsi qu'après X, 7 le fragment copte de la *Didachè* insère une prière περὶ τοῦ μύρου qui figure également dans les *Constitutions apostoliques* (VII, 26, 6). L'établissement d'un texte assuré de la *Didachè* s'imposerait donc avant toute autre recherche.

Resterait à examiner un troisième problème, celui de l'interprétation. Le rôle de premier plan que la *Didachè* accorde aux prophètes a depuis longtemps retenu l'attention. L'Église catholique, tout en témoignant aux charismatiques le respect et la confiance qu'ils méritent, a, dès le temps de saint Paul, demandé qu'on les éprouve. Les montanistes, au contraire, n'ont pas hésité à faire des prophètes les chefs naturels de l'Église et n'ont pas cru nécessaire de les examiner longuement, ni dans leur doctrine ni dans leurs mœurs. On a pu se demander si l'auteur de la *Didachè* n'était pas lui-même un montaniste ou, tout au moins, s'il ne s'était pas laissé influencer par les doctrines de Montan et de ses partisans.

D'autre part, les problèmes soulevés par les chapitres IX-X de la *Didachè* ne se trouvent pas résolus par cette hypothèse; il n'est pas invraisemblable qu'ils nous aient été très mal transmis, si bien qu'ils devraient être fortement corrigés avant toute autre chose. Nous ne connaissons pas de prière eucharistique au sens strict qui ne mette en relief les souvenirs de la dernière Cène et de la Passion; aurions-nous le droit d'admettre que seule la *Didachè* fasse exception?

Les problèmes que nous venons de rappeler et qui ne sont pas les seuls ne doivent pas, loin de là, nous détourner de la lecture et de l'étude de ce petit livre. Même avant de les avoir résolus, notre vie morale et notre vie spirituelle elle-même ne peuvent que profiter d'un commerce assidu avec la *Didachè*. Ses premiers chapitres rappellent, sous une forme brève et facile à retenir, les grands devoirs de la vie chrétienne. Les derniers mettent en relief les grandeurs du ministère sacerdotal et prophétique, la nécessité de la pureté, du désintéressement, de la charité. Pour banales qu'elles semblent, ces leçons méritent de n'être pas oubliées. Elles sont d'autant plus fortes que la *Didachè* est un de nos plus anciens livres chrétiens. Même si elle n'est pas antérieure à la fin du 2e siècle, elle garde le prestige d'une haute antiquité.

On trouve le texte de la *Didachè* dans toutes les éditions des *Pères apostoliques*, spécialement dans celles de F.-X. Funk, Tubingue, 1887 et de H. Lietzmann, Berlin, 1912. Voir aussi l'édition et la traduction, vieillie, de H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, *Les Pères apostoliques*, t. 1, Paris, 1907, 1926. *The Didache*, traduction anglaise et annotations de J. A. Kleist, coll. Ancient Christian Writers, t. 6, Westminster (Maryland), 1948.

Parmi les études récentes, voir F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache. Fact or Fiction, Heresy or Catholicism*, Londres, 1938. — B. Altaner, *Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum*, dans *Vigiliae christianae*, t. 6, 1952, p. 160-167. — J.-P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de discipline »*, dans *Revue biblique*, t. 59, 1952, p. 219-238, bibliographie, p. 220. — É. Peterson, *Ueber einige Probleme der Didache. Ueberlieferung*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, 1952, p. 37-68. — Voir DS, t. 1, col. 790-793; t. 3, col. 160-174 *passim*.

Gustave Bardy.

DIDASCALIE DES APOTRES. — Cet ouvrage canonico-liturgique du 3e siècle, dont le titre complet est *Didascalie catholique des douze apôtres du Sauveur*, a été composé en grec, mais le texte original est perdu. Il nous est connu d'une part en entier par une version syriaque, qui n'est sûrement pas postérieure à la fin du 4e siècle et pourrait même dater des années 300-330; et, d'autre part, d'une manière incomplète, par une version latine qui figure dans un manuscrit de Vérone et que l'on date du 5e siècle, car le manuscrit lui-même a été copié au plus tard en 486, peut-être même quelques années plus tôt. Enfin, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, qui écrivait au 4e siècle, a largement utilisé, dans les six premiers livres de son ouvrage, le texte original de la *Didascalie*. — 1. *Analyse.* — 2. *L'évêque et les pécheurs.* — 3. *La deuterosis.*

1. *Analyse.* — Après une introduction sur les exigences de la vie morale, la *Didascalie* débute par deux chapitres adressés aux laïques, l'un aux hommes, l'autre aux femmes (2-3). Les huit chapitres suivants (4-11) traitent des évêques, des qualités qu'ils doivent avoir, de leurs devoirs envers les peuples qui leur sont confiés, de leur rôle de juges dans les procès. Le chapitre 12 décrit la place que le clergé et le peuple occupent dans les assemblées; le chapitre 13 interdit aux chrétiens la fréquentation des hérétiques, le théâtre, l'assistance aux jeux et aux fêtes des païens. Viennent ensuite des chapitres relatifs aux veuves (14-15), aux diacres et aux diaconesses (16), aux orphelins adoptés dans des familles chrétiennes (17-18, 22), aux martyrs (19), à la résurrection des morts (20), à la fête de Pâques ou plus précisément au jeûne pascal (21), aux hérésies et aux schismes contre lesquels mettent en garde les enseignements des apôtres, soi-disant reproduits dans les chapitres antérieurs. Enfin, le dernier chapitre traite des rapports entre les lois cérémonielles de l'ancien Testament et le christianisme : ce thème abordé à plusieurs reprises est repris finalement dans son ensemble et l'on voit que l'auteur y attache une grande importance.

Cette brève analyse suffit à mettre en relief l'intérêt que présente la *Didascalie* pour la connaissance des usages de l'Église, ou tout au moins de la partie de l'Église où elle a été écrite, c'est-à-dire vraisemblablement la Syrie du Nord. En faveur de cette localisation on peut faire valoir non seulement le fait que le texte grec a été très tôt traduit en syriaque, mais encore que l'ouvrage a été connu, dans sa traduction syriaque, par saint Aphraate. A quoi il faut ajouter que l'auteur combat d'une manière spéciale les δευτερώσεις, c'est-à-dire les traditions d'origine judaïque qui sont censées renouveler et compléter les lois de l'ancien Testament. La description des rites du baptême et l'emploi fait par l'auteur de l'*Évangile de Pierre* nous ramènent également vers la Syrie.

2. *Attitude de l'évêque à l'égard des pécheurs.* — Du point de vue de la vie spirituelle, il convient de mettre en relief les chapitres consacrés au traitement des pécheurs. Si l'évêque est le père et le chef de la communauté, s'il exerce sur elle, au nom de Dieu, une autorité souveraine, son pouvoir, en aucun domaine, ne s'étend aussi pleinement qu'en celui qui concerne les pécheurs. Pouvoir et en même temps devoir. L'évêque a « l'obligation de prévenir le péché et de le réprimer, de mettre les fidèles en garde contre lui et de les reprendre ou de les châtier, s'ils se laissent aller ou s'obstinent à le commettre; mais, alors même qu'il éloigne les coupables du reste des fidèles, il doit se préoccuper de leur prêcher la pénitence et de leur faire espérer ou de leur accorder le pardon » (P. Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence*, coll. Analecta gregoriana 54, Rome, 1951, p. 159).

Ce devoir prend des formes variées selon les circonstances. Tout d'abord, la fermeté et la rigueur.

> Qui permet au pécheur de rester dans l'Église la souille elle-même aux yeux de Dieu et des hommes. De plus, pour beaucoup de ses membres, néophytes ou catéchumènes, jeunes gens et jeunes filles, c'est là un scandale et une occasion de ruine. A voir admettre parmi eux un parent coupable, ils sentent leurs âmes s'ouvrir au doute et la pensée leur vient de l'imiter. Ainsi contractent-ils son mal et se perdent-ils avec lui... (Si au contraire l'évêque use opportunément de rigueur), le troupeau reste sain et celui qu'on a chassé se repent de sa faute; il la pleure devant Dieu et il peut espérer (éd. R. H. Connolly, p. 38-40).

Cependant l'exclusion du pécheur ne saurait d'abord être définitive. Tout au contraire, elle est ordonnée au repentir, à la conversion, à la réintégration. Il appartient à l'évêque d'exhorter le coupable et de l'inviter à la pénitence. S'il se laisse persuader, l'évêque l'accueille avec bonté et lui indique la nature et la durée de l'épreuve à laquelle il doit se soumettre : il s'agit le plus souvent de quelques semaines de jeûne, de deux à sept selon la nature de la faute. La période d'épreuve terminée, le pénitent peut être réintroduit dans l'Église et admis à la prière. Quelques semaines s'écoulent encore avant la réconciliation totale et l'imposition des mains qui la couronne : « de la même manière que l'on baptise le païen et qu'ensuite on le reçoit, de cette manière impose les mains au pénitent, tandis que tous prient pour lui; ensuite tu l'introduiras et tu le feras participer à l'Église; l'imposition des mains sera pour lui comme un baptême, grâce auquel il recevra la participation de l'Esprit Saint » (ch. 10, p. 104).

3. *La deuterosis.* — Il était utile d'insister sur la réconciliation des pécheurs, parce que la description qu'en donne la *Didascalie* est la plus ancienne et la plus complète de celles que nous connaissions. D'autres traits méritent encore de retenir l'attention. L'un des plus curieux est ce qui concerne la *secundatio* ou *secundatio legis*, ce qui correspond au grec δευτέρωσις et à l'araméen *mishnah*. Ce dernier mot, dans l'interprétation courante qu'en donnent les écrivains du 4e siècle, désigne l'explication orale de la loi écrite ou *mikra*, telle que la décrivent les rabbins; les Évangiles parlent à ce sujet de *traditions*, et ces traditions sont présentées comme constituant l'enseignement des pharisiens et des scribes. Saint Jérôme en explique ainsi la nature : « Videntur observationes judaïcae apud imperitos et vilem plebeculam imaginem habere rationis humanaeque sapientiae. Unde et doctores eorum σοφοί, hoc est sapientes vocantur. Et si quando certis diebus traditiones suas exponunt, discipulis suis solent dicere οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν, id est sapientes docent traditiones » (*Ep.* 121, 10, PL 22, 1034).

Dans la *Didascalie*, les δευτερώσεις sont quelque chose d'assez différent. L'auteur distingue dans l'ancien Testament la *loi* proprement dite, c'est-à-dire le décalogue, complété par les paroles adressées par Dieu à son peuple; et ce qui est ajouté à la loi, c'est-à-dire les commentaires et les prescriptions qu'a reçus le peuple d'Israël après être tombé dans l'idolâtrie. Tout cela est un châtiment du péché, un joug imposé à la nation infidèle. Tout cela aussi doit passer, tandis

que le décalogue signifié par la lettre *a*, qui est à la fois la première lettre du nom de Jésus et le symbole du nombre 10, demeurera éternellement. Le problème se pose de savoir ce qui, pour l'auteur de la *Didascalie*, constitue la loi au sens strict et ce qui est la part de la *deuterosis*. Il appartient à l'évêque de fixer cette distinction (ch. 4, p. 34); bien que l'on puisse dire que des parties considérables de l'*Exode*, du *Lévitique*, des *Nombres* et du *Deutéronome* doivent être logiquement exclues de la loi (R.H. Connolly, *op. cit.*, p. LXVIII). Ce problème est d'autant plus intéressant, que si l'on cherche des points de contact entre l'enseignement de la *Didascalie* et celui d'autres livres chrétiens, on n'en trouve guère que dans la *Lettre de Ptolémée à Flora*.

Tout d'abord, il vous faut savoir que cette loi contenue dans le *Pentateuque* de Moïse n'a pas été promulguée dans son ensemble par un auteur unique, j'entends, non point par Dieu seulement, mais qu'elle contient aussi quelques commandements d'origine humaine. Les paroles du Sauveur nous enseignent que la loi se divise en trois parties. La première partie doit être attribuée à Dieu lui-même et à son activité législatrice; la seconde à Moïse, non en tant qu'il fut inspiré par Dieu lui-même, mais en tant que, poussé par des considérations personnelles, il ajouta quelques commandements; la troisième aux anciens du peuple, qui dès le début paraissent avoir introduit d'eux-mêmes quelques préceptes dans le corps de la loi (ch. 4, 1-2, trad. G. Quispel, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1949, p. 50-53).

Si le parallélisme que nous venons de signaler est confirmé, le problème de l'origine de la *Didascalie* y gagne en intérêt, car il devient évident que l'antignosticisme de l'ouvrage doit être dicté par des considérations d'ordre local. L'auteur du livre devait écrire dans un milieu où les influences juives étaient particulièrement à craindre et où il fallait mettre en relief la séparation des deux alliances. On a remarqué de plus que cet auteur appartenait à un milieu cultivé : il s'intéresse particulièrement aux questions médicales.

La *Didascalie* a été éditée par F.-X. Funk, dans un texte latin, fait pour une part de la traduction d'un texte syriaque et pour l'autre de l'ancienne version contenue dans le manuscrit de Vérone, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905. — Le texte syriaque a été édité et traduit en anglais par Margaret Dunlop Gibson, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Londres, 1903. — Une traduction allemande a été publiée par H. Achelis et J. Flemming, *Die syrische Didaskalia*, übersetzt und erklärt, TU 10, 1904; une traduction française par F. Nau, *La Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze Apôtres et des saints disciples de notre Sauveur*, dans le *Canoniste contemporain*, t. 24, et 25, 1901-1902, tirage à part, Paris, 1902, 2e éd. augmentée, 1912. — Les restes de l'ancienne version latine ont été publiés par E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900. — R. H. Connolly, *Didascalia apostolorum. The syriac version translated and accompanied by the Verona latin Fragments*, Oxford, 1929.

Gustave BARDY.

DIDIOT (Jules), 1840-1903. — 1. *Vie.* — 2. *Ascétisme et mystique.*

1. *Vie.* — Jules Didiot, neveu de Mgr Didiot † 1866, évêque de Bayeux, naquit le 14 août 1840 à Cheppy (Meuse). Il acheva ses études théologiques à Rome à l'université grégorienne, où Liberatore le convainquit d'être un fervent disciple du docteur angélique (voir son *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1874 et 1894). De retour à Verdun, il enseigna au grand séminaire la philosophie (1864-1868) et le dogme (1868-1871), mais fut mis en disgrâce par Mgr Hacquard pour ses opinions infaillibilistes. Lors de la fondation de la faculté de théologie de Lille, dont il fut le doyen (1877-1886, 1893-1896), il occupa la chaire de dogme (1877-1891) et celle de morale (1891-1903); il professa aussi un cours de sociologie. Ses leçons de dogmatique ont été en majeure partie autographiées. De son *Cours de théologie catholique*, Didiot publia à Lille *Logique surnaturelle subjective* (1891 et 1894), étude sur la théologie et le théologien; *Logique surnaturelle objective* (1892), démonstration de la vérité du catholicisme; *Morale surnaturelle fondamentale* (1896), les *Vertus théologales* (1897) et la *Vertu de religion* (1899). Il mourut le 20 décembre 1903 à Montbras (Meuse), où il venait de se retirer. Il était chanoine honoraire de Cambrai, Bayeux, Verdun, et vicaire général honoraire de ce diocèse.

2. *Ascétisme et mystique.* — Didiot n'a pas écrit de traité de spiritualité bien que la spiritualité fût l'un de ses soucis personnels et qu'il fût excellent directeur de conscience. Mais ses traités didactiques de morale ne laissent pas d'engager dans la voie de la perfection, d'autant plus qu'ils sont un commentaire de la *Somme théologique*, laquelle suit l'ordre des vertus. Quand il définit le théologien (*Logique subjective*, p. 503 svv), l'auteur indique, avec les qualités intellectuelles, les qualités morales qui feront de lui le vrai « gnostique » dépeint par Clément d'Alexandrie (*Stromates*, liv. 6 et 7).

La préoccupation du bonheur humain n'est pas absente de l'œuvre de J. Didiot : « Des mœurs, une morale, une moralité qui ne nous conduiraient pas au bien, au bonheur, à la béatitude, mériteraient la qualification d'insuffisantes, de médiocres ou même de mauvaises... » (*Morale fondamentale*, p. 25). Mais ce terme est avant tout la glorification de Dieu. Didiot renvoie aux *Exercices spirituels* de saint Ignace dont il loue « la profondeur et la justesse » (p. 73). Toutes es actions humaines doivent avoir leur bonté propre, mais rentrer dans l'ordre voulu par Dieu; il faut même que nous les orientions vers lui par des intentions actuelles ou virtuelles (p. 289 svv). — Traitant de morale surnaturelle, Didiot insiste, comme la plupart des docteurs scolastiques, sur la théorie de l'organisme spirituel : grâce sanctifiante, habitus infus distincts des vertus naturelles ou habitus acquis, dons du Saint-Esprit, grâces actuelles. Il ne confond la charité ni avec la grâce sanctifiante comme les scotistes, ni avec le Saint-Esprit comme Petau et Thomassin. Avec saint François de Sales, il estime qu'un acte de charité naturel pour Dieu n'est pas impossible à l'homme, au moins dans de certaines conditions (*Vertus théologales*, p. 342). Il a de belles pages sur la pratique de l'amour de Dieu et du prochain, sur le soulagement du pauvre et le service social sous toutes ses formes.

S'il exalte la vertu de charité, il ne sacrifie pas pour autant l'espérance dont il défend avec force la légitimité et la nécessité. Opposé aux actes absolus de renoncement au salut, il s'applique à bien délimiter, à la manière de Bossuet, les seuls sens acceptables de certaines formules hyperboliques employées quelquefois par des auteurs spirituels. L'équilibre caractérise les vues spirituelles de Didiot. L'Église « n'oublie pas, ne dissimule pas les grandes difficultés à vaincre pour arriver au ciel en de certaines circonstances..., mais elle ne veut pas non plus... qu'on accroisse les obstacles, qu'on rétrécisse le sentier..., qu'on décourage les consciences en leur fermant la seule issue possible qu'elles

aient, dans les perplexités et les angoisses où les jette nécessairement parfois l'opposition fréquente des probabilités » (*Morale fondamentale*, p. 217).

L'*État religieux* est un véritable traité ascétique. Composé en 1871 (traduction anglaise, 1874), lors de l'entrée en religion de sa sœur Alix, J. Didiot le réédita à Lille en 1893. Au commentaire doctrinal des questions de saint Thomas sur les trois vœux de religion et la consécration qu'ils constituent, il ajoute de nombreuses considérations et recommandations pratiques, animées d'un certain tour oratoire.

Ailleurs, Didiot parle avec grande estime des dons surnaturels supérieurs de la vie mystique : esprit de prophétie, de sagesse et de science. Ces dons « ne sont pas nécessaires comme les autres pour le salut » et ne sont accordés qu'à des âmes privilégiées (*Morale fondamentale*, p. 131-134), et Dieu entend bien qu' « elles en fassent un généreux usage et que toute l'Église en retire un ample profit » (*Ascétique et mystique, Discours pour le 3e centenaire de S. Jean de la Croix*, Lille, 1891, p. 9). Chacun de ces dons est « incomparablement plus riche que la simple foi, que la simple théologie, en fruits de lumière, d'amour, de sainteté » (*Morale fondamentale*, p. 132). Dieu donne « dans l'oraison d'union ou d'affection une lumière surnaturelle toute spéciale » (*Logique subjective*, p. 374). Les esprits sont désorientés, lorsqu'à « leurs représentations accoutumées, à leurs images tirées du monde matériel et visible, Dieu en substitue tout à coup de nouvelles, très épurées, très parfaites, symbolisant bien mieux ses invisibles perfections et ses invisibles mystères », sans leur dévoiler cependant son essence ni leur donner des mystères une perception directe (*Ascétique et mystique*, p. 16). Mais ces faveurs ne sont accordées, comme l'enseignent les mystiques, qu'après des épreuves purificatrices, et Didiot insiste pour que tous les phénomènes mystiques soient soumis au contrôle ecclésiastique, avouant toutefois que l'incompétence spirituelle de certains directeurs est une des raisons pour lesquelles si peu d'âmes profitent des grâces mystiques largement offertes par Dieu (*Morale fondamentale*, p. 132-133). Et lorsqu'il donne sa longue énumération des états mystiques, tant affectifs que cognitifs et d'ordre sensible (*Vertu de religion*, p. 112), Didiot ne se réfère cependant ni à sainte Thérèse ni à saint Jean de la Croix, mais à des théologiens de la mystique comme Philippe de la Trinité et Ezquerra, et surtout à la *Praxis theologiae mysticae* (traduction et commentaires de La Reguera, en 1740) du jésuite Michel Godinez † 1644, « le plus sûr, le plus éclairé et le plus docte de ceux qui ont connu, expérimenté, pratiqué pour eux-mêmes et pour autrui les deux théologies » (*Logique subjective*, p. 245). Il avait projeté de traduire la *Praxis*; le manuscrit inachevé est à la bibliothèque d'Enghien.

De même que J. Didiot tenait à affirmer le droit de regard de la théologie sur la mystique, ainsi voulait-il qu'elle l'exerçât sur la dévotion. C'est ce qu'il voulut faire notamment dans le *Catéchisme du Cœur sacré de Jésus* (Lille, 1883), où il passe au crible d'une sage critique les pratiques de ce culte; toutes les expressions que contiennent les prières au Sacré-Cœur approuvées par l'Église voient leur sens mis en relief à la lumière du dogme ou d'une théologie autorisée. Si, contrairement à sa pensée, l'Église a donné du vocable « Cœur eucharistique de Jésus » une explication, signifiant par là non la présence du Cœur du Christ dans l'eucharistie, mais l'amour qui l'avait porté à instituer ce sacrement, l'opuscule n'en demeure pas moins excellent.

Son biographe a publié (p. 131-152) des extraits de *Lettres de direction* à une novice; elles ne cessent de suggérer l'abandon à Dieu et l'union au Christ souffrant. Plusieurs contiennent des conseils relatifs à l'oraison. Didiot n'y veut pas trop de contrainte : « Si quelque attrait survient, suivez-le en toute sûreté, sauf à m'en parler ensuite. Votre état d'abandon et de repos filial dans les bras de Dieu est encore une oraison » (p. 138-139).

Il annota en 1891 le *Traité de la dévotion à la Sainte Vierge* de saint Grignion de Montfort (Rennes). Son opuscule *Morts sans baptême* (1896) intitulé exactement *Lettres de consolation et de doctrine* est un chef-d'œuvre de délicatesse et d'exactitude théologique. Aumônier de la conférence Saint-Vincent de Paul, il fit devant les membres de la société l'étude de la pauvreté, dont il reste des schémas : *Retraite annuelle de* 1893 (Lille, 1893), ou plan d'une histoire de la charité chrétienne, *Le pauvre dans l'ancien Testament* (Paris, 1896), *Le pauvre dans la Bible* (Lille, 1903). Rappelons enfin le très vif intérêt qu'il portait à la Bible (*Traité de la sainte Écriture d'après Léon XIII*, Lille, 1894, édition, traduction et commentaire de *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893) et son sens profond de l'Église et de la hiérarchie; ses articles et chroniques y reviennent constamment.

Le détail de la bibliographie a été donné dans P. Lemaire, *M. le chanoine Didiot*, Lille, 1908, ouvrage qui contient des *Souvenirs intimes*, des *Pages choisies* et des *Lettres de direction*. — La plupart des brochures signalées sont des extraits de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* et de la *Revue de Lille*. J. Didiot composa une quarantaine d'articles pour le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey. — L. Mahieu, *M. le Chanoine Jules Didiot, premier doyen et fondateur de la Faculté de théologie de Lille*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 10, 1953, p. 263-286.

Léon Mahieu.

DIDYME D'ALEXANDRIE, 4e siècle. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie et œuvres. — Nous savons peu de choses sur la vie de Didyme l'aveugle; il suffit de rappeler qu'il dut naître vers 313 et qu'il est mort à 85 ans vers 398 (Palladius, *Histoire lausiaque* 4; éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, t. 6, Cambridge, 1904, p. 19). Suivant Rufin (*Histoire ecclésiastique* 2, 7, PL 21, 516), il aurait été placé par saint Athanase à la tête du didascalée d'Alexandrie; on voudrait être assuré que ce renseignement est exact et avoir quelques données précises sur l'organisation de l'école au cours du 4e siècle. Il semble beaucoup plus certain que Didyme a mené la vie d'un ascète hors d'Alexandrie et qu'il a été en relations cordiales avec les grands solitaires de son temps, comme avec l'évêque Athanase. Rufin et saint Jérôme, qui l'ont vu alors qu'il était déjà avancé en âge, ne disent rien de son genre de vie et se contentent de rappeler les leçons qu'ils en ont reçues. Depuis l'âge de quatre ans, Didyme avait perdu la vue. Cette infirmité l'aida à acquérir une piété très profonde, qui transparaît dans ses ouvrages.

De l'activité littéraire de Didyme, qui fut considérable, nous avons conservé de nombreux témoignages. Le principal de ses écrits est un traité *Sur la Trinité*, en trois livres, qui nous est parvenu incomplet du début. Il faut y ajouter les livres 4-5 *Contre Eunomius* du

pseudo-Basile, le *De Spiritu Sancto*, conservé dans une traduction de saint Jérôme, peut-être les sept dialogues pseudo-athanasiens sur la Trinité et d'importants fragments d'ouvrages exégétiques, dont la critique détaillée est encore à faire (dans le commentaire sur les psaumes peuvent figurer des fragments de Diodore); l'*Enarratio* sur les épîtres catholiques, que nous possédons dans une traduction faite à Vivarium sous la direction de Cassiodore, n'est pas au-dessus de tout soupçon.

2. **Doctrine spirituelle.** — La doctrine spirituelle de Didyme dépend en grande partie de celle d'Origène. Elle est fondée avant tout sur la distinction entre la vie théorique et la vie pratique; voir *In Exodum*, PG 39, 1113c; *In Proverbia*, 1625a, 1628a, 1629b; *In psalmos*, 1168c, 1184d, 1337c, 1437a, 1448b, 1460c, 1533a, 1561b, 1572ab, 1609a; *In* 2 *ad Corinthios*, 1693ab, 1700a; *In* 2 *Joannis*, 1809a.

1° *La gnose.* — Dans l'âme humaine, c'est la volonté qui est orientée vers la pratique, tandis que la spéculation est le fait de l'intelligence (*In Proverbia*, 1628a). La théorie l'emporte de beaucoup sur la pratique : la gnose est la plus grande et la plus nécessaire des vertus (1624a); aussi peut-elle être appelée notre mère, notre épouse et notre sœur (1629a). C'est grâce à elle que nous pouvons supporter avec un égal courage la bonne et la mauvaise fortune, sans qu'aucun malheur soit capable de nous troubler (*In Job*, 1128a). Nous devons nous unir à la Sagesse dès notre jeunesse, afin d'engendrer non pas des « disciplines sensibles », filles de l'esclave Agar, mais la prudence de sagesse, σοφίας φρόνησιν, née de la libre Sara (*Sacra parallela*, PG 96, 344 ab). On doit d'ailleurs distinguer entre la φρόνησις à laquelle est attribuée la connaissance et la σοφία qui est la faculté de l'interprétation (*In Proverbia*, PG 39, 1637a). L'acquisition de la gnose n'est pas chose facile; elle suppose le détachement du monde, de l'amour de soi et des œuvres de la chair (*Parallela Rupefucaldina*, PG 96, 484a). Elle est la conquête de l'ascèse qui ne se pratique que dans la pauvreté et le renoncement (*In* 2 *ad Corinthios*, PG 39, 1709c). Le chrétien parfait est donc celui qui possède la vraie connaissance sur les relations du Père, du Fils et de l'Esprit (*In psalmos*, 1252b). Il ne faut pourtant pas se laisser tromper par les apparences d'une fausse sagesse : la piété de certains justes qui ne possèdent que la gnose élémentaire est préférable à la riche et profonde connaissance du pécheur plongé dans l'impiété (*In psalmos*, 1337c). Parmi les connaissances fondamentales figure la pensée constante de la Providence et du jugement; Évagre (dans le *Gnostique* 150, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 553) attribue à Didyme la recommandation d'avoir sans cesse devant les yeux ces deux vérités (cf Origène, *Selecta in psalmos*, PG 12, 1661c).

2° *La vie « pratique ».* — Si la gnose est le fondement des vertus, la pratique de la vie doit être conduite d'après ses indications. Aussi ne faut-il pas juger les actes d'après leur résultat, mais d'après l'intention qui les a dictés; le mensonge et le meurtre sont quelquefois permis, lorsqu'ils sont faits οἰκονομικῶς (*In psalmos*, 1169d). Le bon médecin n'est pas celui qui guérit tous ses malades, mais celui qui s'efforce d'assurer leur guérison; le bon général n'est pas celui qui est toujours victorieux, mais celui qui emploie les moyens de l'être; des remarques analogues peuvent être faites au sujet du pilote, du juge, du philosophe, à qui Dieu ne demande pas tant le succès que la bonne volonté (*Parallela Rupefucaldina*, PG 96, 537cd).

Pour acquérir la sagesse, qui est un perfectionnement de l'esprit, il faut renoncer aux plaisirs du corps, qui est principe de corruption et de mort (*In Genesim*, PG 39, 1112b). Didyme ne regarde sans doute pas la matière comme essentiellement mauvaise; on ne saurait oublier qu'il a consacré un ouvrage spécial à réfuter le manichéisme et à démontrer que le même et unique Dieu a créé les corps et les âmes. Mais il est d'accord avec toute la tradition ascétique pour affirmer la nécessité de la mortification, pour enseigner spécialement que la virginité est quelque chose de divin (*Contra Manichaeos* 9, 1096d). Dieu a pris soin de la préfigurer dans l'ancien Testament par le commandement de la circoncision; comme les enfants d'Israël étaient circoncis le huitième jour, ainsi le chrétien chaste dépasse le monde matériel créé en six jours; il s'élève même au-dessus du sabbat de cet univers pour atteindre au bonheur parfait du huitième jour (*In psalmos*, 1176a). Le mariage n'est pas mauvais en soi; il a même été sanctifié par le Christ (*Contra Manichaeos* 8, 1096c), bien que celui-ci ait voulu naître d'une vierge, afin d'avoir un corps sans péché (7, 1096ab). Seuls demeurent interdits les mariages entre chrétiens et infidèles à cause des dangers qu'ils font courir à la foi (*In* 2 *ad Corinthios*, 1709d-1712a).

3° *L'union au Christ.* — La vie chrétienne trouve sa perfection dans l'union au Christ, qui est présentée habituellement sous la forme des rapports entre un fiancé et sa fiancée, selon les métaphores employées dans le *Cantique des cantiques*. L'Église est l'épouse du Christ, parce qu'elle lui enfante les âmes de ses disciples (*In psalmos*, 1372ab, 1548c; *In Proverbia*, 1628b). Ailleurs, il est vrai, c'est le didascale qui est uni à l'Église et qui engendre, par la prédication de l'Évangile, ceux qu'il forme à la connaissance de la vérité (*In Proverbia*, 1624c). Le Christ est aussi l'Époux des âmes saintes (*In psalmos*, 1372a, 1548c; *In Proverbia*, 1628b); il les rend fécondes et il habite avec elles dans la maison du Dieu vivant, c'est-à-dire dans l'Église (*In psalmos*, 1380ab, 1548c). L'union du Christ et de ses fidèles est même si intime que tous ceux qui y participent peuvent prendre le nom de Christ (1309b). Il ne suffit donc plus de dire que l'esprit droit et le cœur pur sont le temple et le trône véritables de Dieu (*Sacra parallela*, PG 96, 89c) ou que ceux qui s'élèvent au-dessus des passions charnelles jusqu'à la perfection de l'esprit parviennent à la nature angélique (*In psalmos*, PG 39, 1553d). Au sommet de la vertu, les fidèles sont divinisés; voir *De Trinitate* I, 15, 304b; II, 1, 12, 14, 453a, 688a, 716a; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 250-252. On peut même se demander si Didyme ne parle pas quelquefois d'expériences religieuses plus élevées et allant jusqu'à l'extase.

On lit en effet dans le commentaire sur la première épître de saint Jean : « Multa enim quae perfecte inspecta cognoscuntur, voce significari non possunt, dum per eruditionem ineffabilem cognoscuntur, et sunt super vocis indicatione mortalis : non enim licet homini loqui haec, hoc est impossibile » (1777ab).

Et dans le commentaire sur l'épître de saint Jacques : « Ex quibus agnoscimus, quoniam secundum uniuscujusque virtutes potuit a Deo corona praeberi, alii quidem justitiae, alii immarcescibilis et rectae fidei; par est autem praeter istas

coronas etiam alia corona, sperantibus et futura sustinentibus conferenda, cujus materies Dominus est ipse. Super has autem reposita est et altera fruentibus Dominum et experimentum habentibus paradisi deliciarum, et potatis de torrente deliciarum Dei » (1751a).

Il est cependant regrettable que ces deux passages, uniques dans l'œuvre de Didyme, figurent dans une traduction dont la valeur n'est pas assurée.

La spiritualité de Didyme n'offre rien de bien original. Elle se rattache étroitement à la tradition de Clément et d'Origène, et il ne serait pas difficile de citer, à côté des passages de Didyme mentionnés plus haut, des textes correspondants d'Origène. Elle est cependant loin d'être méprisable. Évagre avait pour Didyme le plus grand respect et il parlait de lui en l'appelant le grand maître gnostique (Socrate, *Histoire ecclésiastique* 4, 23, PG 67, 520a). Par l'intermédiaire d'Évagre qui le citait volontiers (*Liber gnosticus* 150), la doctrine de Didyme s'est répandue en Orient et bien au delà.

Les œuvres de Didyme sont réimprimées dans PG 39. — J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, TU 14, 1905. — G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, coll. Études de théologie historique, Paris, 1910. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268.

Gustave Bardy.

1. DIÉGO DE CABRANES, 16e siècle. — Maître ès-arts et en théologie, religieux de l'ordre des chevaliers de Saint-Jacques, chapelain de Charles-Quint, professeur d'exégèse à l'université de Salamanque et vicaire général de Mérida, Diégo de Cabranes écrivit l'*Armadura espiritual del hombre interior* (Mérida, 1545). Il consacre un chapitre à presque tous les états, professions et charges, envisagés au point de vue de la morale; il spécifie les fautes les plus courantes, indique ce dont doit se garder un bon chrétien, et il explique pourquoi. Il composa aussi une *Clave espiritual para abrir la alta materia de la predestinación* (Tolède, 1529).

Espasa, t. 10, p. 201-202. — Antonio II, t. 1, p. 271-272. — B. J. Gallardo, *Biblioteca española*, t. 2, Madrid, 1866, col. 160-163. — C. Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, p. 65.

Cipriano Maria Garcia Gambín.

2. DIÉGO GARCIA, chancelier de Castille, vers 1140-1218. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Diégo García écrivit en 1217/8 un ouvrage ascétique latin *Planeta*. La dédicace à Rodrigo Jiménez de Rada, archevêque de Tolède, est signée *suus devotus clericus D* (Diecus ou Didacus) *regis Castellae Cancellarius;* plus tard Diégo écrira *Hispanus Diecus regisque symistes et ortus de Campis.* Rodrigo répond *dilecto filio D* (Dieco) *regalis aulae Cancellario* (et il le répète dans une seconde lettre). Ordinairement, les historiens, à l'exception de Fernand Pérez de Guzmán, cherchent dans la *Planeta* ce qui est dit de Diégo sans se soucier d'autres documents, ou parlent du chancelier sans attirer l'attention sur son œuvre littéraire, que peut-être ils ignorent. Les documents de la chancellerie de Castille sont contresignés par Diégo du 28 novembre 1192 au mois de février 1217. Un autre chancelier, nommé par exemple au temps du 4e concile de Latran auquel assista Diégo, a un nom tout à fait distinct. Du 1er décembre 1217 à l'année 1246, le chancelier de Castille était Jean Díaz, fils de Diégo.

Ce Diégo est Diégo García, dont le bisaïeul était García Sánchez de Nájera (fils du roi de Navarre Sancho de Peñalén, mort après 1092), l'aïeul Ferdinand García le jeune, et le père García Fernández Navarro, chef de la branche de Caleruega, seigneur de nombreuses possessions dans la terre de Campos et aïeul maternel de saint Dominique de Guzmán. De la seconde lignée de son bisaïeul naquirent saint Ferdinand et saint Louis roi de France. Dans la troisième on peut signaler Pedro Fernández, fondateur de l'ordre de Saint-Jacques et saint Martin, abbé de Huerta, dont la sœur Ève fut la mère de Rodrigo, à qui est dédiée la *Planeta.*

De nombreux documents donnent comme fils de García Fernández : Fernando, Alvaro, Pedro (ecclésiastique) et Urraca, héritiers, chacun pour une 6e part, de Bustoricio. Dans une donation de 1191 signe comme témoin Diégo García; vu l'époque et la famille, il s'agit d'un fils de García Fernández. En fin de compte, plusieurs seigneurs de Castille et de León déduisent en 1266 et 1270 leur droit de partage de Caleruega de leur parenté avec saint Dominique et sa mère. Édouard Martínez o p, dans sa très importante *Colección diplomática del Real Convento de Santo Domingo de Caleruega* (Vergara, 1931), affirme que la bienheureuse Juana était fille de García Fernández, père de notre Diégo. Ils eurent six fils. *Ortus de Campis* indique sans doute l'une des nombreuses possessions des seigneurs de Caleruega. En 1206, au lieu d'enlever à Diégo la chancellerie (droit du primat de Tolède), on jugea préférable de l'y laisser jusqu'à sa mort. De ce fait, on peut conjecturer qu'il naquit vers 1140.

Diégo reçut sa formation théologique sans doute à Paris. A cette époque il visita jusqu'à trois fois une célèbre recluse, du nom de Gerois (p. 382-383). Au cours de ses voyages il gagna, semble-t-il, Lille et le Mont-Saint-Michel; il rencontra divers saints personnages plus ou moins célèbres : dont l'abbé de Perseigne et finalement Gerois. En elle et dans les personnes de son entourage se produisaient des phénomènes préternaturels, notamment pendant la messe que célébra un jour Ricardus. Diégo alla voir également à Cudot, près de Sens, une autre sainte femme, Alpais, qui jouissait des mêmes faveurs (p. 396). Alpais fut béatifiée par Pie IX. Diégo ne reçut pas alors les ordres majeurs.

Rentré en Espagne, Diégo devint, semble-t-il, chapelain du primat Cerebruno (1170-1180), chapellenie qui n'exigeait pas les ordres, puis chancelier d'Alphonse VIII de Castille. A ce titre il signait toujours les documents le dernier, ainsi, dans les dernières années (par exemple le 28 décembre 1216 et le 17 février 1217), il signe immédiatement après le primat et avant les évêques; acaso por haberse hecho ecclesiástico, dit Agurleta, qui ignorait que Diégo avait écrit la *Planeta* et avait signé sa dédicace *devotus clericus.* Il ne semble pas qu'il se fût qualifié de clerc, s'il n'eût pas reçu les ordres majeurs. Diégo se trouve parmi les ecclésiastiques qui accompagnèrent Rodrigo au concile de Latran, ce sur quoi ne laissent le moindre doute ni les *Actes* espagnols, ni les listes découvertes à Zurich par A. Luchaire, ni les documents publiés par J. F. Rivera (*Hispania sacra*, t. 4, 1951, p. 335 svv).

2. *Œuvres.* — En plus de la *Planeta*, on connaît un traité dans lequel Diégo parle des épousailles de Notre-Dame avec saint Joseph : *O quam libenter istam materiam ad unguem prosequerer, nisi de ipsa alibi tractavissem* (p. 270). Du nom de Jésus il avait déjà parlé dans la première rédaction du *Prologus epistolaris* envoyé à Rodrigo avant le 6 juin 1217; dans une seconde dédicace, en 1218, il communique à Rodrigo qu'il avait inséré le sujet dans son ouvrage. Il en traite, en effet, au 6e livre. Mais peut-être renvoie-t-il à un traité particulier qu'il n'aurait pas publié : Nunc autem

quia virtus de illo exit et sanat omnes, dum tractatus ille copiosior prorogatur, interim tango fimbriam vestimenti (p. 414). On considère Diégo comme poète : Concorditer per prophetam in fine nominum Jesu Christi ponitur princeps pacis, sicut hic per poetam in fine voluminum Jesu Christi ponitur liber pacis (p. 429). C'est pourquoi j'ai proposé Diégo comme l'auteur possible du *Cantar del Mio Cid* et de l'*Auto de los Reyes Magos* (dans *Razon y Fé*, t. 126, 1942, p. 477-494).

La *Planeta* a sept livres, correspondants aux sept astres. Les trois premiers livres traitent du Christ qui vainc, règne et domine sur toutes choses. Cette dévotion au Christ roi, selon le *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* était assez généralisée dans l'Église (p. 212). Diégo en aura été témoin dans les églises de Castille, mais surtout en France où elle était très familière (cf DHGE, art. *Laudes gallicanae*, t. 8, 1929, col. 1898-1910). Diégo pressent dans cette formule l'idée fondamentale de l'ascétique chrétienne, d'une manière qui ressemble assez à la pensée de saint Ignace. Autre chose est d'entendre le chant du *Christus vincit*, autre chose de se pénétrer de la royauté du Christ. Dans le climat espagnol de l'époque le service du roi temporel était la figure du service du roi éternel. Ce sujet parut neuf à Diégo : Praesens materia non est a sanctis patribus ventilata, ne dixerim explanata, nec a modernis doctoribus est concussa, nedum discussa (p. 209). Et cum hactenus nullus alius eam tractaverit, licet michi... eam ne dicam tangere, adorare (p. 199), Diégo traite ensuite (4e livre de la dévotion à Notre-Dame médiatrice de toutes grâces, de l'Assomption en corps et en âme (commentaire de *l'Ave Maria* et de *Eccl.* 24, 11 *In omnibus requiem...*), de la dévotion à saint Michel, de ses excellences et de ses bienfaits (Diégo décrit ici ses pèlerinages en France; 5e livre), de l'âme du Christ et des élus, du nom de Jésus (6e livre), enfin de la paix de l'âme et de la paix de l'Église (7e livre).

Diégo se laisse entraîner à une certaine sévérité. « Il parlait très librement des rois, des évêques et des mœurs de l'époque. Du pape seul il ne disait rien de mal. Son style est abondant et sans éloquence » (Alvar Gómez de Castro). Sans doute cherche-t-il à écrire avec élégance et en forme classique, peut-être sans y atteindre autant qu'il l'eût voulu. Quoi qu'il en soit, la *Planeta* nous permet d'étudier la moralité de ce temps et d'observer l'idéal vers lequel aspiraient les consciences droites.

Diégo García, *Planeta. Obra ascetica del siglo XIII*, éd., introd. et notes par M. Alonso Alonso, Madrid, 1943, coll. Consejo Superior de Investigaciones Científicas; on y trouve ce qui concerne jusqu'à cette date la *Planeta*. — Sandalio Diégo, *La Mediación de María en Diégo de Campos*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 1, Santander, 1943, p. 43-69.

Manuel Alonso Alonso.

3. DIÉGO DE JÉSUS, carme déchaux, 1570-1621. — Né à Grenade en 1570, de l'illustre famille des Salablanca y Balboa, Diégo de Jésus prit l'habit à Madrid en 1586 et fit profession le 25 octobre 1587 au noviciat de Pastrana, célèbre pour l'austérité de son observance. Il fit ses études de philosophie au collège de Daimiel et de théologie à Alcalá de Henares, où il fut l'élève de Thomas de Jésus (*Reforma de los Descalzos*, t. 4, p. 282). Après son ordination, il professa la philosophie et la théologie, notamment à Alcalá; il fut supérieur des couvents de Siguenza, Ocaña et Tolède, et deux fois définiteur général. Ses prédications eurent beaucoup de succès. La *Reforma* ne tarit pas d'éloges sur ses talents et son humilité. Il mourut à Tolède le 3 septembre 1621. Diégo est le premier éditeur des œuvres de saint Jean de la Croix (Alcalá, 1618). Cette édition comportait des *Apuntamientos y advertiencias en tres discursos para más facil inteligencia de las frases misticas y doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre* (p. 615-682), qui furent traduits (en français par R. Gaultier, Paris, 1627-1628, révisés par Cyprien de la Nativité, *Notes et remarques ou trois discours..*, dans les *Œuvres*, Paris, 1641-1642, 1652, 1664, 1665, etc; en italien par J. Fabrici, *Annotazioni e Riflessioni..*, dans les *Opere spirituali* du saint, Venise, 1749) et repris dans les éditions successives des *Obras* (vg éd. Gerardo, t. 3, p. 465-502; éd. Silverio, t. 1, Burgos, 1929, p. 347-395). En tête de l'édition espagnole Diégo avait inséré une *Relación sumaria del autor deste libro y de su vita y virtudes*, également souvent traduite (vg par Gaultier avec les *Annotations*; par Alexandre de Saint-François, *Breve Sommario della vita et alcuni discorsi*, Venise, 1683). Diégo laissa des *Rimas en conceptos espiritúales*, qui furent publiées à Madrid en 1668.

Reforma de los Descalzos de N. S. del Carmen, t. 2 (François de Sainte-Marie), Madrid, 1720, liv. 7, ch. 11, n. 2; t. 4 (Joseph de Sainte-Thérèse), Madrid, 1684, liv. 15, ch. 34. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 389-390. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 102. — Chrysogone de Jésus, *San Juan de la Cruz, su obra cientifica y su obra literaria*, t. 1, Madrid, 1929, p. 457; t. 2, p. 336-340. — Sur les avatars de l'édition d'Alcalá, 1618, voir introduction de Gerardo de San Juan de la Cruz, *Obras*, t. 1, Tolède, 1912, p. L svv (trad. française dans *Études carmélitaines*, t. 4, 1914, p. 31 svv); sur les *Apuntamientos*, voir DS, t. 2, col. 2670 et t. 3, col. 399-400.

Louis-Marie.

4. DIÉGO DE LA MÈRE DE DIEU, franciscain espagnol, 1651-1712. — Diégo Llanos del Castillo naquit en octobre 1651 à Zamora, en Espagne. Il était le neveu de Jean de Astorga y Castillo, évêque d'Astorga, et d'Antoine Llanos, chanoine de la cathédrale de Santiago. A la fin de ses études, il entra chez les franciscains de Valladolid. Diégo devint l'un des professeurs les plus réputés de son temps. Il enseigna longtemps les lettres et la théologie à Zamora. Il gouverna plusieurs couvents de son ordre, fut définiteur et ministre provincial. Il s'attacha particulièrement à la formation des jeunes religieux et écrivit à leur intention un *Arte mistica, especulativa y práctica, reducida a breve método*, publié après sa mort (Salamanque, 1713, avec une courte notice biographique). L'*Arte* n'est sans doute pas une œuvre originale, mais il offre un excellent compendium sur l'oraison et la contemplation. Sous le titre de *théologie mystique*, Diégo donne d'abord un exposé théorique : vie d'oraison, parties de l'oraison, dispositions et méthodes, degrés, oraison infuse et phénomènes mystiques. La seconde partie présente quelques thèmes de méditations pour les trois voies et d'après les maîtres espagnols, Louis de Grenade et Alphonse Rodriguez.

Diégo a une connaissance étonnante de la tradition spirituelle. Ses préférences vont au pseudo-Denys, à saint Thomas et à saint Bonaventure. Mais c'est à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix qu'il emprunte son enseignement sur le recueillement et la quiétude (p. 165-175), sur la contemplation acquise

(p. 136-139). Il traite de la contemplation infuse comme en avaient parlé François de Saint-Thomas (*Médula mística*, Madrid, 1695) et Joseph du Saint-Esprit (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*). Diégo définit ainsi cette contemplation :

La contemplación sobrenatural, infusa o pasiva (que todo es uno) es una simple vista de la verdad divina, conocida con acto de simple aprehensión, que procede del entendimiento y otro comprincipio sobrenatural, aplicado con modo sobrenatural. De suerte que la diferencia de la contemplación sobrenatural y natural consiste en que, aunque para esta concurre principio sobrenatural, como son los hábitos de fé y caridad, la aplicación es natural, porque es a nuestro modo humano y con nuestra industria y diligencia. Mas, para la contemplación sobrenatural, no solo concurre el principio sobrenatural, sino que la aplicación de él para la operación ha de ser sobrenatural, sobre nuestro modo humano y a que no llegan nuestras diligencias propias; la cual aplicación se hace por medio de algun don o auxilio sobrenatural (c. 9, p. 154).

Diégo, malgré l'oubli dans lequel il est tombé, occupe une place de choix parmi les écrivains spirituels espagnols du début du 18e siècle.

Hurter, t. 4, col. 986. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929, p. 471-472; *Compendio de Ascética y Mística*, Avila, 1949, p. 342-343.

Henri du Sacré-Cœur.

5. DIÉGO DE SAINTE-ANNE, franciscain espagnol, † 1630. — Diégo naquit à Puente del Arzobispo, petit village de la province de Tolède, en Espagne. Il entra à seize ans chez les franciscains déchaux de la province de Saint-Gabriel. Il prit l'habit au couvent de Belvís de la Jara. Il séjourna longtemps au couvent de Trujillo (Cáceres). Il fut successivement gardien (à Séville et ailleurs), maître des novices et trois fois définiteur provincial. Il mourut dans cette charge à Trujillo en septembre 1630, laissant la réputation d'un religieux exemplaire. Diégo publia à Séville en 1618 *Tratado de oración muy útil para los principiantes* et *Doctrina de Novicios*, que, probablement, Antonio signale sous le titre de *Compendio de doctrina de Religión y espejo de Religiosos* (rééd., Madrid, 1679). Bien que les *Annales Minorum* affirment que « plura de seraphica perfectione scripsit » (p. 406), les biographes sont très sobres de renseignements sur Diégo de Sainte-Anne et son œuvre.

Juan de la Trinidad, *Crónica de la Provincia de San Gabriel de Frailes Descalzos de la Apostólica Orden de los Menores y regular observancia de nuestro seráfico Padre San Francisco*, t. 1, Séville, 1652, lib. 3, c. 60, f. 967-968. — Antonio II, t. 1, p. 267. — F. Escudero y Peroso, *Tipografía Hispalense*, Madrid, 1894, p. 352. — L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 69. — Sbaralea, t. 1, p. 226. — Chiappini, t. 25, 1934, p. 288; t. 27, 1934, p. 406.

Henri du Sacré-Cœur.

6. DIÉGO-JOSEPH DE CADIX (bienheureux), capucin espagnol, 1743-1801. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Né en 1743 à Cadix, d'une mère andalouse et d'un père galicien originaire de Tuy, Diégo-Joseph passe son adolescence à Ubrique, où habitaient ses parents. C'est dans cette ville que, tout jeune (14 ans, 7 mois), il entre au couvent des capucins avec un idéal nettement défini : il veut être « capuchino, misionero y santo ». Neuf années d'études, y compris les humanités, suivent le noviciat (1759-1768). Le jeune prédicateur, qui donne ses premiers sermons au couvent d'Ubrique et aux alentours, pressent déjà qu'une mission spéciale va lui être confiée et des apparitions célestes viennent ranimer son courage (1769-1774). En pleine possession de ses moyens, il ne se borne pas à prêcher la réforme des mœurs, la réconciliation des ennemis, la fermeture des théâtres; il s'attaque surtout à l'irréligion des encyclopédistes, à l'impiété voltairienne qui trouvait des adeptes au delà des Pyrénées. Mieux encore, il osera revendiquer avec force les droits de l'Église que foulaient aux pieds les ministres de Madrid, gagnés aux idées régalistes de Fébronius; ce qui lui vaudra d'être relégué trois ans dans un couvent solitaire. Mettre en garde ses compatriotes contre les erreurs du siècle, telle semble avoir été la mission providentielle de Diégo.

Sa réputation se répand d'abord en Andalousie. Il prêche ensuite à Madrid et dans les environs afin d'atteindre plus sûrement la cour et les conseillers du roi (1782-1783). Enfin, c'est toute l'Espagne qui le réclame : il monte jusqu'à Saragosse, traverse Barcelone, évangélise Valence et Murcie (1786-1787). Plus tard (1794), c'est la Galice, pays de ses ancêtres, qui s'ébranle à sa voix. Au cours de ses missions, il parle souvent deux heures consécutives sur les places publiques à des auditoires de 20.000 à 50.000 personnes et les incroyants eux-mêmes sont subjugués par son éloquence. Au témoignage de Menendez Pelayo, il est le plus grand orateur populaire du 18e siècle espagnol. Signalons d'un mot son culte pour la Trinité (il introduit partout le chant du *Trisagion*) et sa dévotion à Marie sous le titre de Mère du Bon Pasteur ou divine Bergère. Il meurt à Ronda le 24 mars 1801. Léon XIII l'a béatifié le 22 avril 1894.

2. **Œuvres.** — 1° *Sermons.* — Du vivant de l'auteur, furent publiés (Madrid, 1796-1799) cinq volumes d'œuvres oratoires où figurent principalement panégyriques, oraisons funèbres, harangues, allocutions de circonstance. Peu de sermons doctrinaux, pas un seul sur la Trinité. D'autres discours virent le jour après sa mort. Certains se réduisent à de simples canevas rédigés hâtivement après les missions sur l'ordre des supérieurs. Le style est toujours clair, naturel et parfaitement intelligible, ce qui est fort méritoire à l'époque des prédicateurs burlesques. Cependant les critiques espagnols trouvent ce style incolore, diffus, sans relief et sans vie. On est surpris de ne pas y découvrir, ou si peu, la chaude vibration d'un caractère profondément émotif, la passion d'un cœur tout dévoué au service du Christ et de l'Église. Preuve que les sermons n'ont pas été prononcés tels que nous les possédons. Les succès inouïs du grand missionnaire sont attribués par les contemporains et par ses directeurs à un charisme du Saint-Esprit.

M. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, Madrid, 1881, p. 352. — Sebastián de Ubrique, *Vida del Beato Diégo..*, t. 2, Séville, 1926, p. 18-20, 26-28 : jugement de Victoriano de Larrañaga. — Pour connaître la méthode oratoire de Diégo, ses mérites et ses défauts, que lui-même reconnaît, *ibidem*, t. 2, p. 32-37 : lettre du bienheureux à son confrère Jaime de Puigcerdá, 30 août 1793. — Au sujet des *exempla* empruntés aux Pères de l'Église, lire les admonitions de l'archevêque de Tolède en 1782 à Diégo : « Qu'il ne relate pas des exemples terrifiants (*ejemplos terribles*) ou des faits étranges (*casos raros*) d'historiens particuliers, quand même s'agirait-il

de saint Grégoire ou d'un autre Père, car tout cela est mal accueilli (*porque no son bien oidos*) » (A. Valencina, *El director perfecto..*, p. 576; cf R. Ricard, *Pour une histoire de l'exemplum dans la littérature religieuse moderne*, dans *Les lettres romanes*, t. 8, Louvain, 1954, p. 199-223).

2° *Vida religiosa* ou *Carta pastoral.* — Longue lettre circulaire sur les devoirs des supérieurs et des sujets, envoyée aux religieux de saint Jean de Dieu par le général (1790), lequel avait demandé au célèbre capucin de la composer. Il s'agissait de ramener la paix et la concorde dans une congrégation fortement ébranlée par les intrigues et les murmures d'un groupe compact de séditieux. Caractères généraux : rigorisme et aspect trop négatif de la vie spirituelle. Sources : les Pères, saint Bernard, saint Bonaventure, saint Laurent Justinien (très souvent cité); peu d'auteurs modernes : Rodriguez, Pinelo, etc; les grands mystiques espagnols du 16e siècle sont passés sous silence. *La Vida religiosa* est le titre de la réédition moderne préparée et annotée par Serafín de Ausejo (Séville, 1949).

3° *Lettres de direction.* — A la différence des sermons et des traités, les lettres de Diégo se lisent avec beaucoup d'agrément et de profit. Le recueil le plus intéressant contient la correspondance du capucin avec son deuxième directeur spirituel, François-Xavier Gonzalez, religieux minime, mort en 1784, à soixante-douze ans; sa cause a été introduite. Correspondance qui s'étend d'avril 1777 à février 1784 et comprend 83 lettres de Diégo et 65 réponses de Gonzalez (*El director perfecto y el dirigido santo*, éd. A. Valencina). Document unique et de première valeur, car ordinairement les recueils de ce genre ne renferment que les lettres du directeur à ses disciples. Avec une confiance d'enfant, Diégo livre le plus intime de son âme. Il est par tempérament un émotif, un indécis, son humilité confine parfois à la pusillanimité. Mais lorsque son père spirituel a parlé, il s'engage dans les entreprises les plus hardies avec une merveilleuse assurance. Un trait des plus frappants, c'est la sainte et tendre amitié que se manifestent directeur et dirigé (« grand-père et petit-fils », ce sont les titres qu'ils se donnent). Les confidences de Diégo forment une véritable autobiographie. Par elles, nous apprenons qu'au milieu de ses plus beaux triomphes, le grand missionnaire vivait dans une continuelle aridité, l'âme découragée et remplie d'amertume, souvent en proie aux tentations les plus humiliantes (p. 306-307).

On a également publié (*Cartas de conciencia..*, Séville, 1904) les lettres de Diégo à son troisième et dernier directeur, Juan-José Alcover, prêtre séculier de Grenade, doué de rares qualités, mais froid et réservé, « juge bien plus que père », incapable, surtout au début de comprendre le caractère très affectif de son disciple. Sa direction, forte et autoritaire, en contraste avec celle de Gonzalez, aida le religieux à dominer sa grande sensibilité. S'abandonnant à la Providence, il le consulta durant dix-sept ans (1784-1801) et lui resta fidèle jusqu'à la mort.

Il y a lieu aussi de mentionner la correspondance de Diégo avec ses filles spirituelles, notamment Catherine du Sacré-Cœur et Gertrude du Cœur de Jésus; lettres charmantes de familiarité et de paternel abandon. Comme saint François de Sales dont il se réclame expressément (*El director perfecto..*, p. 303), Diégo, riche d'un cœur tendre et compatissant, jouit d'une grâce spéciale pour diriger et encourager moniales et femmes pieuses. Quelques expressions d'affectueux attachement nous étonneraient, si nous ne connaissions les lettres de l'évêque de Genève à sainte Chantal. D'autres fois, riant avec ses amis et rappelant ses origines, il se traite plaisamment de « misérable galicien (*ruin gallego*), qui hésiterait même à donner le bonjour » (*Cartas interesantes..*, éd. A. Valencina, Madrid, 1909, adressées à un dominicain, Fr. de Asis Gonzalez). Voir aussi les *Cartas intimas al P. Eusebio de Sevilla*, éditées par Diégo de Valencina (Cadix, 1943).

Le bienheureux se révèle modèle d'obéissance : c'est par une entière docilité à ses directeurs et supérieurs qu'il atteint rapidement au sommet de la perfection. Ses qualités humaines de bonté et d'amabilité le rendent fort sympathique : loin d'étouffer les tendances affectives de son cœur, il s'en est servi pour attirer les âmes à Jésus-Christ.

José Calasanz de Llevaneras, *Vida documentada del Beato Diégo José de Cádiz*, Rome, 1894. — Sebastián de Ubrique, *Vida del Beato Diégo..*, Séville, 1926, 2 vol., livre fondamental; *Estudio sobre la oratoria del Beato Diégo..*, dans *Collectanea franciscana*, t. 7, 1937, p. 567-608; t. 8, 1938, p. 38-69. — Ambrosio de Valencina, *El director perfecto y el dirigido santo* (correspondance avec François-Xavier Gonzalez, notes de Valencina), 4e éd., Séville, 1924. — Serafín de Ausejo, *Reseña bibliográfica de las obras impresas del Beato Diégo..*, Madrid, 1947. — Juan-B. de Ardales, *La divina Pastora y el Beato Diégo-José de Cádiz*, Séville, 1949, t. 1. — Bernard Gaudeau, *Les prêcheurs burlesques en Espagne au 18e siècle*, Paris, 1891. — J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du 18e siècle*, Paris, 1954, p. 274-276. — Félix de Izu, *La dirección espiritual en el itinerario ascético-mistico del Beato Diégo*, thèse de l'université grégorienne encore inédite; l'auteur a bien voulu m'en communiquer un résumé dont je me suis inspiré.

Fidèle de Ros.

DIEMUDE (bienheureuse), 11e-12e siècle. — Diemude (ou encore Diemut, Diemode), moniale de Wessobrunn, en Haute-Bavière, et recluse au même lieu, vivait à la fin du 11e siècle. Elle est surtout connue par la beauté et le nombre de ses transcriptions de manuscrits pour la bibliothèque de sa communauté. On ne connaît pas l'année de sa mort. Honorée principalement le 29 mars, elle n'a pas eu de culte ailleurs qu'à Wessobrunn; les bollandistes l'ignorent. L'auteur du catalogue des abbés de Wessobrunn lui assigne des lettres adressées à une moniale voisine, la bienheureuse Herlucque d'Epfach : « Extant adhuc epistolae suaves valde in Monasterio Beronica, quod vulgariter nunc dicitur Berenried, per ipsam ad Herlucam virginem sanctam missae, et iterum ipsius Herlucae vice versa transmissae, quibus de mutuo recreârunt exhortationibus charitativis, in Domino exhortando se confortantes » (M. Ziegelbauer, p. 496). Ces lettres ne sont pas autrement connues.

C. Leutner, *Historia monasterii Wessofontani*, Augsbourg, 1753, p. 166-175. — M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ordinis B. Benedicti*, t. 3, Augsbourg, 1754, p. 494-496. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, t. 1, Paris, 1905, col. 1193. — A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, t. 1, Metten, 1933, p. 390, 392.

Louis Bergeron.

DIEPPURG (Jean de). Voir Jean de Francfort.

DIER (Rudolf). Voir Rudolf Dier de Muiden.

DIERKENS (Pierre), dominicain flamand, † 1675. — Entré chez les dominicains à Gand, Pierre Dierkens fit profession en 1620; il poursuivit ses études à Winoksbergen et enseigna la philosophie au studium général de Louvain dont il devint régent. Nous le retrouvons maître des novices au couvent de Gand où il mourut en 1675, après avoir exercé une certaine influence sur les milieux ecclésiastique et laïque de la ville. Nous avons de lui : 1. *Exercitia spiritualia decem dierum*; 2. *Exercitium de Passione Christi*; ces deux écrits furent publiés dans un même volume en 1659 chez Maximilien Graet, à Gand, sous un frontispice représentant saint Thomas entouré de Jean Tauler et de Louis de Grenade; Gilles de Lalaing o p en assura la traduction flamande en 1660; 3. *Tractatus brevis de vita contemplativa*; 4. *Tractatus brevis de annihilatione et abnegatione suiipsius inter cruces et tribulationes*, Gand, 1663; 5. *Tractatus brevis de obligationibus regulae et constitutionum in sacris religionibus, ibidem*, 1667, et Orléans, 1676; ce petit traité fut traduit en flamand (Anvers, 1672) par Pierre Mallants, chartreux de Lierre, et en français par Ambroise Estienne o p (*Brief traitté des obligations..*, Langres, 1678). Dierkens corrigea et augmenta ces divers opuscules pour en donner une édition définitive à Gand en 1671.

La charité est le terme de la vie spirituelle et tout exercice spirituel doit nous y conduire. Mais si la charité est une quant à sa nature et son essence, ses réalisations sont multiples et nous pouvons distinguer en elle, suivant saint Thomas, la charité des débutants (incipientium), des initiés (proficientium) et des parfaits (perfectorum). Dierkens rapporte ces trois étapes aux trois voies traditionnelles de la vie spirituelle : les voies purgative, illuminative et unitive, pour en revenir aussitôt à la terminologie de saint Thomas. La charité des débutants nous purifie du péché par la contrition parfaite et la pénitence. Cette contrition et cette pénitence opèrent en nous par la vertu de la Passion du Christ, qui n'est pas seulement pour Dierkens un thème fréquent de sa spiritualité mais la réalité centrale de sa doctrine théologique. Pour parvenir à cette pureté initiale il faut pouvoir discerner ce qui est péché et ce qui ne l'est pas. Ce discernement nous est proposé comme un résultat pratique des *Exercices spirituels*. Dans la voie du bien nous gardent tout ensemble un sens exact de la loi de Dieu et de nos obligations, ainsi que l'examen de conscience. La charité des initiés consiste dans la pratique des vertus. Notre vie de vertu est construite sur le sable si nous ne lui donnons comme bases l'humilité et l'amour de Dieu. Quant à la charité parfaite, elle ne se réalise que par l'union parfaite à Dieu et la troisième partie des *Exercices* entend nous fournir les moyens de réaliser cette union.

Dans le *Traité de l'anéantissement de soi*, Dierkens dit que nous pouvons accéder à la perfection de la charité par l'action, la contemplation et la croix. Nous reconnaissons ici la division de Tauler, mais reprise avec une certaine confusion. En effet, les trois voies nous conduisent à la perfection de la charité; cependant, dans la vie active qui est faite surtout de pénitence et de miséricorde, la charité n'est pas encore tout à fait pure et semble même se situer au niveau de la charité des débutants. Dans la contemplation la charité est plus parfaite que celle qui se manifeste dans la pénitence et la miséricorde, parce que l'amour se repose totalement en Dieu. Mais il n'y a pas de voie plus sûre que celle de la croix. Souffrir est la condition la plus parfaite, parce que dans la souffrance notre dépendance de Dieu est plus grande. Cette dépendance peut être acceptée tout d'abord dans les épreuves communes que Dieu nous envoie : la tentation, la faim, la pauvreté, le scrupule, etc. Il se peut que ces épreuves nous frappent avec une intensité violente. Elles ouvrent alors la voie d'un plus grand mépris de soi et corrélativement d'une plus grande dépendance de Dieu, qui n'atteignent toutefois leur perfection que dans l'humilité totale et l'abandon de l'esprit et de la volonté.

La doctrine spirituelle de Dierkens ne témoigne ni d'originalité ni de cohésion. Dierkens appartient à ce courant mineur de la dévotion dominicaine où les synthèses sont fragiles, parce qu'elles n'ont pu puiser au renouvellement nécessaire des problèmes théologiques.

Quétif-Échard, t. 2, p. 659. — B. De Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 104-105. — J. Arts, *De Predikheeren te Gent*, Gand, 1913, p. 317-318.

Bernard M. Hansoul.

DIERTINS (Ignace), jésuite belge, 1626-1700. — Ignace Diertins, né à Bruxelles en 1626, entre dans la compagnie de Jésus en 1642, est ordonné prêtre en 1651; il sera supérieur à Courtrai (1666-1669), Louvain (1679-1683), Bruxelles (1688-1689), provincial de la province flandro-belge (1674-1679 et 1694-1696), visiteur et provincial en Pologne et en Lithuanie de 1689 à 1694. Élu assistant de Germanie en 1696, il meurt à Rome le 4 novembre 1700. Deux de ses ouvrages doivent être rappelés. « Soucieux avant tout de préciser exactement le sens objectif des enseignements de saint Ignace et d'y être rigoureusement fidèle » (J. de Guibert), Diertins révélait une vénération pour le fondateur et un amour de la spiritualité de la compagnie tout à fait remarquables.

1. *Sensus Exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii explicatus* (Ypres, 1687). Régulièrement augmenté (*Exercitia spiritualia... cum sensu... explanato*, Poznan, 1692; Anvers, 1693 et 1696), les appendices portent sur la manière de donner les *Exercices*, sur l'ordre à garder dans les retraites de huit jours ou comportent le *Directoire* d'Aquaviva publié en 1599. Le troisième appendice forme à lui seul un volume *Praxis meditationum S. P. Ignatii* (Rome, 1698; Salzbach, 1708; Prague, 1721; Turin, 1838; Rome, 1835; traduction allemande, Salzbach, 1710; italienne, Faenza, 1772; française par A. Gaveau, *Méditations sur les Exercices*, Paris, 1876, 1886). Les *Exercices*, « esprit propre et principal de la compagnie », sont très sobrement expliqués, à l'aide notamment du *Directoire* et des *constitutions*. Diertins insiste beaucoup sur le troisième degré d'humilité. La *Praxis*, qui fait grande part aux textes scripturaires, reste cependant très sèche.

2. *Historia Exercitiorum spiritualium* (Rome, 1700). Cette *pars prima* se clôt avec la mort de saint Ignace (1556); la seconde n'a sans doute jamais été écrite. Trois ouvrages servent de trame au récit : *Historia Societatis Jesu* de N. Orlandini (Rome, 1615), *Vita S. Ignatii* de J.-P. Maffei (Venise, 1589), *Della vita e dell'Istituto di S. Ignatio* (Rome, 1650) de D. Bartoli. L'*Historia* fut rééditée à Rome en 1732 et à Lille (même éd., Fribourg-en-Brisgau, 1887, 1896) en 1887 par H. Watrigant, qui ajouta, tirés des *Acta sanctorum* (31 juillet), des extraits composés par le bollandiste J. Pien (AS, *Commentarius*, n. 28-103) sur Manrèse,

les querelles autour des *Exercices*, la gloire posthume de saint Ignace et l'utilisation des *Exercices* (n. 38-82). Diertins déclare dans la préface et cherche à démontrer que les *Exercices* ne favorisent nullement le quiétisme condamné en 1687, mais qu'ils constituent une préparation ad sublimiorem contemplationem. Ses explications empruntent beaucoup à Suarez, Alvarez de Paz et Louis du Pont; il renvoie, en attendant sa seconde partie, à la *Dissertatio* de J. Tanner en tête de la traduction latine de la vie de Marine d'Escobar écrite par L. du Pont (2e éd., Naples, 1690). Les ignatisants auraient profit à connaître ces deux ouvrages de Diertins.

Sommervogel, t. 2, col. 53-55; t. 3, col. 214. — DTC, art. *Diertins*, t. 4, col. 755-756. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Allemagne*, t. 2, Paris, 1899, p. 398-399. — Catalogues et nécrologes. — S. Zaleski, *Jesuici w Polsce*, t. 3, Lwow, 1902, surtout p. 985-990, 1008. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 296-297, 338.

André Rayez.

DIESBACH (Nicolas de), jésuite, 1732-1798. — Né à Berne le 15 février 1732, d'une famille calviniste, Nicolas de Diesbach, d'abord officier dans un régiment suisse au service du roi de Sardaigne, était devenu incrédule, quand, à la suite de circonstances sur lesquelles les témoignages ne concordent pas, il fut mis en relation avec les jésuites de Turin et se convertit (1754) avant son mariage avec une catholique. Veuf et père d'une fillette de trois ans qu'il confie aux visitandines de Nice, il entre le 19 octobre 1759 au noviciat des jésuites à Gênes, est ordonné prêtre en septembre 1764 et se distingue comme prédicateur de missions en Suisse et en Piémont. Après la suppression de la compagnie de Jésus (1773), il se retire chez les bénédictines d'Hauterive, puis, sous la protection de Victor-Amédée III, à Turin, continuant à prêcher : « c'était le Bridaine de la Haute-Italie » (Guidée, *op. cit.*, p. 102).

Ses ouvrages, écrits en français et traduits en italien par J.-D. Giulio († 1831), ont un caractère plus doctrinal que directement spirituel : on sent que l'auteur a lutté pour découvrir la vraie foi. Citons : *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion par la considération de quelques-unes des preuves* (les miracles) *qui en établissent la certitude*, Turin, 1771, 3 vol. (*Il cristiano cattolico..*, Turin, 1778, 1 vol., et Milan, 1823, 2 vol.), réimprimé par Migne (qui l'attribue à tort à un autre jésuite, Jean Diesbach, 1729-1792, professeur de théologie à Prague) dans ses *Démonstrations évangéliques* (t. 13, Petit-Montrouge, 1843, col. 9-192) et, moins les premiers et les derniers chapitres, par la Société des bons livres, Paris, 1826; *La voix du zèle*, Turin, 1774; *Le solitaire chrétien et catholique*, Fribourg (Suisse), 1778, 2 vol.; *La piété forte*, trad. italienne, Lausanne, 1777, 3 vol.

Diesbach doit être retenu surtout pour son influence dans la lutte contre le courant philosophique et joséphiste auquel il contribua à opposer une élite de catholiques éclairés et zélés. Dans ce but, il conçut et organisa deux sociétés secrètes, dont le lien avec les célèbres *Aa* françaises, longtemps soupçonné, est aujourd'hui « une certitude » (G. de Bertier de Sauvigny, *op. cit.*, p. 40). 1° L'*Amitié chrétienne*, consistant en de petits groupements de prêtres ou de laïques cultivés qui, en plus de leur sanctification personnelle, s'engageaient à diffuser les bonnes lectures; fondée par Diesbach vers 1778-1780 à Turin, elle se ramifiera hors d'Italie, survivra à toutes les tracasseries de la police révolutionnaire et impériale et, devenue, sous l'impulsion de son disciple Pio-Brunone Lanteri (1759-1830), l'*Amitié catholique*, prendra un nouvel essor, cette fois au grand jour, durant le premier tiers du 19e siècle. 2° L'*Amitié sacerdotale*, fondée également à Turin vers 1782, association de ferveur destinée aux aspirants au sacerdoce et membres du jeune clergé désireux de se mettre à l'école des *Exercices spirituels* de saint Ignace par la pratique de l'oraison, de l'examen de conscience, de la lecture spirituelle et de la retraite annuelle; une *Gazette* assurait la liaison entre les membres, les préservait de toute infiltration du jansénisme, dont l'Italie connaissait alors les derniers soubresauts, et propageait la doctrine morale de saint Alphonse-Marie de Liguori. Le même souci conduisit Diesbach à Vienne, notamment avant le voyage de Pie VI (1782); il y stimula plusieurs catholiques éminents, en particulier Clément-Marie Hofbauer qu'il orienta vers les rédemptoristes. Aussi, en 1782, était-il proposé par le nonce Caprara pour l'évêché de Lausanne : malgré le désir du pape, son nom fut écarté parce que le conseil de Fribourg voulait un évêque originaire du pays et que le Saint-Siège craignait de se heurter à l'opposition des Bourbons.

Signalons enfin un mémoire manuscrit, *Adresse d'un catholique à S. M. I. et R. Léopold II, roi de Hongrie et Boème, à son avénement au thrône* (30 septembre 1790), où, courageusement, Diesbach dénonçait les doctrines erronées de l'époque, conjurant le nouvel empereur de sauvegarder les intérêts du Saint-Siège et lui indiquant comme moyen le plus efficace de s'employer à restaurer la compagnie de Jésus. L'invasion du Piémont par les français (1796) contraignit Diesbach à se réfugier en Suisse, puis à Vienne, où il mourut le 22 décembre 1798, pleuré et considéré comme un saint même par des protestants, ainsi qu'en témoigne la correspondance échangée entre l'historien suisse Jean de Müller et son frère, professeur de théologie réformée à Schaffhouse.

Sommervogel, t. 3, col. 56-57. — LTK, t. 3, col. 315. — Hurter, t. 5, col. 265, note 1. — EC, t. 1, col. 1064-1066 (*Amicizia cristiana* et *Amicizia sacerdotale*); t. 4, col. 1577-1578 (*Diesbach*). — *L'Ami de la Religion*, t. 33, 1822, p. 181-182; t. 34, p. 87-88; t. 39, 1824, p. 153-154. — A. Guidée, *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1860, t. 2, p. 102-103. — A. Raess, *Die Convertiten seit der Reformation..*, Fribourg-en-Brisgau, 1871, t. 10, p. 127-137. — *Précis historiques*, Bruxelles, t. 27, 1878, p. 246-252 (J. Gagarin). — A. Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, t. 2, Chieri, 1915, p. 742-747. — O. Pfülf, *Die Anfänge der deutschen Provinz in der neuerstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz* (1805-1847), Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 7-10. — *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, t. 18, 1924, p. 22-41 et 282-304 (Winter). — *La semaine catholique de la Suisse française*, juillet-octobre 1927 (conférence de Mgr D. Jaquet au cercle catholique de Fribourg, 24 juin 1927). — L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 425. — R. Jacquin, *Taparelli*, Paris, 1943, p. 7-8 et 32. — G. de Bertier de Sauvigny, *Le Comte Ferdinand de Bertier* (1782-1864) *et l'énigme de la Congrégation*, Paris, 1948, p. 40-42. — P. Gastaldi, *Della vita del servo di Dio Pio Brunone Lanteri*, Turin, 1870, p. 40 svv. — T. Piatti, *Il servo di Dio Pio Brunone Lanteri*, Turin-Rome, 1926; rééd., 1934. — A. P. Frutaz, *Positio super introductione Causae et super Virtutibus servi Dei Pii Brunonis Lanteri*, 1945, p. 68-258. — M. Haringer, *Vie du bienheureux Clément-Marie Hofbauer*, Tournai, 1888, p. 58 et 387-389. — R. Till, *Hofbauer und sein Kreis*, Vienne, 1951.

— *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 6, 1937, p. 190-191; t. 21, 1952, p. 184 (compte rendu de Till). — *La Civiltà Cattolica*, 1927, t. 4, p. 110-128 : ([G. Schio], *Il P. Niccolò Diesbach e il suo « Memoriale ad Leopoldum II »*, 1790); 1930, t. 3, p. 193-194. — *Atti della reale Accademia di Torino*, t. 46, 1931, p. 199-211 (article de G. Piovano, qui, notamment, rejette comme invraisemblable, mais sans apporter de documents nouveaux, l'authenticité de l'*Adresse* à Léopold II). — J. von Müller, *Sammtliche Werke*, t. 32, Stuttgart, 1832, p. 33. — E. Haug, *Briefwechsel der Brüder Müller*, 1893, t. 1, p. 166 et 194. — F. Strobel, *Zur Jesuitenfrage in der Schweiz*, Zurich, 1948, p. 31 et 72-73; *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX Jahrhundert*, Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1954, p. 471-472.

Paul Bailly.

1. DIEU (CONNAISSANCE MYSTIQUE).

— I. *Vue d'ensemble.* — II. *Vision spéculaire et vue par assimilation d'amour.* — III. *Intuition intellectuelle et mystique trinitaire.* — IV. *Conclusion.*

I. VUE D'ENSEMBLE

Quand on scrute la tradition sur la connaissance mystique de Dieu chez les grands contemplatifs, deux directions se dessinent : celle qui se maintient jusqu'au bout dans la connaissance par assimilation d'amour au Dieu restant à jamais obscurément présent sur terre, et celle qui, dans une purification héroïque et rare, croit connaître le privilège d'une intuition intellectuelle de l'essence divine, adaptée à cette vie terrestre et rendue imparfaite par l'état non glorifié. Ces deux directions ne sont pas restées sans subir d'influence extérieure. Au début, la prétention des philosophes païens grecs de pouvoir atteindre par un effort suprême à l'intuition de l'Un, dans une extase passagère, amena les premiers spirituels chrétiens de l'école d'Alexandrie à croire qu'il ne fallait pas moins attendre de la véritable sagesse, à laquelle donnait accès la foi. Mais certains textes bibliques rappelaient la transcendance absolue du Dieu apparemment inaccessible sur terre. A son tour, la témérité d'Eunomius au sujet de la connaissance de l'essence divine ramena à plus de prudence et décida une réaction qui alla jusqu'à l'erreur : la vision béatifique était réduite soit à une théophanie, soit à une vision spéculaire, jamais saturante, de l'esprit entièrement purifié. Dès lors cette vision ne pouvait différer que graduellement de la vue spéculaire mystique, celle-ci se faisant par le même νοῦς καθαρός, dans une spiritualisation qui la faisait assimiler à la connaissance angélique (vg Clément d'Alexandrie, cité *infra*).

Mais d'autres textes bibliques, comme *In lumine tuo videbimus lumen* (*Ps.* 35, 10), et ceux concernant la vision de Moïse au Sinaï (*Ex.* 33, 18; 24, 10, à côté de *Deut.* 34, 10 et *Nomb.* 12, 8) tenaient, en droit ou en fait, les perspectives ouvertes dans un autre sens. D'ailleurs au texte de Jean excluant apparemment toute vue de Dieu sur terre (1, 18), on pouvait opposer, chez le même apôtre, les merveilleuses promesses du discours après la Cène, et chez saint Paul, son ravissement au troisième ciel. C'est de leur autorité avant tout que se réclameront plus tard les grands mystiques. Car si les synoptiques mettent l'accent sur les conditions morales et les vertus préparatoires à la venue du royaume dans l'âme et à la vision de Dieu (*Mt.* 5, 8), Paul et Jean ont l'attention centrée sur l'inhabitation de Dieu dans le chrétien et du chrétien en Dieu. Jean nous présente cette sublime réalité sous le symbole du cep de vigne et des sarments; Paul sous le symbole de la tête et du corps mystiques. Nous sommes dans le Christ et par lui dans le Père, et, avec le Fils, le Père est en nous, de même que l'Esprit.

Cette présence des divines Personnes n'est pas seulement objective (*Jean* 14, 23), elle comporte la connaissance de cette inhabitation. Connaissance de la foi ordinaire tout d'abord (14, 10). Mais, pour les Apôtres, suivant le discours après la Cène dans la leçon la plus probable, commencement déjà, obscur sans doute, d'une saisie expérimentale des divines Personnes et de leur circumincession : « Puisque vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père; ou plutôt c'est dès maintenant que vous le connaissez et que vous l'avez vu » (14, 7, trad. J. Huby, *Le Discours après la Cène*, coll. Verbum salutis, Paris, 1932, p. 49). Cette connaissance plus expérimentale leur est surtout promise après la résurrection, quand l'Esprit sera venu : « In illo die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis » (14, 20). L'Esprit aussi sera l'objet de cette connaissance plus intime : « Spiritum veritatis quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit » (14, 7). De son côté le Christ se manifestera d'une façon nouvelle : « Qui habet mandata mea, et servat ea : ille est, qui diligit me. Qui autem diligit me diligetur a Patre meo : et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum » (14, 21).

Jean et Paul vivent en plein ces merveilleuses réalités et c'est en fonction de leur expérience qu'ils écrivent, Jean plus discrètement, Paul plus manifestement. Mais aucun d'eux ne se soucie guère de décrire directement ou de caractériser son expérience, et encore moins d'en construire une théorie.

Tandis que la description des théophanies chez les auteurs de l'ancien Testament prépare davantage les interprétations de la connaissance mystique comme saisie de l'obscurité divine dans le sens « dionysien », Jean et Paul fondent nettement la mystique christologique et trinitaire jusqu'à ses plus sublimes sommets, et c'est de leur autorité que se couvriront comme d'instinct les grands mystiques dans leurs affirmations les plus hardies.

Il faut mettre à part, avec la vision de Moïse, la grande vision de saint Paul. La façon dont il la relate nous la fait voir comme sa plus haute expérience mystique. On est d'accord pour y reconnaître une vision intellectuelle. Rien, dans le texte, ne permet de la préciser davantage. La plupart des exégètes et des théologiens modernes ne peuvent y voir, comme l'affirmaient saint Augustin, saint Thomas et ceux qui les ont suivis, une intuition de l'essence divine. Ils opposent surtout les textes sacrés où la vie et la vue normales de la foi sont opposées à la vision béatifique. La vision intellectuelle de l'essence divine, si elle a lieu sur terre, ne sera jamais la vision béatifique proprement dite. Ensuite, à son propre niveau, elle reste un cas spécial, dont les auteurs des deux Testaments ne se préoccupent pas plus que de la description et des degrés de l'union mystique.

D'autre part, on ne peut restreindre la haute faveur de Paul à des paroles intellectuelles. L'accent sur le transfert au troisième ciel et au paradis n'a guère de sens, si Paul n'y a pas été mis en contact avec Celui dont le ciel et le paradis sont, pour l'Apôtre (*Phil.*

1, 23; 1 *Cor.* 2, 8) comme pour la mentalité biblique, l'habitacle et le lieu de manifestation. C'est bien le saisissement et l'emprise complète, produits par ce contact divin, qui laissent Paul dans l'ignorance s'il était ou non dans le corps, et lui ôtent l'envie d'exprimer l'ineffable. Il faut, sans doute, placer aussi cette suprême contemplation de l'Apôtre dans la ligne de sa gratification mystique, c'est-à-dire d'une compréhension croissante du « mystère ». Dans la logique de cette grâce, le sommet que pouvait atteindre sa contemplation serait bien la saisie du Christ dans son être propre et dans sa signification totale et ultime, tel qu'il assimile son corps mystique à sa propre filiation et l'emporte avec lui dans sa relation au Père, en l'unité de l'Esprit. Saisie qui impliquerait, comme chez plus d'un mystique, la vision des relations trinitaires et de l'essence divine. Saint Thomas, dans son interprétation de la vision de Paul, va dans ce sens, pour autant du moins qu'il affirme que c'est le Verbe que Paul vit *per essentiam, et ex ipso visa multa cognoverit* (*De veritate* 13 a. 3 ad 4), — ce qui indique plutôt la vue des créatures, car il n'est pas question de la vision des relations divines, que saint Thomas n'envisage nulle part à propos de l'expérience mystique, même là où il admet une intuition de l'essence divine (cf pourtant *In 4 Sent.* dist. 49 q. 2 a. 7 ad 2; *Somme théol.* 1ª q. 43 a. 3). Rien dans le texte de Paul ne force à une telle interprétation, ni même ne l'insinue, mais il n'y a rien non plus pour l'exclure, et elle n'est certes en désharmonie ni avec la logique de la grâce de Paul, ni avec la merveilleuse promesse rappelée plus haut d'une manifestation plus intime, sur terre déjà, de la circumincession des Personnes, manifestation à laquelle nulle limite n'est imposée que celle de la vision béatifique, limite demandée par l'ensemble de l'Écriture.

Des deux directions prises par l'interprétation de l'expérience mystique dans la tradition, celle qui se maintient dans la connaissance par assimilation d'amour au Dieu obscurément présent est celle qui a été le plus fréquemment mise en lumière. Avec une coloration plus biblique, elle se présente avant tout dans la mystique dite « de la ténèbre », comme un toucher spirituel; mais elle n'est pas absente dans celle dite « de lumière », — ici sous la forme de vision spéculaire, avec coloration gnostique chez les spirituels grecs; sous un aspect plus technique chez les scolastiques et les modernes.

L'autre direction, nécessairement plus rare, mais ancienne elle aussi, et non moins persistante, a, pour divers motifs, moins attiré l'attention, et l'opposition qu'elle a souvent trouvée a contribué à la mettre davantage sous le boisseau.

Quoique les deux directions se soient développées l'une à côté de l'autre au cours des âges, il sera plus commode de les traiter à part, la première brièvement sous le nom de *vision spéculaire*, l'autre plus en détail sous le titre de *vision intellectuelle de l'essence divine*. Comme la vision spéculaire est, en principe ou en fait, liée chez ses tenants à la connaissance par assimilation d'amour, et comme l'intuition intellectuelle comporte logiquement, sinon toujours explicitement dès le début, une mystique trinitaire, nous respecterons cette double liaison.

II. VISION SPÉCULAIRE ET VUE PAR ASSIMILATION D'AMOUR

Pour *Clément d'Alexandrie*, « la gnose, se consommant dans l'amour, rapproche le connaissant du Connu comme un ami de son ami. Et peut-être celui qui est devenu tel parvient-il ici-bas à être l'égal des anges » (*Stromates* VII, 10, 57, PG 9, 481ab; éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 42), sans doute, parce que, au sommet de la gnose, l'âme connaît comme un esprit pur. Chez *Origène* l'objet de la gnose ne semble pas être atteint d'une autre façon que les objets que saisissent les « sens spirituels », dont il est le premier à faire la théorie, sans que la portée mystique en semble toujours certaine chez lui.

D'après *Grégoire de Nysse*, c'est en descendant au plus profond de lui-même que le contemplatif a « la véritable connaissance de Dieu. Elle consiste à voir qu'Il ne peut être vu » (*De vita Moysis*, PG 44, 377a, 404a). C'est l'âme recouvrant son intégrité qui expérimente Dieu (*De beatitudinibus* 6, 1269c-1272c). Il y a deux séries de textes où il est question de cette présence obscure et vécue. On trouve les uns dans les développements plus affectifs à propos des sens spirituels, les autres dans ceux, plus gnostiques, à propos du miroir de l'âme portant l'image de Dieu. Un passage comme *In Cantica* 3, 828b-829c nous renseigne sur l'identité foncière, qui pourrait faire doute, entre l'expérience de la présence divine dans le miroir purifié de l'âme et la présence qu'atteignent obscurément les sens spirituels. Il s'agit en réalité d'un thème à double transposition : le motif spéculaire de l'image de Dieu visible dans le miroir de l'âme se joue sur le clavier gnostique; le motif des sens spirituels, sur le clavier biblique. Mais l'extase chez Grégoire dépasse l'expérience de la présence obscure (cf *infra*).

La θεολογία d'*Évagre le Pontique* requiert, comme contemplation de l'Unité sans mélange, une complète nudité d'esprit, un dépouillement de toute multiplicité. Ce vide de l'esprit retombant parfaitement sur lui-même, est « le lieu de Dieu » (voir I. Hausherr, *Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, trad. et commentaires, RAM, t. 15, 1934, p. 86-90), parce qu'il amène l'esprit à cette perfection de l'image, qui rend possible la vision. C'est l'οὐσιώδης γνῶσις qui couronne l'esprit, parce qu'elle l'achève dans son intellectualité et sa ressemblance divine. Il en est transformé et devient « Dieu par grâce » (*Centurie* v, 81, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 355). Pour *Diadoque de Photicé*, ce n'est qu'au moment où l'image de Dieu, rendue resplendissante par le baptême, est devenue ressemblance par notre coopération, que nous commençons à avoir, par le don d'intelligence, l'expérience de l'action divine qui produit cette ressemblance (*Capita de perfectione* 89, PG 65, 1203, éd. J. E. Weis-Liebersdorf, Leipzig, 1912, p. 124). Cette expérience est en même temps vision et amour. La vision spéculaire que Diadoque enseigne ne diffère pas de celle d'Évagre. Mais on peut se demander si, dans l'extase telle que Diadoque la décrit, il n'y a pas plus qu'une vision spéculaire.

Hormis chez *Augustin* dans son *inchoata contemplatio* et chez *Cassien*, la vision spéculaire, sous sa forme grecque du νοῦς καθαρός assimilé à Dieu par la lumière qu'il en reçoit, trouve peu d'écho en Occident. Si les grecs ne négligeaient nullement le rôle de l'amour dans la connaissance mystique de Dieu, le thème de la charité, qui par l'assimilation qu'elle produit devient expérience et vision de Dieu, dominera bien davantage

la mystique occidentale, surtout à partir du 12e siècle. Ici le miroir qui s'interpose entre Dieu et le mystique sera moins le νοῦς καθαρός, que l'action divine infusant la charité.

Grégoire le Grand est sans doute le premier à formuler l'adage *amor ipse notitia est* (*Homiliae in Evangelia* 27, 4, PL 76, 1207a), qui fera fortune. La vue rendue possible par l'amour, Grégoire l'appelle *visionis imitatio*. Elle est en même temps une vision, un amour et un goût : « *Intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat* » (*In Ezechielem* II, 2, 12, 955c; cf *Moralia* VIII, 30, 50, PL 75, 833a; XXIII, 21, 43, PL 76, 277b).

La *contemplatio Creatoris* qui, selon *Hugues de Saint-Victor*, nous reste possible depuis la chute (*In Ecclesiasten* 1, PL 175, 118a), semble bien être l'expérience mystique de la présence divine par assimilation d'amour. Mais chez *Richard de Saint-Victor*, ce n'est là qu'un degré inférieur dépassé par la *visio per speciem* (cf *infra*). La *visio* est nettement l'intuition intellectuelle de Dieu, comme nous le verrons.

Ce que, selon saint *Bernard*, le mystique voit de Dieu ici-bas, il le voit, à un degré inférieur, dans la perception de la présence du *Verbum-Sponsus* par connaturalité d'amour (vg *In Cantica* 31, PL 183, 943c). A un degré plus rare il le voit dans l'extase, où il rencontre le regard de l'Époux dans une brève illumination, « où il ne se montre pas tout à fait autre qu'il n'est » (*ibidem*), expression peu nette, mais dont on ne peut majorer la signification.

C'est *Guillaume de Saint-Thierry* qui est le premier à analyser de plus près la connaissance par connaturalité d'amour et à la faire porter par ce dynamisme de l'âme, qui, sous l'adage platonicien : « au semblable le semblable », avait dominé toute la théorie spirituelle des grecs sur la connaissance mystique de Dieu, et qu'Augustin avait à sa façon fortement mis en lumière.

On peut trouver toute la synthèse de Guillaume dans l'*Ænigma fidei* (PL 180, 399b) : « In interiore homine similitudo ista est, qua renovatur homo de die in diem in agnitione Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum; ubi tanto ei efficimur similiores, quanto magis in ejus cognitionem charitatemque proficimus; et intantum eum propinquius ac familarius videmus, inquantum cognoscendo eum ac diligendo efficimur ei similiores ».

Après Guillaume la théorie de la vision par assimilation d'amour se maintient dans la tradition avec des nuances diverses. *Thomas Gallus* lui donnera une vitalité nouvelle dans son *summus affectionis apex*, nommé ailleurs *synteresis* ou *principalis affectus*. Malgré l'intellectualisme dernier qui caractérise chez lui le sommet de la contemplation (cf *infra*) et qu'il emprunte au pseudo-Denys, Gallus ouvre en mystique le courant volontariste, celui de la *scintilla synderesis* pénétrant dans la ténèbre divine. Ce courant atteindra Bonaventure, Hugues de Balma, l'auteur du *De septem itineribus aeternitatis* et alimentera au 15e siècle la fameuse discussion au sujet de la *docta ignorantia*.

Quant aux mystiques anglais du 14e siècle, leur expérience, elle aussi, se confinera dans la vision par assimilation d'amour, avec l'accent sur l'élément affectif. Une mystique formellement trinitaire ne se présente pas chez eux.

III. INTUITION INTELLECTUELLE DE L'ESSENCE DIVINE ET MYSTIQUE TRINITAIRE

1. JALONS JUSQU'AU DOUZIÈME SIÈCLE. — Vis-à-vis de la révélation des mystères païens et de l'intuitionisme platonicien, *Clément d'Alexandrie*, sans nommer l'extase, en met le contenu le plus élevé au sommet de la gnose chrétienne.

Cette gnose, après une purification rapide, « introduit l'homme dans cette nature divine et sainte qui convient à l'âme et, par une lumière intime, lui fait gravir les ascensions mystiques, jusqu'à ce qu'elle l'établisse au sommet du repos, lui apprenant à contempler (ἐποπτεύειν) Dieu, pur de cœur, face à face, en toute science et appréhension; car c'est là qu'est la perfection de l'âme gnostique : avoir dépassé toute purification, toute liturgie, et être avec le Seigneur là où il est, immédiatement sous lui » (*Stromates* VII, 57, PG 9, 480c-481a; GCS 3, p. 41-42; trad. J. Lebreton, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 480-481).

Origène a certaines pages teintées d'intuitionisme platonicien (vg *In Matthaeum* 12, 20, PG 13, 1028bc; éd. E. Klostermann, GCS 10, 1935, p. 113-114), mais il faut, chez lui, semble-t-il, appliquer au sommet de la gnose l'affirmation générale, inspirée de 1 *Jean* 3, 2 : « etiam si digni habeamur qui Deum mente et corde cernamus, eum tamen minime sicuti est cernimus, sed qualis regendi nostri causa nobis efficitur » (17, 19, 1537ab; GCS 10, p. 640). Ce qui semble confirmé par ce qu'Origène dit de la vision de Moïse (*De principiis* II, 4, 3, PG 11, 202ab; éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 130; cf *In Joannem* 32, 17, PG 14, 816a, 817a; éd. E. Preuschen, GCS 4, 1903, p. 12-13) et de la vision de saint Paul (*In Canticum* 1, PG 13, 99a; éd. W. A. Baehrens, GCS, 8, 1925, p. 108). A l'encontre de Celse, qui fait de la connaissance de Dieu une conquête par les procédés intellectuels, Origène s'appuie sur *Mt.* 11, 27 pour affirmer que le Père n'est connu que par la révélation du Fils (*Contra Celsum* VII, 44, PG 11, 1484c; éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 194-195). Au sommet de la θεολογία Origène met une connaissance privilégiée de la Trinité (*In Numeros* 10, 3, PG 12, 639-640; éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 74; cf *In Psalmos* 26, 6, PG 12, 1280b). Ceci serait plus méritoire si Origène avait fait de cette connaissance un centre de perspective. Mais on est encore loin de là à ce moment et on ne peut assimiler cette connaissance privilégiée du mystère chrétien par excellence à la mystique trinitaire des grands contemplatifs postérieurs. Le fait qu'Origène fait du Verbe l'objet principal des sens spirituels n'y invite pas davantage.

Dans l'extase, chez *Grégoire de Nysse*, une intuition directe du genre de celle des bienheureux, — car, même chez ces derniers l'intuition intellectuelle est impossible —, se dessine nettement. L'extase « bienheureuse » est pour lui une élévation de l'intelligence qui est, par la force du Saint-Esprit, une sortie de la vie sensible dans les régions pures de l'esprit et une surélévation de la faculté intellectuelle dans un ordre qui n'est pas le sien par nature (*In S. Stephanum*, PG 46, 713b, 717bc). On y voit de quelque manière (πως) ce qui est promis dans les béatitudes (*De virginitate*, 361ab). Qu'il s'agisse d'une vision directe Grégoire le dit plus clairement encore dans son panégyrique de saint Étienne, qui : οὐκ ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τε καὶ δυνάμει μένων τὸ Θεῖον βλέπει, ἀλλὰ πρὸς τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριν ἀνακραθείς, δι' ἐκείνου ὑψώθη πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ κατανόησιν (717b). Et comme il l'avait dit

un peu auparavant, Dieu, d'après le psaume 109, 1, ne se voit que dans sa propre lumière : διὰ τοῦτο προκαταυγασθεὶς τῇ δόξῃ τοῦ Πνεύματος, ἐν περινοίᾳ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ δόξης γίνεται (717a).

Il s'agit donc bien d'une vision directe de Dieu, passagère sans doute (cf *Contra Eunomium* 7, PG 45, 739cd), d'une anticipation terrestre, non saturante d'ailleurs, de ce qui fait l'essence de la vie éternelle. Grégoire est le premier à faire de cette intuition trinitaire anticipée le contenu de l'extase mentale. Il met saint Paul (*In Psalmos*, PG 44, 577b) et saint Pierre (989d-992a), mais non Moïse, parmi les extatiques de cette vision, ce que le moyen âge retiendra lorsqu'il attribuera aux apôtres une vision de l'essence divine.

Chez *Évagre le Pontique* c'est la contemplation de la Trinité (θεολογία) à laquelle l'amour ouvre la porte. Mais pas plus que pour Origène cette contemplation ne comporte une mystique trinitaire. On peut seulement se demander, comme pour Diadoque de Photicé, si certains passages de ses écrits sont à comprendre d'une intuition intellectuelle de Dieu, théorique sans doute chez Origène, expérimentale chez Diadoque.

L'extase chez le *pseudo-Denys* produit une connaissance « au-dessus de l'intelligence », dans l'ignorance produite par la cessation du mode ordinaire de connaître. Elle est union et assimilation à la Clarté supérieure dans laquelle et par laquelle le voyant est illuminé par « l'inscrutable profondeur de Dieu » (*De divinis nominibus* 7, 3, PG 3, 872ab, cité DS, t. 2, col. 1895; cf 7, 1, 865b-868a et *De mystica theologia*, 997a-1000c). En d'autres termes, on voit cette profondeur dans sa propre lumière. Car il n'est pas question d'une vision spéculaire. Sans être compréhensive, la vision est directe et sans voile : on y voit Dieu ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς (1000c). Cette extase est attribuée à Moïse (1001a, à partir de καὶ τότε; cf 872ab) aux ch. 1 et 3 de la *Théologie mystique*. Dans la lettre 5 elle est équivalemment attribuée à saint Paul (1073a-1076a). C'est à l'image des anges (ἀγγελομιμήτως, *De divinis nominibus* 1, 5, 593b), extatiques eux aussi, que « les saintes âmes », les âmes « déiformes », ont ce genre d'union, cette communion à la plus divine lumière (593c).

Au début de sa conversion *Augustin* admettait une vision directe de Dieu chez les platoniciens (*De quantitate animae* 76, PL 32, 1076). A fortiori cette vision était-elle possible au chrétien; Augustin y aspira de toute son âme. Avec C. Butler on peut probablement admettre qu'il s'est cru favorisé de cette grâce (*Western mysticism*, 2e éd., Londres, 1927, p. 87). Plus tard, s'il a quitté ces convictions, il n'en a pas renié pour autant toute connaissance directe de Dieu ici-bas, comme J. Maréchal l'a fort bien montré (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1937, p. 165 svv).

Citons le seul texte où l'âme est ravie à l'intuition de la Lumière, dont elle participe la clarté dans toutes ses autres connaissances : « Aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat; nam illud jam ipse Deus est... Cum ergo illuc rapitur et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur, non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adjuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt » (*De Genesi ad litteram* XII, 31, 59, PL 34, 479-480).

Parmi ceux qu'il croit favorisés de cette intuition, Augustin compte saint Paul (*De videndo Deo* 13, 31, PL 33, 610; cf *De Genesi* XII, 28, 56, PL 34, 78) et il ne semble pas croire que ce soit le seul.

L'influence de ces textes d'Augustin sera grande au moyen âge sur tous ceux qui admettent la vision intellectuelle au sommet de la contemplation mystique. *Grégoire le Grand* y est opposé, mais peut sembler faire exception pour saint Benoît (PL 66, 200ab). Le premier à suivre de plus près Augustin est *Aimon*, dit de *Halberstadt*, mais plus probablement d'Auxerre. Dans son *Expositio*, il interprète dans le sens de l'intuition intellectuelle la vision de Paul. Ce qu'Augustin n'avait pas fait, Aimon précise que la vision de la Vérité, telle qu'elle est, est la vision de la Trinité : quod Deus omnipotens trinitas sit in personis et unitas in substantia (PL 117, 662d-663a et 664b). Conséquence nécessaire, dont la mystique proprement trinitaire vivra quelque peu l'expérience, mais qui n'est chez Aimon, semble-t-il, qu'une conclusion, comme elle n'était chez Clément d'Alexandrie, Origène et Évagre, que la spécification du grand mystère, suprême objet de la gnose chétienne.

De la mystique de *Richard de Saint-Victor* on ne peut dire qu'elle soit formellement trinitaire, quoique le 5e degré de la contemplation dans le *Benjamin major* ait pour objet la nature divine, et le 6e les Personnes divines. Pourtant Richard met expressément au sommet de la contemplation une vision de Dieu *per speciem*, à laquelle les parfaits seuls arrivent, quelquefois et avec peine (PL 196, 148d). En regard de la première connaissance mystique, où le contemplatif *de spelunca velata facie prospexit* (146c), il est sorti ici de la caverne à la rencontre de Dieu : « quasi facie ad faciem intuetur qui per mentis excessum extra seipsum ductus, summae sapientiae lumen *sine aliquo involucro*, figurarumque adumbratione, denique *non in speculo et aenigmate*, sed simplici ut ita dicam veritate contemplatur » (147ab; cf 146d, et *Adnotationes mysticae in ps.* 113, 341d-342a). C'est la contemplation *per speciem*, « quando in propria substantia sicuti est facie ad faciem cernitur » (*ibidem*, 271a). On y apprend, non par la conviction de la foi, mais *per revelationem* le mystère même de la Trinité : « Deum in una substantia personaliter trinum, et in tribus personis substantialiter unum » (*Benjamin major*, 136b). On y est porté dans les bras du Père (*De exterminatione mali*, 1114d) et, dans l'Esprit auquel on est uni, notre esprit *omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (*De quatuor gradibus violentae charitatis*, 1221d). Mais cette vision mystique n'est que *scientiae plenitudo* vis-à-vis de la vision béatifique, qui, elle, est *hujus plenitudinis perfectio*, ce que Richard a toujours soin de rappeler. D'autre part il n'y a pas trace chez Richard d'une expérience mystique des processions divines.

Si dans l'ensemble saint *Bernard* exclut nettement toute intuition intellectuelle de Dieu ici-bas, il a quelques textes qui admettent certaines exceptions, ainsi pour la vision de saint Benoît (*De diversis* 9, PL 183, 565d), qu'il interprète ainsi chez Grégoire le Grand. De même au sermon 33 du *Cantique* (954c) et au sermon 2 *In dominica palmarum* (259d), Bernard parle de façon inaccoutumée des visions célèbres de l'ancien Testament, visions auxquelles l'âme désire participer comme Paul d'une façon plus riche que dans l'expérience mystique ordinaire. La description de cette faveur plus spéciale chez le contemplatif semble bien aller au delà du sentiment de simple présence : *respicientis se oculum quasi solis radium per fenestras et rimas parietis subeuntem, beato oculo cernet* (*In Cantica* 57, 1052ab). C'est une grâce semblable à celle de l'extase, sans que

celle-ci soit nommée. Car dans l'*excessus mentis*, comme il l'appelle d'ordinaire, il y a une connaissance à part, comme le montre le texte du sermon 41 (986ab). Connaissance qu'il ne réussit à expliquer que grâce à l'étrange recours à une double série d'espèces intellectuelles et sensibles infusées par les anges, explication que nous ne rencontrons nulle part ailleurs dans son œuvre. Et il y a opposition entre le *nondum propalata substantia luminis* du texte et le fait que la contemplation de la pure Vérité s'aventure déjà quelque peu à jouer son rôle : « partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit ». Opposition aussi entre les *quasi signacula veritatis*, les ressemblances que les anges façonnent et impriment, au regard qui contemple, et le rayon éclatant qui, pour être insupportable et avoir besoin de tempérament, doit tout de même, ne fût-ce qu'un moment, frapper le regard. Le fait que la contemplation de la Vérité pure s'exerce quelque peu invite aussi à le supposer. Il faudra appliquer ici ce qui est dit ailleurs de façon assez énigmatique, à propos de l'*excessus mentis* : « Non tamen adhuc illum (Sponsum) dixerim apparere sicuti est, quamvis non omnino aliud hoc modo exhibeat quam quod est » (*In Cantica* 31, 943c).

Dans ces textes isolés, moins cohérents, Bernard semble davantage sous l'influence de ceux qui, avec son ami Guillaume de Saint-Thierry, admettent comme exception une vision mystique du *id quod* de Dieu. Dans son ensemble, avec son union nuptiale au Verbum-Sponsus, la mystique de Bernard a un caractère christologique prononcé. Elle n'en est pas moins, au second plan et dans un sens restreint, une mystique trinitaire.

Cet aspect est davantage mis en lumière au 8e sermon sur le *Cantique*. Comme perception par assimilation d'amour, l'expérience mystique y est envisagée sous le symbole du baiser, comme effusion de l'Esprit et participation au Baiser qu'est cet Esprit au sein de la Trinité.

Aussi, parce qu'il est réservé au Père et au Fils, l'épouse, en soupirant *osculetur me osculo oris sui*, ne demande pas l'*osculum ab ore*, où le Père est *osculans* et le Fils *osculatus*, mais elle sollicite le baiser de ce baiser : *osculum ab osculo oris*, ou l'infusion de l'Esprit. Elle y est encouragée, et ici Bernard recourt à la meilleure base scripturaire de l'expérience mystique comme de la révélation : *Nemo novit Filium nisi Pater; et nemo novit Patrem nisi Filius aut cui voluerit Filius revelare.* A cette parole l'épouse s'enhardit : « Petit ergo audenter dari sibi osculum, hoc est Spiritum illum, in quo sibi et Filius revelatur et Pater. Alter enim sine altero nequaquam innotescit » (811a et c).

Elle le demande à l'Époux, car de son bon plaisir dépend la révélation. Qu'elle se fasse par le baiser qu'est l'Esprit, saint Paul l'atteste : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum* (1 *Cor.* 2, 10), et ce que révèle l'Esprit n'illumine pas seulement, mais allume l'amour (812a). Ce qu'on reçoit par cette participation à l'Esprit, fût-on avec Paul au troisième ciel, n'est pas la plénitude de Dieu, mais *de plenitudine* (814ab). Heureuse l'âme pourtant qui reçoit cette faveur, car elle sent en elle l'Esprit même du Fils qui murmure : *Père*. Et Bernard engage l'âme à redire : In spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem (814c).

Nous sommes loin de la mystique de la ténèbre, et au cœur même de ce qui pourrait s'appeler une mystique johannique ou paulinienne. Pourtant Bernard, s'il s'y rattache plus à fond que ses prédécesseurs, retenu peut-être par les limites de son expérience personnelle, n'en expose pas complètement les richesses, comme commencera à le faire son ami Guillaume de Saint-Thierry.

2. **POSITION DE GUILLAUME DE SAINT-THIERRY ET DÉVELOPPEMENTS ULTÉRIEURS.** — 1° GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — Le mérite de Guillaume est avant tout dans le caractère trinitaire qu'il assigne à la connaissance mystique. Avant lui on ne l'avait signalé que de façon embryonnaire et accessoire, sans doute parce que les théories sur la contemplation restaient sous l'influence platonicienne de l'ἕνωσις dans laquelle l'Un est atteint. Sur la base d'un couple de textes johanniques trop oubliés, Guillaume s'établit en pleine connaissance mutuelle du Père et du Fils dans l'Esprit, pour y assimiler quelque peu le sommet de la contemplation. « Quibus ergo revelat Pater et Filius, hi cognoscunt sicut Pater et Filius se cognoscunt, quia habent in semetipsis unitatem amborum, et voluntatem vel amorem, quod totum Spiritus Sanctus est » (*Speculum fidei*, PL 180, 393ab; comme tout le contexte l'indique, il s'agit bien d'une connaissance mystique). L'autre texte (*Expositio altera in Cantica*, 506bc) encadre la définition du baiser mystique, *illud osculans quo cognoscere incipit sponsa sicuti cognita est* (traduction dans DS, t. 2, col. 1954). Qu'il soit question dans ces deux textes d'une vraie participation à la connaissance propre aux Personnes, un passage de la *Lettre d'or* le montre : « pro modulo suo, ad momentum, ad punctum, *id ipsum* (lumen aeternum) *ostendens ei videndum sicuti est* » (PL 184, 350a; cette phrase rend impossible, dans ce qui précède immédiatement, la leçon *etiam cum*, adoptée par M.-M. Davy et J.-M. Déchanet, cf DS, t. 2, col. 1956; cf aussi *Expositio altera in Cantica*, PL 180, 529cd). Sans doute il ne s'agit pas de la vision *perfecta et tota* du ciel (PL 180, 398c); la vision mystique est *imperfecta et inchoata* à cause de l'état mortel (505c-506c). Mais la vision des élus est essentiellement la même participation, dans et par l'Esprit, à la connaissance mutuelle du Père et du Fils. Celle-ci est, à son tour, « aliter in summa essentia (Dieu), aliter in inferiore natura (les bienheureux) » (399d).

Si ce n'est donc pas seulement l'*osculum de Osculo*, comme chez saint Bernard, mais l'*Osculum* lui-même que l'âme reçoit, ce n'est pourtant pas l'*osculum plenum* ni la *perfecta conjunctio* du ciel, mais « osculi ipsius et perfectionis affectata imitatio, et conjunctionis ac similitudinis illius aliqua similitudo » (507c).

Et jusqu'à sembler se contredire, Guillaume atténue fortement ses expressions, quand il ajoute : « Nam per Spiritum sanctum spiritui hominis, et sensui amoris illuminati raptim aliquando illuc attingenti, dulcescit illud quidquid est et rapit amantem, amatum potius quam cogitatum, gustatum quam intellectum; sicque ad tempus, ad horam afficit amantem, figit tendentem, ut non jam in spe, sed quasi in re, ipsam sperandarum substantiam rerum de verbo vitae, *quodam experientis fidei argumento*, et videre oculis et tenere ac contrectare manibus *sibi videatur* » (*Expositio altera in Cantica*, 507cd).

Nulle part d'ailleurs nous ne trouvons chez Guillaume la conclusion explicite de saint Thomas que la vision de l'essence divine supprime, non l'*habitus fidei*, mais momentanément l'*actus fidei*. Ainsi Guillaume, à propos du *sensus illuminati amoris* qui caractérise pour lui le sommet de la contemplation et par lequel le contemplatif devient un esprit avec Dieu *secundum virtutem fidei et lumen intellectus*, mentionne

la mesure de la foi, qui déterminera l'intensité de l'illumination, la mesure de l'amour et le degré d'assimilation à Dieu : « secundum virtutem fidei, et lumen intellectus et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam quod ille est per naturam » (505c). Il semble difficile d'admettre chez Guillaume une contradiction réelle ou la variation d'une pensée hésitante. Un manque de conséquence tout au plus, ou peut-être une prudence commandée par les circonstances. Avec J.-M. Déchanet nous ne pouvons donc nous rallier à la conclusion d'É. Gilson dans l'interprétation de l'*amor intellectus*, réduit à sentir la présence divine par l'amour de Dieu que l'âme éprouve et par la joie qu'il lui procure.

É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, Appendice 5, Notes sur Guillaume de Saint-Thierry, p. 216 svv. — J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, p. 18 svv; *Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges-Paris, 1942, p. 88, n. 4; DS, t. 2, 1949-1959. — M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, t. 1, *La connaissance d Dieu*, Paris, 1954, p. 249 svv.

2° Quelques témoins au 13e siècle. — 1) **Hadewijch** † v. 1250. — Rappelant dans l'expression la poésie courtoise, la mystique chevaleresque et vécue de Hadewijch se meut sous le signe de l'amour, qui devient mystiquement Amour, et par là fait la synthèse des catégories volontaires et cognitives. Hadewijch est trop intellectuelle et augustinienne pour ne pas s'appuyer sur des bases théoriques, qui affleurent occasionnellement. Elle les doit au milieu cistercien, notamment à Guillaume de Saint-Thierry, et à l'influence de Richard de Saint-Victor. On décèle l'assimilation de l'exemplarisme augustinien, et du flux et reflux néoplatonicien et dionysien de Dieu en l'âme et de l'âme en Dieu, flux et reflux à l'image de celui entre l'essence divine et les Personnes. Trinitaire, sa mystique n'en est pas moins christocentrique.

Pour Hadewijch, Dieu est avant tout Amour. Saint Jean est son apôtre favori. Aussi, sans que l'aspect de vision fasse défaut, l'union mystique est-elle peu traduite en termes de connaissance. Dans l'union suprême, qu'elle connaît déjà comme « union sans différence » (*Vision* 7, 87), on devient et on est Amour, avec et dans l'Amour. Cette union se produit dans le rapt, où on est « enlevé hors de l'esprit » (5, 62). Ce rapt est distinct de l'extase, laquelle nous tire hors des sens *dans l'esprit*, et où se produisent les visions, en même temps imaginatives et intellectuelles.

Dans l'ascension mystique (*Lettre* 20) il y a deux phases distinctes. Au premier degré, dans les « heures » 5 à 8, il y a une sorte de recueillement passif des puissances dans l'amour, mais en dehors de toute théorie d'introversion. Hadewijch expérimente le second degré (*Vision* 5, 59-69) : «(Dieu)me ravit hors de l'esprit dans la suprême jouissance d'admiration, dépassant la raison : là je jouis de Lui comme je le ferai éternellement. L'heure fut courte, et quand je revins à moi il m'éleva de nouveau en l'esprit, et me dit : « Comme vous jouissez maintenant de moi, ainsi vous jouirez éternellement » (cf *Vision* 6, 96 svv). Sans que Hadewijch le dise, cette fruition est nécessairement conditionnée par l'intuition de l'essence divine.

« Quand Dieu donne (sur terre) à l'âme bienheureuse, *la clarté qui la rend capable de le contempler dans sa divinité*, elle le regarde dans son éternité et dans sa grandeur et dans sa sagesse et dans sa noblesse » (*Lettre* 28, 10 svv); « dans sa présence (le Fils qui par sa révélation rend la divinité présente) et dans son écoulement (le Saint-Esprit) et dans sa totalité (le Père)... Ainsi Dieu m'est, avec trois Personnes, un seigneur, et avec trois Personnes est à mon âme une multiplicité de richesse divine » (40 svv). L'âme qui se meut de la sorte en Dieu « est maîtresse et exubérante de joie, avec une exubérance comme celle de Dieu dans sa divine richesse, lui qui est le Seigneur éternel et qui est toute bonté et qui a fait toute chose » (60 svv). « Une âme regarda Dieu avec Dieu, et elle vit Dieu en une totalité (l'essence ou le Père) et en un épanchement (la procession des Personnes). Elle vit Dieu s'épanchant en totalité, et total en son épanchement (identité réelle de l'essence et des Personnes) » (101 svv).

Dans cet état, l'âme est devenue Dieu avec Dieu (122), terme employé aussi pour la béatitude du ciel; elle est emportée par la grandeur de Dieu, grandeur sans mesure (141). Le « cœur de son cœur est dans la richesse qui est Dieu » (146 svv). L'âme est « bienheureuse sans mesure, d'une félicité comme Dieu est dans sa divinité » (162). Dans le silence plein de félicité où elle est conduite, elle entend « le grand bruit de la merveille que Dieu est lui-même dans son éternité » (210 svv); « elle comprend toute distinction dans une Totalité » (262).

La clarté n'est pas complète pourtant : l'âme voit et ne voit pas (*Lettre* 27, 133); elle voit « une vérité trine et une, qui est Dieu lui-même en son éternité ». Hadewijch ne précise pas le côté négatif. Au sommet, comme au cours de l'ascension, l'âme se meut sous le signe de la Trinité, dans la prolongation du rappel d'amour que se font mutuellement l'essence et les Personnes divines (*Lettre* 30, 49-67). L'ascension de l'âme sous cet appel de la Trinité est en même temps identification croissante avec l'humanité et la divinité du Christ, identification qui introduit dans une expérience, bien imparfaite mais réelle, de l'essence et des relations divines. Ajouter aux auteurs cités t. 2, col. 1972-1973 : J.-B. P. [Porion], *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954, p. 33-37.

2) **Béatrice de Nazareth** † 1268. — Le traité de Béatrice, *Van seven Manieren van heileger Minnen*, est bâti sur la conception courante, chez les spirituels grecs, du retour de l'âme dans la pureté primitive, pour voir Dieu dans le νοῦς καθαρός. Se mouvant dans le même climat spirituel que Hadewijch, dont elle ne dépend pas directement, la mystique de Béatrice est une mystique d'amour. Le caractère nuptial y est plus prononcé que chez Hadewijch, mais moindre que chez saint Bernard, dont l'influence est moins apparente que celle de Richard de Saint-Victor. Elle décrit ainsi la première expérience passive de la présence divine :

« Parfois.., sans aucun secours d'activité humaine..., le cœur est si tendrement touché par l'amour, et si fortement sous l'emprise de l'amour, et si aimablement embrassé en l'amour, que l'âme est tout à fait vaincue par l'amour. En quoi elle sent une grande proximité de Dieu, et une clarté substantielle... Elle sent que tous ses sens sont sanctifiés en l'amour, et que son vouloir est devenu amour, et qu'elle est si profondément abîmée et absorbée dans l'abîme de l'amour, qu'elle est elle-même toute devenue amour » (IV, 6-26, éd. Reypens-Van Mierlo, Louvain, 1926, p. 13). La « clarté substantielle » semble désigner l'illumination expérimentée dans le fond des puissances.

Au second degré, qui comporte la blessure d'amour, — les effets correspondent à ceux des épousailles chez saint Jean de la Croix —, l'esprit, ici l'âme entière,

est sollicitée de sortir d'elle-même, pour atteindre la jouissance pleine de l'amour et de la lumière, dont il lui faut désirer le comble. Dans le troisième degré mystique, — les effets correspondent en partie à ceux du mariage mystique —, le caractère trinitaire est indiqué : « Ceci est élévation d'esprit et commencement de vie éternelle » (voir notre hypothèse dans OGE, t. 5, 1931, p. 287 svv); cette remarque s'éclaire dans la description du sommet de la contemplation (texte latin de l'autobiographie). Ce sommet c'est l'intuition de l'essence divine, dont Béatrice fut favorisée, après une héroïque purification. Admise parmi les séraphins :

« Ibi divinam essentiam in plenitudine gloriae suae perfectissimaeque maiestatis suae potentia... clara contemplationis acie, si fas est dicere, videre promeruit » (OGE, *ibidem*, p. 309, n. 23). Le moment est court : « Cum autem in hac contemplationis inestimabili beatitudine modico tempore permansisset, sancto sibi reuelante spiritu cognouit, quod in illa caelestis gaudii fruitione dulcissima.., immorari diutius, ad carnis habitaculum reducenda continuo, non valeret » (n. 24).

L'aspect trinitaire est plus nettement indiqué ailleurs :

Non multo post haec tempore, circa nativitatem domini, magnum illi desiderium incidit de concipienda cognitione sanctae et indiuiduae trinitatis. Quae licet omni humano sensu prorsus sit incomprehensibilis, ex maxima tamen confidentia, non temere, more quorumdam altiora se querentium, et sensu proprio profundiora scrutantium, sed humili corde, mente deuota, caritate quoque feruida, ad assequendum rem inaccessibilem adspirauit. Nec id frustra quidem. Nam interdum... accidit ut, aperto corde, lumen celestis ueritatis in illud tamquam fulgur influeret; in quo momento temporis, id quod querebat apprehendere meruit... (p. 314, 23).

Un autre passage où il est question d'une vision de l'Homme-Dieu comme source de la grâce, précise : « Adusque fontem aeternitatis, unde fluuius oriebatur, illius decursum intensissime contemplationis oculo prosecuta, quod de mysterio sanctae Trinitatis intelligere concupierat, ibidem investigare promeruit, et Dominum Dei filium aeternaliter ex patre genitum, et in fine temporum ex matre temporaliter procreatum, spiritum quoque sanctum aequaliter de patre procedentem et filio, personarum etiam differentiam in una deitatis, aeternitatis, maiestatis essentia consistentem, ac cetera deifica Trinitatis sacrosanctae mysteria.., diuino reuelante spiritu, Beatricis anima sub eodem tempore plenius intellexit », et comme le texte précise : « per solam mentis intelligentiam, aeterna reuelante sapientia, et non per intellectum », intelligence à laquelle, revenue à elle-même, elle ne parvient pas à réduire ce qu'elle a saisi (p. 314-315, 24).

Dans une extase intellectuelle, *in mentis excessu confestim erepta*, elle se voit « ipsum summum et increatum, aeternum et verum deum et dominum, in suae substantia maiestatis, intellectuali acie mirabiliter intuentem » (p. 315, 25).

Le traducteur de l'autobiographie croit bon de défendre la possibilité et la réalité de l'intuition de l'essence divine contre des « loquaces », en s'appuyant sur Augustin et sur Aimon. Ajouter aux auteurs cités t. 2, col. 1972 : S. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1953, p. 143-147.

3) **Hugues de Balma** est le disciple convaincu de l'Aréopagite. Malgré la primauté qu'en vrai mystique il confère à l'*apex affectus* sur l'*apex mentis*, il est moins anti-intellectuel que ne peut le faire croire parfois son vocabulaire. Dans sa *Theologia mystica* (cf *Opera* de S. Bonaventure, t. 2, Lyon, 1572), Hugues distingue trois façons de connaître Dieu. La troisième connaissance, exceptionnelle, est celle du rapt (ch. 2, partic. 1, p. 422a; ch. 3, partic. 4, p. 463b, quaestio unica, p. 468b). Le rapt est *cognitio suprema intelligentiae* (ch. 3, partic. 4), selon Denys la seule vraie connaissance de Dieu. Elle dépasse la perception expérimentale de l'élévation active vers Dieu par la sagesse unitive; la connaissance du rapt est passive :

Quando mens per multorum temporum curricula aspiravit, ut suum dilectum intimius sibi conjuncta ardentiori vinculo amoris constringeret, ad modicum, prout capax est, prout fit in raptu, visio beata conceditur : maxime cum ab irretentibili et absoluto sit munda, et erigitur tunc ad divinarum tenebrarum radium; scilicet lumen divinae incomprehensibilitatis quae, ibi vocatur tenebra, secundum quod in epistola dicitur ad Timotheum... Unde sapientia illa (celle de la deuxième façon de connaître Dieu) est immediate ante cognitionem raptus, et sic diutius aspiranti a dilecto dicitur : Amice ascende superius.

Ce passage donne du ch. 1 de la *Théologie mystique* de Denys une interprétation qui est, mais moins clairement, déjà celle de Thomas Gallus, et que ni Bernard, ni Thomas d'Aquin n'ont trouvée, et qui semble la vraie. Tandis que ces auteurs, s'appuyant sans doute sur les *Noms divins*, n'y voient qu'une seule et même union obscure au rayon divin, Hugues distingue la préparation au rapt, et le rapt lui-même. Un autre passage (ch. 2, partic. 1, p. 442ab) parle de la troisième irradiation, par le « rayon » du rapt, où « dono conditoris gratuito, mens ad superna rapitur, ipsum facie ad faciem contemplans, cujus glorioso aspectu superna curia jucundatur ». Sans y insister Hugues signale l'aspect trinitaire de l'expérience mystique (ch. 3, partic. 1, p. 499b-150a; cf 466-467a).

4) **Saint Bonaventure** † 1274. — Hormis le rapt exceptionnel, l'homme ne voit pas Dieu dans son essence, mais il le connaît *in aliquo effectu interiori* (*In* 2 *Sent.* 23 a. 2 q. 3; éd. Quaracchi, t. 2, 1885, p. 544b). Le mode de vision de Dieu, avant et après la chute, est spéculaire (*ibidem*, p. 545a concl. 4); *per speculum clarum*, non « in aenigmate » mais « ex parte » dans l'état d'innocence; *per speculum obscuratum, et in aenigmate* dans l'état de misère (*ibidem*, 5). Dans le premier état la connaissance contemplative avait toute sa vigueur, *tum propter animae puritatem, tum etiam propter carnis et inferiorum virium subjectionem*, conditions qui nous manquent (p. 545). En tout ceci Bonaventure n'a pas en vue la connaissance expérimentale et mystique. Celle-ci n'avait pas une plus grande vigueur chez Adam que chez les saints (*ibidem*, d. 29 a. 3 q. 2, p. 708).

Sous quel aspect la contemplation mystique atteint-elle Dieu chez Bonaventure? Il est remarquable que si la contemplation de la Trinité est un des objets de la contemplation imparfaite et si celle-ci est toute centrée sur le Verbe et le Verbe incarné, si en particulier le passage, le *transitus* de la contemplation imparfaite à la contemplation parfaite, se fait dans la considération affectueuse du Christ souffrant, la contemplation parfaite est peu trinitaire. C'est une conséquence de l'influence de la ténèbre dionysienne :

Oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud *aspiciat;* attamen non *perspiciet* vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur *in caliginem* et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem *doctam ignorantiam* (*In* 2 *Sent.* d. 33 a. 2 q. 3. n. 6, t. 2, p. 546a).

A la fin de l'*Itinerarium mentis in Deum* la perspective tri-

nitaire s'ouvre un instant, mais elle restera sans écho : « Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem* (*Jean* 13, 1) ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo : *Sufficit nobis* » (7, 6, t. 5, p. 313b; cf *Breviloquium* 6, p. 259b).

Dans son ensemble, la contemplation imparfaite porte nettement un caractère christologique; la contemplation parfaite un caractère dionysien, mais, sous l'influence bernardine, plus affectif que cognitif. Bonaventure connaît aussi l'exception du rapt.

Il le distingue de l'expérience mystique ordinaire (*In Hexaemeron* 3, 30, p. 348a); il est de courte durée : *dat ad unam horam* (*In* 4 *Sent.* d. 6 p. 2 dub. 1, t. 4, p. 160); le privilège d'un très petit nombre : *licet hoc contingat paucissimis* (*In* 3 *Sent.* d. 35 a. un., t. 3, p. 774b; cf *In Hexaemeron* 3, 24, t. 5, p. 347). Ceux-ci *specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur* (*In* 2 *Sent.* d. 23 a. 2 q. 3, t. 2, p. 544b), en ce sens que, « ut dicunt, non habent habitum gloriae, sed actum; et sicut illa visio est in confinio viae et patriae, sic illa est in confinio unionis et separationis a corpore » (*In Hexaemeron* 3, 30, t. 5, p. 348). L'intelligence y est absorbée en Dieu (24, p. 347) et au sommet de sa similitude terrestre avec lui : « Haec enim sublevatio facit animam Deo simillimam, quantum potest in statu viae » (30, p. 348).

Il consiste en une vision de l'essence divine. Adam et Moïse ne sont pas comptés parmi les privilégiés de cette vision. Bonaventure fait exception pour saint Paul, qu'il admet visiblement sur l'autorité de Denys. Il met Denys lui-même parmi les privilégiés du rapt et il découvre alors le motif (celui de saint Thomas) qu'on peut invoquer pour admettre le rapt : « Ille, inquam, qui ad illum statum pervenit, potest alios ordinare et regere, ut Paulus fecit » (*ibidem*).

Bonaventure met la contemplation de Marie tout à fait hors ligne. Voir en particulier DS, t. 1, col. 1839-1840. Cependant le docteur séraphique ne précise guère l'objet de cette contemplation, qui est supérieure à celle des prophètes et des anges. Il reconnaît en la Vierge la connaissance savoureuse propre au don de sagesse : Quidquid est saporis vel sapidae cognitionis, hoc totum reservatum est in Matre sua, *quae conservabat omnia verba haec conferens in corde suo* » (*Sermo de Assumptione*, t. 9, p. 704a *in fine*).

Sur la question des sens spirituels et sur le caractère, mystique ou non, du *contuitus* au sommet de la contemplation imparfaite, voir DS, t. 1, col. 1796 svv; K. Rahner, RAM, t. 14, 1933, p. 263 svv, et ZAM, t. 9, 1934, p. 1-19; St. Grünewald, *ibidem*, p. 124-142, 219-232.

Comme pour le *contuitus*, le caractère mystique du sens spirituel du goût ne semble pas évident. On préférerait pouvoir lui trouver, ainsi qu'au *contuitus*, un élément mystique en deçà de la contemplation dionysienne, qui caractérise la contemplation parfaite chez Bonaventure. La *contemplatio in effectu interiori* pourrait être ce stade antérieur, mais à condition qu'elle se fasse par un effet *consciemment* infus et mystique, ce qui ne semble pas prouvé.

5) **Saint Albert le Grand** † 1280. — D'après G. Meersseman, le dernier terme atteint par la contemplation ordinaire, chez saint Albert, est la perfection illimitée de Dieu, soupçonnée derrière le voile d'une *species* limitée, qui sert inconsciemment de soutien à l'intelligence; perfection divine vers laquelle la connaissance se jette dans le vague, *sub quadam confusione* (cf DS, t. 2, col. 1982). Avec J. Maréchal (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 267), nous pouvons voir là une interprétation fidèle de Denys, du moins par rapport au degré ordinaire de la contemplation. Nous n'avons pas rencontré cette interprétation chez d'autres commentateurs. Mais il y a l'exception du rapt. Tandis qu'Albert ne compte ni Moïse ni Denys parmi ceux qui en ont été favorisés, il retient le cas de saint Paul : « Visio (Dei) per seipsum non est viatoris, nisi viator, per raptum superioris naturae, excedat in aliquid quod comprehensoris est, ut accidit Paulo in raptu » (*Summa theol.* 1ª, tr. 3 q. 15 memb. 1 ad 3).

6) **Ulrich de Strasbourg** † 1277. — Ulrich suit Gallus dans la conception du sommet de la contemplation comme une expérience cognitive amenée par l'union d'amour. Mais il précise (*Summa de bono*) ce caractère cognitif par la remarque que, dans l'extase, il faut bien que l'esprit, nommé ici *intellectus*, s'unisse à Dieu dans l'unité vitale de l'*intellectus* et de l'*intellectum*.

Comme chez Denys et Gallus, voir Dieu dans l'obscurité, c'est le voir dans l'excellence de sa lumière inaccessible, qui n'est obscurité que pour notre façon normale, non extatique, de comprendre. L'union qui fait entrer dans la ténèbre divine, devient, dans cette ténèbre, unité vitale du connaissant avec le connu, qui est Lumière même. Sans nommer explicitement, comme Denys d'ailleurs, la vision de l'essence divine, Ulrich la désigne aussi équivalemment (M. Grabman, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 146 svv).

7) **Saint Thomas** † 1274. — Pour saint Thomas, dans son commentaire des *Sentences*, l'expérience mystique normale n'est plus possible après la chute d'Adam, au degré clair et ferme qui la caractérisait et la mettait à mi-chemin entre la connaissance de Dieu au ciel et celle de l'état présent. Hormis, peut-être, dans le rapt, si c'en était un, quand Dieu, selon la Genèse, *immisit soporem in Adam*, celui-ci, sans voir Dieu dans son essence, avait de lui, par un effet produit dans son intelligence, *sine medio demonstrationis*, une intuition indirecte, une connaissance *sicut per speculum*, où la vue du miroir est par le fait même la vue de l'image reflétée. L'effet purement spirituel dans lequel se faisait cette connaissance était les *rationes quaedam a Deo in mentem influentes* (*De veritate*, q. 18 a. 1 ad 9; cf a. 5 ad 10). Saint Thomas précise la *quasi species rei visae*, dont Adam avait besoin pour cette intuition indirecte de Dieu. Ce moyen était une lumière d'origine divine, s'insinuant dans l'esprit, une quasi similitude expresse de la Lumière incréée (a. 1 ad 1).

Cette connaissance, préternaturelle pour l'homme, et comme angélique (*ibidem*, ad 12), les contemplatifs peuvent encore y atteindre, mais à un degré bien moindre, parce que la vie dans les sens nous distrait *a consideratione plena et lucida intelligibilium effectuum* (*Sum. Theol.* 1ª q. 94 a. 1c; *In* 2 *Sent.* d. 23 q. 2 a. 2). La perfection de cette connaissance mystique qui nous reste possible, par l'irradiation de la première Vérité illuminant un effet tout spirituel, semble indiquée, lorsque saint Thomas déclare : « in hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum, super omnia esse, ut dicit Dionysius in libro de mystica theologia ». Moïse atteignit cette perfection, quand, dans sa vision du Sinaï, il entra dans l'obscurité où était Dieu (*In* 3 *Sent.* d. 35 q. 2 a. 2 q. 3c; cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 201).

L'aspect trinitaire de l'expérience mystique a été peu développé par saint Thomas. Mais à propos des missions divines, il jette la base sur laquelle un de ses meilleurs disciples, Jean de Saint-Thomas, pourra

construire. Cette base apparaît dans ces quelques mots :

« Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit (in 9 *lib. de Trinit.*, c. 10, in fin.) : *Verbum, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur *Joan.* 6, 45... et in *psalm.* 38, 4... Et ideo signanter dicit Augustinus (*loc. cit.* in solut. I arg.) quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.* Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud *Eccli.* 6, 23 : *Sapientia doctrinae secundum nomen ejus est* » (1ª q. 43 a. 5 ad 2).

Il est question ici d'une certaine expérience du Fils, qui s'étend normalement aux deux autres Personnes, et dont saint Bernard, mais surtout Guillaume de Saint-Thierry avaient déjà parlé plus complètement à propos du Saint-Esprit, comme unité de connaissance et d'amour des deux premières Personnes, unité à laquelle participe l'âme dans l'expérience mystique.

En dehors de l'intuition indirecte et *sicut per speculum* dans le *medium in quo* de l'effet divin, qui est la règle pour la connaissance mystique, il y a l'exception du rapt. Les endroits où saint Thomas en parle ont été réunis et analysés par J. Maréchal dans son étude fouillée sur *Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas* (*loco cit.*, t. 2, p. 193-254) dont nous résumons les résultats.

Moïse et Paul ont été favorisés de ce rapt. Pour le cas d'Adam dans son sommeil mystérieux lors de la création d'Ève, et pour le cas de Jacob dans sa vision « face à face », saint Thomas reste sceptique, le caractère du rapt ne s'avérant pas. Quant aux visions de David, d'Isaïe, de Pierre et de Jean, de saint Benoît enfin, elles restent toutes en dessous du rapt proprement dit. Pour Jacob, la réponse négative est un peu atténuée (1ª q. 12 a. 11 ad 1) par la remarque, d'interprétation douteuse d'ailleurs : « Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum ». D'autre part, saint Thomas, en dehors de la faveur accordée à Moïse et à Paul, n'exclut pas la possibilité d'autres cas (*ibidem*, ad 2; *De Veritate*, q. 10 a. 11c; cf *In 4 Sent.* d. 49 q. 2 a. 7c; *Contra Gentiles*, III, 47).

Tout en restant *potentialiter* dans le *status viae* et l'*habitudo fidei*, sans que la lumière de gloire soit là comme *forma permanens*, mais seulement comme *passio transiens*, l'âme privilégiée de la sorte a part, non au *status*, mais à l'*actus beatitudinis*; part imparfaite, la condition subjective de l'esprit dans le corps empêchant sur terre que l'énergie de l'intelligence soit intégralement captivée par l'objet béatifiant, et par suite saturée, comme il est requis pour la béatitude parfaite. Pour saint Thomas le dernier sommet de la contemplation est exceptionnellement et miraculeusement atteint dans cette vision de l'essence divine : « Supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae » (2ª 2ae q. 180 a. 5c; cf q. 175 a. 3 ad 1).

8) Avec Hugues de Balma, **Guigue du Pont** † 1297 est un des représentants les plus en vue de la mystique cartusienne. Pour lui, la *via affirmationis* de la contemplation spéculative conduit à la faveur exceptionnelle d'une vision de la lumière divine. C'est l'*inveniens contemplatio*, qui est la vision mystique de Dieu. Celle-ci se fait *per mentis excessum*. Cette extase intellectuelle peut être parfaite ou imparfaite (J.-P. Grausem, *Le « De contemplatione » du chartreux Guigue du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 282). La vision imparfaite ressemble à celle que Bonaventure décrit comme aveuglante, parce que l'âme ne peut porter l'éclat de la lumière divine, comme l'œil celui du soleil : *aspicit, non perspicit* (*In 2 Sent.* d. 23 a. 2 q. 3 n. 6, éd. Quaracchi, t. 2, p. 546). Mais si le docteur séraphique conclut : « non videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem », s'il n'y a donc que la nuit, mais qui laisse une haute saveur d'amour, Guigue maintient la vision, bien imparfaite sans doute. Il la décrit avec beaucoup d'atténuations, et le texte mérite d'être cité, ce degré infime d'une vraie intuition de Dieu ne se rencontrant nulle part ailleurs, semble-t-il :

Sic ad visionem divinae lucis subvehitur, quod tantum [ut] videtur raro conceditur cuilibet mortali, ut sicut fulgur vel coruscatio visibilis quasi raptim seu ad ictum pungentis circumfulget oculos corporales, sic ipsa lux divina raptim emissa apparens oculis cordis illucescere aliqualiter sentiatur. Videtur tamen ista beata lux valde imperfecte, unde verius loquendo potest dici quod pia mens videat se videre non posse quod videt quam quod videat, et verius dicitur videre quod videt per speculum et enigma quam speciem, per similitudinem quam per veritatem, per caliginem quam per claram lucem, per aestimationem quam per certam et plenam aspectionem, per quandam similitudinariam refulgentiam quam per fixam claritatem. Et tamen vita beata, scintilla sive radius divine claritatis, lux eterne claritatis que veraciter est Deus, videtur sine aliqua velante interpositione, sed non sine maximis impedimentis, quorum obstaculo pia mens predicta, si dici licet, videt quidem beatam vitam, sed ad minus quam fieri potest (RAM, *loco cit.*, p. 282-283).

Plus élevée et plus rare encore est la vision de Dieu *per excessum mentis perfectum* attribuée à saint Paul. Ici l'âme voit Dieu dans son essence, comme les hiérarchies angéliques les plus élevées : « in hoc excessu Deus videtur per essentiam » (p. 283). Dans les deux contemplations on voit Dieu sans espèces intelligibles, d'une certaine façon *per speciem*, bien qu'imparfaitement; ou encore, on y voit Dieu *sicuti est* (*ibidem*). Et l'auteur invoque saint Thomas, 2ª 2ae q. 175 a. 4. Si la contemplation intellectuelle *via affirmationis* peut conduire ainsi à des sommets exceptionnels, l'*anagogica contemplatio*, affective et négative, qui a les préférences de l'auteur, n'atteint pas moins haut.

Parmi les douze degrés par lesquels Dieu attire l'âme contemplative, le 7e est l'expérience obscure de la présence divine (p. 277). — Le 9e, qu'on ne rencontre guère chez d'autres spirituels, et dont le contemplatif n'est favorisé que rarement, est en partie spéculatif, en partie anagogique. Ici « l'amour, dont l'Esprit embrase l'âme, transforme ses facultés, *memoria efficitur sapientia* : en toute chose elle savoure la suavité du Seigneur; *intellectus efficitur contemplatio fruens et videns* : sous l'effet de l'illumination divine, il s'élève immédiatement vers son Créateur. L'âme se repose en Dieu, jouit de lui réellement : *non jam per solam fidem sive spem, sed quodammodo per certum aspectum, id est certam apprehensionem* » (p. 278).

Le 10e degré est encore une saisie expérimentale de la présence divine, mais à un degré, semble-t-il, plus intime encore qu'au 7e degré (*ibidem*). — Au 11e degré, la contemplation anagogique reçoit le même couronnement extraordinaire que la contemplation intellectuelle : « Undecimus est mentis excessus, cujus vehiculo pia mens vecta, frequenter supernorum civium consortio per contemplationem ecstaticam jungitur, et faciem Dei, quantum fieri potest, vicinius atque sincerius contemplatur » (cité par Denys le chartreux, *De contemplatione* 2, a. 11, *Opera*, t. 41, Tournai, 1912, p. 253a).

Guigue, plus que d'autres lorsqu'ils parlent du sommet de la contemplation, fait l'impression du mystique qui

a vécu personnellement les états sublimes qu'il tâche d'interpréter.

9) **Angèle de Foligno** † 1309. — L'expérience de la grande mystique italienne est christocentrique et trinitaire, mais le manque de cadre théorique et de vocabulaire précis ne permet pas toujours de discerner facilement les étapes de sa connaissance mystique. Avec J. Maréchal, dans les trois groupes de textes qu'il distingue en ordre chronologique, on peut conclure chez Angèle à trois degrés éminents d'expérience mystique.

D'abord une vision de Dieu, et plus précisément des perfections divines et de la divinité du Christ; vision qui peut être encore indirecte, mais qui est mêlée déjà de la ténèbre. Ensuite, prise par la ténèbre et *faite amour* (*Le livre de la bienheureuse*, éd. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 156-157), l'âme « ne voit rien et voit absolument tout » (p. 157-158). Elle voit *avec une grande ténèbre la sainte Trinité* (p. 170) ; elle voit « ce Bien très secret », appelé « Tout » (p. 158). Enfin il y a l'étape où l'âme est ravie, « extraite de ce mode de voir Dieu en cette ténèbre » (p. 176), et où Dieu se présente à elle « avec si profond et inaccessible abîme », que cette seule présentation, sans autres dons, « est ce Bien qu'ont les saints en la vie éternelle » (p. 179). « Il me semble », dit Angèle de cette faveur, que « j'étais au milieu de la Trinité » (p. 170). « Et je vois Celui qui est l'être, et comme il est l'être de toutes les créatures » (p. 176). Cette faveur amène un état durable, où « très souvent l'âme est élevée par Dieu », et « il ne me paraît pas que je me tienne sur la terre, mais que je me tienne au Ciel, en Dieu » (p. 177). « En la vie éternelle c'est expérience tellement autre et si diverse de ce qui a été dit, que le moindre saint, qui a le moins dans la vie éternelle, a plus que ne peut être donné à aucune âme existant en cette vie avant la mort du corps » (p. 17).

3° Mystique rhénane. — 1) **Jean de Cologne** (Johann Korngin von Sterngassen o p, † avant 1320). — Penseur original de la plus ancienne école thomiste (sans l'influence néoplatonicienne qui se manifeste chez ses confrères Thierry de Fribourg et Ulrich de Strasbourg), Jean est aussi mystique authentique. Dans le sermon allemand *Formans me*, qui s'occupe de la question *qui est Dieu*, se rencontre le passage, où la synthèse entre l'expérience de la Trinité et de l'Unité divines au sommet de la contemplation est faite de façon heureuse.

« M'arriva là un oubli de moi-même en vous, et par l'Esprit Saint je fus conduit dans le fond, où l'image du Fils est imprimée *(da der sun inne bildet ist)*, et là je connus Dieu en Dieu, et la nature du Père dans le Fils, et la Personne du Fils dans le Père, et la Personne du Saint-Esprit dans le Père et dans le Fils. Là vint en moi une intuition, un vouloir et une intelligence supérieurs (*ein überschowen, und ein überbegeren und ein überverstan*). Je trouvai en moi un oubli de toute chose, et un oubli de moi-même et un unique savoir de vous seul, Dieu. Là vint en moi une intuition de votre éternité et une expérience de votre béatitude, et je me trouvai fixé à vous seul (*an dir verstarrt*). Je m'échappai à moi-même, et me trouvai en vous (*an dir*) et vous en moi. Je me trouvai transformé en vous (*mit dir durchformig*); je me trouvai uniforme avec vous ; je me trouvai introduit en votre éternité (*mit diner ewikait in gelassen*) et expérimentai que vous avez déversé en moi toute votre béatitude. *Je me trouvai avec vous étant l'essence et disant le Verbe, et spirant l'Esprit; et le Père était dans mon âme tout-puissant, le Fils sachant tout et le Saint-Esprit tout amour* » (*Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 8, p. 251 svv, d'après O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart*, Würzburg, 1928, p. 116).

Nous avons dans ce texte important, en une forme très pure, la mystique trinitaire qui caractérise fortement toute la spiritualité dominicaine rhénane. Le passage rappelle et développe, avec un accent plus expérimental, la mystique trinitaire de Guillaume de Saint-Thierry et en garde la mesure. On n'y voit pas l'influence d'Eckhart, mais Jean de Cologne a un vocabulaire tout proche du sien.

2) **Eckhart**, † vers 1327. — Le maître n'a pas laissé un exposé suivi de ses théories mystiques. Les textes intéressants sont disséminés avant tout dans ses œuvres allemandes, mais doivent être interprétés en fonction des œuvres latines. Déjà au plan naturel, Eckhart, tout en répudiant expressément le panthéisme, souligne, souvent de façon paradoxale, la grande affinité que la créature intelligente a avec Dieu, non sans danger de confusion parfois. Eckhart préfère appeler cette affinité « unité ». En effet, pouvant, comme faculté de l'être, « devenir tout » selon l'adage scolastique, l'intellect, reflet de l'intelligence divine, lui apparaît comme très proche de l'infinité de Dieu, et comme étincelle, c'est-à-dire principe indifférencié des facultés spirituelles, l'intellect fait pour lui moins nombre avec Dieu, que cette union-unité qui résulte déjà de la liaison fondamentale à son Origine par son actuation même dans l'être. Mais le caractère d'image de la créature spirituelle fait cette liaison et cette unité bien plus intimes encore, le Prototype étant présent à l'image comme le sceau qui la pose, et l'image vivant dans le Prototype. Sans doute, pour Eckhart, comme pour Origène, la créature intelligente, comme toute créature, est moins image qu'*ad imaginem*; le Verbe seul étant pour lui l'Image. Mais la relation de l'image créée à son Prototype est conçue en fonction et à l'ombre de celle du Verbe vis-à-vis du Père.

Au plan surnaturel, l'intériorité mutuelle et « l'unité » sont au comble, la filiation de grâce rattachant la créature intelligente, par la Trinité, au cœur de l'Unité essentielle, source de la divinisation de la grâce, et cette Unité devenant, dans la filiation mystique, objet d'expérience au fond de l'esprit. C'est cette filiation mystique, la « naissance » expérimentale du Verbe dans l'âme, qui domine toute la pensée mystique d'Eckhart. Il prend l'idée de cette naissance à la conception qui, partie d'Origène, avait traversé la tradition, en passant par Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et Scot Érigène (cf H. Rahner, *Die Gottesgeburt*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 411 svv). Cette idée centrale de la naissance mystique du Verbe dans l'âme place la doctrine d'Eckhart entièrement dans la ligne de cette mystique trinitaire que Guillaume de Saint-Thierry avait fortement esquissée et que Jean de Cologne s'était assimilée, mais qui chez Eckhart prend une prédominance et une direction propres. Comme Guillaume, il s'appuie sur le texte de Jean *ut unum sint*, interprété de l'union divine, et comme chez Guillaume et Bernard, c'est le Saint-Esprit qui ouvre la voie mystique trinitaire (*Die deutsche Werke*, *Predigten* 18, éd. J. Quint, t. 1, Stuttgart, 1948, p. 302, 4 svv). La naissance mystique du Verbe dans l'âme est décrite de façon plus détaillée :

En second lieu, Jésus se révèle dans l'âme avec une sagesse incommensurable, qu'il est lui-même, et dans laquelle le Père lui-même se reconnaît avec toute sa majesté paternelle, ainsi que ce même Verbe, en qui est aussi cette sagesse même, avec tout ce que ce Verbe contient, selon que tout cela est une unité indivise. Quand cette sagesse est unie à l'âme, tout doute et toute erreur et toute obscurité lui sont enlevés, et l'âme est mise en une pureté et une claire lumière qui est elle-même

Dieu, comme le prophète dit : Seigneur en ta lumière il faut connaître la lumière. Là Dieu est connu par Dieu même dans l'âme ; ainsi avec cette sagesse elle se connaît elle-même et toute chose, et cette même sagesse elle la connaît par elle-même [selon une variante préférable] et par cette sagesse elle connaît la majesté paternelle dans la fécondité où elle engendre, et l'être essentiel selon son unité simple, sans quelque distinction (*ibidem*, p. 18-19; cf éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, t. 2, Göttingen, 1914, 85, p. 273-274).

Ce texte nous paraît capital pour un point central de la doctrine d'Eckhart, qu'une formulation peu heureuse rend pour le moins étrange en d'autres endroits. Ici l'expérience mystique suprême de l'unité divine indifférenciée inclut, comme de toute nécessité s'il s'agit de la vue du *id quod* de Dieu, la perception des relations divines et de tout le créé par le Verbe, dans lequel et par lequel cette expérience suprême se réalise. Presque partout ailleurs l'expression est telle, qu'il faut comprendre que cette expérience se passe au delà et au-dessus de la distinction des Personnes, dans le fond indifférencié de la divinité, auquel le fond indifférencié de l'âme est uni, dans une identification intentionnelle qui comporte la perte du souvenir de soi et qui est l' « union sans différence » (F. Pfeiffer, *loco cit.*, p. 215, 8; 318, 11).

Comment faut-il entendre exactement la naissance mystique du Verbe dans l'âme et cette quasi-identification de grâce de son fond avec le fond de l'être même de Dieu? Au sens naturel des textes, il faut bien s'arrêter à une intuition du *id quod* de Dieu par et dans la lumière du Verbe, lumière qui fait atteindre le fond essentiel divin comme le Verbe lui-même. Car il n'est pas possible de réduire la portée de ces textes à une connaissance par assimilation de l'obscurité divine, sans intuition proprement dite. Il reste sans doute l'obscurité inamovible de toute vision qui n'est pas totale, et en ce sens le « désert sauvage » que l'Être divin reste pour Eckhart garde son sens, même dans une intuition proprement dite. Mais cette obscurité est sur un autre plan que celle de la contemplation obscure de Dieu par seule assimilation d'amour, pour laquelle une lumière incréée et identique au Verbe n'est pas requise.

On trouve, il est vrai, d'autres textes, où Eckhart exclut la vision de Dieu en cette vie (vg sermon 42, éd. Pfeiffer, p. 140). Karrer (*Meister Eckehart*, Munich, 1926, p. 176) et Karrer-Piesch (*Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift*, Erfurt, 1937, p. 29-30, 43) en signalent d'autres, mais ces textes paraissent peu convaincants.

3) **Henri Suso** † 1361. — Tout pétri d'Eckhart, Suso, dans ses écrits plus théoriques, le *Büchlein der Wahrheit*, et les chapitres 51-53 de la *Vita*, garde les cadres de son maître, tout en corrigeant avec tact ses excès de langage et sa dialectique forcée. Comme chez Eckhart, l'union suprême du fond de l'âme au fond de la divinité reste le centre de perspective; mais, en deçà de cette union, Suso distingue plus nettement deux autres degrés mystiques, « avec intermédiaire » et « sans intermédiaire » (éd K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 390, 18); et à propos de l'expérience suprême, *die wesenliche Eingenommenheit*, qu'il a connue (*Vita* 50), il fait mieux la synthèse entre l'Unité et la Trinité divines.

Dans son premier écrit, encore tout scolastique, le *Büchlein der Wahrheit* (ch. 5, p. 344), Suso, qui vient de parler de la prise de possession du « Néant divin » que connaît l'éternité, fait poser l'objection. « Cette prise de possession (*innemen*) attend l'homme seulement après la mort, comme dit l'Écriture ».

« Cela est vrai d'une possession parfaite, mais non, dans une mesure plus ou moins grande, d'un essai préalable » (*ein vorversuchen*). Déjà (ch. 4, p. 337, 7-30), à propos de l'identification intentionnelle avec l'essence divine et de l'abandon de soi qu'elle comporte, abandon qui est à la façon de celui des bienheureux (*nach der gelassenheit der seligen*), Suso avait fait poser la question au disciple : « Seigneur, est-ce possible dans le temps? » La réponse était semblable : « A prendre la béatitude selon la communication partielle (*nach teilhafter gemeinsamheit*), c'est possible, contrairement à ce que beaucoup pensent ».

Une seconde fois, Suso fait poser la question à propos de la *cognitio matutina* : « L'homme peut-il comprendre ce Néant (l'Un que Dieu est en lui-même) en ce temps-ci? » — « Selon la manière de comprendre de l'intelligence, je ne crois pas que ce puisse être; mais selon la manière unie, l'homme se comprend uni là où ce Néant jouit de lui-même et engendre. Ceci se passe lorsque le corps est encore sur terre, selon la façon commune de parler, mais l'homme en question est (selon l'esprit) au-dessus du temps » (ch. 5, p. 347, 7 svv; cf p. 359, 26, où est affirmée la connaissance de toute vérité pour l'homme trépassé en ce qui Est).

Suso admet donc au sommet de l'expérience mystique quelque vue véritable du *id quod* de Dieu, vue transitoire (p. 350, 28-30), vue imparfaite aussi (p. 351, 14 svv). L'imperfection de l'expérience est attribuée au séjour dans le corps (p. 351, 4 svv). Dans les chapitres plus théoriques de la *Vita*, Suso met davantage en lumière l'aspect trinitaire, qu'avec Eckhart il reconnaît à l'expérience mystique suprême, identifiée avec le rapt.

C'est par l'humanité du Christ, pour qui ne craint pas de le suivre dans sa mort sur la croix, qu'on arrive à le rejoindre comme Exemplaire dans sa divinité filiale (p. 338, 5) selon la parole : *Ubi sum ego, illic et minister meus erit* (*Jean* 12, 26). Selon cette promesse, « il est bien possible qu'on en vienne à jouir, de façon spirituelle et enivrante, dans le temps et dans l'éternité, de quelque chose de délicieux de sa nue divinité filiale, dans une mesure plus ou moins grande, autant que la chose est possible ».

Et où est, se demande-t-il, cette nue filialité divine? — « Sa place est dans la lumière riche en images (comme Prototype) de l'unité divine. Celle-ci, selon son nom sans nom, est un rien ; selon le rapt (*inschlag*), elle est un repos essentiel (*weslichu stilheit*) ; selon la procession immanente (*innebleibende usschlag*), une nature de la trinité ; selon la propriété (dans le Verbe) une lumière de lui-même (*ein lieht sin selbsheit*) ; selon la causalité incréée, pour toute chose (littéralement : de toutes choses) une existence qui donne (communique l'être). Et dans l'obscure absence de tout mode, disparaît toute multiplicité, et l'esprit est perdu à lui-même : il se perd selon son activité propre. Et ceci est le but suprême et l'endroit (*das wa*) sans limite où est à bout la spiritualité de tous les esprits : s'y être perdu tout le temps est béatitude éternelle » (p. 184, 13-185, 4).

Malgré l'obscurité de certains détails, l'expérience suprême saisit nettement l'Être divin dans son essence, sa nature et la propriété des Personnes, celle du Verbe spécialement.

Ici l'esprit reste, selon le mode spirituel, dans la jouissance des Personnes également éternelles, également puissantes; immanentes, et pourtant « en procession », séparée que l'âme est de toute obnubilation et occupation des choses inférieures et fixant les merveilles divines. Y a-t-il en effet plus grande merveille que la pure unité, dans laquelle la trinité des Per-

sonnes s'abîme selon la simplicité, et où toute multiplicité est ôtée à elle-même? Et ceci est à comprendre de sorte que l'épanchement des Personnes écoulées se replie toujours sur l'unité même de l'Être (p. 185, 26-186, 6).

4) **Tauler** † 1361. — Comme Suso, Tauler est tout imprégné des enseignements de son maître Eckhart. S'il ne veut pas que ses auditeurs pensent qu'il a atteint la hauteur de ceux que Denys appelle « hommes divins » (*gotformiger mensche*, *Predigten*, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 175, 19), l'union mystique a toute son estime et il désire y préparer ses auditeurs, mais ce n'est qu'incidemment qu'il donne quelques détails sur la connaissance que cette union comporte.

« Celui qui veut expérimenter cela (la naissance du Verbe dans l'âme), qu'il se détourne de toute activité des facultés dans le fond de l'âme. Alors vient la puissance du Père, et appelle l'homme en elle par le Fils unique, et comme le Fils naît du Père et reflue dans le Père, ainsi cet homme naît du Père dans le Fils, et reflue avec le Fils dans le Père, et devient un avec lui... Et là l'Esprit Saint se répand dans un inexprimable amour et une jouissance qui surpasse tout, et le courant de ses aimables dons traverse le fond de l'homme » (Sermon 60, p. 301, 22 svv). « Dans ce don du Fils et du Saint-Esprit, le Père communique à l'âme tout son royaume, pour qu'elle soit reine de tout ce dont il est lui-même Seigneur, le ciel et la terre, voire lui-même; et pour que Dieu soit en elle par grâce ce qu'il est et tout ce qu'il a par nature » (Sermon 38, p. 153, 16; éd. A.-L. Corin, Paris, 1924, t. 1, p. 58, 3). Cette déification mystique est affirmée encore en rapport avec le Verbe, au sermon 61 (p. 334, 13).

Dans ces trois textes, l'aspect trinitaire est à l'avant-plan. C'est comme chez Eckhart et Suso, l'aspect de l'expérience mystique suprême *in fieri*, avec référence au texte johannique (17, 11) : *qu'ils soient un comme nous sommes un*. Ailleurs, et plus souvent, comme chez Eckhart, c'est le « désert sauvage » de l'unité divine (vg p. 54, 29), dans l'union *in facto esse*, qui porte l'accent. Là l'esprit « est ravi au-dessus de toutes les facultés dans un désert sauvage, dont personne ne peut parler, dans l'obscurité du bien sans mode; là l'esprit est conduit si avant dans l'unité simple et sans mode, que l'âme en perd toute distinction (p. 54, 28; cf p. 331, 22). Mais quand on revient à soi, on trouve né un clair discernement de tous les articles de la foi pure : « comment le Père et le Fils sont un seul Dieu; et en outre de toute vérité ».

L'unité qu'on atteint ainsi est décrite comme une lumière que nul intellect créé ne rejoint ni ne comprend par nature; ce pourquoi, n'ayant pas d'accès, elle est sauvage. C'est là que l'esprit est conduit (dans l'expérience mystique suprême) au-dessus de lui-même et de tout ce qu'il conçoit et comprend. Là (réminiscence d'Augustin), on boit la Fontaine à son propre fond, à la vraie et réelle (ou essentielle) Source (p. 55, 5; cf p. 332, 11). L'âme s'y absorbe avec tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle peut, et volontiers elle y boirait à pleine bouche, mais cela ne peut lui arriver encore ici-bas (p. 55, 13).

Ailleurs Tauler précise. « Ce retour en Dieu (*ker*) se fait dans une translation supersubstantielle de l'esprit créé en l'esprit incréé de Dieu. Heureux l'homme, ne pût-il qu'une seule fois en sa vie connaître ce retour » (Sermon 40, p. 169, 16; éd. Corin, t. 1, p. 82, 5; *Sermons*, trad. de Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 246-247). En effet, Dieu, dans cette faveur, « attire de façon abyssale dans sa propre béatitude » (p. 169, 21); « l'abîme créé de l'âme appelle en soi l'abîme incréé, et les deux abîmes deviennent une unité unique, un pur être divin (*ein einig ein, ein lûter gotlich wesen*), car l'esprit s'est perdu dans l'esprit de Dieu, il est noyé dans la mer sans fond » (Sermon 41, p. 176, 8 svv). On y connaît Dieu « par la lumière incréée qu'il est en lui-même » (Sermon 61, p. 332 11). Aussi y a-t-on un avant-goût véritable de ce dont on jouira éternellement (*und hant einen woren fürsmak des si ewèklichen gebruchen süllent*) (Sermon 40, p. 169, 26; éd. Corin, t. 1, p. 83, 1).

Mais il y a un autre texte où, au sujet de la présence de Dieu dans la vision béatifique, l'expérience mystique possible ici-bas semble réduite à l'expérience de la présence de Dieu dans la jouissance qu'elle procure; et où la *praelibatio* est réduite à un avant-goût quelconque (Sermon 12, p. 56, 35 svv; éd. Corin, t. 2, p. 76; trad., t. 1, p. 270, où l'on tient trop compte de la variante *gesihen*). Ce texte ne peut empêcher que Tauler, comme Eckhart et Suso, n'admette comme privilège possible au sommet de la contemplation une intuition intellectuelle de l'unité de Dieu par l'intermédiaire des Personnes, et c'est cette intuition qui porte l'accent dans sa conception de l'union divine. Tauler semble bien signaler, ici comme ailleurs (vg Sermon 61, p. 332, 9), un stade plus ordinaire de l'expérience mystique. Ce qu'on connaît à ce stade semble bien être cette première obscurité divine, celle que la foi mystique peut fixer sans y pénétrer, aussi longtemps qu'elle n'est pas portée par les Personnes divines au sein de la seconde obscurité, inamovible celle-ci, parce qu'elle est celle de l'incompréhensibilité dernière du Dieu jamais vu *totaliter*. Tauler, comme Eckhart et Suso, passe d'ordinaire sur la première, pour s'arrêter surtout à la seconde.

4° Mystique thioise du 14e siècle. — 1) **Gérard Appelmans** (vers 1275-1350) voit l'expérience mystique en fonction de la vie trinitaire divine et par participation momentanée et imparfaite à cette vie :

« Quand le Père a pris possession de toute l'ampleur de l'esprit, et a fait passer en Lui et a pris en Lui l'être même et l'immortalité (*ewecheit*, dans le sens de *aevum*) de l'esprit et toute son énergie, en l'abyssale divinité de sa glorieuse grandeur (*dire heerscap sire eren*), l'esprit s'enfonce de l'abîme en l'Abîme, et, du quelque chose (*den yete*), dans le Rien. Ici Dieu le Père atteint, dans la connaissance de l'esprit, la propre identité qu'Il est en lui-même » (*Glose op het Vaderons*, éd. L. Reypens, OGE, t. 1, 1927, p. 86, 27-36; cf *Een nieuw merkwaardig Dietsch mystiek*, *Broeder Gheraert Appelmans*, *ibidem*, p. 113-141; DS, t. 1, col. 809-810).

A propos de la perte mystique de la volonté humaine dans la volonté divine, l'auteur dit :

« Quand nous sommes morts à tout ce que notre esprit peut connaître par grâce et par nature, nous sommes un corps avec le Christ, et un fils dans le Fils, et un esprit avec Dieu. Et ceci s'accomplit en partie et par moments (*bi blicke*) ici sur terre, où l'âme est dans la terre du corps » (p. 95, 20 svv). A propos de la présence de la Trinité dans le ciel spirituel de l'âme, Appelmans signale en passant l'aimable « empreinte de feu » du Saint-Esprit (*dien minnelichs claren inbrande dijns heilechs gheests*, p. 91, 9).

C'est la faveur décrite dans ces deux textes que l'auteur considère comme le deuxième pain quotidien signifié dans l'oraison dominicale, et appelé un intime pressentiment ou une préexpérience dans l'esprit de la béatitude (*een vernueftech inne voergheuoelen*, p. 98-59-60).

2) **Bx Jean Ruusbroec** † 1381. — La mystique de Ruusbroec est harmonieusement trinitaire et christologique. L'aspect christologique est résumé dans

cette phrase du *Royaume des amants* : « on ne peut contempler fruitivement l'essence incompréhensible (de Dieu) que dans cette lumière (de la Sagesse éternelle), car cette lumière est le Christ » (*Werken*, éd. Poukens-Reypens, t. 1, Tielt, 1944, p. 70, 30). L'aspect trinitaire est brièvement rendu par cette autre phrase des *Noces* :

« Il faut savoir que le Père céleste avec tout ce qui vit en lui est, comme un fond vivant, opérativement tourné vers son Fils comme en sa propre Sagesse éternelle, et que cette même Sagesse, avec tout ce qui vit en elle, est opérativement tournée vers le Père, c'est-à-dire vers le fond même d'où elle procède, et en cette rencontre jaillit entre le Père et le Fils la troisième Personne, c'est-à-dire le Saint-Esprit, leur Amour à tous deux, qui est un avec eux dans la même nature. Amour qui embrasse et traverse opérativement et fruitivement le Père et le Fils, et tout ce qui vit en eux deux, avec une richesse et une joie si grandes, qu'elles jettent éternellement dans le silence toute créature » (p. 248, 2 svv). Un texte du *Royaume* réunit de façon succincte les deux aspects (p. 70, 19-71, 3).

Le flux et le reflux des Personnes en l'Unité et de l'Unité dans les Personnes est reproduit *naturellement*, au niveau créé et de façon analogique, entre l'essence et les puissances de l'âme (cf p. 453, 4). Il est reproduit aussi *surnaturellement* entre cette essence et ces puissances et leur Prototype, qui, dans le Verbe, partage la vie et la béatitude divines, et ce double flux et reflux domine, l'un en prolongement de l'autre, toute l'expérience et toute la théorie mystiques de Ruusbroec.

Comme pour Hadewijch, l'expérience mystique est, de façon croissante, une prise de possession consciente (*besitten*) de cette réalité naturelle et surnaturelle qu'en fonction de Dieu et de sa grâce, comme son image et sa ressemblance, nous possédons objectivement dans notre fond. Nous n'en réalisons complètement les virtualités créées et les richesses divines, qu'en passant intentionnellement de notre fond propre dans le Fond que nous avons en Dieu « au-dessus de nous et sans nous », c'est-à-dire au-dessus de notre être créé. Ce Fond n'est autre que l'Unité divine attribuée au Père, et auquel nous avons accès en atteignant notre Prototype, le Verbe. Ce Fond bienheureux dépose en notre âme, comme en son image et ressemblance vivante, le dynamisme qui, de notre côté, nous porte vers lui (p. 216, 8 svv; 222, 2 svv) et auquel, de son côté, par sa touche (*gerinen*), il fait un appel pressant (p. 216, 13); tout comme, *ad intra*, ce Fond rappelle en quelque sorte les Personnes divines dans la béatitude (*ghebruken*) de l'identité essentielle où elles s'épanouissent (p. 100, 8). Ce flux et reflux divin, tout en étant « au-dessus de nous et sans nous », a lieu pourtant, par la présence d'immensité et de grâce, au plus intime de nous-mêmes, pour s'y laisser participer intentionnellement dans la mesure du possible. C'est sur cette chaîne ontologique et par cette trame dynamique, que se tisse, jusqu'à son plus haut achèvement terrestre et jusqu'à la béatitude éternelle, l'union mystique chez Ruusbroec.

Nous avons là, avec une analyse et dans une perspective que nous ne trouvons nulle part ailleurs, l'expérience par assimilation d'amour de la présence obscure de Dieu; présence divine à laquelle la plupart des mystiques, hormis ceux qui admettent le rapt proprement dit, s'arrêtent. Mais pour Ruusbroec, si c'est aussi, avec tous les degrés de perfection dont il est susceptible, le degré le plus courant, ce n'est pas le sommet que quelques contemplatifs atteignent, et qu'il est le seul à décrire et à analyser si longuement, de façon manifeste d'après son expérience, dans la troisième partie des *Noces spirituelles*.

Tandis qu'au degré mystique ordinaire l'expérience se fait « en lumière créée » et sur le « mode créé », au degré suprême, appelé la « vie contemplative divine », tout se passe en lumière incréée et divine, « sur le mode divin ». Cette contemplation est le fait d'un petit nombre, vu « le manque de dispositions requises » et « le grand secret de la lumière dans laquelle on contemple » (p. 240, 4). Car il faut que cette lumière cachée « se révèle », révélation appelée secrète (p. 239, 5; 241, 27; 243, 16) et qui a lieu dans le secret de l'esprit (p. 242, 31). Cette révélation ouvre le passage de la vie intérieure « affamée » à la « vie contemplative de Dieu »; elle n'est autre que la révélation du Verbe en lui-même.

Il ne faut rien moins que cette révélation, car « saisir et comprendre Dieu comme il est en lui-même », c'est « être Dieu avec Dieu » (p. 240, 13); chose que la touche mystique précédente faisait ardemment désirer, mais sans succès. Dans l'obscurité où l'esprit aimant est mort à lui-même par l'abandon mystique de son opération propre, « est née et luit une lumière incompréhensible, c'est-à-dire le Fils de Dieu, en qui l'on contemple la vie éternelle. C'est en cette lumière qu'on devient voyant » (p. 241, 28 svv).

L'esprit « voit », parce qu'il devient sans cesse (intentionnellement) la Clarté qu'il reçoit (p. 242, 7; cf 246, 14 et 26). Il est devenu la Largeur qu'il saisit. Aussi, « dans la nudité simple qui enveloppe toute chose, se sent-il et s'expérimente-t-il comme la Lumière même dans laquelle et par laquelle il voit » (p. 242, 13; cf 246, 14; 247, 15 et 99, 20). « Dieu est saisi et vu avec Dieu, en quoi consiste toute notre béatitude » (p. 245, 17; cf 82, 28). Et « bienheureux les yeux qui voient de la sorte, car ils possèdent la vie éternelle » (p. 242, 16; cf 245, 29 et 82, 28). En effet, le contemplatif, qui a ainsi « atteint son Image éternelle, possède, par le Fils, le sein du Père » (p. 247, 27; cf 246, 25 et 78, 26). Il est « embrasé dans la rencontre active du Père et du Fils en un Amour éternel » (248, 30). Devenu là, non plus « amour », comme au degré précédent (p. 222, 21), mais « Amour », l'esprit de l'homme « goûte et voit sans mesure, comme Dieu, la richesse qu'il est en lui-même en l'unité du Fond vivant (de l'essence, cf p. 78,12), où Il se possède selon le mode de sa transcendance (littéralement de son « incréation ») » (p. 248, 17; cf 244, 2; 249, 1; 239, 20 et 70, 26; 78, 35).

Si Ruusbroec fait ainsi nettement du sommet de la contemplation ici-bas une véritable participation consciente de la vie trinitaire, dans la vision de l'essence divine, ce n'est pas à dire qu'il mette cette vision terrestre au niveau de la vision béatifique. Elle est semblable seulement *secundum quid*, selon la saisie du *id quod* de Dieu, nullement selon le mode et la perfection.

« Tous les esprits, dans la grâce [sur terre] et dans la gloire, diffèrent dans leur connaissance, leur amour et leur jouissance; mais le moindre dans la lumière de la gloire connaît, aime et goûte plus de joie que le plus élevé en grâce » (p. 86, 30). Et après avoir dit que la vue de la lumière divine, dont il vient de parler, est, quant à l'*id quod*, « la couronne et la récompense à laquelle nous aspirons et que nous possédons (mystiquement) de la sorte, parce que la vie contemplative, à son sommet est une vie céleste » (p. 247, 4 svv), il ajoute immédiatement que la libération de notre condition dans le corps rendrait notre réceptivité plus grande, de sorte que « la gloire de Dieu nous illuminerait mieux et plus noblement de toute façon » (p. 247, 9 svv; cf *Vanden Blinckenden Steen* [*La Pierre étincelante*], t. 3, p. 33, 16 svv).

Il est remarquable que Ruusbroec ne rappelle nulle part dans son œuvre le rapt classique. Il n'invoque pas davantage, comme les grands contemplatifs qui le précèdent, les visions de Moïse et de saint Paul pour justifier ses propres convictions sur le sommet de la vie mystique. Le rapt qu'il nomme en passant (t. 1, p. 164, 9) n'est que l'extase psychologique, située d'ailleurs parmi les faveurs de la phase abondamment consolée de la « vie intérieure ». Explicitement il n'appuie l'interprétation de son expérience que sur le texte johannique (17, 11 et 21), entendu, à la façon de Guillaume de Saint-Thierry, de l'union mystique : *ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* (cf t. 1, p. 73, 35 svv, et t. 3, p. 294, 33 svv).

Si Ruusbroec ne fait pas allusion aux mystiques qui admettent le *rapt*, c'est aussi que sa conception du plus haut sommet possible de l'union mystique diffère sur un point de la leur. Sous l'influence de la *reverberatio* augustinienne, elle-même en rapport avec la vision néoplatonicienne, ils insistent plutôt sur la brièveté et la rareté du rapt. Chez le groupe restreint auquel, d'après Ruusbroec, est faite la « révélation cachée de Dieu », la vue du Verbe par le Verbe amène un état habituel, comparable à celui du mariage mystique chez Jean de la Croix, l'état de la « vie contemplative de Dieu ». La *disposition* fondamentale pour la haute révélation n'y disparaît plus, de sorte que celle-ci peut se reproduire plus souvent : « les yeux de l'esprit, par lesquels celui-ci contemple et fixe l'Époux, sont si grand ouverts, qu'ils ne se ferment plus jamais » (t. 1, p. 243, 13). Le séjour dans le corps et les soucis de la vie empêchent que la contemplation soit stable, et quoique cette lumière (il s'agit de la Clarté « qui est la contemplation du Père », c'est-à-dire le Verbe) luise sans cesse dans la *mens*, « l'homme qui vit dans le temps a l'esprit souvent pris par les images (*verdet dicke verbeelt*), de sorte qu'il ne contemple ni ne fixe pas toujours cette Lumière; mais foncièrement (*weselijc*) il en a pris possession et, quand il veut, il peut y porter attention (*mach hijs pleghen*) » (p. 78, 31 svv).

Quand Ruusbroec ajoute que les yeux de l'esprit, par lesquels celui-ci contemple et fixe l'Époux, sont si grand ouverts qu'ils ne se ferment plus (p. 243, 13), il faut comprendre, semble-t-il, cette remarque dans le sens d'une confirmation en grâce accompagnant cet état privilégié, comme il accompagne le mariage spirituel chez Jean de la Croix (cf L. Reypens, *Ruusbroec en Juan de la Cruz*, OGE, t. 5, 1931, p. 143 svv).

Nous ne trouverons guère d'enrichissement dans l'analyse et la mise en œuvre des conditions naturelles et surnaturelles de la connaissance mystique, avant la fin du 16e siècle, en Espagne. Le progrès portera sur l'analyse de la répercussion psychologique de la contemplation infuse et sur sa valeur de foi. La connaissance de « foi nue », bien marquée déjà chez Ruusbroec (*Vanden Blinckenden Steen*, t. 3, p. XXVIII), sera exploitée à fond par Jean de la Croix. En attendant, l'expérience des contemplatifs s'exprime dans les cadres acquis, avec assimilation plus ou moins personnelle de telle ou telle dominante. Ajouter à la bibliographie donnée DS, t. 2, col. 1998-2000 : P. Henry, *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 51-75.

3) **Jean van Leeuwen** † 1378. — A l'encontre de Ruusbroec, qui se tait sur ce point, son pénitent attribue explicitement la vision de l'essence divine à quelques contemplatifs éminents. Comme Bonaventure il la trouve chez la sainte Vierge (p. 31). Il l'attribue à saint Paul (p. 31-32, 1 et 2), mais aussi aux Apôtres réunis à la Pentecôte (p. 32, 3). Il admet que ce privilège peut être communiqué à quelques contemplatifs, qu'il l'a été de fait à Augustin (p. 36, 10), à Ruusbroec (p. 37, 11 et 12) et, comme il le laisse clairement entendre, à lui-même (p. 38, 13-15). Hormis un florilège, édité par St. Axters, ses œuvres restant manuscrites, nous renvoyons à notre étude sur le sommet de la contemplation chez Jean van Leeuwen, OGE, t. 9, 1935, p. 29-60 où nous avons reproduit une quarantaire de passages d'après les mss 667 et 888 de la bibliothèque royale de Bruxelles.

Pour van Leeuwen, le sommet de la contemplation mystique comporte cette faveur (p. 34, 9) et, comme chez Ruusbroec, si elle n'a pas et de loin la perfection de la vision béatifique, son contenu objectif est du même genre (p. 41, 16-21). Il en distingue les phases expérimentales comme Ruusbroec, mais, sous l'influence d'Hadewijch et en face du quiétisme des bégards, avec des nuances spéciales (p. 45c). Dans le passage où il distingue la vision mystique de la vision béatifique, il suit librement l'exposé de Ruusbroec, et ceci corrobore tout à fait notre exégèse. L'avant-goût de la vision béatifique dans la seconde partie du texte de van Leeuwen, qui correspond à la seconde partie du texte de Ruusbroec, est nettement une *praelibatio*, comme c'est le cas chez ce dernier dans tous les textes forts que nous avons signalés.

5° Mystiques du 15e siècle. — 1) **Gerlac Peters** † 1411. — Chez Gerlac, comme chez les rhénans et Ruusbroec, c'est sur la théorie de l'exemplarisme que repose la conception de l'union divine. Dieu se voit et se connaît comme *totus et indivisus susceptibilis a nobis*, parce que nous sommes son image. Dans l'union mystique « ipse fruitur seipso in nobis, et nos eo in seipso, et in nobis » (*Ignitum cum Deo soliloquium*, éd. J. Strange, Cologne, 1849, c. 28, p. 95).

Cette union « assumit voluntarium aspectum meum et imprimit et unit immediate suo aspectui, ita ut meus et ejus sint unus clarus aspectus, non undecumque reflexus, ut ego in ea (facie) et cum ea, omnia quae sunt vel fieri possunt, modo meo inspiciam, sicut ipsa facies » (c. 24, p. 79). Élevé au-dessus de tout ce qui est créé, l'esprit *unitus simplici veritati, sapientiae et aequitati*, et *unus simplex aspectus cum eis effectus*, dissipe et réduit à rien, par la force de son regard *omne velamen et medium inter se et Dominum; vel potius : haec omnia dissipantur intuitu Dei* (c. 31, p. 105-106).

Cette union à Dieu est une union au Verbe. Elle est la vue du Verbe par le Verbe engendré par le Père dans l'âme, nous faisant de façon toute spéciale ses fils adoptifs en nous assimilant au plus haut degré à ce Verbe (c. 31, p. 102). Conception où l'on reconnaît spécialement l'influence de Ruusbroec :

« In qua conjunctione, per ipsum videmus omnia et ipsum, in qua et ipse fruitur ac videt se per nos, ubi est ipsemet ipse visus, ipse qui videtur, ipse qui videt », ou, comme il est dit un peu plus loin : « Ibi facit nos (Dominus) amorem ex amore, veritate ex veritate, sapientia ex sapientia, omne bonum ex seipso ». Au sens mystique qu'emploie aussi Ruusbroec : « Ibi nascimur filii adoptivi, suscepti in Filio unigenito a Patre, cui intus et extra, modo parvitatis nostrae, conformes facti sumus » (c. 30, p. 100; cf c. 19, p. 66). Comme chez Ruusbroec c'est une union « sans différence », ici de l'*intellectus* et de l'*intellectum* : « et per mutuum respectum unus indiffe-

rens aspectus efficiemur ». En effet, comme chez Ruusbroec encore, *ibi est oculus contra oculum* et, ajoute Gerlac, *facies contra faciem*. Il conclut avec le maître brabançon : « ibi vita nostra creata sine intermissione aspicit et visitat vitam nostram increatam, quae ab aeterno in Deo est, et unum cum eo » (c. 31, p. 102; cf L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique : Gerlac Peters*, RAM, t. 5, 1924, p. 33-43).

Ces textes résistent, croyons-nous, à l'interprétation minimiste que J. Huyben croyait pouvoir leur donner (VSS, t. 10, 1924, p. 291), car il ne s'agit pas seulement d'une absence de toute image créée, ni seulement d'une « perception quasi-expérimentale de Dieu substantiellement présent en notre âme par la grâce »; il s'agit d'une connaissance du Verbe par le Verbe comme nous l'avons vu : *ubi est ipsemet ipse visus, ipse videtur, ipse qui videt*; *se per nos*, comme il est dit ailleurs, car Gerlac montre suffisamment qu'il n'entend pas enlever à l'âme son acte propre.

Il semble bien que Gerlac ait connu quelquefois la vision suprême qu'il décrit : *Quantumcumque tamen rarum fuerit ut mihi revelaverit se* (cf RAM, *loco cit.*, p. 42).

2) **Gerson** † 1429. — Dans le cours professoral qu'est son *De theologia mystica* et dans ses opuscules sur la contemplation, Gerson est spécialement préoccupé de la place et des relations mutuelles de l'*intellectus* et de l'*affectus*. Quant à l'objet de l'expérience mystique, s'il en parle peu dans sa *Theologia mystica*, il nous éclaire suffisamment ailleurs. Parmi les différentes définitions que, suivant la tradition, il donne de la contemplation, celle qui en exprime le mieux le caractère passif et occupe la troisième place dans la *Theologia mystica* est l'*experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum* (*Opera*, éd. Ellies Du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 384b). Il reprend cette définition et la développe dans l'intéressant *Tractatus septimus super Magnificat*.

« Experimentalis unio mentis cum Deo est simplex, et actualis perceptio Dei, gratiae suae gratum facientis dono, qualis hic incipit et perficitur in gloria per gratiam consummatam. Est igitur haec unio experimentalis, praegustatio quaedam gloriae, pignus et arrha felicitatis aeternae, cui contraria est dispersio, et aversio superborum mente cordis sui » (t. 4, col. 342a). Il précise théologiquement, qu'elle se fait « secundum fructus spiritus, quorum maximus et primus est Charitas, d est, chara unitas ». Elle est un habitus théologique, mais « dicit actuale Charitatis experimentum, vel sentimentum, quamvis nesciat homo certitudinaliter unde veniat aut quo vadat » (342d-343a). Elle est uniquement occupée de Dieu. L'esprit s'y quitte lui-même, mais sans rentrer, au sens panthéiste, dans « l'esse ideale quod habuit essentialiter in arte divina », comme il avait lu à tort chez Ruusbroec, sans qu'il corrigeât ici cette méprise (343c).

Comment l'*experimentalis cognitio* ou *unio* saisit-elle Dieu?

« Non terminatur in Deum clare et nude visum, sistitur in caligine, quadam supra se, deserendo primam caliginem creaturarum post se, vel sub se, immo et se post, et sub se, modo dicto. Ratio est quia nec mens habet oculum qui natus sit hic videre Deum, nec Deus objicit directe et immediate seipsum » (343cd; cf 343a).

Ici une grande difficulté se présente : « si omnis notitia experimentalis sit intuitiva ». Mais il renvoie à son *De sancto nomine Dei*, qu'on ne trouve pas dans Du Pin. Dans le *Tractatus de oculo*, il signale, entre la *notitia intuitiva* du ciel et *l'abstractiva*, une connaissance intermédiaire intuitive sans s'expliquer davantage en cet endroit (t. 3, col. 485c).

Il met à part la *visio Dei anagogica*.

« Sufficit oculo amoris, quod oculus cognitionis praemonstraverit ei dilectum suum, etiam sub aenigmate Fidei, seu confuse, *qui posuit tenebras latibulum suum* (*Ps.* 17, 12), quod subintrans amor dicit : *Et nox illuminatio mea in deliciis meis* (*Ps.* 138, 11) » (486c). Pourtant cette connaissance obscure de Dieu (cf t. 4, col. 350b), connaissance déjà parce qu'elle se fait *oculo* amoris, et appelée aussi, avec rappel de Denys, *cognitio* secundum unionem super mentem (349a), quoiqu'elle se fasse dans la ténèbre, a de grandes clartés : « Experimentalis Dei perceptio per caliginem, non fit sine clarissima irradiatione, ac sine silentio susurrante, et occulte dicente » (344a).

En tout cas, s'il n'y a pas vision intuitive directe de Dieu sur terre (342b), c'est à la suite d'une disposition divine : « Satis sit hic dicere quod intuitiva cognitio Dei non negatur hic in via, ex hoc praecise quod Deus est objectum improportionatum mentis oculo propter excellentiam visibilis, sed quia non placet Deo » (343d). Mais ce bon plaisir de Dieu permet l'exception. « Visio Dei facialis haberi potest vel ad tempus vel ad perpetuum » (*De oculo*, t. 3, col. 485d). Gerson s'en explique amplement dans une comparaison entre la vision terrestre et la vision céleste de Dieu. Les bienheureux :

« apprehendunt Deum objectaliter, et nude, et clare, et immediate..; nec relinquuntur eis tenebrae ullae (exceptée la ténèbre inamovible du Dieu vu *totaliter*, car il est *apprehensus* non *comprehensus*), vel caligines vel theophaniae, prout hic in via » (t. 4, col. 350cd). Il en est autrement ici-bas : « Quia nec mens habet oculos dispositos per lumen gloriae, ut videat objectaliter Deum, nec Deus vult objicere hic nude semetipsum. Et haec ratio potior est prima, quia si vellet hic Deus, posset; quod et fecisse creditur Moysi, et Paulo, et dilectissimae feminarum (la Vierge, cf col. 352a) : nonnullis etiam fortassis ex privilegio, et exercitio amoris singulari ».

Ici Gerson, sous le nom de Bernard, cite le texte connu de Guillaume de Saint-Thierry sur *Job* 36, 32 : *Abscondit lumen in manibus*. Et il continue : « Sonant in hanc sententiam plurima verba Augustini et Gregorii ». Gerson se souvient encore une fois du cas de Ruusbroec et renouvelle sa réprobation contre ceux qui « latius et elatius hoc asserunt quam satis est », ce qui pourrait s'adresser plus justement à Harphius qu'à Ruusbroec. Mais le chancelier fait une concession qui justifie de fait le mystique de Groenendael : « Posset et hoc sane intelligi, et inde colligi singularitas amoris singulorum beatorum in Deo ». Suit alors une comparaison que Ruusbroec emploie dans un traité que Gerson n'a probablement pas lu, le *Vanden VII Sloten :* « Sicut habet et attingit quaelibet linea prope centrum suum singulariter, et discrete; quod tamen omnibus lineis commune est et sibi. Desipiunt autem, quia non concedunt animam in esse proprio sui generis remanere » (t. 4, col. 350d-351a), ce que concèdent précisément Ruusbroec et Harphius.

Je répare ici mon interprétation erronée de Gerson au sujet de la vision béatifique (RAM, t. 4, 1923, p. 259-260), que A. Combes a relevée. En effet Gerson dans le texte en question ne rejette pas la quasi-information de l'intellect par l'essence divine, et encore moins une connaissance directe intuitive, mais une béatification où Dieu serait pour l'âme « sua cognitio et fruitio non tantum objectalis, sed quasi-formalis ».

3) **Harphius** † 1477. — Pour tout ce qui regarde la saisie mystique de Dieu, Herp ou Harphius reproduit avant tout la doctrine de Ruusbroec, un peu à sa façon parfois, et sans lui rester fidèle dans toutes les nuances quant au sommet de la contemplation. Avec Ruusbroec, en effet, il distingue deux degrés bien marqués de la contemplation mystique. Le premier est situé au sommet de la deuxième étape spirituelle, appelée « vie spirituelle contemplative ». La première saisie mystique de Dieu ne se fait que sur l'initiative de la touche divine, appelée par Herp *tuck*, *rueren* ou *treck*, et traduit par *tactus* ou *tractus* (*Theologia mystica*, Cologne, 1556, c. 54, p. 341; l'attribution de cette

touche aux Personnes divines n'a pas chez Ruusbroec le même ordre). Cette première saisie mystique de Dieu se fait dans « une lumière créée, qui n'est pas Dieu », mais qui rend l'intelligence capable de le fixer directement dans l'obscurité provoquée par son excès de clarté. Cette lumière créée, qui part de l'essence divine, ne se produit qu'au moment où la charité, dépassant le mode discursif de l'intelligence, qui subit ici la *reverberatio* traditionnelle, fait de l'esprit dénudé le miroir même et la pupille qui, sans *reverberatio* (c. 58, p. 365, 2), s'ouvre sur l'excès de la Clarté divine. Ce qu'expérimente l'âme, est une *dulcis passio* de l'*inactio Dei*, mais une *passio transformata in claritate et amore Dei*, comme le fer dans le feu (p. 358, 60).

L'avant-goût de la fruition suprême dont jouit le contemplatif (p. 358, 55), Herp le compare aux miettes que les petits chiens de l'Évangile recueillent de la table qu'est la vision saturante de l'essence divine telle qu'elle est. Cette vision est, par rapport à la *mensa inferior, ubi Deus in imaginibus ac similitudinibus noscitur*, la *mensa superior, ubi Deus in sua nuda essentia noscitur*, à laquelle le contemplatif n'a pas accès, maintenu qu'il est entre les deux tables (c. 58, p. 366, 60). La lumière créée qui amène cette première expérience mystique est nommée *candor lucis aeternae* (c. 65, p. 416, 26, dans l'original *blick* ou fulguration). A l'aide d'images et de similitudes (p. 334, 72; 413, 11), elle laisse souvent voir la simplicité de l'essence divine et ses perfections; elle donne parfois une haute intelligence de la Trinité, de la distinction et des attributions des Personnes et de l'unité de leur nature (p. 333, 45). Ce sont là les *superlucentes illum inactiones intellectuales aeterni solis*, que le contemplatif perçoit avec la vérité divine dans la faculté intellectuelle (p. 404, 28). Mais c'est avant tout l'obscurité produite par l'excès de clarté de l'essence simple de Dieu que fixe la prunelle de l'œil spirituel; car cette obscurité n'est pas encore glorifiée, *glorificata*. Si elle l'était : « tunc lumen cum ipso lumine comprehenderet et unum cum ipso lumine fieret. Et tunc anima sederet ad superiorem mensam, ubi Deum posset cognoscere atque diligere in sua nuda essentia ». Pour cela il faut qu'elle soit revêtue *quodam lumine* gloriae (c. 58, p. 366, 6).

D'autre part, cette faveur produit dans la volonté supérieure un feu spirituel (p. 334, 1), qui change l'homme en un charbon ardent (336, 15). Ce feu le presse de s'abîmer dans l'Amour incommensurable qui l'a aimé de toute éternité (337, 25). Croyant dévorer l'immensité de Dieu, il en est dévoré, comme le poisson qui croit dévorer l'amorce est emporté par l'hameçon qui s'y cache (339, 65). Déjà ici il y a une « union sans différence » avec Dieu : « sine distinctione unum cum Deo effectus est, ubi Deus est sua pax, sua quies, sua fruitio » (p. 400, 107-402, 2).

Quant au second et suprême degré de la saisie mystique, Herp l'appelle la vie suressentielle (*ouerweselic leven*); dénomination qui fera fortune, mais moins caractéristique et moins heureuse que l'appellation que Ruusbroec lui donne de « vie contemplative de Dieu » (*Godschouwende leven*, au sens de : vie où l'intelligence fixe Dieu tel qu'il est).

Herp n'est pas plus troublé que Denys le chartreux par la critique de Ruusbroec par Gerson, mais elle lui fait prendre ses réserves avant d'abonder, plus même qu'il ne fallait, dans le sens de Ruusbroec. Car malgré un rappel suffisant des conditions sévères d'une vraie vision de l'essence divine, on garde à lire Herp l'impression, produite chez ses lecteurs immédiats, que ce sommet de la contemplation est assez couramment accessible. C'est là la raison d'une censure encourue (cf L. Reypens, *Le sommet de la contemplation*, RAM, t. 5, 1924, p. 56). Herp a donc soin, non seulement de préciser ses positions en rappelant la doctrine de saint Thomas sur la quasi-information du Verbe et le *lumen gloriae* dans la vision de l'essence divine (p. 395, 5) et sur la possibilité d'une vision imparfaite de cette essence sur terre (lib. 3, c. 29, p. 228v), mais, à la suite de Ruusbroec, il indique partout le caractère d'assimilation par amour ou par connaissance qu'a l' « union sans différence », et, comme Ruusbroec, il exclut tout panthéisme (vg c. 30, p. 241v). Voici la description du sommet de la contemplation.

« Quand le miroir de l'esprit ne porte plus que l'image divine », l'immense clarté de celle-ci est « spiritui nostro tam immense sapida, quod ipse, se semper profundando, essentialiter in illam claritatem demergit, et unum cum eodem immenso lumine efficitur, mortuus in se et vivens in ipso lumine. Et tunc recipit hoc lumen sine omni medio, ita quod spiritus sine dilatione efficitur idem lumen quod recipit, et fit videns cum deiformi lumine, hoc est anima clarificatur lumine gloriae, quo Deus essentialiter contemplatur » (c. 65, p. 418, 41 svv). Les merveilles de cette contemplation « excedunt sine mensura intellectum omnium creaturarum quae lumine gloriae in fruitivam noticiam Dei non trahuntur » (p. 418, 52 svv).

Herp n'a voulu décrire, dit-il, que le chemin vers l'entrée de la contemplation suprême. La phase trinitaire que cette expérience a au plan suprême chez Ruusbroec, Herp la reporte sur le plan du premier degré mystique, dans la préparation à la faveur dernière. Celle-ci semble confinée chez Herp dans la vue fruitive de l'essence, tandis que chez Ruusbroec elle est non préparée mais rendue formellement possible seulement par la quasi-information du Verbe et l'assimilation d'amour au Saint-Esprit, assimilation dont Herp ne parle pas au niveau mystique suprême, du moins dans le *Spieghel*. Par contre, il nomme explicitement le *lumen gloriae*, ce que ne fait pas Ruusbroec (cf D. Kalverkamp, *Die Volkommenheitslehre des Franciskanen Heinrich Herp*, Werl, 1940, p. 175-186).

4) **La Perle évangélique.** — Au sujet de la vision mystique de l'essence divine, l'auteur de *La Perle* partage les vues de Ruusbroec et des rhénans, c'est pourquoi nous les rapprochons volontiers. Parmi les privilégiés de cette vision elle nomme la Vierge, Paul et Jean, mais croit manifestement que d'autres n'en sont pas exclus, et il faut soupçonner, au ton vécu dont elle parle, qu'elle a atteint ce sommet de la contemplation. Dans le texte suivant la vision suprême est assimilée à celle de Paul et à celle du Christ sur terre :

« Quand ils sont morts de cette façon, et que leur vie est cachée dans le Christ, et que Dieu seul vit en eux, le royaume de Dieu leur est ouvert dans l'âme, et ils sont conduits dans le secret de l'esprit au troisième ciel, où Paul se trouvait quand il vit Dieu dans son essence, et où le Christ contemplait sans cesse sa divinité et en jouissait, conversant au ciel parmi les anges, pendant que son corps et son âme sur terre étaient au fort de la souffrance » (liv. 3, ch. 33, éd. 1542, p. 399v).

Dans le *Vanden Tempel onser Sielen*, nous trouvons cet autre texte : « Quand Dieu a si longtemps attiré et exhorté l'homme qu'il abandonne toute chose et lui-même, il l'amène par Lui-même, et veut qu'il subisse sa noble in-action et se laisse traverser par les opérations de sa sainte Trinité, et habite en Lui, en liberté divine. Là, Dieu reste sans être mû par aucune opération [dans l'essence comme telle]. Ici l'on est, de cette part [*secundum quid*], aussi bienheureux qu'on le sera ci-après » (ch. 51, p. 134rv). Cf L. Reypens, *Nog een vergeten mystieke grootheid. De Schrijfster der Evangelische Peerle*, OGE, t. 2, 1928, p. 52-76 ; *De Tempel onser sielen*, p. 189-213 ; spécialement *De leer en de Persoonlijkheid der Schrijfster*, p. 304-341.

Si, comme le montre ce texte, sa mystique est trinitaire (cf L. Reypens, p. 324), elle est avant tout, et de façon remarquable, christologique. Elle « vit » le Christ dans toute sa signification allant de son « corps souffrant » et de son « âme attristée » à sa « divinité pleine de joie ». Dans la mystique néerlandaise l'auteur achève en une belle synthèse une conception dont Hadewijch avait fortement jeté les bases, et dont Appelmans avait heureusement souligné le caractère médiateur et apostolique. Ici, cette conception est devenue l'axe de cristallisation de toute la vie spirituelle et mystique, et, malgré la hauteur où elle aboutit, elle garde une forme accessible et attrayante.

Non moins remarquable et d'une portée tout autre que les visions liturgiques, plus particulières, de sainte Gertrude, est la conception de la vie mystique que l'auteur développe dans le *Vanden Tempel onser Sielen*. L'auteur a le vif sentiment de l'actualité permanente de la vie du Christ dans la liturgie de son corps mystique comme dans l'âme individuelle (*ibidem*, p. 325 svv). Au sommet, après la crucifixion avec le Christ, la liturgie mystique nous fait ressusciter avec lui à sa vie divine, telle qu'il la vit avec le Père et le Saint-Esprit dans le repos de l'essence. Comme l'humanité du Christ, le contemplatif devient ainsi *instrumentum Dei* et partage son rôle médiateur comme chez Appelmans (*ibidem*, p. 351). Les contemplatifs réalisant complètement, sur le modèle de Marie, la vie du Christ, deviennent, d'après une conception empruntée à la mystique rhénane, les « colonnes de l'Église ».

6° Mystique espagnole au 16e siècle. — 1) **Saint Ignace de Loyola** † 1556. — La vie mystique de saint Ignace est harmonieusement trinitaire et sotériologique. Dès sa conversion il eut, à Manrèse, une vision de la Trinité, dont seule la forme symbolique nous est connue. Cette vision lui donna pour toute sa vie une grande dévotion à faire oraison, selon l'usage d'alors, aux trois Personnes divines et à la Trinité (*Monumenta ignatiana*, série 4, t. 1, vol. 1, 2e éd., Rome, 1943, p. 401, n. 28). Nous ne savons pas le rapport exact de la Trinité avec la remarquable vision intellectuelle du Cardonér, vision qui domina sa vie et son œuvre, ni non plus comment se développa sa dévotion à la Trinité; mais quinze ans plus tard, en 1537, dans la vision de la Storta, vision non moins intellectuelle qu'imaginative, Ignace eut une expérience du Père qui « le mettait avec le Fils » pour l'œuvre qu'il avait à accomplir (*Acta*, 96; cf H. Rahner, *Die psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius*, ZAM, t. 10, 1935, p. 265-282). C'est avant tout cependant dans les débris de journal spirituel, allant du 2 février 1544 au 27 février 1545, que son expérience mystique se découvre dans sa maturité et son couronnement. Elle est intense et riche, et nettement trinitaire.

A. Haas (*Die Mystik des hl. Ignatius von Loyola nach seinem Geistlichen Tagebuch*, dans *Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 122-135) distingue un développement en deux phases, préparées par la quadruple prière à chacune des Personnes et à la Trinité. Le problème de la Trinité au regard de l'unité en Dieu n'attira d'abord pas beaucoup l'attention d'Ignace, mais s'imposa davantage, jusqu'à lui causer un certain malaise, dans la première phase des hautes expériences consignées dans le journal spirituel. Dans cette première phase, Ignace, d'après ses annotations et le témoignage de Nadal (*Monumenta historica Societatis Jesu. Epistulae Nadal*, t. 4, Madrid 1905, p. 651), voit tantôt les Personnes dans leur opération et leur origine (*Monumenta ignatiana*, série 3, t. 1, Rome, 1934, p. 101, 84), tantôt la Trinité, sans éprouver un lien entre les deux expériences. Ceci semble indiquer qu'il ne s'agit pas encore d'une intuition intellectuelle de l'essence divine, mais d'une vue de chacune des Personnes et de l'essence dans une haute lumière créée.

Il en est autrement dans la seconde phase, où toute gêne par rapport à cette tension entre unité et trinité disparaît, et où Ignace commence à voir les Personnes dans l'essence et dans leur circumincession. C'est le 21 février (p. 102-103) qu'il relate cet événement :

« Dans cette messe, je connus, je sentis ou je vis, *Dominus scit* (allusion à 2 *Cor.* 12, 2), qu'en m'adressant au Père, dans la vue qu'il était une Personne de la très sainte Trinité, je me mis tout à fait à l'aimer, d'autant plus que les autres Personnes étaient en elle de par l'essence *(essençialmente)*; la même chose je l'éprouvai en l'oraison (de la messe) au Fils; la même chose en celle du Saint Esprit ». Dès lors le « nœud » qui le gênait auparavant est délié. Le 29 février il écrit : « Avant la messe une vue encore de la patrie céleste ou de son Seigneur, en tant que je vis intellectuellement les trois Personnes, et dans le Père la deuxième et la troisième *(vn veer la patria celeste o el Señor della, in modo de intelligençia de tres personas, y en el Padre la secunda y la tercera)* » (p. 110).

C'est ici qu'il faut bien voir l'intuition intellectuelle de l'essence divine « en lumière incréée », comme dirait Ruusbroec. Chez Ignace l'expérience n'est pas au nœud d'un puissant système théorique, mais elle explique mieux comment le fondateur, dans une lettre à Kessel, recteur de Cologne (*Mon. ignat.*, série 4, t. 1, vol. 1, p. 255), put se réjouir en 1554 de l'annonce de la publication de la troisième édition, non expurgée encore, de la *Mystica theologia* de Harphius qui lui avait été dédiée, malgré les explications qu'en 1549 il jugeait prudemment nécessaires pour que « se sufra lo que dice » (p. 753, n. 3). Voir J. de Guibert, *Mystique ignatienne*, RAM, t. 19, 1938, p. 3-22, 113-140; K. Truhlar, *La découverte de Dieu chez saint Ignace de Loyola pendant les dernières années de sa vie*, RAM, t. 24, 1948, p. 317-318.

2) **Sainte Thérèse** † 1582. — A suivre sa montée mystique, nous distinguons une expérience plus ou moins éclairée mais croissante de la présence divine, jusqu'à ce que cette présence se découvre dans sa réalité propre, la Trinité même. En ses effets, la présence divine est expérimentée dans le recueillement surnaturel et la quiétude, dans la ligature de la volonté, de l'intelligence et de l'imagination, et ensuite, pour permettre l'union pleine, au-dessus de toutes les puissances. Ceci, non plus dans « la partie supérieure de l'âme », où celles-ci se meuvent, mais dans l'*esprit* ou le *centre*, la *mens* des théoriciens. Ici Dieu n'est plus seulement expérimenté comme présent dans son opération sur l'âme, mais davantage en lui-même. Ce qui arrive surtout dans l'extase intellectuelle et à l'occasion des paroles intellectuelles.

En ces occasions se révèlent, comme en un diamant lumineux, toutes les choses comprises en Dieu (*Vie*, ch. 40, 13-15) : de concert avec les opérations divines, l'humanité du Christ (27,6; 28, 14); le Christ dans le miroir de l'âme (40, 8-10); la majesté de Dieu (40, 1; 28, 14) ou le mystère de la Trinité et autres choses élevées (27, 10); la manière aussi où en Dieu il y a trois Personnes. Tout cela jusqu'à ce que, dans le mariage spirituel, Dieu se communique tel qu'il est, un et trine.

Avant son élévation à cette faveur insigne, en 1572, ce que Thérèse a connu par illustration spéciale de la Trinité, elle l'a sans doute vu encore dans une lumière créée. Le mariage spirituel est nettement fondé chez

elle sur une véritable intuition de la nature et des Personnes divines. C'est par une vision intellectuelle, remarque-t-elle, que Dieu l'introduit dans la 7e demeure. Mais non à la manière antérieure de l'extase et de l'union pleine, où elle avait l'entendement trop aveuglé pour saisir le caractère de la faveur qui lui est faite.

« Mise dans cette demeure par une vision intellectuelle, dans une façon de représenter la vérité, la sainte Trinité, toutes les trois Personnes (ensemble) et ces Personnes distinctes se montrent à elle ; et à la faveur d'une connaissance admirable qui se communique à l'âme, elle comprend avec une souveraine vérité que les trois Personnes sont ensemble une substance, et une puissance et une sagesse et un seul Dieu. De sorte que, ce que nous tenons par la foi, l'âme, on peut le dire, le saisit par vue (*entiende por vista*), sans qu'il y ait vue avec les yeux du corps ni de l'âme, parce que ce n'est pas une vision imaginaire. Ici toutes les trois Personnes se communiquent à l'âme et lui parlent, et lui donnent l'intelligence de ces paroles de Notre-Seigneur dans l'Évangile (*Jean* 14, 23) : qu'il viendra, Lui et le Père et le Saint-Esprit, prendre demeure avec l'âme qui l'aime et garde ses commandements » (*Moradas*, 7es Demeures, ch. 1, p. 182, éd. Silverio, Burgos, 1917).

Par des ajoutes dans l'autographe, Gracián a cru devoir atténuer ce passage, et Luis de León, tout en barrant ces ajoutes et en concédant qu'une intuition de l'essence divine, comme dans le cas de Moïse et de Paul est possible, affirme (*Moradas*, Salamanque, 1588) que ce n'est pas là ce que veut dire Thérèse : il y a connaissance par quelque forme créée. Rien dans le texte de la sainte ne justifie cette interprétation (*ibidem*, et 6es Demeures, ch. 4, p. 125).

Pour la vision de la Trinité, elle affirme simplement qu'elle est une *noticia admirable que se da a el alma*, qu'elle est une vue, *vista*, une compréhension véritable par laquelle l'âme *entiende con grandísima verdad* (avec grande évidence ou certitude) ; et qu'à cette vue se montrent l'ensemble des Personnes comme les Personnes distinctes, et leur unité avec la substance. Il y a donc tout ce qu'il faut pour caractériser une vision mystique formellement trinitaire. Depuis sa lecture de Laredo, la sainte savait que cette vision était possible (*Subida del Monte Sion*, liv. 3, ch. 4) et qu'elle ne s'aventurait pas tout à fait en croyant l'avoir eue (cf RAM, t. 20, 1939, p. 274).

Non seulement dans les *Moradas*, mais aussi dans ses *Relaciones* elle parle de cette intuition. Le mariage spirituel ne comporte pas seulement la présence continuelle des trois Personnes divines (*Rel.* 6, 1581, éd. Silverio, Burgos, 1915, p. 42), mais, à différentes reprises, la vue claire de la distinction des Personnes (*Rel.* 5, 1576, p. 37-38).

Comme Ruusbroec et Laredo, Thérèse dit que « l'âme, je veux dire l'esprit de cette âme, pour autant qu'on peut le comprendre, est devenue une même chose avec Dieu ». C'est l' « union sans différence ». C'est l'unité de l'eau qui tombe du ciel avec celle de la rivière ou de la source où elle tombe : « le tout devient une seule eau, et on ne peut distinguer ou séparer les deux » (7es Demeures, ch. 2, p. 187; cf RAM, t. 20, 1939, p. 277). Le texte de Paul 1 *Cor.* 6, 17 y est appliqué sous la forme : *qui adhaeret Deo unus spiritus*, et la sainte invoque, comme Ruusbroec, la parole du Christ : « qu'ils soient un avec le Père et Lui, comme Jésus-Christ notre Seigneur est dans le Père et le Père en Lui » (7es Demeures, ch. 2, p. 189; cf *Jean* 17, 21, 20 et 23) ; paroles « qui ne peuvent faillir » et que Thérèse sent réalisées en elle. A sa manière elle conclut : « Je dirai seulement qu'en cet instant le Seigneur daigne lui manifester la gloire du ciel en un mode plus sublime que dans toutes les visions et goûts spirituels » (*ibidem*, p. 186). Voir M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila*, Paris, 1946, 3e partie.

3) **Saint Jean de la Croix** † 1591. — Sauf l'exception *sui generis, et secundum quid*, chaque fois rappelée à propos de la vision de l'essence divine, la connaissance mystique, si élevée qu'elle soit, reste une connaissance de foi. C'est le grand mérite du docteur mystique de l'avoir fortement mis en relief.

Ne se réalisant plus selon son mode naturel, mais selon le mode « surnaturel de Dieu » (*Llama*, 3, 32; éd. Silverio, Burgos, 1931, p. 67), la connaissance que la foi mystique procure dans la contemplation est une science d'amour, *ciencia de amor*, une connaissance de Dieu infuse, *es noticia infusa de Dios amorosa*, qui illumine l'âme en même temps qu'elle la remplit d'amour : *juntamente ilustrando y enamorando al alma*, de façon que, de degré en degré, elle s'élève jusqu'à Dieu son Créateur (*Noche oscura*, lib. 2, c. 18, 5, éd. Silverio, Burgos, 1929, p. 484). Ce Dieu est le Centre que l'âme a au delà d'elle et où son poids d'amour, naturel et surnaturel, la porte toujours davantage. La foi mystique spécialement l'y entraîne jusqu'aux dernières limites, sans qu'elle puisse les franchir : dans la vision béatifique elle s'y repose.

La connaissance que la foi mystique apporte au début, Jean l'appelle générale et confuse (*Subida del Monte Carmelo*, lib. 2, c. 15, *ibidem*, p. 134, 3). C'est celle des sens spirituels, où mémoire, entendement et volonté sont unis en ce que Gerson avait heureusement appelé « une certaine circumincession ». Cette foi mystique est une « lumière surnaturelle » (= infuse) divine, qui frappe les « yeux de l'entendement » et qui a pour effet de nous unir mieux à l'Objet de la foi dans l'amour. Mais s'il l'appelle une lumière, Jean, selon le mouvement qui domine sa pensée, préfère dire qu'elle est, comme expérience, un amour divin, actuellement et consciemment infus. C'est sans doute par la conscience surnaturelle de son infusion que cet amour devient un « œil caché », un moyen direct d'expérimenter Dieu comme présent, dans la touche même qui provoque l'amour. Cette expérience mystique se mesure, dans son développement, à la profondeur de la touche divine et à l'achèvement progressif de l'amour qu'elle provoque vers le dernier but qui est « l'égalité d'amour » entre l'âme et Dieu, égalité qui est l'assimilation parfaite, et par là même l'interpénétration mutuelle complète.

En effet, la foi mystique, si elle reste irrémédiablement « obscure » et « nue » vis-à-vis de l'intelligence naturelle, devient, par rapport à son Objet et par lui, de plus en plus lumineuse, à mesure que, dans l'amour, elle s'identifie à son Objet. C'est au point qu'au bout de sa croissance terrestre, Jean l'appelle « la foi merveilleusement illuminée », *fe ilustradísima*. Appellation quelque peu paradoxale, mais chose aussi paradoxale et, à négliger quelques distinctions, contradictoire. Jean a partout bien soin de reléguer nettement dans l'autre vie la vision béatifique. Un des textes les plus tranchants est celui du début du *Cántico* (éd. P. Chevallier, Paris, 1930, I, Ib, p. 18; éd. Silverio, Burgos, 1930, p. 15). Ce texte semble exclure toute intuition directe de Dieu dans la contemplation. Pourtant Jean admet, pour Moïse, Paul et Élie, la vue passagère de l'essence divine. Et, dans le mariage mystique, les biens possédés en commun ne sont rien autre que l'essence divine. Le don mutuel de cette essence est sans interruption dans l'autre vie, mais elle s'échange aussi, bien que de façon moins parfaite, durant l'état d'union, lorsque Dieu exerce dans l'âme l'acte qui la transforme (*Llama*, 3, 79, p. 201). On ne peut supposer que sur terre le don mutuel ne comporte pas pour l'âme, au moins foncièrement, la connaissance qui l'accompagne nécessairement et éminemment là-haut.

Jean ne mentionne nulle part expressément au sommet de la contemplation une vision de l'essence divine. Suffisamment de textes, comme celui que nous venons de citer, la mentionnent équivalemment ou la supposent. Voici un des textes les plus forts où il s'agit de la participation à la vie divine au sommet de l'union mystique.

L'entendement de cette âme est entendement de Dieu, et sa volonté est volonté de Dieu, et sa mémoire, mémoire de Dieu, et ses délices, délices de Dieu; et la substance de cette âme, sans être la substance de Dieu, parce qu'elle ne peut substantiellement se convertir en elle, cependant unie à Lui et absorbée en Lui comme elle l'est ici, elle est Dieu par participation. C'est là ce qui arrive dans cet état parfait de la vie spirituelle, bien que non si parfaitement qu'en l'autre vie (*Llama*, 2, 34, p. 152; cf J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, p. 335).

Le plus décisif pourtant de ces textes est celui du *Cántico*, où il s'agit de la spiration du Souffle (cf *infra*). Il suppose nettement une expérience mystique des processions divines, et donc de la génération du Verbe, comme de la spiration de l'Esprit Saint.

Deux objections se présentent contre une assimilation *secundum quid* (la vue du *id quod* de Dieu) de la vision mystique suprême sur terre chez Jean avec la vision du ciel. Jean dit expressément que dans la plus haute union mystique deux des trois voiles sont sans doute levés, mais que le dernier ne l'est pas (*Llama*, 1, 29, p. 26). Le voile qui reste n'est nullement quelque connaissance, encore médiate et obscure sans plus. Comme chez Suso et Ruusbroec, c'est uniquement l'état d'union de l'âme au corps. Et voici le paradoxe chez Jean : ce voile est transparent, et donc, en tant que tel, non voile! En effet, si un voile transparent diminue la lucidité parfaite de l'objet ou de la personne qu'il laisse entrevoir, il permet suffisamment d'en saisir l'identité. En ce sens il est voile *secundum quid*. Ce qui s'harmonise avec les imperfections par lesquelles seules Jean distingue la vision suprême terrestre, quand il la compare directement à la vision béatifique (cf J. Maréchal, *loco cit.*, p. 340).

Pour Jean tout le déploiement de vie mystique jusqu'à son sommet est expressément porté par le dynamisme de la foi, « nue » et « obscure » d'abord, et ensuite illuminée ou extrêmement illuminée, *ilustradísima*. Il y a ici le même paradoxe. A l'examen de ce que la dernière foi *saisit*, il faut dire qu'elle n'est plus foi absolue, mais *secundum quid*, et, pour l'essentiel, *vue*, comme chez sainte Thérèse. Car le don que l'âme fait à Dieu, c'est-à-dire Dieu même « comme son bien à elle », *avec cette même lumière et chaleur divines* qu'elle reçoit quand elle reçoit le don que Dieu lui fait de son essence, cet échange du bien commun *est le même* en l'autre vie qu'au sommet de l'union terrestre.

A cette hauteur l'expérience mystique est nécessairement trinitaire. Nous avons comparé le sommet de la contemplation chez Ruusbroec et chez Jean, et nous avons conclu chez les deux auteurs à une même participation mystique semblable à la vie divine dans sa trinité, son unité et ses processions.

Cf OGE, t. 5, 1931, p. 143 svv. On trouve les conclusions de cette étude traduites chez Maréchal, t. 2, p. 325. Qu'il suffise de citer ce seul texte du *Cántico*. Il y est question de la « spiration du Souffle » à laquelle l'âme est associée : « Celui-ci, comme en spirant de sa spiration divine, élève hautement l'âme et « l'informe » de manière à spirer elle-même, en Dieu, la même spiration d'amour que le Père dans le Fils et le Fils dans le Père, spiration qui est ce même Saint-Esprit qu'ils spirent en elle dans ladite transformation; vu qu'il n'y aurait pas vraie transformation si l'âme ne s'unissait et ne se transformait pas, aussi bien en l'Esprit Saint que dans les deux autres Personnes divines, bien que non au degré découvert et manifeste (du ciel), de par la bassesse de la condition de cette vie » (éd. Chevallier, 38, 1 c, p. 308-309; éd. Silverio, p. 171; texte dont la dernière phrase marque la prudente réserve de Jean et rappelle le dernier voile que maintient l'union de l'âme au corps).

Voir L. Reypens, *Ruusbroec en Juan de la Cruz. Hun overeenstemming omtrent het toppunt der beschouwing*, OGE, t. 5, 1931, p. 143-185. — M.-M. Labourdette, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean de la Croix*, dans *Revue thomiste*, t. 19, 1936, p. 593-629; t. 20, p. 16-57, 191-229.

7° Au 17e siècle. — 1) **Pullen** (Péregrin, 1550-1608), confesseur et directeur d'âmes renommé, mort en odeur de sainteté à Bois-le-Duc, au Brabant, mit par écrit ses enseignements en une bonne trentaine d'opuscules mystiques, dont un seul, *Van een nieuwe Creature*, fut imprimé récemment (OGE, 1944, vol. 1, p. 158-213; cf l'étude qui l'introduit, p. 126-158, et notre étude *Pelgrum Pullen*, OGE, t. 3, 1929, p. 22-44, 125-143, 245-277 : une cinquantaine de textes marquants, pris à quatre de ses œuvres).

S'il emprunte partiellement son vocabulaire à la mystique rhénane et semble bien connaître Hadewijch, à côté d'autres mystiques, Pullen s'est assimilé l'élément trinitaire et l'élément christologique de la tradition néerlandaise avant tout chez Ruusbroec et dans *La Perle évangélique*. Pour l'élément christologique il a été fort influencé par la forte personnalité mystique de la béguine gantoise Nicole van Nieuwlant (vers 1540-1611), dont nous ne possédons malheureusement pas d'écrits, mais dont Pullen nota, fidèlement semble-t-il, un entretien célèbre qu'il eut avec elle (L. Reypens, *Markante mystiek in het gentsch Begijnhof. Claesinne van Nieuwlant*, OGE, t. 13, 1939, p. 291-360, 403-444). Grâce à une expérience au niveau de ses grands prédécesseurs, Pullen a fait de cet élément christologique et trinitaire une synthèse personnelle. On peut la résumer comme suit : ce n'est qu'en vivant l'humanité du Christ et dans la mesure où on la réalise, qu'on s'élève à sa divinité pour contempler en elle et avec elle l'essence divine dans le sein du Père, et être envahi par la fruition de l'Esprit. On pourrait appeler la mystique de Pullen, d'après le thème de la *Créature nouvelle*, la mystique de la divinisation par le Christ. Le texte suivant nous montre comment le Fils, au sommet de la contemplation, nous introduit dans le Père et dans l'essence divine :

Vous avez donc ici une véritable connaissance, car dans le Fils vous êtes introduit. Et là où tout est embrassé dans le Fils, et où le Père embrasse tout dans le Fils, par le Fils et avec le Fils, là tout est un Fils unique, tout embrassé par le Père. Et quand (par la contemplation) vous aussi vous êtes embrassé, là, le Père se communique, et montre et révèle tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, oui, à chacun qui est embrassé là. Et ainsi vous avez avec le Christ, dans le Christ et par le Christ, une claire vue, et dans le Père une jouissance de tout ce qui est en lui. De la sorte vous avez, avec les saints, un avant-goût de la compréhension qui est la leur, et de tout ce qu'ils connaissent et contemplent en l'essence divine là-haut, et vous saisissez le passage qu'ils ont sans cesse en l'essence nue du Père (*Drie boeczkens vanden voerworp*, 2e p., p. 276-278; OGE, t. 3, 1929, p. 252, texte 10; cf 11 et 12).

Mais comme le Fils introduit dans le Père et le révèle, le Père révèle le Fils, et dans cette révélation mutuelle jaillit le Saint-Esprit :

« Vous entrerez en contemplation, et vous aurez là une intuition d'éternité, et vous serez en grande clarté, saisi par l'essence merveilleuse de la sainte Trinité. Dieu le Père vous révélera son Fils et le Fils révélera le Père, et en cette révélation jaillit un grand amour : c'est là le Saint-Esprit. Et ainsi se découvre à vous le haut mystère de le sainte Trinité. Car le Père se tiendra en votre âme avec son essentielle puissance, et le Fils en une lumineuse sagesse, et le Saint-Esprit en un ardent amour » (*ibidem*, 2e p., ch. 12, p. 209-210; OGE, p. 255, 17).

« L'écran est ici anéanti et enlevé; l'essence divine vous est ouverte, de sorte que tout bien, toute richesse et toute gloire, tout amour et tout ce qui est enfermé en l'être divin, vous est communiqué, et vous êtes envahi vous-même par l'être divin ... et avec ceci vous comprenez tout ce qui est en la sainte Trinité » (3e p., ch. 4, p. 334-335; OGE, p. 256-257, 19).

Pullen a conscience de la purification héroïque qui prépare une telle faveur. Car c'est de la même essence trine et une que Dieu nourrit les esprits aimants dans la gloire, et sur terre, ceux qui, dans une perte abyssale d'eux-mêmes, suivent l'intraction de Dieu jusque dans son unité (cf 2e p., ch. 17, p. 375-376; OGE, p. 257, 21). Et, — ce qui est remarquable chez Pullen —, les contemplatifs assumés ainsi en Dieu ne perdent pas la vue de l'humanité du Christ : « Là où ils voient la divinité, ils ne contemplent pas seulement la divinité du Christ, mais aussi son humanité et ils voient comment celle-ci est pleine de gloire et comment Il amène toutes les créatures par son humanité à sa divinité, et que l'humanité du Christ est un chemin vers sa divinité » (*Nieuwe creature*, f° 59rv; OGE, p. 267, 40).

En résumé, Pullen enseigne une assimilation mystique au Christ total. Comme Dieu devient homme dans le Christ, ainsi il s'humanise en quelque sorte dans le mystique.

2) **Benoit de Canfield** † 1610. — Avec Canfield, la mystique de l'*apex voluntatis* revécut sous une forme spéciale et attrayante par la simplification qu'elle présentait de la vie parfaite. Sa doctrine eut une influence notable en Europe, mais donna lieu à des interprétations moins souhaitables. Ces défauts ont fait croire que Canfield était quiétiste, alors qu'il ne fait que souligner l'absence nécessaire de toute activité selon le mode naturel et ordinaire dans la contemplation infuse. En bien des passages on croirait que Canfield identifie la vision mystique de la *volonté essentielle de Dieu* avec la vision de l'essence divine comme telle, alors qu'en réalité il fait consister le sommet de la contemplation dans une vision *in medio quo*. L'auteur décrit ainsi la progression des diverses manifestations divines dans la contemplation infuse. D'abord « Dieu est dans l'âme : mais elle ne le sçait point; apres il s'y monstre, mais obscurement : en apres plus clairement, mais soubs quelque ombre : et en fin tres clairement sans ombre, comme en plein midy » (*Reigle de perfection*, liv. 3, ch. 5, Paris, 1610, p. 33v; Douai, 1632, p. 303). Ces degrés sont empruntés au *Cantique*. Le troisième degré est atteint

« quand l'Espoux s'approche si près de l'Espouse, qu'elle voit son ombre vraye, à sçavoir une deiforme image, sous laquelle elle le cognoist et contemple y faisant sa demeure disant, *Sub umbra illius quem desideraveram sedi* » (p. 35rv ; p. 305). Ce sont les épousailles mystiques. L'âme « est faicte capable des embrassements surnaturels et purement spirituels de son espoux », jusqu'à ce que « le jour des nopces et de la vision essentielle vienne, l'ombre ou image souz laquelle elle le voit estant dissipée et esuanouie » (p. 35v-36r). Ce qui fait soupirer l'épouse! Ne pouvant résister à sa demande : *ubi cubes in meridie*, l'Époux « se monstre à elle selon le désir de son cœur, de sorte qu'elle le voie en une façon non seulement indicible, mais inexcogitable » (p. 36rv ; p. 306).

Tandis que les trois premiers degrés de manifestation se situent dans ce que Canfield appelle l'expérience de « la volonté de Dieu intérieure », dont s'occupe la deuxième partie de la *Reigle*, et doivent s'interpréter d'une expérience obscure de la volonté divine par assimilation croissante d'amour, le quatrième degré est du domaine de la « contemplation suréminente » ou « essentielle » que décrit la troisième partie. On y a la vision de la volonté ou de l'essence divine. L'âme est « toute en l'esprit, volonté, lumière, et force de Dieu, et rien en son esprit, volonté, lumière, et capacité propre et naturelle. En ceste capacité, en cest esprit, et en ceste lumière elle contemple ceste volonté Essentielle, à sçavoir l'Essence de Dieu, comme est escrit, *In lumine tuo videbimus lumen* » (ch. 6, p. 47v; p. 322).

Ce sont là des termes qui feraient croire que Canfield prend la vue de la « volonté essentielle de Dieu » comme une intuition intellectuelle de l'essence divine. Il n'en est rien. Comme l'établit Optat de Veghel (*Benoît de Canfield. Sa vie, sa doctrine et son influence*, Rome, 1949, p. 287-288), c'est par la foi nue et pure, au plus haut de l'âme, l'*apex mentis*, dans le *medium in quo* de la lumière et de l'amour infus du don de sagesse, que l'on fixe Dieu, ou la volonté de Dieu. Et cela sans intermédiaire ou « entre-deux », au-dessus de toute image et de façon toute spirituelle, dans une « ressouvenance du Tout et du Rien » des choses créées.

Canfield ignore la mystique trinitaire au sommet de la contemplation, mystique qu'il avait rencontrée pourtant chez Harphius. Mais sans rien prendre de ce qui la constitue formellement, il en transpose peu heureusement le climat et le langage à un étage inférieur de l'expérience mystique, d'où est absente la participation mystique aux processions divines et à l'essence dont elles émanent. Comme Pullen, Canfield souligne, dans les cinq derniers chapitres de la *Reigle*, le rôle du Christ dans la contemplation, même dans la vie « suréminente ». Pour lui la contemplation du Dieu incarné et crucifié est la plus parfaite de toutes (Optat de Veghel, *loco cit.*, p. 328-344). Jamais, aussi en la vie « suréminente », il ne faut quitter la passion du Christ pour contempler sa divinité, même quand seule la contemplation de la divinité semble offerte.

3) **Jean de Saint-Samson** † 1636. — Les cadres de Ruusbroec et des mystiques rhénans se reconnaissent chez Jean de Saint-Samson à l'exemplarisme, aux deux aspects, actif et « oisif » ou « essentiel » de l'ascension et de l'amour proprement mystique. Ensuite à l'introversion au fond de l'âme, et au reflux dans le Fond qu'elle a en Dieu. Au caractère trinitaire aussi du sommet de la contemplation et à la phase qui la « consomme » : l'union sans différence dans l'unité, la simplicité et le repos de l'essence divine. Enfin au grand mouvement de flux et de reflux qui caractérise aussi bien la vie divine dans son essence et ses Personnes, que la participation mystique à cette vie au sommet de la contemplation. Mais dans ces mêmes cadres, Jean se meut selon son génie propre, tout apparenté qu'il soit avec Ruusbroec. Car tous les deux sont remarquablement dominés par l'ineffable participation mystique à la vie une et trine de Dieu. Tout dans leurs écrits est en fonction de cette expérience, et tous les stades de la vie spirituelle sont envisagés chez eux comme une

préparation plus éloignée ou plus proche à cette participation.

Chez Jean tout le dynamisme de la vie mystique prend l'aspect caractéristique de la « refusion du sujet dans l'Objet », de l'âme en l'essence divine, et cela à travers les stades de l'amour « pur » ou non sensible, d'abord; de l'amour « essentiel », infus au fond des puissances et « refus » en l'amour essentiel divin; de l'amour mystiquement « actif » ou mystiquement « oisif » jusqu'à la consommation de son mouvement sans trêve dans le terme : le repos en l'unité et la simplicité divines. Jean reste ainsi avant tout dans la ligne volontaire et expérimentale, sans se soucier expressément des bases ontologiques de son expérience vécue.

Jean parle, d'après Herp, de la « vie suréminente ». Comme état, c'est, après la faim et la soif insatiable de Dieu au cours des étapes précédentes, le repos dans une possession qui, pour l'essentiel, quand elle s'actue, ressemble à celle du ciel :

« Les parfaits contemplatifs ne connaistront gueres mieux pour ainsi dire, dans la gloire les sujets de la foy, qu'ils les connoissent icy bas : attendu que leur simple objet (Dieu), et la jouissance d'iceluy, leur sont vne seule chose par dessus la foy, et par dessus toute science » (*Œuvres*, t. 1, p. 37b, 10). Non pas que cet état mystique ne soit de loin inférieur à la béatitude céleste, où nous verrons Dieu dans sa gloire « *face à face*, en toute notre âme et notre corps » (*Les contemplations et les divins soliloques*, dans *Œuvres*, t. 1, Rennes, 1658, p. 392, cité par S. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 237).

Mais l'âme, déjà au sommet de la contemplation, « ne vit que de la vie et en la propre vie de Dieu. Elle a atteint sa similitude avec Dieu par-dessus la même similitude; elle a atteint son image et son exemplaire en son propre fond originaire [le Fond divin], et elle est entièrement transfuse en son immense amplitude, par-dessus toute démonstration possible » (*Le Cabinet mystique*, ch. 7, *Œuvres*, t. 1, p. 162; Bouchereaux, p. 238). Car contempler Dieu, « c'est estre totalement surpassé hors de soi, tout ravy hors du sens et de tout ce qui est créé, et totalement arresté et attaché par dessus toute suspension, à regarder et contempler la beauté et l'Essence divine » (p. 43, n. 37).

Ce regard qui contemple l'essence divine est produit par le Regard divin. Comme chez Ruusbroec, ce regard, au sommet de la contemplation, est, du côté de Dieu, permanent. Il n'en est pas ainsi de l'attention du contemplatif à ce Regard : « depuis que l'Ame a esté vrayment touchée, tirée et ravie aux splendeurs mystiques, ce diuin Regard luy est desormais inseparable et indeficient : si toutefois elle n'y met pas d'empechement de son costé » (*ibidem*).

C'est dans le climat de cette « suréminente » participation mystique à la vie divine que se meut Jean, et toute l'ascension mystique est chez lui en fonction de cette consommation. Il est le seul avec Ruusbroec à traiter si abondamment et de façon si vécue de cette merveilleuse participation à la vie divine.

Le texte de la *Contemplation* 26 du recueil *L'exercice des esprits amoureux et solitaires* (Rennes, ms 9 H 43, 2, cité dans Bouchereaux, p. 294, n. 3) n'est pas en contradiction avec l'attitude au sujet du sommet de la contemplation. Jean y copie presque textuellement les chapitres 62-64 de *L'Escole de Sapience* (1605, p. 380-395), où Herp reprend des passages de Ruusbroec; il y est question, non du sommet de la contemplation, mais du stade mystique immédiatement précédent et préparatoire. Et le texte, unique dans l'œuvre de Jean de Saint-Samson, où celui-ci écrit : « Finalement le Père céleste opère en la mémoire par son trait, monstrant soi-même à la créature qui le voit non pas en sa propre essence, car cela est impossible en cette vie », ne fait que reproduire, en termes équivalents, le rappel que Herp fait de la vision de Moïse et de la parole à lui adressée : « car homme viuant ne me verra » (*Escole de Sapience*, p. 390). Dans la deuxième phrase qui suit ce passage, pris de Herp, Jean laisse percer sa propre opinion : « Cette lumière *ici* n'est pas Dieu, mais un certain milieu clarifié entre Dieu et l'esprit amoureux » (Bouchereaux, p. 297). Jean fait suffisamment voir qu'il estime les opérations des Personnes divines dont parle Herp comme préparatoires à l'expérience mystique suprême (p. 298).

4) **Marie de l'Incarnation** † 1672. — Comme saint Ignace, Marie de l'Incarnation offre l'exemple frappant de la plus haute contemplation au plus fort de l'action, et de la mystique trinitaire à l'état pur, en dehors de toute théorie. Dès 1625 elle est préparée au mariage mystique avec le Verbe Incarné par un ravissement qui lui donne la vue du mystère de la Trinité :

En ce moment, toutes les puissances de mon âme furent arrêtées et souffrantes l'impression qui leur était donnée de ce sacré mystère, laquelle impression était sans forme ni figure, mais plus claire et intelligible que toute lumière, qui me faisait connaître que mon âme était dans la vérité, laquelle, dans un moment, me fit voir le divin commerce qu'ont ensemble les trois divines Personnes : l'amour du Père, lequel se contemplant soi-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement... Ensuite elle entendait l'amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, ce qui se faisait par un réciproque plongement d'amour, sans mélange d'aucune confusion... Voyant les distinctions, je connaissais l'unité d'essence entre les trois Personnes divines, et quoiqu'il me faille plusieurs mots pour le dire, en un moment, sans intervalle de temps, je connaissais l'unité, les distinctions et les opérations dans elles-mêmes et hors d'elles-mêmes (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 233-234; cf DS, t. 2, col. 2036).

En 1627, dans un deuxième ravissement non moins éclairant, mais bien davantage enflammant, elle reçut le privilège du mariage spirituel.

« Je fus bien plus amplement instruite de la génération éternelle du Verbe... Ce fut là que je connus et expérimentai que le Verbe est véritablement l'Époux de l'âme ». Captivée par lui, il lui faut pourtant de temps à autre porter son attention au Père et au Saint-Esprit, et « bien que je sentisse opérer le Verbe en moi, je ne sortais point de l'unité de l'Essence » (t. 1, p. 204-208, et t. 2, p. 251-255 dans la *Relation* de 1654, où la même faveur est rappelée).

Dans un troisième ravissement, datant de 1631, « la très sainte Trinité, en son unité, s'appropriait mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce ». Aussi, « comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l'amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine. Le Père Éternel était mon Père; le Verbe suradorable, mon Époux, et le Saint-Esprit, Celui qui par son opération agissait en mon âme et lui faisait porter les divines impressions » (t. 2, p. 285-287, selon la *Relation* de 1654

La *Relation* de 1633 de la même faveur donne le détail : « Comme les autres fois je me sentais ravir l'âme par la Personne du Verbe, ici, toutes les trois Personnes de la très sainte Trinité m'absorbèrent en elles, de sorte que je ne me voyais point dans l'une que je ne me visse dans les autres. Pour mieux dire, je me voyais dans l'Unité et dans la Trinité tout ensemble... En cette vue que j'étais le rien propre pour ce Tout ineffable, il me faisait jouir d'un plaisir indicible. Je crois que c'est une jouissance semblable à celle des Bienheureux » (t. 1, p. 299).

Enfin, en 1628, quand elle est entrée dans « l'état foncier et permanent », dans cet « autre mariage mystique », où, d'après la *Vie* (p. 151), l'âme « ne perd jamais la vue ni la jouissance de l'Époux, en quelque application qu'elle ait en son intérieur,

elle ne laisse pas de faire au dehors tout ce qu'elle veut », Dieu dit à Marie : « je veux que tu fasses ici ce que les Bienheureux font dans le ciel ». Dans cet état, écrit-elle à son directeur, l'âme « est comme un ciel, dans lequel elle jouit de Dieu » (*Lettre* 7, t. 1, p. 361).

Sa vie mystique, qui arriva de façon si précoce à un étage que d'autres mystiques n'atteignent d'ordinaire que bien plus tard, se classe parmi les plus sublimes, dans la participation croissante à la vie du Verbe et des deux autres Personnes divines en l'unité de leur Essence.

5) **Marie de Sainte-Thérèse** (Marie Petyt, 1623-1677). — Chez cette contemplative, les grands courants mystiques du début du 17e siècle se mêlent davantage encore que chez Jean de Saint-Samson. Marie a lu Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Jean de Saint-Samson et Marie-Madeleine de Pazzi. L'influence rhénonéerlandaise se manifeste dans l'importance donnée à l'introversion au fond de l'âme, à l'union « sans différence » et « sans mode », et au vocable « afgescheydentheit » donné à l'héroïque dépouillement qui prépare le mariage mystique. Marie a aussi connu, semble-t-il, *la Perle évangélique* et des écrits de Pullen. C'est de seconde main sans doute qu'elle cite le pseudo-Denys. Nuptiale et « maternelle », sa mystique est en même temps trinitaire et surtout « mystique de l'essence ». Dès avant son mariage spirituel elle sent

réalisée en elle la parole de l'Évangile : *Celui qui m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons habiter en lui* ; car je ne sens et ne vois plus que l'être simple de Dieu présent en moi auquel auparavant j'adhérais et que je contemplais par une foi nue ou vive; il y a à l'intérieur de l'âme une expérience d'être possédée et habitée par la Trinité entière, tout comme si les trois Personnes divines fécondaient distinctement l'âme. Pourtant, quoique je voie ces trois Personnes habiter et travailler l'âme comme distinctes entre elles, je les vois aussi d'une façon merveilleuse et élevée, que je ne puis exprimer, toutes les trois être unes, une nature et un seul être, une Majesté divine, et être adorée, contemplée, aimée et honorée en soi, par nous dans le temps, et par Lui-même (Michel de Saint-Augustin, *Het Leven van de waerdighe Moeder Maria a Sancta Theresia*, Gand, 1683, 4e p., p. 4; cf p. 5-6, 8, 21).

Ceci n'est probablement qu'une haute expérience de l'inhabitation des Personnes divines dans une lumière créée. Comme chez saint Ignace nous trouvons aussi chez Marie une vue séparée de la procession du Verbe et du Saint-Esprit.

Dieu m'éclaira un jour l'esprit pour pénétrer le mystère de la génération éternelle du Verbe. Je vis le Père éternel engendrer de son cœur paternel son unique Fils. Je compris et saisis ce mystère très profondément. Je vis le Père et son Verbe éternel distinctement et personnellement en une divine Image sans image, car je ne puis l'appeler autrement. Ce Verbe éternel émanait comme continuellement de l'essence divine, et j'étais souvent comme noyée par cet abîme et en cet abîme, et réduite à rien (*ibidem*, ch. 31, p. 37).

Quant à la procession du Saint-Esprit des deux autres Personnes, ses propriétés et son action dans l'âme, ce mystère lui est ouvert par l'infusion de ce qui est appelé une foi vive et un amour de conformité. « Foi vive » qui est opposée à la « foi nue » et « obscure », et semble correspondre à la « foi très illuminée » de Jean de la Croix. Cette dernière foi pose, du moins au sommet de la contemplation, le même problème que chez le docteur mystique, parce qu'elle reste, semble-t-il, foi *secundum quid*. Marie de Sainte-Thérèse connaît l'union transformante non seulement avec le Fils comme Époux de son âme, mais aussi avec le Saint-Esprit, « de sorte que l'âme devient un avec lui » (ch. 33, p. 40).

Comme les grands mystiques, Marie, dans l'union suprême, échappe à elle-même pour ne plus éprouver que la vie divine (cf ch. 37, p. 45).

Ce que Dieu fait alors n'est rien autre « que s'aimer lui-même, se plaire à lui-même, se posséder dans l'âme, par l'âme et avec l'âme qu'il a faite une avec lui » (ch. 39, p. 47). Quant à l'âme, « elle se perd comme naturellement en l'Unité de Dieu, comme une goutte jetée dans l'Océan » (ch. 40, p. 48). Car « une âme introduite et absorbée et comme perdue en Dieu, perd aussi toute idée expérimentale de Dieu, restant, d'une manière qui m'est incompréhensible et encore moins explicable, absorbée en une connaissance et un amour ignorants, jouissant parfaitement et pleinement de Dieu (comme il me semble), autant que l'état de cette vie présente le permet, sans remarquer ou savoir comment » (ch. 41, p. 49). Il s'agit bien ici de la perte de toute connaissance réflexe dans l'union « sans différence ». Dans cet état « l'âme se voit comme revêtue d'une nature divine; les propriétés de Dieu lui sont comme propres » (ch. 68, p. 90).

La connaissance directe et intuitive de Dieu est soulignée :

Mon âme se trouve intérieurement si proche de Dieu et en telle clarté, que pas la moindre chose ne semble faire intermédiaire, ni la moindre ombre de quelque chose qui ne soit pas purement Dieu ou dans laquelle Dieu n'apparaît pas lui-même; ici absolument rien n'est entre Dieu et l'âme; l'âme voit Dieu si clairement et de si près, elle le voit pour ainsi dire comme face à face (ch. 72, p. 91).

Cette vue de Dieu dans la clarté susdite continue toujours et croît encore journellement. Sachez que Dieu se montre et se laisse voir de bien diverses manières, mais jamais ailleurs que dans le fond intérieur, et la plupart du temps en cette clarté dont je parle, laquelle semble être... quelque lumière entre la lumière de la foi et la lumière de la gloire (*ibidem*).

A propos de l'intuition de la Majesté divine elle écrit : « Comment, Bien-aimé, me découvrez-vous maintenant votre face? Je n'ai plus les mérites de la foi, car ce qu'on voit n'est pas foi, et il me semble maintenant comme visible, qui pourtant est invisible en cette vie » (ch. 75, p. 95). Ces prudentes réserves, Marie les doit sans doute à son directeur, car son expérience semble avoir atteint la hauteur de celle des voyants de l'essence divine. La participation actuelle au *lumen gloriae* requise pour cette vision, semble bien indiquée au ch. 236, p. 295. Comme chez les autres contemplatifs qui ont vécu plus longtemps dans le mariage mystique, les abîmes de l'Être divin se révèlent toujours plus profonds à Marie, et sa vue de l'unité divine, sans être continuelle, se fait plus fréquente et plus habituelle, dans une simplicité et une tranquillité toujours croissantes.

Ce qui distingue encore spécialement la mystique de Marie, c'est la place qu'y tient l'union à l'âme de la Vierge dans la période préparatoire au mariage mystique. C'est une union qui n'est pas un *medium quod*, mais un *medium in quo* entre l'âme et Dieu. C'est dans la transformation mystique de l'âme de Marie en Dieu, à laquelle celle du contemplatif est unie, que celui-ci lit et expérimente, comme dans un miroir, les profondeurs de Dieu : « l'âme y contemple, aime, étreint Marie, la considérant comme saturée, obombrée et transluminеuse de la divinité à laquelle Elle est unie ». Ainsi « Marie devient un moyen et un lien plus ferme, liant et unissant l'âme à Dieu. Ainsi donne-t-elle à l'âme

aimante un aliment et une aide lui permettant d'atteindre avec plus d'assurance et de perfection la vie contemplative, unitive, transformante en Dieu, et d'y demeurer établie » (L. Reypens, *Marie et la mystique*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 761-762). Cf DS, t. 2, col. 2037.

Il est certain que l'*objectum in quo* le plus parfait de la contemplation du *Deus ignotus* est l'âme de Marie, où, en deçà de l'âme du Christ, l'union divine atteint son plus haut sommet et que les Pères appellent justement *speculum Trinitatis*.

IV. CONCLUSION

L'expérience des mystiques contemporains n'ajoute guère aux trésors du passé. Mais le renouveau d'intérêt porté au fait mystique, depuis la fin du 19e siècle, a stimulé historiens et théologiens de la spiritualité à serrer de plus près le témoignage des contemplatifs et à en essayer une explication communément acceptable et autant que possible définitive (cf art. Contemplation, DS, t. 2, col. 2058 svv Enquête doctrinale).

On est d'accord, semble-t-il, pour voir dans l'expérience mystique normale et fondamentale une connaissance de Dieu infuse et spéculairement directe, dépassant celle de la foi commune, qui se sert, elle, des concepts. C'est une connaissance par assimilation d'amour du Dieu présent à l'âme, dans et par l'effet purement spirituel qu'il y produit. Cette connaissance se fait par une actuation supérieure de la conscience de foi, actuation qui rend celle-ci capable de saisir directement, soit la touche passagère de l'amour actuellement infus, soit l'empreinte déiforme de la grâce sanctifiante. Cette touche ou cette empreinte sont le miroir lumineux, le signe et le témoignage par où l'Auteur de la touche et de l'empreinte se révèle concrètement présent à l'œil de la foi mystique, l'œil de la foi « illuminée » ou « très illuminée ». On explique ainsi fort bien, semble-t-il, l'expérience psychologiquement directe, soit de la présence transitoire et confuse de Dieu dans la contemplation plus ordinaire, soit la présence, plus lumineuse et permanente, de la Trinité dans l'état du mariage mystique.

Mais le témoignage de nombre de grands contemplatifs ne s'arrête pas à l'expérience de cette *présence* divine confuse ou de cette *présence* plus lumineuse des Personnes divines, avec tout ce que la foi apprend sur elles. Ils ne connaissent pas seulement, à côté d'elle, la vision spirituelle des perfections divines et des harmonies de la Trinité, vision spirituelle qui, semble-t-il, se fait d'ordinaire encore dans une lumière créée. Nettement ou équivalemment, de façon plus hésitante parfois et avec des réserves prudentes en face des susceptibilités doctrinales, le témoignage de ces grands mystiques porte encore sur une *vue* et une fruition de l'essence divine, de la procession en elle des Personnes et de leur circumincession. Rappelons seulement un des premiers textes tout à fait clairs de Jean de Cologne.

Ici la connaissance par assimilation d'amour ne suffit plus. Cette connaissance, quand elle se fait par l'empreinte de la grâce sanctifiante, laisse sans doute juger avec pénétration et assurance lumineuse de tout ce que la foi enseigne sur le grand mystère, et en fait sentir la présence immensément riche, mais, parce que cette connaissance se fait encore dans un moyen créé, elle ne peut donner la conscience de la *vie propre* de Dieu, conscience à laquelle, selon le sens naturel des textes, ces contemplatifs participent.

Si leur conviction répond à la réalité, il faut bien conclure à une intuition intellectuelle de l'essence divine. Avec ceux qui, avant ou après lui, ont admis le rapt proprement dit, saint Thomas concède la possibilité et le fait de cette intuition sur terre, et l'on n'a pas encore produit, semble-t-il, d'argument, soit philosophique, soit théologique, soit biblique qui rende cette position intenable.

D'autre part, si cette intuition se réalise, elle reste nécessairement très imparfaite vis-à-vis de la vision béatifique. Aussi, tous les mystiques qui croient en avoir été favorisés insistent sur cette imperfection, en disant, comme Ruusbroec et Angèle de Foligno, que la vision dans le moindre degré de gloire est de loin supérieure à la plus haute vision terrestre. Ils attribuent presque tous cette imperfection, non à quelque intermédiaire objectif entre Dieu et l'intelligence, ce qui supprimerait la vraie vision, mais à l'état mortel, non glorifié encore, dans lequel l'intuition se produit. Ils ne s'expliquent pas davantage, mais on peut comprendre que l'union au corps dans l'état actuel ne laisse pas sortir à l'âme spirituelle ses dernières possibilités de domination sur le composé humain, et par suite de capacité vis-à-vis de l'union directe à l'*id quod* de Dieu.

On s'est tiré parfois un peu facilement de la difficulté devant les textes en invoquant « le langage hyperbolique » des contemplatifs, ou en insinuant qu'il s'agit de femmes qui interprètent leur plus haute expérience comme une vision de l'essence divine. Mais des prêtres théologiens, et des contemplatifs sous leur direction, en font autant, et les uns et les autres parlent avant tout d'une participation intuitive et fruitive à la vie propre des trois Personnes, participation qui implique nécessairement la vision intellectuelle de l'essence divine. En ce sens, il y a certainement dans la tradition mystique des textes probants. Moralement probants du moins, car on pourra toujours, en présence de n'importe quel texte mystique plus fort, supposer que l'auteur, devant la saisissante grandeur de ce qu'il éprouvait, a, de la meilleure foi du monde, majoré son interprétation. Peut-être sera-t-on moins tenté de penser ainsi, en se rendant compte des purifications héroïques que ces mystiques se sont imposées et ont subies.

D'autre part si Dieu dans sa providence ordinaire, une fois cette purification réalisée, concédait par moments la vision intuitive de son essence, cette faveur ne serait pas un miracle, pas plus que la connaissance suprahumaine de l'expérience mystique ordinaire. Le cas de cette vision n'en resterait pas moins exceptionnel, vu ses sévères exigences. Il est clair aussi qu'une telle grâce a une valeur hors ligne pour la sanctification personnelle de celui qui en bénéficie, puisqu'elle laisse de Dieu une connaissance, une estime et un amour au-dessus de tout ce qu'on peut acquérir par une autre voie. C'est bien sous cet aspect sanctificateur, et non, comme saint Thomas, sous l'aspect de charisme, que les mystiques en question envisagent leur plus haute expérience.

Une bibliographie sommaire a été donnée au cours de l'article. Elle trouve son complément à l'article Contemplation, auquel on renvoie une fois pour toutes. Consulter aussi J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Bruxelles-Paris, 1924-1937, et L. Reypens, art. Ame (*structure de l'*), DS, t. 1, col. 433-469; *Le sommet de la contemplation mystique*

chez le Bx Ruusbroec, RAM, t. 3, 1922, p. 250-272; *De Jean de Schoonhoven à Thomas a Kempis*, t. 4, 1923, p. 256-271; *De Gerlach Petersen à Blomevenna*, t. 5, 1924, p. 33-59.

Léonce Reypens.

2. DIEU (DÉSIR DE). — Le problème du désir de Dieu est si vaste qu'il touche à tous les problèmes. Force nous est, afin d'éviter des empiétements sur le terrain d'autres études, de circonscrire le domaine du présent travail. Parce qu'il s'agite en tout cœur d'homme, le désir de Dieu trouve une expression souvent très nette, parfois pathétique, en dehors de la religion chrétienne. Il eut été très intéressant de dégager, du fatras des superstitions, ces élans que l'on rencontre même chez les primitifs, qui se traduisent en des systèmes de pensée philosophico-religieux, dans la plupart des religions des peuples civilisés et qui sont d'authentiques recherches de Dieu.

Le sujet est d'autant plus attrayant qu'aujourd'hui le problème des religions comparées est passé à l'avant-plan des préoccupations de la spéculation chrétienne, que, par ailleurs, une littérature de haute vulgarisation rend accessibles au lecteur cultivé les meilleures pages religieuses des grands courants de pensée non-chrétiens et qu'il existe enfin des études traitant *ex professo* du désir de Dieu dans les confessions non-chrétiennes.

Nous songeons, par exemple, à l'ouvrage de Paul Oltramare (*L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, t. 2 *La théosophie bouddhique*, coll. Annales du musée Guimet 31, Paris, 1923), qui montre, dans le Mahâyâna, l'effort à rejoindre la bouddhéité (Thathâtha) ou essence pure de l'Être; aux pénétrantes études de P. Johanns s j, sur la mystique hindoue : *Vers le Christ par le Vedanta*, coll. Museum Lessianum 13-14, Louvain, 1932-1933; *La pensée religieuse de l'Inde*, Namur, 1952. On pourrait suivre aussi en prenant pour guide L. Massignon (*Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929) l'évolution de ce même désir dans certaines sectes de l'Islam.

A chercher ainsi, dans les religions païennes, les marques d'un désir de Dieu, on en arriverait à constater, dans l'humanité, la présence évidente de grâces; et l'on serait amené à conclure que les religions positives non-chrétiennes, dites généralement religions naturelles, montrent en toutes leurs activités, au milieu même de leurs excès, qu'elles se posent non dans le cadre d'une nature pure, mais dans celui d'une nature appelée à l'état surnaturel.

Toutes ces questions sont des plus attachantes. Contraint de nous limiter, analysons le désir de Dieu dans le système de pensée chrétien, nous bornant à justifier, par l'explication même que fournit du désir de Dieu ce système de pensée, la présence d'un tel désir dans les religions non-chrétiennes. Le problème du désir de Dieu revêt deux aspects distincts quoique nullement opposés.

1. Celui du désir d'une possession de la nature divine à partir de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu. C'est l'*aspect proprement philosophique* du problème, lequel soulève à son tour deux questions : 1° celle du désir naturel d'une certaine possession de Dieu, par la voie de la connaissance analogique progressive et, conséquemment, d'un certain amour de la divinité; 2° celle du désir naturel de la possession directe de Dieu, par la vision immédiate de l'essence divine. Cet aspect du problème, qui fit l'objet de tant de controverses ces dernières années, est communément appelé la question du désir naturel de la vision béatifique.

2. Celui d'un désir de Dieu, à partir de la Révélation surnaturelle. Ce *problème* est directement *théologique*. Il montre le désir de Dieu enraciné dans les *habitus* de foi, d'espérance et de charité, désir qui revêt un aspect personnel et un aspect collectif, celui de toute une Église qui s'achemine vers Dieu, désir qui a des résonances cosmiques.

Il faudrait ajouter, pour être complet, que ce désir surnaturel de Dieu, soit qu'on l'analyse au niveau de la vie dévote commune aux chrétiens, soit qu'on en décrive les développements dans la vie de prière des mystiques, connaît, suivant les formes de spiritualités diverses, des nuances multiples. Selon qu'il s'attache en ordre principal à la divinité ou au Christ, il apparaît : *théocentrique*, et prend comme objet premier ou la nature divine identique dans les trois personnes divines, ou la trinité des personnes, ou l'une de celles-ci : le Père, le Verbe ou l'Esprit Saint; *christocentrique*, et il est centré sur le Verbe incarné. Nous ne traiterons pas de ce dernier point.

1. Aspect philosophique

1° Le désir de posséder Dieu par voie de connaissance naturelle. — La philosophie chrétienne dans son ensemble, et tout spécialement cette philosophie à laquelle l'Église catholique donne ses préférences, le thomisme, enseignent que Dieu meut tous les êtres par voie d'amour (*Somme théologique*, 1ª q. 2 a. 3c; q. 105 a. 2c et 3c) et que, par conséquent, tous tendent d'une certaine manière vers Dieu. *Omnia intendunt assimilari Deo* (*Contra Gentiles* III, c. 19). Tendance vers Dieu qui est un certain amour de la perfection, exprimé, dans tous les êtres, par l'effort à maintenir, à développer, à épanouir toutes leurs ressources, reflets et participations de la Bonté divine, et qui, dans l'être doué de conscience, se traduit par la tendance à épanouir en lui la connaissance de Dieu.

Connaître Dieu, dit la philosophie traditionnelle, est la fin de tout être doué d'intelligence. On comprend sans peine que Dieu, Être absolument parfait, soit la fin de l'être doué de conscience et d'amour, comme il l'est de tous les êtres. Mais, pourquoi faut-il placer dans la connaissance l'obtention de cette fin? Remarquons tout de suite que la tradition chrétienne est unanime à déclarer que la fin suprême de l'être intelligent est la vision béatifique. S'il existe des divergences d'opinions sur l'acte qui, à l'intérieur de cette vision, est formellement béatifiant, acte de connaître ou acte d'aimer, tous admettront que connaissance et amour font partie intégrante de ce suprême bonheur. Le courant augustinien, représenté, au moyen âge par l'école franciscaine surtout, par saint Bonaventure (*In I Sent.* dist. 1 a. 2 q. unica ad 2; *In II Sent.* dist. 38 a. 1 q. 2) et Duns Scot (*In IV Sent.* dist. 49 q. 2 schol. 1), voyait dans l'acte de connaissance la cause indispensable de ce qui, à leurs yeux, constituait formellement la béatitude : l'acte d'amour.

La philosophie thomiste, par contre, n'a cessé d'affirmer que connaître est l'acte formellement béatifiant. C'est que, selon cette philosophie, la connaissance seule constitue la véritable prise de possession de l'être. Ceci demande évidemment quelques éclaircissements. La psychologie scolastique explique le déroulement de la vie psychique et spirituelle par un double mouvement

dont les chassés-croisés tissent toute la trame du progrès de l'être fini vers sa fin dernière. Un premier mouvement, qui définit la connaissance, s'efforce de ramener l'objet connu aux proportions du sujet connaissant et s'énonce comme suit : « l'objet est dans le sujet selon le mode du sujet ». Ce que la philosophie thomiste exprime encore en ces termes : « la connaissance se fait par identité du sujet et de l'objet » (1ª q. 58 a. 2c). Par ce mouvement le sujet tend à se rendre immanent, à faire sien ce qui est autre, en le prenant à soi, en coïncidant au-dedans de soi avec cet objet qui, tout en gardant ses propriétés et sa nature distinctes, trouve à s'identifier en une intime communion avec le sujet. Ce mouvement caractérise la connaissance comme une assimilation, une possession, au sens fort du mot, de l'objet par le sujet. L'autre mouvement porte le sujet vers l'objet pour coïncider avec lui. Mouvement, on le voit, inverse du premier, en vertu duquel le sujet se fait à la mesure de l'autre et passe en cet autre qui est l'objet. Ce mouvement est proprement celui du vouloir et trouve sa formule dans cet adage bien scolastique, lui aussi : *Volens est in volito ad modum voliti*; celui qui aime, se fait, en aimant, à la mesure de ce qu'il aime (1ª q. 19 a. 3 ad 6; a. 6 ad 2; q. 82 a. 3c).

De ce double mouvement de la vie rationnelle, il convient de dire qu'il bénéficie d'une priorité réciproque. Et ceci est bien traditionnel encore. Car, s'il est vrai que l'amour suit la connaissance, il faut dire pourtant que la connaissance est consécutive à une inclination foncière vers le bien. La nature meut toutes les facultés d'un être vers leur bien propre. Le bien de l'intelligence c'est de connaître. L'harmonie de ces deux mouvements apparaît au terme même de l'intellection, en lequel le Bien suprême pour la volonté consistera dans la possession, par l'intelligence, de la Vérité suprême. Que si connaître c'est faire vraiment sien ce que l'on connaît, on comprend que l'acte de connaître soit l'acte parfait, celui en lequel la béatitude ou fin dernière se trouve consommée. Car, de quoi s'agit-il dans ce mouvement qui porte l'être fini vers sa fin, sinon d'une recherche de la présence, de la possession de cette fin. Mais, seule la connaissance, parce qu'elle est assimilation de l'objet par le sujet, selon le langage scolastique, identité intentionnelle de l'un et de l'autre, parce qu'elle est « captatrice d'être », selon la formule de M. Blondel, présente les caractères de l'authentique possession de l'être.

Il existe donc un désir de Dieu dont le terme est connaissance. A vrai dire, en s'exprimant ainsi, la philosophie traditionnelle soulève un gros problème.

Si la connaissance de Dieu constitue la fin dernière de l'être intelligent, parce que connaître c'est posséder, ne faudra-t-il pas dire que la connaissance naturelle de Dieu ne peut en aucune manière réaliser les caractères propres à la fin? Comment, en effet, une connaissance analogique pourrait-elle offrir les avantages d'une authentique possession, puisque, par définition, elle n'est point obtenue par la présence, en sa forme propre, de l'objet connu? La tentation est grande de déclarer qu'une fin dernière naturelle est inconcevable, dès là qu'il s'agit de l'être intelligent.

La philosophie traditionnelle contient tous les éléments d'une solution de cette apparente impossibilité d'un ordre de nature pure (on lira sur cette question L. Malevez s j, *La gratuité du surnaturel*, NRT, t. 75, 1953, p. 561-586, 673-689). Aussi bien cette tradition tient pour certaines deux vérités que l'on a trop souvent tendance à laisser dans l'ombre. La première, c'est qu'aucune nature créée ne peut exiger l'obtention d'une fin absolument parfaite. Une telle nature étant essentiellement limitée, sa fin dernière, de soi, ne doit nullement excéder les limites d'une fin relativement parfaite. Dans le cas qui nous occupe, celui de la fin dernière de la créature intelligente, puisque connaître est l'acte formellement béatifiant, la fin dernière ne pourra consister qu'en l'acte d'intelligence se portant sur le souverain intelligible, c'est-à-dire sur Dieu. Mais il s'accomplira au niveau même de la nature créée. Il sera donc une connaissance de Dieu analogique, une connaissance *per speculum, in aenigmate.*

Reste à voir comment une telle connaissance fournit une vraie possession de Dieu, — et elle n'est fin qu'à cette condition. C'est ce que la philosophie traditionnelle laisse entendre par sa notion même de connaissance analogique. Si cette connaissance devait se borner à offrir de purs symboles des réalités qu'elle signifie, elle ne pourrait pas plus réaliser la possession de ces objets que les signes algébriques ne peuvent représenter à l'esprit les réalités qu'ils sont aptes à désigner. Mais les concepts ne sont pas que des symboles. Ils trouvent dans le réel une source permanente d'objectivité, qui en garantit la valeur. Cette source c'est l'analogie réelle qui existe entre tous les êtres. Car, tel est bien le principe de base de la métaphysique traditionnelle : les êtres créés n'ont de perfection que parce qu'ils ressemblent au Créateur. Ils sont, de façon non pas métaphorique mais réelle, des manifestations de Dieu. Par les créatures et en elles, il est donc possible de saisir quelque chose des perfections divines (*Contra Gentiles* III, c. 20).

Il n'en reste pas moins vrai que cette connaissance est indirecte et imparfaite. La fin ainsi obtenue sera donc toujours, elle aussi, imparfaite. La nature créée, nous l'avons dit, ne peut prétendre à plus. Est-ce à dire qu'elle n'est pas apte à recevoir davantage et qu'elle ne reste ouverte à un surcroît de perfection? Ici encore, la philosophie, dans son ensemble, répond par l'affirmative. Elle voit, dans l'inachèvement même qu'offre une fin dernière naturelle à un être capable de connaître Dieu, le signe d'une capacité naturelle à recevoir le surplus de perfection qui lui permettrait de s'achever dans la possession directe de la nature divine. C'est la question du désir naturel de la vision béatifique, question débattue depuis longtemps, reprise ces dernières années, et qu'il nous reste à voir.

2° Le désir naturel de la vision de l'essence divine. — Ce que nous venons de dire suffit à montrer pourquoi il y a un problème du désir naturel de la vision béatifique. Indépendamment de toute exégèse de la pensée de saint Thomas, — nous aurons à revenir sur diverses interprétations de cette pensée —, qu'on affirme comme Cajetan que saint Thomas considère la nature humaine élevée déjà à l'ordre surnaturel, pour y découvrir un désir de la vision béatifique, ou qu'on tienne avec Silvestre de Ferrare qu'il s'agit bien d'un désir exprimé par la nature intelligente comme telle, il faut dire qu'à tout le moins, en droit, il y a un problème qui se pose à partir de la nature et de la nature pure. Car, nous l'avons vu, la fin suprême de l'homme, dans l'ordre purement naturel, serait de connaître Dieu. Cette connaissance, d'autre part, nous l'avons dit aussi, ne peut être qu'indirecte et analogique. Dès lors, le problème est posé : un être capable de connaître Dieu, orienté vers lui comme vers sa fin

dernière, ne manifeste-t-il pas, par cette orientation même, une capacité de recevoir ce que la nature ne lui fournira jamais : une connaissance directe et parfaite de Dieu? Il peut être utile de voir comment le problème a été posé de fait. Puisque, ces dernières années surtout, la question a trouvé un regain d'actualité, en rappelant l'évolution des controverses récentes, nous serons amené à retrouver les éléments d'une question soulevée déjà du temps de la scolastique et dont on n'a pas encore prospecté tous les tenants et aboutissants.

1) *Controverse : positions extrêmes.* — En 1924, à la suite de la publication de quatre articles, s'alluma la controverse. G. de Broglie s j, traitant *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, écrivait : « On s'est ingénié à faire de la vision béatifique une chose qui échappe sous tous rapports aux prises de la philosophie pure » (dans *Recherches de science religieuse*, t. 14 p. 203). La raison c'est que beaucoup de thomistes « pensent qu'à prendre tout cela au sens propre, on va droit à proclamer que la nature ne peut pas être sans le don de la grâce et donc que le surnaturel nous est dû de plein droit » (p. 209-210). Mais en réalité, dans cette question d'un désir naturel de la vision béatifique, le principe qui commande toute la dialectique thomiste se réduit à ceci : qu'un désir naturel, c'est-à-dire un désir qui exprime le vœu de la nature même, exige que sa réalisation soit possible, nullement qu'il soit de fait réalisé. « Il faut seulement arriver à concevoir que la nature puisse être essentiellement inclinée vers un bien qui, en raison même de son incomparable excellence, ne peut être qu'un don purement divin, et donc inaliénablement gratuit » (p. 233). Dans un article subséquent, G. de Broglie, commentant de façon très pertinente les définitions du concile du Vatican, montrera que ce qui constitue le mystère c'est l'impossibilité pour la raison naturelle de dire *an est* et *quid est*, mais non *an possibile est* (*Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle*, NRT, t. 64, 1937, p. 337-376).

De son côté, R.-M. Martin o p, dans une étude parue en 1924 (*De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia oboedientiali*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 1, p. 352-354), voit dans la nature une aptitude foncière au surnaturel. Et cette aptitude, cette « puissance passive » est plus que la seule puissance obédientielle. R.-M. Martin ne va pas jusqu'à employer les mots de tendance positive de la nature vers le surnaturel, comme dira, nous le verrons, O'Mahony, capucin, mais il se refuse à ne voir, dans le désir naturel de l'intelligence, que cette disposition inhérente à toute nature créée, en vertu de laquelle elle est apte à devenir tout ce que la puissance divine peut réaliser en elle qui ne soit pas contradictoire.

Nous voyons s'affirmer déjà, en face du problème du surnaturel, l'expression, nuancée sans doute très différemment chez les deux auteurs précités, d'une « philosophie ouverte », qui montre, dans la nature, la place d'insertion d'une destinée surnaturelle, si celle-ci lui est offerte.

A l'opposé de cette tendance, se dessine une position réactionnaire tenue par A. Blanche o p, dans une note où il prend à partie G. de Broglie s j (*Note concernant l'étude de M. G. de Broglie*, dans *Revue de philosophie*, t. 24, p. 444-449), et par R. Mulard o p, qui, dans un compte rendu, paru sous la rubrique *Le surnaturel* (*Bulletin thomiste*, janvier 1925, p. 192-195), critique vivement, lui aussi, les vues à son avis trop hardies de G. de Broglie, et oppose une fin de non recevoir à toute tentative de chercher, dans la nature, comme le voulait R.-M. Martin, autre chose que la seule puissance obédientielle par rapport au don de la vie divine.

La discussion amorcée se poursuit par des échanges de notes et d'études qui, de 1925 à 1929, aideront sans doute à faire avancer la question, mais serviront surtout à préciser et à cristalliser les positions respectives.

Notons entre autres : G. de Broglie, *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. Lettre à M. l'abbé Blanche*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 15, 1925, p. 5-53. — R. Mulard, *Désir naturel de connaître et vision béatifique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 14, 1925, p. 5-19. — M. Bouyges, *Le plan du Contra Gentiles de saint Thomas*, dans *Archives de philosophie*, t. 3, fasc. 2, 1925, p. 176-197. — A. Révilla, *Lo Sobrenatural en la filosofia de S. Thomas*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 140, 1925, p. 526-536. — *Bulletin thomiste*, sept.-nov. 1926, recension de ces quatre études par M.-J. Bliguet o p sous la rubrique : *Le surnaturel*, p. 179-181.

En 1932 dans le *Bulletin thomiste* (*Désir naturel et béatitude surnaturelle*, juillet-décembre, p. 651-676) A.-R. Motte o p veut faire le point. Selon lui, parmi les thomistes notoires, s'il existe des tendances opposées sur la question, c'est qu'il y a, chez saint Thomas, deux séries de textes dont l'une semble indiquer que la vision surnaturelle est inscrite comme la fin propre de la nature raisonnable (vg 1^a q. 12 a. 1; 1^a 2^{ae} q. 3 a. 8; *Contra Gentiles* III, c. 25-51; *Compendium theologiae I*, c. 104), tandis que l'autre met surtout l'accent sur la gratuité du surnaturel et, partant, sur l'incommensurabilité entre la nature et la vision (vg 1^a q. 12 a. 4-5; q. 62; 1^a 2^{ae} q. 5 a. 5; q. 62; q. 109; *Contra Gentiles* III, c. 52-53; *De veritate* q. 27; *De virtutibus in communi* a. 10). Dès lors, selon qu'ils sont frappés surtout par l'une ou l'autre des affirmations du docteur angélique, les auteurs voient dans la nature une finalité intrinsèque par rapport à la vison béatifique ou, au contraire, se refusent à y découvrir autre chose que la seule puissance obédientielle.

Devons-nous suivre A.-R. Motte dans son explication des divergences qui opposent entre eux les exégètes actuels de saint Thomas? Le fait est que ces divergences existent et qu'elles n'ont fait que s'accentuer au cours des débats. Deux groupes surtout s'affrontent qui tiennent les positions radicales en la matière. Le premier, dont le représentant le plus brillant est sans contredit J. E. O'Mahony, interprète le désir naturel comme l'expression d'une finalité intrinsèque de la nature raisonnable vers la vision béatifique. Il s'agit bien d'une tendance qui, pour être naturellement inefficace, n'en est pas moins positive, en ce sens que l'intelligence est orientée vers la possession parfaite de Dieu, laquelle n'est obtenue que dans la vision. Mais comment, s'il en est ainsi, le surnaturel est-il encore gratuit? C'est, répond O'Mahony, parce que la béatitude parfaite n'est naturelle qu'à Dieu. En tout autre être elle survient comme une perfection que la nature ne peut ni produire, ni exiger.

The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas, Dublin et Cork, 1929. Ce travail connut de nombreuses recensions qui furent tantôt très louangeuses, tantôt sévèrement critiques. A.-R. Motte n'hésite pas à l'appeler « la plus importante des contributions modernes à l'étude de notre problème »

(*Bulletin thomiste*, juillet-décembre 1932, p. 653); tandis que M.-D. Roland-Gosselin o p faisait, quant à l'essentiel de la position de l'auteur, de nettes réserves (*ibidem*, janvier 1931, p. 197-203).

Dans le même groupe que O'Mahony, il faut citer encore : J. De Brandt c ss r, *Menschelijk Verlangen en Bovennatuurlijk Geluk*, dans *Ons Geloof*, t. 13, 1927, p. 97-109; W. Heinen, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Desiderium Naturale bei Thomas v. Aquin*, Bonn, 1927; V. Doucet o f m, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio*, dans *Antonianum*, t. 4, 1929, p. 167-208.

On comprend qu'une position aussi tranchée, puisqu'elle traduit le désir naturel en une finalité intrinséque de la nature, soulève une question que O'Mahony, à notre connaissance, n'a pas soulevée, mais qui forme le nœud d'une étude publiée dans la suite sur le même sujet (H. de Lubac, *Surnaturel*, coll. Théologie 8, Paris, 1946) : la question de savoir si Dieu ne se doit pas à lui-même, pour demeurer, dans l'acte créateur, le Dieu d'amour infini qu'il est par essence, d'élever la créature intelligente à la vision béatifique.

Et l'on ne s'étonne pas qu'en réaction contre cette tendance radicale, des auteurs, appartenant à des milieux de pensée divers, se soient opposés avec véhémence parfois à ce qui leur semblait devoir compromettre la gratuité absolue du surnaturel. Ce groupe compact, à la tête duquel nous trouvons R. Garrigou-Lagrange o p, dans son ensemble tient que la finalité vers le surnaturel n'est pas, comme le prétend le groupe précédent, inscrite dans la nature. Aussi est-elle indiscernable à la pure raison.

R. Garrigou-Lagrange, *L'appétit naturel et la puissance obédientielle*, dans *Revue thomiste*, t. 11, 1928, p. 474-478. Il est suivi, entre autres, par Fr. Pelster s j, *Zur Frage nach der Möglichkeit einer « beatitudo naturalis »*, dans *Scholastik*, t. 4, 1929, p. 255-260; H. Lennerz s j, *Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?* t. 5, 1930, p. 102-108; V. Cathrein s j, *De naturali hominis beatitudine*, dans *Gregorianum*, t. 11, 1930, p. 398-409; E. Anciaux, *Vision intuitive de Dieu*, dans *Collationes dioecesis Tornacensis*, t. 27, 1932, p. 507-522.

Tendance extrême en face d'une autre, extrême elle aussi. Entre les deux, on tentera un compromis. On tâchera de faire revivre l'interprétation de Cajetan selon qui saint Thomas envisagerait le désir de la vision béatifique, non pas dans la nature comme telle, mais dans la nature élevée gratuitement à l'ordre surnaturel.

Quelques auteurs seulement ont repris cette façon de voir. Entre autres : M. Cuervo o p, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologetica immanentista*, dans *Ciencia tomista*, t. 38, 1928; t. 39, 1929; t. 45, 1932, etc; P. Dumont s j, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 8 et 9, 1931-1932.

En fait, nous l'avons dit, cet essai de solution, à supposer qu'il repose sur une interprétation rigoureuse de la pensée de saint Thomas, laisse de côté la question de droit qui se pose, en toute hypothèse, à partir de la nature. Celle-ci, étant orientée essentiellement vers la connaissance de Dieu, ne manifeste-t-elle rien de plus, dans son activité naturelle, qu'une tendance à la possession de son objet dernier, par voie d'analogie?

2) *Position intermédiaire.* — C'est pourquoi, étudiant le problème sur le terrain même où le posaient les tenants des deux solutions extrêmes dont nous avons parlé, certains théologiens s'efforcent de trouver une réponse qui se tienne à égale distance de positions qui leur semblent pécher par excès ou par défaut.

Parmi ceux-ci, nous retrouvons G. de Broglie, *De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam*, dans *Gregorianum*, t. 9, 1928, p. 628-630. Nous y trouvons aussi A. Fernandez o p, *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomam ejusque scholam*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 33, 1930, p. 5-28, 503-527; L. Charlier o p, *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 7, 1930, p. 5-28, 639-662; A. Trancho o p, *Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios*, dans *Ciencia tomista*, t. 44, 1931, p. 447-468. Nous y rencontrons encore M.-D. Roland-Gosselin, *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 18, 1929, p. 193-222.

Cette dernière étude critique, qui exprime très heureusement la position du groupe, mérite que nous nous y arrêtions. Pénétrante et nuancée tout ensemble, la pensée de M.-D. Roland-Gosselin a fait faire un pas important à la question. Tout d'abord, dit l'auteur, quant au fond même du problème, il s'agit bien d'un désir de la nature, désir primordial, celui du bonheur. Le raisonnement de saint Thomas pourrait être résumé comme suit : il y a en notre intelligence un désir de connaître les causes, si universellement constaté que l'on doit y voir une expression immédiate de la nature même de l'intelligence créée. Ce désir, parce qu'il est naturel, ne peut être vain. Il le serait, si son terme était impossible, si la connaissance de la nature des causes, de la nature surtout de la cause des causes, qui est Dieu, ne pouvait aboutir. La connaissance de la nature de Dieu doit donc être possible. Mais, ce désir jusqu'où s'étend-il? Il s'étend jusqu'à la connaissance de Dieu tel que Dieu est en soi. Car c'est cela vraiment connaître la nature d'une cause, la connaître en elle-même et non pas seulement dans ses effets. Or, ceci n'est obtenu ni par la connaissance discursive, ni par la connaissance des âmes séparées, ni par celle des anges en l'état de nature. Ceci n'est obtenu que par la vision immédiate de Dieu. Donc cette vision doit être possible. Après avoir ainsi résumé, avec beaucoup de clarté, la pensée de saint Thomas, l'auteur essaie d'établir le bien-fondé de cette démonstration. Celle-ci repose sur trois données incontestables : le fait de la curiosité de l'intelligence; la valeur de cette curiosité en tant qu'elle manifeste un désir naturel de l'esprit; la solidité irréfragable du principe déclarant qu'un désir de la nature ne peut être frustré, c'est-à-dire que la réalisation d'un tel désir doit être possible.

Les deux seules questions qu'on puisse poser, continue M.-D. Roland-Gosselin, c'est de savoir si, en étendant jusqu'à la vision de l'essence divine, la portée du désir naturel, saint Thomas reste rigoureux et s'il s'inspire d'autre chose que de la raison pour aboutir là. A quoi l'auteur répond que le point de départ du raisonnement de saint Thomas est, selon lui, la foi en la vision béatifique. C'est parce que saint Thomas connaît, par la Révélation, l'existence de la vision béatifique offerte à l'intelligence créée, qu'il découvre dans cette intelligence le désir naturel de cette vision. Et ceci n'enlève rien à la rigueur du raisonnement. Car la foi peut nous faire découvrir ce qui est dans l'intelligence à l'état de nature et que l'intelligence seule n'aurait pas découvert. La foi n'illumine-t-elle pas tout le domaine de la nature? Le raisonnement de saint Thomas, bien que s'inspirant de la foi, n'en est donc pas moins rigoureux.

Rien d'ailleurs, dans la manière de parler du saint docteur, ne nous autorise à penser qu'il a voulu fournir simplement des arguments de convenance. De plus, si nous songeons aux adversaires auxquels la *Somme contre les Gentils* était destinée, philosophes pour la plupart et, pour plusieurs d'entre eux, disciples d'Aristote, il semble invraisemblable que saint Thomas se soit borné à construire des arguments concluant en fait à une probabilité. Il n'y a donc pas lieu d'hésiter sur la valeur de l'argumentation des passages de l'œuvre du docteur angélique qui traite du désir naturel. Encore faut-il éviter les deux écueils où la pensée risque d'échouer, quand elle aborde l'étude de ce problème. Le premier consisterait à voir dans la nature ce qui n'y est pas : l'élément de grâce surnaturelle qui ne peut venir à celle-ci que comme un don gratuit. Le second conclurait à une exigence du surnaturel de la part de la nature.

Saint Thomas a su éviter ces deux écueils par la manière dont il entend l'ordonnance de l'intelligence créée à la vision de Dieu. Pour lui, toute nature peut être envisagée, non seulement en elle-même et donc dans les strictes limites de ses ressources et de ses puissances propres d'action, mais encore dans ses rapports avec les réalités supérieures à elle, dont elle dépend et qui peuvent agir sur elle, en vue de lui faire produire ce que, laissée à elle-même, elle serait incapable de produire jamais. Ceci est vrai au plan même des relations d'une nature avec d'autres natures. Par exemple, l'eau chauffée produit de la chaleur qu'elle-même, en tant qu'eau, ne possède pas. C'est vrai surtout par rapport à Dieu.

Appliquant ce principe à l'intelligence, il faut dire que celle-ci peut être envisagée, soit selon la finalité propre de son espèce, soit selon la finalité inscrite en elle par la soumission à la seule cause dont elle dépende, sa soumission à Dieu. Dieu peut donc faire à l'intelligence un don qui dépasse les limites de ses activités spécifiques. Mais ce don, bien entendu, doit rester de l'ordre des perfections de cette intelligence : ce ne peut être que le don d'une connaissance, et cette connaissance aura pour objet Dieu même. Ce sera une nouvelle connaissance de Dieu. Comment exprimer le rapport de cette connaissance surnaturelle à la faculté naturelle? Bien qu'il n'y ait dans l'intelligence aucun pouvoir positif de connaître Dieu surnaturellement, il y a en elle une orientation vers Dieu, qui lui permet de se prêter sans contradiction à l'action proprement divine l'élevant à la vision de Dieu. Cette élévation est, pour elle, une perfection véritable, qui l'achève dans le sens où l'oriente confusément son désir.

Telle est l'explication tentée par M.-D. Roland-Gosselin. Elle évite soigneusement d'employer les termes de finalité intrinsèque. La finalité qui dépasse les limites proprement spécifiques de l'intelligence est celle d'une soumission à l'action de Dieu. Elle consiste en ce que l'intelligence peut se prêter, sans contradiction aucune, à l'action divine l'élevant à la vision béatifique.

D'autres auteurs se rattachant à ce même groupe explicitent davantage cette disposition de l'intelligence. Selon A. Trancho (*op. cit.*, p. 464), elle est une aptitude non pas prochaine, mais radicale à recevoir la grâce. L. Charlier veut y voir autre chose que la seule puissance obédientielle. Il appelle cette aptitude de l'intelligence une puissance passive, propre à tous les esprits créés, qui les habilite à recevoir non pas n'importe quelle perfection, mais cette perfection bien déterminée qui est la vision divine. Au fond, les auteurs sont d'accord quant à l'essentiel. Et lorsqu'en 1935, A.-R. Motte, dans un article *Nature et Surnaturel* (*Bulletin thomiste*, octobre-décembre 1935, p. 570-590), essaie de marquer le progrès réalisé en la question, prenant place entre R. Garrigou-Lagrange, qui s'en tient strictement à la puissance obédientielle, et O'Mahony, partisan d'une finalité au sens propre du mot, il explique qu'il y a une certaine proportion entre l'esprit créé et la vision béatifique, sans qu'on puisse toutefois appeler cette proportion une finalité intrinsèque. « La situation de la nature, écrit-il, par rapport à la fin surnaturelle, peut être définie comme une capacité, aucunement comme une tendance » (p. 585). S. Vallaro qui, à la même époque, publiait dans *Angelicum*, un article sur le sujet (*De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam*, t. 12, 1935, p. 192-216), tout en maintenant le mot « puissance obédientielle », établit une distinction entre puissance obédientielle *transcendantale* et puissance obédientielle *spécifique*. La première concerne l'être comme tel et s'étend à toutes les transformations que la toute-puissance divine peut opérer dans les choses, comme de changer l'eau en vin. La seconde est la puissance obédientielle d'une nature donnée, ouverte à toute action divine respectant ce qu'elle est. Telle est la puissance obédientielle de l'être doué d'intelligence, par rapport au surnaturel. Ces auteurs, avouons-le, se répètent en usant d'autres mots et ne font guère avancer le problème.

En 1936, E. Brisbois s j donnait son avis sur la question et, par une métaphysique du vouloir, tentait d'expliquer le désir naturel de la vision béatifique (*Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, NRT, t. 63, 1936, p. 978-989 et 1089-1113). E. Brisbois distingue la volonté en tant que puissance et le vouloir dans son exercice. De ce dernier il faut dire qu'il ne dépassera jamais la fin dernière naturelle de l'homme. Mais, « plus profondément que le vouloir naturel, il y a, à la base de l'activité volontaire, la motion naturelle au bien, qui constitue la volonté en tant que puissance » (p. 1098). Celle-ci est une capacité absolue et totale du bien et englobe dans son objet, sous forme indéterminée sans doute, toute perfection, même surnaturelle, si une telle perfection est possible pour cette nature. Comment, dès lors, s'offre à la réflexion le désir naturel de la vision béatifique? Faisant état du principe thomiste bien connu : *quod est maxime tale in aliquo genere est principium et causa et mensura omnium quae sunt ejusdem generis* (*De veritate* q. 23 a. 7; 1ª 2ae q. 19 a. 9; et *passim*), l'auteur montre que la motion au bien *in communi*, puisqu'elle porte sur tout bien, trouvera son terme ultime dans ce bien dernier absolu qui réalise la totalité de son objet, c'est-à-dire la vision béatifique. De plus, puisque cette vision constitue le *maxime tale in genere finis*, la motion vers celle-ci devient, selon l'adage rappelé plus haut, le principe de tous les autres vouloirs. L'auteur qualifie de transcendantale la relation de la volonté à ce bien parfait et cette relation « est d'ordre essentiellement métaphysique » (p. 1100).

3) *Accord possible?* — De cette multiplicité d'études qui toutes s'efforcent d'interpréter fidèlement la pensée de saint Thomas touchant le désir naturel de la vision béatifique, est-il possible de montrer l'accord en cherchant un point de vue où convergent des explications apparemment si diverses? Cet accord nous semble exister et il peut devenir explicite, dès là qu'on remet la pensée de saint Thomas sur ce point dans tout le contexte de sa philosophie.

En effet, saint Thomas parle du désir de la nature raisonnable de voir Dieu. Supposons admis qu'il

s'agisse d'un désir de la nature comme telle, puisque, aussi bien, même si le saint docteur avait en vue la nature déjà élevée à l'ordre surnaturel, la question se pose à tout le moins en droit, à partir de la nature, et elle se pose dans le cadre de la métaphysique thomiste. Ce désir naturel est-il pure capacité obédientielle ou toute autre puissance passive par rapport au surnaturel? Implique-t-il plus? Une tendance positive? Une finalité intrinsèque vers la vision béatifique? Nous croyons que la véritable réponse consiste à tenir ensemble les deux affirmations apparemment opposées. Celles-ci s'harmonisent, en effet, dans la manière même dont la grande tradition scolastique entend la nature. La nature, si on l'envisage non pas seulement comme exprimant les limites d'une essence déterminée, mais dans ses rapports avec l'action, est un principe essentiellement dynamique, le *principium remotum quo* de toute l'activité d'un être donné.

Parler, comme le font les auteurs qui suivent M.-D. Roland-Gosselin, d'une capacité à recevoir le don de l'élévation à l'ordre surnaturel, c'est parler, sans doute, d'une puissance passive, en ce sens que l'élévation demeure toujours toute gratuite et doit donc toujours être reçue. Mais c'est parler en même temps d'un principe éminemment actif et toujours mis en branle vers la fin de l'être doué de raison. Toute la nature est à la fois capacité et tendance. Elle est l'une en étant l'autre. Aussi bien, ce n'est pas par une partie d'elle-même, mais par tout son être, qu'elle est capable d'élévation. C'est également par tout ce qu'elle est et non par une partie seulement d'elle-même, qu'elle meut tout l'être vers sa fin. Le mot désir naturel fut donc très heureusement choisi. Car il désigne cette propriété en vertu de laquelle la nature demeure toujours en éveil, sans évoquer, pour autant, l'idée d'une exigence de ce par rapport à quoi elle demeure en éveil.

Ceci, qui constitue une part importante du patrimoine de la grande tradition scolastique, fut mis en valeur récemment par des philosophes néo-thomistes. Pour ceux-ci, la question n'était plus seulement de montrer dans la nature un désir inefficace de la vision béatifique, mais bien de construire toute une philosophie qui fût l'expression progressive de ce désir. *L'intellectualisme de saint Thomas* de P. Rousselot (Paris, 1908; 3e éd., 1936) montrait, dans l'acte de l'intelligence, cette tendance vers une fin dernière et concrète, capable de saturer toute capacité d'intellection et de suspendre à un objet adéquat et adéquatement possédé tout le mouvement de la nature. Son principe : l'intelligence est faculté du réel parce qu'elle est faculté du divin, disait assez l'orientation de cette dialectique qui allait poser et résoudre le problème de la rencontre de l'intelligence humaine avec la destinée surnaturelle, seule capable de la combler.

De son côté, J. Maréchal, dans *Le point de départ de la métaphysique* (cahier 5 : *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain-Paris, 1926; 2e éd., 1949), s'attachait à montrer, dans l'affirmation, l'expression du dynamisme de l'intelligence, mue par la cause première, vers un terme concret répondant adéquatement à la capacité d'intellection de cette intelligence. Ici encore, le principe invoqué est bien thomiste et tout le développement de la dialectique s'accomplit dans la ligne traditionnelle de la philosophie scolastique. Tout mouvement est déterminé par une cause distincte du mobile. Cette cause, s'il s'agit de l'intelligence, est Dieu, premier intelligible. Le mouvement est imprimé dans le mobile, selon une forme dynamique qui décrit toute l'amplitude de la motion et qui n'est autre que la forme illimitée d'être. Le mouvement s'accomplit vers un terme qui répond à la capacité totale de l'intelligence. Ce terme ne peut être que Dieu, parfait intelligible. Dieu est donc implicitement affirmé en toute affirmation de l'intelligence. Mais, l'affirmation ne constitue pas une possession parfaite de l'objet. Aussi J. Maréchal ne se borne pas à cette première conclusion.

« Notre fin dernière béatifiante, dit-il, ou notre suprême perfection, consiste à nous hausser jusqu'à rejoindre *objectivement*, par nos actes intellectuels, le principe qui, du dedans, les inspire et les soutient... Notre nature intellectuelle aurait accompli pleinement sa destinée le jour où, recevant déjà son *impulsion dynamique* de la « vérité première », elle contemplerait encore la « vérité première » comme son objet immédiat et saturant... Dans l'intervalle nous tendons vers cette possession de la « vérité première » par toutes les démarches de notre intelligence et de notre volonté » (p. 349).

« Nous y tendons *efficacement* si la grâce supplée en nous aux radicales impuissances de la nature. Sans la grâce nous y tendons encore, mais inefficacement. Par nature, en effet, nous recevons seulement de la « vérité première » l'impulsion initiale vers une fin possible en soi, désirable mais non exigible, située hors des prises de tout agent créé : notre effort pour y atteindre, notre « desiderium naturale », demeure impuissant, jusqu'au moment où il rencontre le complément de la grâce surnaturelle » (p. 349-350).

C'est dans cette perspective aussi que fut élaborée la construction apologétique de J. Levie s j en son ouvrage devenu classique *Sous les yeux de l'incroyant* (coll. Museum Lessianum 40, Paris-Bruxelles, 2e éd., 1946, spécialement p. 87-106).

Dans la même ligne encore, André Marc s j développait sa *Dialectique de l'affirmation* (... *Essai de métaphysique réflexive*, Bruxelles, 1952), laquelle, par une explication progressive de tous les éléments impliqués dans le *cogito* initial, en arrivait à poser le problème de la destinée suprême de l'esprit.

On lira aussi à ce sujet les pénétrantes études d'André Hayen s j, *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, coll. Museum Lessianum 25, 1942, 2e éd., 1954; et de Joseph Legrand s j, *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*, coll. Museum Lessianum 27-28, 1946.

Ces auteurs, on le voit, ne se sont pas contentés de découvrir un désir naturel de Dieu dans l'intelligence créée. Ils ont construit une épistémologie dont le ressort dialectique est ce désir même. Parallèlement à cet effort, dans une ligne non scolastique, l'*Action* de Maurice Blondel posait et résolvait le même problème, mais en prenant pour centre de perspective les conditions du vouloir. Le conflit apparent entre ce que l'auteur nomme la « volonté voulante », c'est-à-dire le vouloir en acte, et le terme de ce vouloir ou « volonté voulue », manifeste l'écart à jamais incomblé, dans l'ordre naturel, entre la capacité de vouloir et l'objet auquel s'attache ce vouloir. Par là même, se trouve indiquée la place qu'occuperait un surnaturel hypothétique, qui offrirait enfin au vouloir en acte un terme adéquat à la capacité totale de vouloir (*L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893, 5e partie : L'achèvement de l'action, p. 389 svv).

2. Aspect théologique

Nous avons établi l'existence d'un désir naturel de la vision béatifique. Ce point était d'importance, non seulement parce qu'il constitue un centre autour duquel s'est développée la spéculation philosophique de ces dernières années, mais surtout parce qu'il permet de saisir la continuité qui relie entre eux l'aspect philosophique et l'aspect théologique du problème, comme il montre la continuité dans l'œuvre même de Dieu, qui élève de fait et gratuitement à l'ordre surnaturel de la vision béatifique cette créature en laquelle se dessine déjà, sur le plan naturel, le désir de cette vision.

Abordant la question qui intéresse le théologien, celle du désir de Dieu suscité par la grâce, c'est avant tout cette grâce dont il faut saisir le cheminement. Celle-ci s'adapte aux conditions naturelles de l'être qu'elle vient hausser jusqu'à la vie divine. Adaptation qui a pour terme non une altération quelconque du surnaturel comme si celui-ci devait se « naturaliser » pour devenir efficace, mais l'élévation, la sublimation du naturel que la grâce divinise. Il y a donc tout un problème de structure qui commande la question du désir de Dieu.

On relira toujours avec fruit l'ouvrage capital de A. Gardeil o p, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927; les pénétrantes études de R. Garrigou-Lagrange o p, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (Nature et surnaturel), Paris, 1934; *L'Éternelle Vie et la profondeur de l'âme*, Paris, 1950. J. Mouroux, dans *L'expérience chrétienne*, Paris, collection Théologie 26, 1952, nous offre des pages du plus haut intérêt sur ce qu'il nomme « l'expérientiel », c'est-à-dire l'expérience « prise en sa totalité personnelle avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement » (p. 24).

Ce problème de structure s'ébauche dès les préliminaires de l'acte de foi, le *pius credulitatis affectus*, œuvre de la grâce, étant déjà une orientation de l'âme vers la croyance. E. Dhanis s j a mis très heureusement en lumière, dans une importante contribution au problème du dogme, le rôle prépondérant que joue, dans la genèse de la foi, la traction intérieure de la grâce (*Révélation explicite et implicite*, dans *Gregorianum*, t. 34, 1953, p. 229 svv). C'est en vertu de cette traction intérieure que s'originent dans l'âme et la reconnaissance du témoignage de Dieu, sur lequel s'appuie le croyant, et l'illumination progressive de l'objet de la croyance.

Ce point de départ nous semble d'une importance capitale. Car, de même que, dans l'ordre moral, les jugements de valeur sont formés par l'intelligence sous l'influx de la volonté, mue par la cause première vers le bien, de même ici, tous les jugements de valeur concernant la révélation divine sont conditionnés par l'orientation vers le Dieu révélant, d'une volonté que Dieu attire efficacement par cette mystérieuse traction de grâce. Le *lumen fidei* se situe, non pas à l'intersection du vouloir et de l'intelligence, mais dans l'harmonieuse symbiose de l'un et de l'autre. Et l'on saisit l'indispensable appoint fourni au problème théologique par la base philosophique étudiée dans les pages précédentes. Le vouloir tendu vers la fin dernière, comme vers le bien suprême de tout l'homme, ne cesse d'orienter toutes les démarches de l'homme vers ce bien. Ce bien est la possession aussi parfaite que possible de l'Être parfait. Cette possession, c'est dans l'intelligence, faculté d'intussusception, dont le propre est de se faire immanent son objet, qu'elle trouve à se réaliser.

Mais il faut que l'intelligence soit elle-même ordonnée vers ce bien qui ne lui est pas immanent par nature, puisqu'il consiste dans la possession parfaite de l'être absolument transcendant. La volonté orientera donc l'intelligence vers ce terme. Elle le fera inefficacement sans la grâce : c'est en quoi consiste le désir naturel décrit plus haut. Elle le fera efficacement, dès que Dieu aura mis en elle cette force mystérieuse qui est l'attrait de sa grâce divine.

Envisagée de la sorte, la foi dans l'adhésion aux vérités à croire, à cause du témoignage du Dieu révélant, apparaît comme le mouvement de tout l'être croyant vers le Dieu qui béatifie. Car, selon la distinction traditionnelle dont on aurait tort de minimiser le sens et la portée, on croit Dieu (*credere Deum*), on croit à Dieu (*credere Deo*), on croit en Dieu (*credere in Deum*). Tandis que le premier et le second emploi du mot signifient respectivement et l'objet matériel de la foi, ce qu'il faut croire, et l'objet formel de la foi : le motif pour lequel il faut croire; le dernier : *croire en Dieu*, indique tout le processus de la vie de foi qui, à partir d'une connaissance par révélation de Dieu, s'achemine progressivement vers la totale possession de ce Dieu, qui attire à lui en se révélant. Ce mouvement, parce qu'il exprime à proprement parler le désir de Dieu, doit nous occuper en cette partie qui traite des données théologiques du problème. Il revêt trois aspects : un aspect personnel, un aspect social, un aspect cosmique.

1° Aspect personnel du désir de Dieu. — Nous dirons mieux : le désir de Dieu comme expression de la vie personnelle. Celle-ci, nous l'avons insinué, suppose, comme toute vie, une structure dont nous croyons utile de rappeler brièvement les éléments essentiels. Si la nature est définie le *principium remotum quo* de toutes les activités naturelles, la grâce habituelle, principe permanent de la vie divine participée en nous, sera, elle aussi, le *principium remotum* de toutes les activités surnaturelles. Sans doute, et nous l'avons dit, antérieurement à sa venue (d'une antériorité de nature), il peut y avoir, il y a dans le cas de l'adulte qui se convertit, une action divine, sous forme de grâces actuelles, qui achemine l'homme vers la rencontre, dans la foi vive, du Dieu qui sauve : *Deus salus nostra.* Sans doute encore, la foi informe, bien que impuissante à justifier l'homme, est-elle un don divin et comporte-t-elle le *lumen fidei.* Mais, la grâce habituelle, une fois établie dans l'âme, devient le principe permanent et foncier de toutes les activités du juste, auxquelles collabore le concours divin sous forme de grâces actuelles. Ces activités sont directement commandées par des *habitus* ou dispositions infuses qu'on a légitimement comparées aux facultés opératives. Foi, espérance, charité, vertus morales infuses sont autant de principes prochains de l'action du juste. Telle est bien la conception classique de la structure surnaturelle de l'âme.

Cette description risque de donner l'impression d'un cloisonnement artificiel, comme si l'âme était une demeure munie de plusieurs étages. Il faut donc beaucoup insister sur la continuité dans la distinction même des principes. Comme dans le vivant, les diverses fonctions sont solidaires et en perpétuelle communion d'être et d'agir. Ainsi en va-t-il de l'âme surnaturalisée. De même que l'intelligence et la volonté, bien que

formellement distinctes, ne se trouvent jamais séparées l'une de l'autre dans leurs actions respectives, ni à fortiori séparées de l'âme, principe de leur agir, ainsi les vertus infuses, tout en gardant leurs modalités propres d'action, leur principe formel distinct, communient entre elles, sont inhérentes l'une à l'autre.

Les principes de l'action surnaturelle étant ainsi adaptés aux principes de l'action naturelle, l'agir surnaturel s'accordera, lui aussi, au rythme de l'agir naturel qu'il vient diviniser. A partir d'une motion divine première vers la fin qui est le Bien, la volonté, considérée ici par la tradition thomiste comme nature, *voluntas ut natura*, met en branle tout le dynamisme intérieur. Elle meut les sens, elle meut l'intelligence. Celle-ci perçoit le réel qu'elle se fait immanent, dans l'intellection. Et comme ce réel, parce qu'il est de l'être, est du bien, il meut la volonté, mais non plus comme volonté de nature cette fois, mais comme faculté d'un acte élicite de vouloir; *voluntas ut facultas*, il meut la volonté à adhérer à ce bien déterminé par la connaissance (*Somme théologique*, 1ª q. 83 a. 4). Intelligence et volonté exercent donc une causalité réciproque dans tout le développement de l'agir humain.

Pareillement, en ce qui concerne l'activité surnaturelle de l'homme. Ce que nous rencontrons d'abord, c'est, on s'en souvient, une traction divine de grâce, une motion qui n'établit pas encore, dans l'âme, la charité, mais un élan vers le Dieu de la Révélation. Cette motion, qui atteint la volonté profonde, donne le branle à toute la recherche, par l'intelligence, de la vérité divine révélée et sera donc inhérente à tous les jugements de valeur portés sur cette vérité, jusques et y compris le jugement de foi par lequel l'intelligence fait sienne, en une adhésion très ferme, la vérité révélée. A cette vérité divine, qui est présente à l'intelligence, la volonté, mue par la grâce, se porte comme vers la manifestation du Bien qu'elle recherche, de tout l'élan de son amour pour la fin dernière, et pose l'acte de charité. La foi a donc une priorité de nature nécessaire par rapport à la charité, comme la perception du réel précède, *natura*, le vouloir élicite, la *voluntas ut facultas*. Mais la foi est postérieure, *natura*, à la motion initiale de grâce, comme la connaissance est postérieure à la motion de la volonté profonde de la *voluntas ut natura*.

Foi et charité, établies dans l'âme, exerceront une causalité réciproque dans tout le déploiement de l'agir surnaturel, jusqu'au terme, qui est la vision béatifique; la croissance dans la foi amenant normalement une augmentation de charité et le progrès de la charité intensifiant la vie de foi. Comme la connaissance plus parfaite du bien augmente normalement l'amour de celui-ci, l'amour plus intense du bien, à son tour, parfait la connaissance.

Pourtant, le dynamisme surnaturel ne revêt pleinement sa forme de désir de Dieu que dans et par la vertu d'espérance. Celle-ci qui a pour objet le Bien non encore présent, dont la conquête reste difficile, *ratio ardui pertinet ad objectum formale spei* (2ª 2ae q. 17 a. 1c), consiste dans un élan, dans une recherche d'appui dont Dieu, s'il s'agit de la vertu théologale d'espérance, est tout le principe.

Que si l'on ajoute que la foi précède toujours l'espérance et que celle-ci peut précéder la charité, — la charité donnant leur forme parfaite à la foi et à l'espérance —, on se rend compte de la structure du désir surnaturel de Dieu. Par la foi, l'homme fait sienne déjà et anticipativement, par une adhésion très ferme, la vérité suprême qu'il doit pourtant encore conquérir et rejoindre. La vérité est donc, selon la belle expression du docteur angélique, *res sperata*; elle apparaît aussi comme le bien suprême. L'espérance, prenant son appui en Dieu, soutient cet effort de conquête que la charité transforme en amour de la fin pour elle-même.

A peine a-t-on décrit de la sorte le désir de Dieu, qu'on s'aperçoit qu'il y manque cet élément de perfection qui couronne toutes les démarches de la vie : l'instinct; instinct sensible, s'il s'agit de la vie animale; instinct spirituel, intuition, s'il s'agit de la vie de l'esprit. Sans doute, durant l'existence présente, n'est-il jamais question de l'intuition proprement dite. Celle-ci reste l'apanage de la seule vision de gloire. Mais, en deçà, toute la vie de connaissance et d'amour trouve sa vraie richesse qui est spontanéité, dans cet art de saisir d'emblée les sollicitations au bien comme les pièges tendus par le mal. Comment la vie surnaturelle pourrait-elle être dénuée de cette ultime perfection? Aussi, voyons-nous tout l'édifice des vertus couronné par les dons du Saint-Esprit. Ceux-ci ont pour fonction d'abord de nous rendre passifs de Dieu. On comprend la chose, puisque toute la vie de grâce nous apporte le don gratuit d'une présence et d'une action divines. Mais, cette passivité surnaturelle nous arme divinement et nous revêt d'une force nouvelle pour l'action, laquelle peut, grâce à ces dons, développer toutes les richesses d'une spontanéité selon l'Esprit. De là vient cette incomparable beauté, cette harmonie de grâce qu'offrent les âmes tout unies à Dieu. De là, ces mouvements *primo primi* d'acquiescement ou de rejet qui donnent à l'action surnaturelle une sûreté et comme une infaillibilité divines. Ainsi s'achève, dans la divinisation de tout le comportement humain, cette vie personnelle de grâce, qui est un élan vers Dieu. Élan de toute la personne humaine vers le Dieu personnel.

2° **Aspect social du désir de Dieu.** — La personne n'est pas un être isolé. Elle tient à toutes les autres; elle est, dans les racines mêmes de son être, fonction d'un milieu. Ce milieu, s'il s'agit du chrétien, c'est l'Église. Notre but n'est pas de décrire l'existence de la personne en cette société, où elle puise comme la substance même de la vie surnaturelle, ni de rappeler les éléments constitutifs de l'Église, milieu de la personne. Nous voudrions montrer le désir de Dieu au sein de la collectivité chrétienne, comme collectivité, et rappeler quelques aspects du désir de Dieu qui anime l'Église tout entière. Il n'existe pas, à notre connaissance, de meilleure description de l'Église que celle fournie par saint Grégoire le Grand, dans son explication des psaumes (*In psalm. poenit.* 5, 1, PL 79, 602ab).

> Le Christ, dit-il, avec toute son Église, celle qui lutte encore sur la terre, celle qui règne avec lui dans le ciel, est une personne, *una persona est*. Et de même qu'une seule âme vivifie les divers membres du corps, ainsi un même Esprit Saint nourrit et illumine toute l'Église. Car le Christ, qui est la tête de l'Église, fut conçu du Saint-Esprit. De même la sainte Église, son corps, est remplie de cet Esprit, pour en vivre, est formée par sa vertu, afin de tenir ensemble, par le lien d'une même foi et d'une même charité. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « duquel tout le corps, à l'aide des liens et des jointures, s'entretient et grandit par l'accroissement que Dieu lui donne » (*Col.* 2, 19).

L'Église est donc une personne, dont le Christ est la tête, et l'âme le Saint-Esprit. Et de même qu'il y a une conscience de l'Église (cf les pages très suggestives d'É. Mersch s j, *La Théologie du Corps mystique*, coll. Museum Lessianum 38, t. 1, Bruxelles-Paris, 1944, ch. 4, p. 91-115), il y a une foi de l'Église, une espérance et une charité de l'Église. Il y a *une foi* de l'Église, non seulement parce que tous les chrétiens croient les mêmes vérités, mais parce que le même Esprit Saint est le principe toujours actuel de la foi et de tous les progrès de celle-ci en chacun des chrétiens. Il y a *une espérance* de l'Église, non seulement parce que chacun des membres du corps mystique attend de la miséricorde de Dieu « la vie éternelle et tout ce qui peut aider à l'obtenir », mais parce que toute l'Église comme chacun des chrétiens sont sans cesse en travail, en vue de la réalisation de la parfaite stature du corps mystique. Il y a une *charité* de l'Église, non seulement parce que tous les chrétiens aiment le même Dieu, le même Christ, mais parce que le même amour divin, qui est en chacun le principe de la charité, réalise cette fraternité chrétienne, en vertu de laquelle chacun des membres vit pour tout le corps et tout le corps pour chacun des membres.

Dans ce corps ecclésial, le Saint-Esprit, âme de l'Église, est un principe essentiellement dynamique. Comme il s'agit d'assurer la croissance de tout le corps et de chacun de ses membres, son action, en même temps qu'elle répand lumière et vie, exerce une perpétuelle motion. Tous et chacun doivent tendre vers cette parfaite stature du Christ, toujours présent en eux, bien que toujours transcendant par rapport à eux.

Un mouvement de tous et de chacun vers le Christ, un effort pour le rejoindre, pour s'identifier avec lui, en vivant de sa vie, tel est l'effet de la présence de l'Esprit Saint dans l'Église. Ceci est manifeste dans toutes les activités du corps mystique du Christ, dans celles de l'Église enseignante : car les pasteurs doivent, par tous les actes du magistère, exprimer l'action de l'unique Pasteur. Ceci apparaît aussi dans les multiples activités de l'Église enseignée, qui tendent toutes à intensifier l'union au Christ dans la vie personnelle et à répandre le Christ, dans la société, par l'action catholique. Il ne s'agit donc pas seulement d'expliquer, par cette motion intérieure de l'Esprit, le développement du dogme, il faut rattacher à celle-ci tous les développements, aussi bien d'ordre pratique que spéculatif : la création, au cours des siècles, d'œuvres nouvelles, l'effort d'adaptation inhérent à toutes les formes d'apostolat. Tout cela qui manifeste, de façon tangible, les progrès de la vie, a pour principe l'Esprit Saint et pour objectif le Christ, Verbe incarné, chef de l'Église.

Le désir de Dieu, tant sous son aspect de désir personnel que sous celui de désir collectif, est christocentrique. Comme c'est dans le Christ, tête de l'Église, que celle-ci trouve l'objet principal et central de la Révélation, c'est à se conformer de plus en plus à lui, à se transformer en lui, que tend toute sa vie (on lira avec fruit l'ouvrage très bienfaisant de H. de Lubac, *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme*, coll. Unam sanctam 3, 4e éd., Paris, 1947). Mais ce désir demeure encore christocentrique, sous la forme cosmique qu'il revêt dans tous les gestes de l'Église.

3° **Aspect cosmique du désir de Dieu.** — Déjà sur le plan de la seule création et par le fait de celle-ci, l'adage traditionnel : *omnia intendunt assimilari Deo*, manifeste au niveau d'une nature, conçue hypothétiquement comme nature pure, l'existence de ce désir. L'homme, centre de la création, en lequel se trouvent conjoints, harmonisés, hiérarchisés, la matière inorganique, la vie végétative, la vie sensitive et la vie de l'esprit, l'homme transforme en désirs et en recherches conscients l'effort infra-conscient du monde matériel vers la perfection. Son action dans le monde ambiant, dont il a à répondre, dont il doit assurer la destinée et le progrès, tend, de soi, à être une œuvre de glorification du Dieu créateur.

Mais, par le fait du Christ, présent au monde par l'Incarnation, voici que cet effort prend un sens tout nouveau, comme il acquiert une vitalité toute nouvelle aussi. Le Christ, Dieu fait homme, devenu le centre de l'univers entier est le principe et la norme de toute perfection surnaturelle. C'est vers lui que convergent tous les efforts, comme c'est à lui que s'attachent toutes les aspirations d'un univers en quête de son bien. Tant dans la ligne de la louange qui s'exprime par la prière, que dans celle qui se traduit par l'effort en vue de réaliser le progrès et la perfection des êtres, le Christ, par son Incarnation, est devenu le principe et le terme de tout mouvement vers Dieu. Le terme, car la perfection même de l'univers, appelé à la fin surnaturelle, c'est d'être comme le Christ, d'être Christ.

Ceci ne peut être réalisé que par cet organisme qui prolonge la présence et l'action rédemptrice du Verbe incarné, par l'Église visible, laquelle étant corps mystique du Christ est, tout ensemble, intériorisée, par la grâce, dans le Christ et enracinée dans le réel visible. Rapporter l'univers au Christ, c'est lui donner de réaliser dans l'économie nouvelle de grâce la fonction instrumentale qu'il est appelé, de par la création même, à jouer dans l'élaboration de la destinée de l'homme. C'est donc, par une instrumentalité nouvelle de toutes les choses, que s'exprime, dans un monde surnaturalisé par la grâce, le désir cosmique de Dieu. Ces choses ne serviront plus seulement l'homme qui les offrira à Dieu, mais elles serviront le Christ et deviendront dans l'Église des canaux d'où la vie divine dérivera jusqu'à l'homme.

A cette instrumentalité sacramentelle, il faut ajouter la fonction sacramentale du monde sensible, comme aussi de façon plus générale encore le rôle que jouent, dans l'édification même du corps du Christ, les progrès réalisés dans l'ordre matériel. Toute invention, toute découverte, toute mise en œuvre des ressources de la matière pouvant et devant servir à la croissance et à l'épanouissement de l'Église.

Nous renvoyons aux ouvrages de V. Poucel s j, dans lesquels cette fonction du monde sensible est décrite de façon fort saisissante, entre autres : *La mystique de la Terre*, 6 vol., Le Puy, 1937-1945 ; *Mon Baptême*, Paris, 1937. Ou encore de P. Charles s j, *La Prière de toutes les choses*, coll. Museum Lessianum 46, Bruxelles-Paris, 1947.

Conclusion. La piété chrétienne est centrée sur le Christ. Cela ne signifie pas que le désir de Dieu, dans l'âme des fidèles, qui passe toujours par le Christ, s'arrête toujours à lui. La dévotion, surtout chez les âmes vraiment intérieures et tout spécialement chez les mystiques, suit des directions variées, qui ne sont pourtant jamais divergentes. L'essentiel se retrouve dans toute piété authentiquement chrétienne, qui est l'amour de Dieu en tous ses mystères.

Certains mystères toutefois ont constitué, de préférence à d'autres, le centre de convergence des considérations et affections des âmes contemplatives. Il n'eut pas été sans intérêt de déterminer certains de ceux-ci, afin de saisir avec plus de précision les modalités qu'a revêtues le désir de Dieu dans l'expérience chrétienne. Force nous est de renoncer à cet aspect du problème. Qu'il nous suffise de rappeler ces mots du pseudo-Aréopagite : « La contemplation est le couronnement de l'élan de tous les êtres vers Dieu ». Par elle, en effet, toute la création, dans l'unité de vie, fait retour à son Créateur. Élan vers Dieu : nous nous sommes efforcé de montrer comment il apparaît dans l'homme, sous la forme d'un désir naturel, mais inefficace de la vision béatifique; comment, à partir du don tout gratuit de l'élévation à l'ordre surnaturel, il s'exprime dans la vie de foi, d'espérance et de charité, qui soulève toute l'existence chrétienne jusqu'au niveau de la vie même de Dieu. Il aurait fallu dire en outre comment, dans la contemplation, sous les diverses modalités qu'offre celle-ci, il atteint cette plénitude de réalisation qui n'est pourtant encore, comme toute œuvre de grâce, qu'un commencement : *inchoatio vitae aeternae.*

François Taymans d'Eypernon.

DIEUL (Anselme), ermite, † 1611. — Dieul embrassa l'état érémitique au « Mont Jovis », « sous le tiers Ordre des pénitents de saint François », après l'année 1600, où il fit le pèlerinage de Rome, pour le jubilé général, et mourut en 1611. Il est l'auteur d'une *Guyde et Consolation de ceulx qui désirent visiter la terre saincte... ensemble le transport de Nostre Dame de Lorette et le voyage de Rome* (Limoges, 1611). C'est la relation d'un autre pèlerinage de l'ermite-prêtre : il quitta Marseille le jeudi 1er avril, pour y revenir le 9 octobre, vraisemblablement en l'année 1610, encore que la date de 1604, ne soit pas impossible. Pour la partie du voyage en Terre sainte, le récit est impersonnel et a vraiment le caractère d'un *guide du pèlerin* : description des lieux, des offices, des cérémonies..; le témoignage n'est pas sans intérêt. L'ermitage de Mont-Jauvy (ou Mont-Joie, Mons Gaudii), en la paroisse de Saint-Martial de Limoges, a abrité un ermite, nommé par les consuls, depuis au moins la fin du 15e siècle jusqu'en 1756.

Pierre Doyère.

DIGNAM (Auguste), jésuite anglais, 1833-1894. — Né à Londres le 8 mai 1833, Auguste Dignam entra dans la compagnie de Jésus en 1856 et, après son ordination (1867), se fit connaître comme un remarquable prédicateur de retraites. En 1882 il fut nommé directeur général de l'Apostolat de la prière, et en 1885 devint éditeur du *Messenger of the Sacred Heart.* L'Apostolat de la prière ou Ligue du Sacré-Cœur, fondé par F.-X. Gautrelet en 1844, avait été établi en Angleterre vers 1865 par le jésuite William Maher; mais par la suite il avait décliné et était sur le point de disparaître. Dignam lui donna une vie nouvelle et le fit prospérer. Le *Messager* sous son impulsion se transforma en « livre à un sou pour les pauvres ». Son tirage passa en quelques années de 2.000 à 48.000, diffusé en Irlande, Australie, Canada, etc, jusqu'au jour où ces différents pays publièrent leur propre *Messager.*

En dehors de quelques brochures anonymes en liaison avec ses travaux d'ardent apôtre du Sacré-Cœur, deux volumes de *Retraites* et de *Conférences*, et aussi une biographie contenant de nombreux extraits de lettres de direction, furent publiés après sa mort (26 septembre 1894), en témoignage de reconnaissance, par la fondatrice des Pauvres servantes de la Mère de Dieu, qu'il aida, comme elle l'écrit elle-même, dans la fondation, l'organisation et l'établissement de ce nouvel institut de religieuses.

Il entra en rapports pour la première fois avec cet institut en 1873, quand celui-ci n'avait encore que quatre ou cinq ans d'existence; il ne cessa de lui prodiguer tous ses soins et son activité. La fondatrice, Francis Margaret Taylor (en religion mère Marie-Madeleine), avait fait partie, en 1854, en Crimée, du groupe d'infirmières de Florence Nightingale et, au contact des infirmières et aumôniers catholiques, s'était convertie à la foi catholique. La connaissance des pauvres de Londres auxquels elle se dévouait l'incita, sur l'avis et avec l'assistance de Georgiana Fullerton, à fonder une congrégation ou un institut de religieuses qui aurait pour but de s'occuper de ces pauvres. Dignam sauva l'existence de l'institut, rédigea le coutumier et en 1878 les constitutions, d'esprit ignatien, en collaboration avec la fondatrice et quelques autres personnes. En 1879, mère Madeleine alla à Rome où elle obtint avec une étonnante facilité le bref de louange; l'approbation sera accordée en 1900. Dans la biographie de Dignam, la fondatrice indique le but particulier de son institut qui est « d'honorer le Sacré-Cœur du Verbe Incarné quand il commença de battre dans le sein de sa Mère, de servir et d'honorer Notre-Dame, de s'efforcer en tous lieux de gagner les âmes au Christ et de servir les pauvres ».

Dignam fut un directeur spirituel fort goûté. On peut en juger par les extraits de sa correspondance à des religieuses et plus particulièrement à sa sœur, chanoinesse de Saint-Augustin à Bruges. Ses auteurs et ouvrages spirituels favoris semblent avoir été l'*Imitation*, Lallemant et Caussade.

A Memoir of Father Dignam, S. J., Londres, 1895; 2e éd., 1906; *Retreats*, 1896; *Conferences*, 1901, contiennent tous trois de nombreux extraits de correspondance spirituelle. Des retraites (à des religieuses et à des laïcs) et des conférences sont données dans les œuvres. L'introduction des *Conferences* conserve des bribes du journal spirituel de Dignam.

Letters and Notices, t. 22, Roehampton, 1894, p. 592-600. — F. C. Devas, *Mother Magdalen Taylor*, Londres, 1927. — Notice dans *Le messager du Cœur de Jésus*, t. 67, 1895, p. 743-747.

Hubert Chadwick.

DIMANCHE. — I. *Origine et développement de la spiritualité du dimanche.* — II. *Synthèse doctrinale.*

I. Origine et développement

Le dimanche, jour hebdomadaire de culte, de fête et de repos pour la communauté chrétienne, en l'honneur de la résurrection du Seigneur, a tenu pendant les premiers siècles et tient toujours une place importante, déterminante même, dans la spiritualité catholique. Il n'est pour s'en convaincre que de se reporter aux origines bibliques de l'institution dominicale et de suivre, au long de l'histoire des doctrines, les thèmes qu'elle a fournis à la réflexion théologique. Éclairés par la pensée des Pères et des docteurs, par les documents du magistère et de la liturgie, nous comprenons mieux

la place de choix qu'occupe la sanctification du dimanche dans la spiritualité, en vertu des éléments les plus fondamentaux du christianisme.

1. Données bibliques. — 1° **Origines.** — On ne peut guère mettre en doute que le dimanche n'ait été institué à Jérusalem, peu après la Pentecôte, au sein de la communauté que présidaient les Apôtres. Ceux-ci n'eurent qu'à suivre les indications du Christ, qui avait marqué d'un caractère unique le premier jour de la semaine juive, en le choisissant pour sortir vivant du tombeau.

Les évangélistes s'accordent à dater ainsi la résurrection et les premières apparitions du Seigneur : μίαν σαββάτων (*Mt.* 28, 1), τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (*Marc* 16, 2; *Luc* 24, 1; *Jean* 20, 1, 19). On peut voir dans cet accord et cette discrète insistance l'indice qu'à l'époque de la rédaction des évangiles le premier jour de la semaine sabbatique avait déjà une signification particulière, sans doute cultuelle, en souvenir de la résurrection du Christ. On ne tarda pas à considérer ce jour comme le mieux adapté à l'assemblée fraternelle et liturgique. Le Christ l'avait distingué des six autres; en se montrant aux Apôtres et à Thomas réunis (*Jean* 20, 26), il les habituait en quelque sorte à se rassembler en ce jour pour l'attendre. Jean (21, 14) donnerait à penser que la troisième apparition eut lieu un lendemain de sabbat. En la Pentecôte, qui avait cette année-là la même incidence, les disciples reçurent l'Esprit Saint (*Actes* 2, 1-5), que le Seigneur avait promis (*Actes* 1,8; *Jean* 14,16, etc). Ce dut être spontanément qu'ils continuèrent à se réunir après le sabbat, pour parler du Maître, prier en son nom et célébrer par l'eucharistie sa résurrection d'entre les morts, mystère dont ils étaient les témoins devant le monde (*Actes* 1, 22; 4, 33, etc). Les *Actes* racontent l'assemblée hebdomadaire qui se tint de nuit à Troas, après la fête de Pâques de 57/58; saint Paul y fit un discours, que suivit la fraction du pain (20, 7-16). Un an ou deux plus tôt, saint Paul prescrivait de préparer, « le premier jour de la semaine » (κατὰ μίαν σαββάτου), les offrandes destinées à la communauté pauvre de Jérusalem (1 *Cor.* 16, 1-2) : le dimanche sera désormais le jour où s'exprime le mieux la fraternité chrétienne.

Dans les églises pauliniennes, le dimanche gardait son nom juif de *lendemain du sabbat* ou premier jour de la semaine ouvrable. Dans l'*Apocalypse* apparaît l'appellation née probablement dans les églises d'Asie et destinée à prévaloir dans l'usage ecclésiastique et dans un grand nombre de langues modernes : *le jour seigneurial.* Saint Jean présente son livre comme une révélation reçue à Patmos, au cours d'une extase, au jour seigneurial, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (*Apoc.* 1, 9-10). Κυριακός, qui équivaut à « impérial » dans la langue hellénistique, se rapporte au Seigneur Jésus-Christ (cf 1 *Cor.* 11, 20 : κυριακὸν δεῖπνον, le repas du Seigneur, la Cène eucharistique). Le dimanche est donc célébré dès cette époque comme la fête hebdomadaire du Seigneur. Peut-être l'expression laisse-t-elle deviner l'intention d'honorer le Christ *comme Seigneur*, c'est-à-dire comme Maître souverain de l'univers, Juge des vivants et des morts, intronisé comme tel par sa résurrection (*Apoc.* 1, 5-7, 18). La théologie et la spiritualité du dimanche sont contenues en germe dans *le jour seigneurial.*

Il n'est pas impossible de voir une allusion au dimanche dans le plan de l'Évangile selon saint Jean : les événements y sont groupés dans un septénaire de semaines, ou plutôt autour de sept fêtes juives, pour marquer que Jésus met fin aux institutions juives en les accomplissant; après la Pâque de la crucifixion, la résurrection, « au premier jour de la semaine », inaugure dans la gloire du Fils de Dieu une nouvelle économie, une nouvelle liturgie, au delà des fêtes anciennes et des sabbats, le culte en esprit et en vérité (M.-E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, coll. Lectio divina, Paris, 1953, p. 136-138; D. Mollat, *L'Évangile selon saint Jean*, coll. Bible de Jérusalem, Paris, 1953, p. 32-36).

2° **Dimanche et sabbat.** — Le dimanche n'est pas une transposition du sabbat; mais on ne pouvait manquer de comparer la nouvelle institution au jour sacré des juifs. Si cette comparaison n'est pas explicite dans le nouveau Testament, les éléments en sont du moins préparés, et les Pères les mettront en œuvre. Puisque toutes les institutions de l'ancien Testament préfiguraient les mystères du nouveau, il était normal de chercher dans la théologie du sabbat une ébauche de celle du dimanche.

La raison de la loi du sabbat (en hébreu : cessation) est indiquée dans la Bible : en cessant le travail un jour sur sept, Israël honorait le « repos » de Dieu après la création (*Gen.* 2, 2-3; *Ex.* 20, 8-11; 31, 13-17). D'autres textes laissent entrevoir que le sabbat, étroitement lié à la Pâque, était, comme elle, un souvenir de la libération du peuple après la servitude d'Égypte, et de l'alliance contractée alors entre ce peuple et Yahvé (*Ex.* 16, 19-29 : *cessation* de la manne au septième jour; *Deut.* 5, 12-15 : souvenir de la libération; *Éz.* 20, 12-24 : signe de l'alliance; voir H.-M. Féret dans *Le Jour du Seigneur*, p 70). Le dimanche sera le jour où le nouveau peuple de Dieu fête sa rédemption et l'éternelle Alliance. L'observance du sabbat comportait des actes spéciaux de culte (*Lév.* 23, 1-3 : convocation de saintes assemblées; *Nomb.* 28, 9-10 : offrande d'un holocauste, etc), mais surtout la cessation complète du travail (*Ex.* 35, 2-3, etc). La casuistique des docteurs de la loi donna par la suite un caractère rigoureux et formaliste à ce repos, provoquant les anathèmes des prophètes (*Amos* 8, 5; *Osée* 2, 13; *Isaïe* 1, 13; *Lam.* 2, 6), qui cependant maintiennent l'observance du sabbat (*Isaïe* 56, 1-6; 58, 13-14; *Jér.* 17, 19-27) et annoncent un sabbat messianique, offert à toutes les nations dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre (*Isaïe* 66, 22-23; cf *Éz.* 44, 24; 45, 17; 46, 1-4).

Notre-Seigneur donne l'exemple de l'obéissance à la loi, en particulier à la loi du sabbat (*Luc* 4, 16-31; 13, 10; *Mt.* 24, 20). Mais en laissant ses disciples accomplir des actes que la casuistique regardait comme défendus (*Marc* 2, 23; *Luc* 6, 1; *Mt.* 12, 1), en guérissant lui-même des malades le jour du sabbat (*Marc* 3, 1-6; *Mt.* 12, 10 svv; *Luc* 6, 6 svv; 13, 10-17; 14, 1-4; *Jean* 5, 9 svv; 7, 21-24; 9, 14 svv), il entre en conflit avec scribes et pharisiens et revendique la liberté des enfants de Dieu (*Mt.* 12, 12 : « Il est donc permis de faire le bien le jour du sabbat »; *Luc* 13, 10-17 : ne fallait-il pas délivrer cette fille d'Abraham, liée par Satan? cf le logion de *Luc* 6, 40 d'après le *Codex Bezae* : voyant un homme travailler un sabbat, Jésus lui aurait dit : « O homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux. Mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la loi »).

Le Seigneur avait surtout montré, poursuivant le mouvement de spiritualisation inauguré par les prophètes, que la *cessation* du péché avait plus d'importance que la cessation des œuvres serviles, que le Fils de l'homme était le « seigneur » du sabbat (*Marc* 2, 28; *Mt.* 12, 8; *Luc* 6, 5; cf *Jean* 5, 16-18), insinuant qu'il était le vrai sabbat de la nouvelle Alliance, annoncé par les prophètes (*Mt.* 11, 28-30 : ces versets, qui précèdent immédiatement la controverse sabbatique, semblent faire allusion au repos du sabbat et le présenter comme un fardeau, tandis que la doctrine du Christ est un joug qui délivre et donne le vrai repos, ἀνάπαυσις).

La théologie chrétienne du dimanche s'appuie pour une bonne part sur ces données évangéliques. La mort

et l'ensevelissement de Jésus, un vendredi soir, « au moment où le sabbat (coïncidant cette année-là avec la fête pascale) allait se lever » (*Luc* 23, 54), mettaient le point final à l'ancienne Alliance, dont les fêtes, les sabbats et la Pâque étaient désormais sans objet. Le temps des accomplissements succédait au temps des préparations, et la résurrection du crucifié, au lendemain du sabbat, inaugurait les fêtes de la nouvelle et éternelle Alliance. Néanmoins, les premières communautés, formées de juifs, laissèrent subsister les usages traditionnels : les Apôtres et leurs premiers convertis pratiquèrent simultanément la prière au temple ou à la synagogue et la fraction du pain, la circoncision et le baptême, le repos du sabbat et la fête chrétienne du dimanche (*Actes* 2, 46; 3, 1; 13, 14; 16, 3). Lorsque les païens convertis devinrent nombreux dans l'Église, la question se posa de l'étendue des obligations légales à leur imposer. On sait avec quelle audacieuse clairvoyance saint Paul lutta pour la liberté de ces chrétiens, et comment au concile de Jérusalem, vers 50, les Apôtres reconnurent cette liberté, renonçant aux observances désormais périmées et, entre autres, à celle du sabbat (*Actes* 15, 20 : le sabbat n'est pas mentionné parmi les obligations maintenues; 21, 25-26). Cependant, les prétentions des judaïsants amenèrent Paul à formuler le principe théologique d'où sortirent l'élimination complète du sabbat et le transfert au dimanche de ses anciens privilèges : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 *Cor.* 5, 17; cf *Rom.* 14, 15; *Gal* 4, 1-10). « Dès lors, que personne ne s'avise de vous critiquer sur des questions de nourriture et de boisson, ou en matière de fêtes annuelles, de nouvelles lunes et de sabbats. Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ » (*Col.* 2, 16-17, trad. P. Benoît, Bible de Jérusalem).

L'épître aux Hébreux reprend l'idée du caractère figuratif du sabbat en lui donnant un sens eschatologique : le repos (κατάπαυσις) du septième jour n'était qu'une image du véritable repos, celui de Dieu depuis la création, dans lequel le peuple de Dieu est invité à entrer, à la suite du Christ, comme les israélites devaient entrer, sous la conduite de Josué, dans la terre promise. Les croyants de la nouvelle Alliance sont appelés à participer à la béatitude divine et à s'y reposer de leurs œuvres, « comme Dieu des siennes », dans un σαββατισμός sans fin (*Hébr.* 4, 3-11; cf *Apoc.* 14, 13). Cette typologie sera reprise avec complaisance par les Pères. Elle les conduira à concevoir le dimanche comme une participation anticipée, par la communion au Christ ressuscité, à ce saint et éternel repos de Dieu.

2. La doctrine des Pères. — **1° Le dimanche, mémorial de la résurrection du Seigneur.** — Les écrivains chrétiens (2e-6e s.) vont constituer la théologie du dimanche, en développant les germes semés par le nouveau Testament.

1) *Signification essentielle du dimanche.* — L'appellation de « jour seigneurial », qui fera bientôt place à l'emploi absolu de l'adjectif (κυριακή, *dominica*), est identifiée au « premier jour après le sabbat » des évangélistes, vers 150, dans l'apocryphe *Évangile de Pierre*. Déjà, la *Didachè* (14, 1) usait d'un pléonasme : « au jour seigneurial du Seigneur » (κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου).

La lettre de Pline le Jeune à Trajan (112) témoigne de cette fête hebdomadaire du Kyrios, en parlant des chrétiens qui « ont coutume de se réunir à jour fixe avant l'aurore, pour chanter un hymne au Christ comme Dieu » (*Epist.* 10, 97). Vers la même époque, saint Ignace d'Antioche exprime la plénitude de valeur religieuse que l'Église trouve dans la célébration du dimanche : « Si donc ceux qui vivaient dans l'ancien ordre de choses sont venus à la nouvelle espérance, n'observant plus de sabbat, mais vivant selon le jour du Seigneur, jour où notre vie s'est levée par lui et par sa mort, — quelques-uns le nient, mais c'est par ce mystère que nous avons reçu la foi, et c'est pour cela que nous tenons ferme, afin d'être de vrais disciples de Jésus-Christ, notre seul maître —, comment nous autres pourrions-nous vivre sans lui » (*Aux Magnésiens* 9, 1)?

La caractéristique des chrétiens est de « vivre selon le jour du Seigneur », leur vie est axée sur la célébration du dimanche; ce jour, où le Christ s'est levé de la mort et où notre vie s'est levée avec lui, Ignace l'appelle un *mystère*, au sens cultuel du mot, peut-être en référence au baptême, administré à l'aube du dimanche (J. Starck, *L'Église de Pâques sur la Croix. La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères apostoliques*, NRT, t. 75, 1953, p. 352).

La signification essentielle du dimanche est de commémorer chaque semaine la résurrection du Seigneur et, en elle, tout le mystère de notre Rédemption. Aussi, dès le début du 3e siècle, un autre nom apparaît : « le jour de la Résurrection » (Tertullien, *De oratione* 23, PL 1, 1191).

Au 4e siècle, le terme ordinairement employé par les écrivains grecs pour désigner aussi bien les dimanches de l'année que le dimanche de Pâques est ἀναστάσιμος; ainsi chez saint Athanase, saint Basile, Eusèbe de Césarée (textes dans H. Dumaine, col. 885). De même au 6e siècle, en Gaule, chez Grégoire de Tours, l'expression *dominicae resurrectionis dies* désigne plus souvent un simple dimanche que le dimanche de Pâques (J. des Graviers, *L'expression « Dominicae Resurrectionis dies » dans les œuvres de Grégoire de Tours*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 48, 1934, p. 289-300).

2) *La joie dominicale.* — Cette fête hebdomadaire du Seigneur ressuscité a toujours eu pour note dominante l'allégresse. L'*Épître de Barnabé*, message d'espérance écrit vers 135 par un juif d'Égypte converti, est catégorique : « Nous passons dans la joie (ἄγομεν εἰς εὐφροσύνην) ce huitième jour où Jésus est ressuscité et, après s'être manifesté, est monté aux cieux » (15, 9). Selon la *Didascalie des Apôtres* (3e siècle), « celui qui s'afflige en ce jour (le dimanche) commet un péché » (ch. 21, éd. F. Nau, Paris, 1912, p. 163; ch. 22, p. 177; cf Tertullien, *Apologeticum* 16, PL 1, 371; *Ad nationes* 1, 13, PL 1, 579). Au début du 5e siècle, Innocent Ier exprime une pensée traditionnelle en disant que la joie pascale illumine chaque dimanche (*Epist.* 25, 7, PL 20, 555-556 ou 56, 516).

Deux signes extérieurs, anciennement attestés, expriment l'allégresse : le dimanche, — comme durant la « Pentecôte », fête ininterrompue de cinquante jours —, on ne prie pas à genoux et l'on ne jeûne pas. D'après les *Questions* du pseudo-Justin (PG 6, 1364), saint Irénée regardait la prohibition de l'agenouillement comme une institution apostolique. Au temps de Tertullien, s'agenouiller ou jeûner le dimanche était considéré comme un crime (*nefas*, *De corona* 3, PL 2, 79).

Saint Pierre d'Alexandrie, au 4e siècle, n'a pas de peine à justifier l'usage traditionnel : « Nous célébrons le dimanche comme un jour d'allégresse, à cause de celui qui est ressuscité

en ce jour-là, pendant lequel nous avons reçu la tradition de ne pas fléchir les genoux » (*Epistola canonica* 15, PG 18, 508b). Pour saint Basile, nous prions debout le dimanche afin de nous souvenir que nous sommes ressuscités avec le Christ et que nous devons tendre vers les choses d'en-haut (selon *Col.* 3, 1; *De Spiritu Sancto* 66, PG 32, 192a; nombreux témoignages du 4e au 6e siècle dans Dumaine, col. 959-960).

Quelques restes de cet usage sont visibles dans notre liturgie actuelle (antienne mariale à la fin de l'office, angélus, rites de pénitence cessant le dimanche en carême). Les conciles et les écrivains ecclésiastiques de Tertullien à Cassien (références dans Dumaine, col. 957-958) durent intervenir contre des hérétiques qui jeûnaient le dimanche, au mépris de l'allégresse commune; saint Augustin et saint Jérôme admettaient cependant, à titre d'ascèse individuelle, que l'on s'engageât à jeûner sans discontinuer pendant une période comprenant un ou plusieurs dimanches.

3) *La synaxe.* — A l'époque patristique comme au temps des Apôtres, en se réunissant pour célébrer l'eucharistie, les croyants fêtent le Seigneur au jour qui lui est consacré. La synaxe eucharistique est l'acte par excellence du culte. Après les témoignages de la *Didachè* et de la lettre de Pline, celui de saint Justin a l'intérêt d'une description précise (1 *Apologia* 67, PG 6, 429).

Tout naturellement, on en vint à considérer le dimanche comme le jour où est visible, dans l'assemblée liturgique, l'unité de l'Église. Avant d'être formulée par les conciles en termes d'obligation, la nécessité de prendre part à la synaxe dominicale a été comprise comme une exigence interne de l'Église, « corps du Christ ». « Ordonne et persuade au peuple d'être... fidèle à se rassembler, afin que personne ne diminue l'Église en n'y allant pas et ne diminue d'un membre le corps du Christ » (*Didascalie* 13; cf *Constitutiones apostolicae* 7, 30, PG 1, 1021).

Ce sens de l'unité s'exprimait à Rome, au début du 5e siècle, dans le rite du *fermentum*. Les prêtres chargés d'une paroisse urbaine ne pouvaient concélébrer le dimanche avec le pape; le pontife leur faisait porter un fragment du pain qu'il venait de consacrer; les prêtres le mêlaient aussitôt, comme un levain (*fermentum*), à leur propre oblation. Innocent Ier s'en explique en 416 à l'évêque Decentius de Gubbio : il ne fallait pas laisser aux desservants des paroisses le sentiment d'être séparés de la communion avec le pontife, ce qui leur eût doublement coûté en ce jour où l'unité s'affirme davantage, *maxime illa die* (PL 56, 516c).

Les documents du monachisme primitif apportent leur témoignage. La messe était célébrée le dimanche dans les monastères de cénobites et c'était le jour de communion générale. Les anachorètes quittaient leur solitude pour célébrer en commun l'eucharistie dominicale. « Ils savaient que ce jour-là la solitude ne pouvait les sanctifier » (J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, Turnhout-Paris, 1949, p. 388). Voir *Règle de S. Pacôme* 17, PL 23, 67b; éd. Albers, Bonn, 1923, p. 16; Palladius, *Histoire lausiaque* 7, 5; 32, 2 et 3; 59, 2; Cassien, *Institutiones* 3, 11, PL 49, 149; *Collationes* 3, 1, 558; 18, 15, 1117a; 23, 21, 1280; Jean Moschus, *Le pré spirituel* 4, PG 87, 2856; éd. Rouët de Journel, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 50; *Règle de S. Benoît* 38; autres références dans Dumaine, col. 964-968.

4) *Autres éléments de la sanctification du dimanche.* — Il semble que les chrétiens des six premiers siècles avaient, le dimanche, d'autres assemblées de prière que celle où se célébrait l'eucharistie. Pline parle de deux réunions, l'une avant l'aurore, l'autre le soir pour un repas fraternel, et relate la suppression de la seconde lorsque l'empereur interdit les associations.

Plusieurs historiens ont pensé que l'antiquité avait pratiqué assez généralement, dans la nuit du samedi au dimanche, une longue veillée de prière, παννυχίς, fréquentée par tous les fidèles (Dumaine, col. 897-898, 968-971; C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 15, 1938, p. 54-65); il paraît plus prudent de réserver cette *vigile* à la nuit de Pâques (usage universel jusqu'au 6e siècle) et à quelques autres circonstances (les quatre-temps à l'époque de saint Léon). Du moins la vigile dominicale a-t-elle été pratiquée par les moines, soit isolément (*Apophthegmata Patrum* 30, PG 65, 97d), soit en commun (Cassien, *Institutiones* 3, 8, PL 49, 140; *Regula Magistri* 49, PL 88, 1010; S. Colomban, *Regula coenobialis* 7, PL 80, 213).

En certains lieux, les fidèles s'associaient peut-être à la prière nocturne des moines, mais les textes ne parlent guère que d'un office du matin, commencé avant l'aurore ou au premier chant du coq (S. Épiphane, *Expositio fidei* 22, PG 42, 828b : ἀφ' ἑωθεν; voir Dumaine, col. 968-970). Éthérie (vers 400) rapporte l'usage de Jérusalem. L'office matinal du dimanche était suivi par un peuple nombreux. L'évêque chantait solennellement un des évangiles de la résurrection; le texte lu devait comporter une partie au moins du récit de la Passion, car pendant la lecture, à l'évocation de ce que le Seigneur a souffert, une grande émotion saisit la foule, qui la manifeste bruyamment. Le dimanche n'est-il pas le mémorial de tout le mystère pascal, de la victoire que le Christ a remportée par sa mort sur la croix? Il y avait aussi une réunion vespérale quotidienne, appelée lucernaire (Éthérie, *Journal de voyage* 24, éd. H. Pétré, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1948, p. 195 svv).

L'importance reconnue au dimanche se marquait encore par l'invitation à la purification (*Didachè* 14, 1 : « Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur ». *Deuxième Apocalypse apocryphe grecque de S. Jean* 7 : « Dieu bénit la maison de celui... qui se purifie le soir du saint dimanche, — le samedi soir —, des fautes des six jours », dans *Revue biblique*, t. 11, 1914, p. 215-216). Plus tard, les conciles apportèrent en ce jour un adoucissement à la pénitence publique (*Capitulare monasticum* d'Aix-la-Chapelle, 817, can. 72, MGH *Capitularia regum francorum*, t. 1, 1883, p. 348). Jour d'assemblée, le dimanche a été de tout temps le jour privilégié de la prédication : Éthérie (*loco cit.*, p. 198) remarque qu'à Jérusalem on prêchait longuement, « pour que toujours le peuple soit instruit dans les Écritures et l'amour de Dieu ». L'assemblée des « frères » invitait aussi, comme du temps de saint Paul, à recueillir les aumônes pour les pauvres (S. Justin, 1 *Apologie* 67, 6). Enfin, on réservait au dimanche les fonctions liturgiques les plus solennelles : les ordinations (S. Léon, *Ep. ad Dioscorum* 1, PL 54, 625b), les dédicaces d'églises (voir Dumaine, col. 977-978).

En dehors des réunions de prière, les chrétiens des trois premiers siècles étaient obligés de travailler le dimanche. Tertullien signale déjà que l'on se donnait le plus de loisir possible, *differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus* (*De oratione* 23, PL 1, 1191). Ainsi s'établit le chômage dominical, d'abord partiel et relatif au culte, puis plus étendu. Une fête marquée d'une telle plénitude de joie surnaturelle devait entraîner la suspension du labeur quotidien; mais on se gardait d'imiter la complète oisiveté du sabbat juif.

D'après Eusèbe (*Vita Constantini* 4, 18, PL 8, 74a), « Constantin prescrivit à tous ceux qui vivaient sous l'autorité romaine de chômer le dimanche ». Il fut interdit notamment de s'occuper d'affaires judiciaires. « Le repos du dimanche apparaît ainsi comme une marque de triomphe du christia-

nisme. Il peut maintenant assumer en la transfigurant la réalité du repos hebdomadaire, telle qu'elle se trouve inscrite dans la nature et que le judaïsme l'avait primitivement transformée dans le sabbat » (J. Daniélou, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 118).

Les conciles réglementeront le repos dominical (concile de Laodicée, 2e moitié du 4e siècle, can. 29, Mansi, t. 2, col. 570; *Constitutions apostoliques* 8, 33, PG 1, 1133, etc). Les règles monastiques prescriront aux religieux de « vaquer à Dieu » toute la journée du dimanche, « dans les hymnes, les psaumes et les cantiques spirituels » (*Règle des saints Pères* 9, PL 103, 438d; cf S. Jérôme, *Epist.* 22, 35; 108, 19, PL 22, 420, 896). La *Regula Magistri* (75, PL 88, 1027) fait cesser tout « ouvrage laborieux » depuis none du samedi et remplace même l'étude des psaumes (*meditatio*) par une lecture de délassement, voire par le repos (*ut laetentur sibi ad requiem diem dominicum constitutum)*; saint Benoît au contraire se préoccupe d'éviter l'oisiveté et veut que, même le dimanche, si ses moines ne sont pas capables de lire ou de méditer, on leur assigne un travail manuel (*Règle* 48).

Enfin l'allégresse religieuse du « jour de la résurrection » se reflétait sur la vie privée. Les coutumes monastiques prévoyaient un menu plus abondant et plus agréable. Cassien décrit, non sans malice, le « régal » qu'un solitaire d'Égypte offrit à ses hôtes un dimanche (*Collationes* 8, 1, PL 49, 720). Saint Pacôme réprimanda un cuisinier qui, en son absence, n'avait pas fait cuire un plat de légumes aux frères, le samedi et le dimanche, ainsi que la Règle le lui prescrivait (PO, t. 4, p. 443).

Nous sommes peu renseignés sur la vie familiale au temps des Pères; nous savons cependant que la mère de saint Grégoire de Nazianze, Nonna, faisait de la dévotion au dimanche l'objet préféré de ses entretiens et le centre de sa vie : « Ce qui, dans toutes tes paroles et toutes tes actions, tenait la première place, c'était le *jour du Seigneur*. Donnant à la pénitence tout le temps de la pénitence, ô ma mère, tu ne l'interrompais que pour les seules fêtes... Pour la croix seule tes larmes s'arrêtaient » (d'après J. Daniélou, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 111-112). Des inscriptions funéraires mentionnent que tel chrétien a été délivré de la vie mortelle et réuni à son Seigneur à l'aube du jour consacré au Seigneur (références et fac-similés dans Dumaine, col. 864-869).

2° **Le mystère du dimanche.** — Le dimanche est, avant tout, le mémorial hebdomadaire de la résurrection du Christ : l'Église des premiers siècles a développé les conséquences de ce fait et les a inscrites dans les institutions et les usages. En même temps, les Pères se sont efforcés de mettre en lumière les richesses spirituelles contenues dans l'objet de la célébration dominicale. Ils l'ont fait, selon leur orientation habituelle de pensée, en cherchant dans l'Écriture des images ou des figures prophétiques du mystère chrétien (H.-M. Féret, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 45).

1) *Les bénédictions du dimanche.* — Le procédé le plus simple consistait à recueillir dans la Bible, ou dans la tradition, les faits qui ont illustré ce jour et en ont fait un jour sacré. D'où les listes de ce qu'on appellera les *bénédictions* du dimanche (à la suite d'un faux concile de Césarée sous le pape Victor, dont les actes ont été fabriqués en Angleterre au 6e ou 7e siècle). Les listes s'allongent parfois démesurément, au moyen d'éléments douteux ou même fantaisistes, empruntés à la littérature apocryphe (voir Dumaine, col. 985-990).

La liste de saint Léon, qui s'en tient aux données scripturaires, est sans doute la plus ancienne. Écrivant à Dioscore d'Alexandrie, il énumère cinq mystères qui ont consacré le dimanche : le commencement du monde, la résurrection du Christ, la mission définitive des Apôtres (*Jean* 20, 21, rapproché de *Mt.* 28, 18-20), la communication du Saint-Esprit par le Christ pendant l'octave de Pâques (*Jean* 20, 22), la Pentecôte. Tout ce que le Seigneur a institué de plus remarquable a été accompli un dimanche; aussi convient-il de célébrer les saints mystères de l'ordination sacerdotale en ce jour où ont été conférés tous les dons de la grâce (*Ep.* 9, 1, PL 54, 625-626).

D'autres listes mentionneront le passage de la mer Rouge, l'envoi de la manne aux israélites dans le désert, le baptême du Christ dans le Jourdain, le miracle de Cana, la multiplication des pains, etc, souvent aussi le jugement dernier. Mais les faits expressément attribués à ce jour par l'Écriture suffisent à en faire un jour sacré, *habens ex numeri ordine praerogativam et ex resurrectione Domini sanctitatem* (S. Ambroise, *Enarr. in Ps.* 47, 1, PL 14, 1145c); *Domini resuscitatio promisit nobis aeternum diem et consecravit nobis Dominicum diem* (S. Augustin, *Sermo* 169, 3, PL 38, 916; cf S. Léon, *Ep.* 15 *ad Turribium* 4, PL 54, 682b).

2) *Le jour de la lumière.* — Le premier jour de la semaine sabbatique rappelait le premier jour de la Genèse et la création de la lumière. Le rapprochement semble avoir été fait pour la première fois par saint Justin :

« Nous nous assemblons tous le jour du soleil, parce que c'est le premier jour, celui où Dieu transforma les ténèbres et la matière pour créer le monde, et aussi parce que Jésus-Christ, notre Sauveur, est ressuscité des morts ce jour même » (1 *Apologie* 67, PG 6, 429-432).

S'adressant à des païens, l'apologiste désigne le dimanche comme « le jour du soleil »; la semaine planétaire, d'origine orientale comme les croyances astrologiques, s'était répandue dans l'Empire avant l'ère chrétienne, et beaucoup de païens honoraient le soleil au jour correspondant au dimanche. Saint Ignace mettait peut-être déjà une discrète opposition entre le soleil matériel et la lumière spirituelle du Christ, quand il appelait le dimanche le jour « où notre vie s'est *levée* par le Christ et par sa mort » (*supra*, col. 952); vers la même époque, les *Odes de Salomon* (15, trad. J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911, p. 16), sans référence au dimanche, comparaient le Christ au soleil levant.

Au 4e siècle, les Pères réunirent les deux thèmes, si différents par leur origine, la création de la lumière et le jour du soleil; le dimanche, jour de la résurrection, leur apparut le jour où s'est levé le soleil de la nouvelle création, celle de la grâce.

Ainsi saint Maxime de Turin : « Le dimanche est pour nous si vénérable et si solennel parce qu'en ce jour notre Sauveur, tel le soleil levant, ayant dissipé les ténèbres de l'enfer, est apparu dans la lumière de sa résurrection; aussi les gens du monde appellent-ils « jour du soleil » ce jour qu'illumine à son lever le soleil de justice qu'est le Christ » (1 *Hom. pour la Pentecôte*, PL 57, 371). Même affirmation chez saint Jérôme (*Anecdota Maredsolana*, t. 3, 1897, 2e p., p. 418) et chez saint Grégoire de Nysse (*Traité sur les titres des Psaumes* 2, 5, PG 44, 505a, en relation avec la lumière éternelle qu'annonce le dimanche). Ce symbolisme explique sans doute que le vocable païen de « jour du soleil », étranger à l'usage ecclésiastique, ait été toléré par l'Église et se soit maintenu dans le langage courant (*Sunday, Sonntag, Zondag, Söndag*).

La création de la lumière est évoquée dans deux hymnes de la liturgie romaine, attribuées à saint Grégoire le Grand, celle des vêpres dominicales (*Lucis creator optime*) et celle des matines du dimanche en hiver (sous la forme ancienne : *Primo dierum omnium, Quo mundus exstat conditus Vel quo resurgens Conditor Nos, morte victa, liberat*). La cinquième strophe de cette dernière hymne invoque le Fils, Splendeur du Père (*Jam nunc Paterna claritas*), et semble rapprocher la lumière créée au premier jour, de la clarté éternelle du Verbe.

Ce rapprochement est explicite chez quelques Pères, qui ont cherché dans sa qualité de « premier jour » la signification fondamentale du dimanche et comme son histoire pré-chrétienne, par exemple chez Eusèbe d'Alexandrie (5e siècle, PG 86, 416b) : « Le jour seigneurial, seigneur des jours, est le principe, — ἀρχή, *prince* et *source* —, de tout bienfait : principe de la création du monde, principe de la résurrection, principe de la semaine ». On peut remonter plus haut : au delà même de la création, le premier jour est celui qu'illumine la génération éternelle du Verbe (Clément d'Alexandrie, dès le 3e siècle, PG 9, 376c; Eusèbe de Césarée, 4e siècle, PG 23, 1172a, 1173cd. Ces expressions n'écartent pas tout danger de subordinatianisme : J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, p. 341-344).

3) *Le sabbat spirituel.* — Une source importante de la spiritualité dominicale se trouve dans la comparaison entre le dimanche et le sabbat. Au début du second siècle, les deux institutions apparaissaient comme représentatives de deux économies (S. Ignace d'Antioche). Les judaïsants, qui s'attardaient à la pratique littérale du sabbat, se trouvaient rejetés hors de l'Église. Mais l'Église se refusait à suivre les gnostiques qui condamnaient l'ancien Testament comme l'œuvre d'un autre Dieu que le Dieu de Jésus-Christ. Pour affirmer simultanément l'abolition du sabbat et la vérité de l'ancien Testament qui l'avait institué, les Pères reprirent et développèrent la pensée de saint Paul sur le caractère *figuratif* de l'ancien ordre de choses.

Pour le pseudo-Barnabé, dont la position est outrancière, le sabbat n'aurait été qu'un symbole et sa pratique n'aurait jamais fait l'objet d'un commandement divin (2, 5). La pensée de saint Justin est plus nuancée : le repos sabbatique n'a pas une valeur absolue, puisqu'il ne date que de Moïse, qu'il admettait des exceptions et que Dieu, qui agit sans cesse, ne s'y soumet pas; c'est parce que les juifs étaient infidèles à la loi naturelle que Dieu, en vue de les éduquer, leur a prescrit le sabbat (*Dialogue avec Tryphon* 21 et 23, PG 6, 520 et 525). Saint Irénée introduit une perspective féconde : Dieu forme l'humanité selon une économie *progressive*; le sabbat, institution excellente pour une humanité encore enfant, est périmé maintenant que l'homme est parvenu à une perfection plus haute (*Adversus haereses* IV, 8, 2, PG 7, 994; IV, 38, 1, 1105).

Au 2e siècle, et au 3e encore, on insiste sur le fait que l'institution sabbatique trouve son accomplissement dans le mystère chrétien : dans la personne du Christ, par sa sépulture au samedi saint, dans l'Église, par la cessation du péché que figurait la cessation des travaux (S. Irénée), ou par la contemplation (Origène, sous l'influence de Philon), enfin dans le repos de la vie future (voir textes dans Dumaine, col. 918 svv et Daniélou, *Bible..*, p. 322-328). On ne songeait guère à comparer le dimanche au sabbat, parce que, dans la société païenne, le dimanche ne pouvait être un jour chômé, comme l'avait été le sabbat. Au 4e siècle, l'opposition au judaïsme perdant de son âpreté, on reconnut de plus en plus une continuité providentielle entre les institutions chrétiennes et les observances mosaïques. En outre, sous Constantin on admit que le dimanche succède d'une certaine façon au sabbat; il le remplace comme jour de culte, et même jusqu'à un certain point comme jour de repos ordonné à la louange divine et à l'assemblée du nouveau peuple de Dieu. Le dimanche a hérité des privilèges du septième jour, le Christ a opéré en sa faveur « un transfert de solennité » (Eusèbe de Césarée, *In Ps.* 91, PG 23, 1169c). Les Pères continueront à développer la typologie du sabbat, mais désormais cette symbolique jouera dans leur pensée, même quand ils ne le disent pas expressément, en faveur de la réalité liturgique du dimanche. Car l'Église a aussi ses rites, ses lieux et ses jours sacrés; sa nature spirituelle et « intérieure » s'incarne en une structure sacramentelle, et celle-ci appelle une *mystagogie* appropriée, qui s'articule naturellement à l'interprétation symbolique de l'Écriture. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie et surtout Origène avaient posé, en face des fêtes juives, le principe que la vie du chrétien, du moins du chrétien parfait, est « une fête perpétuelle » (cf Dumaine, col. 929-930). Pour les Pères du 4e siècle (et déjà pour Origène), le dimanche n'est pas une dérogation à ce principe, il en est plutôt le signe et la garantie : par la fréquence de son retour, il représente la continuité du culte de la nouvelle Alliance. Si, pour le parfait, toujours occupé du Verbe de Dieu, tous les jours sont des dimanches (Origène, *Contra Celsum* 8, 22, PG 11, 1549d), la masse des chrétiens a besoin d'un jour réservé au culte de Dieu.

4) *Le huitième jour.* — La source la plus féconde de la spiritualité dominicale, au temps des Pères, a été la désignation du dimanche comme « huitième jour » : aucune appellation ne suggérait mieux que ce jour n'est pas comme les autres. La première mention se trouve dans l'*Épître de Barnabé* (15, 9). Dès la fin du 2e siècle, l'appellation est courante (ainsi chez Tertullien).

On a cherché, mais en vain, à rattacher la doctrine du huitième jour soit à une gnose mandéenne, soit aux apocalypses juives : elle a une origine purement chrétienne (J. Daniélou, *Bible et liturgie*, p. 346-348). Le nom permettait de marquer le retour périodique du dimanche, tout en le distinguant du sabbat : le souvenir de la résurrection du Christ revient « tous les huit jours », au lendemain du septième jour des juifs. « Le premier jour, explique saint Justin, est appelé le huitième, si on le compte à nouveau après tous les jours de la semaine, sans pour cela cesser d'être le premier » (*Dialogue avec Tryphon* 41, 4).

L'Écriture suggérait de donner à cette appellation un sens plus profond. Justin déclare : « Le huitième jour renferme un mystère » (μυστήριόν τι εἶχε, *ibidem*, 24,1). Ézéchiel avait annoncé une semaine de purification pour l'autel du nouveau temple; au huitième jour, commencerait le culte messianique (*Éz.* 43, 27). La 1a *Petri* (3, 20-21) avait compté les vies humaines sauvées du déluge par l'arche de Noé, figure du baptême : *huit* personnes (S. Justin le note expressément, *Dialogue..*, 138, 1). La circoncision était pratiquée au huitième jour après la naissance, et le dimanche est le jour de la « circoncision spirituelle », le Seigneur étant ressuscité pour nous donner la vie en retranchant de nous le péché (S. Cyprien, *Ep.* 64, 4, éd. G. Hartel, CSEL 3, 2e p., p. 720).

Aux 2e et 3e siècles, la doctrine du huitième jour est surtout un instrument de polémique antijudaïque, exprimant la transcendance de la nouvelle Alliance. Sous cet aspect saint Hilaire de Poitiers oppose le huitième jour au septième : « Le dimanche dépasse le nombre du sabbat grâce à la plénitude de la prédication évangélique. Car, si le nom et l'observance du sabbat avaient été établis pour le septième jour, c'est au huitième, qui est aussi le premier, que nous trouvons, nous, la fête du parfait sabbat » (*Prologus in librum Psalmorum* 12, PL 9, 240; cf S. Jérôme, *In Ecclesiasten* 11, 2, PL 23, 1101c).

Le gnosticisme avait cependant fait dévier cette idée si profonde et si simple en noyant l'éminente dignité reconnue au nombre huit par la tradition chrétienne dans la perspective pythagoricienne des sphères

planétaires : l'*ogdoade* devint, pour le syncrétisme gnostique, le monde d'en haut, situé au delà de sept sphères superposées que l'âme doit traverser pour obtenir le salut (cf J. Daniélou, *Bible..*, p. 350-354). Clément d'Alexandrie (*Stromates* 6, 16, PG 9, 357 svv) subit quelque peu l'influence de cette mythologie. Ces déviations n'ont pas empêché les Pères de développer la doctrine du huitième jour, non plus en opposition au sabbat, mais comme figure et promesse de l'éternité. Succédant aux sept jours qui représentent la durée terrestre, le huitième annonce la béatitude. Il y avait là de quoi fonder une théologie de l'histoire; l'allégorisme en Orient, le millénarisme en Occident s'y sont essayés (J. Daniélou, *Bible..*, ch. 2, p. 52-53 et ch. 16, p. 355 svv). En Orient, les alexandrins et surtout les cappadociens se contentent d'opposer globalement la semaine au huitième jour, le temps de ce monde à l'éternité, sans chercher à faire coïncider aucun des jours avec une période déterminée de l'histoire.

Pour saint Basile (*De Spiritu Sancto* 27, PG 32, 192; éd. B. Pruche, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1945, p. 236-237), le dimanche, jour à la fois *un* (μία, *Gen.* 1, 5) et *huitième*, « est en quelque sorte l'image du siècle à venir » (εἰκὼν τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος); si l'Église prescrit de prier debout ce jour-là, « ce n'est pas seulement parce que, ressuscités avec le Christ, nous devons chercher les choses d'en-haut », c'est aussi pour que « le rappel assidu de la vie éternelle nous invite à ne pas négliger les moyens qui y conduisent ». A la fois mémorial et prophétie, le dimanche entretient le souvenir de Pâques et l'attente eschatologique. Dans sa 2e *Homélie sur l'Hexaméron* (8, PG 29, 52b), Basile s'étend sur la signification du huitième jour, qui est au delà de la semaine cosmique et qui est le « sacrement » de la vie future, sans succession ni déclin.

Saint Grégoire de Nazianze (*Sermon 41 sur la Pentecôte*, PG 36, 429-432) donne le même sens, et à propos de l'octave de Pâques (612c) : « Comme la première création a commencé un dimanche, ainsi la seconde création commence le même jour, qui est à la fois le premier par rapport à ceux qui viennent après lui, et le huitième par rapport à ceux qui le précèdent, plus sublime que le jour sublime et plus admirable que le jour admirable : il se rapporte en effet à la vie d'en haut ». Saint Grégoire de Nysse, « en philosophe qu'intéresse le mystère du temps, et en mystique qui aspire à la venue du Huitième Jour » (J. Daniélou, *Bible..*, p. 366), consacre un traité au mystère de l'ogdoade, grâce auquel « toute l'occupation de la vie intérieure est tournée vers le siècle futur », mais il le considère plutôt dans l'Écriture que dans l'institution liturgique du dimanche (cf PG 44, 504 svv, 608 svv, 1292). Saint Jean Chrysostome conserve la signification eschatologique du huitième jour, mais refuse de l'appliquer au dimanche, qui est *premier*, non *huitième* (*Sur la componction* 2, 4, PG 47, 415-416).

En Occident, saint Ambroise hérite de la prédilection des cappadociens pour le nombre huit, nombre mystique par excellence, celui de la perfection, de la nouveauté chrétienne, de la résurrection et de la béatitude, objet de notre espérance (*In Lucam* V, 6, 49, PL 15, 1649, homélie du bréviaire pour la vigile de la Toussaint; VI, 9, 80, 1689; autres références dans Dumaine, col. 882-884). Mais en Occident se perpétuait aussi la tradition du millénarisme, qui cherchait dans les jours de la semaine la figure des sept millénaires constituant l'histoire du monde (en fonction des mille ans de *Apoc.* 20, 1-6); on rencontre cette manière de penser chez Papias, saint Irénée, saint Justin, saint Hippolyte, Tertullien.

Saint Augustin a d'abord accepté la tradition millénariste selon laquelle le sixième *jour* (sixième millénaire) a commencé à la venue du Seigneur, le septième verra le règne du Christ sur la terre avec les saints, le huitième sera « le retour au commencement », la moisson des mérites et la béatitude éternelle (*Sermo* 259, PL 38, 1197, à propos de l'octave de Pâques, dimanche suivant la semaine des vêtements blancs, le huitième jour par excellence et la seule octave liturgique qu'ait connue l'antiquité; cf un autre sermon pour la même solennité : G. Morin, *Sermones post Maurinos reperti*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 333-336).

Mais dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin se refuse à scruter le secret divin concernant la fin du monde; il rejette son opinion ancienne et incline à penser que les mille ans de l'Apocalypse coïncident avec le temps de l'Église (XX, 7, 1, PL 41, 667; voir J. Daniélou, *Bible..*, p. 381-387 et O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 107). La dernière page de la *Cité* revient au thème d'un septième jour déjà céleste qui s'achève dans une octave éternelle, insinuant que notre dimanche en est la figure et l'anticipation. La doctrine du *sabbat spirituel* et celle du *huitième jour* fusionnent dans une admirable théologie de la béatitude : « Ce septième âge sera notre sabbat, dont la fin ne sera pas un soir, mais le dimanche, tel un huitième jour éternel, rendu sacré par la résurrection du Christ, figurant d'avance le repos, non seulement de l'esprit, mais du corps. Là nous serons libres et nous verrons; nous verrons et nous aimerons; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qu'il en sera à la fin sans fin. Car quelle autre fin avons-nous que de parvenir au royaume qui n'a point de fin? » (XXII, 30, 5, PL 41, 804; cf *Ep. ad Januarium* 28, PL 33, 218 : nous chantons l'*Alleluia* le dimanche pour signifier que notre occupation future sera uniquement de louer Dieu).

Pour saint Grégoire le Grand, le dimanche, en tant que huitième jour, annonce le jugement dernier et la résurrection générale, dont la résurrection du Seigneur nous a donné le gage (*Moralia in Job* 1, 8, PL 75, 532d; 35, 8, PL 76, 759b; *Hom. in Ezechielem* 2, 8, 1029-1030). Les mystères du Seigneur se reproduisent selon leur succession temporelle : le vendredi, *sexta feria*, correspond à notre vie présente, vouée à la souffrance; le septième jour est celui du repos dans la tombe; le dimanche, troisième jour depuis la Passion et huitième par rapport à la création, est celui où nous ressuscitons de la mort corporelle et où la chair participe à la félicité de l'âme (*In Ez.* 2, 4, 973cd). Saint Bède adaptera l'antique thème des âges du monde : le sixième est notre vie actuelle où nous devons souffrir pour le Seigneur et être crucifiés au monde; le septième court déjà pour les morts, dont les corps reposent dans les tombeaux et les âmes dans une paix mystérieuse avec le Seigneur; le huitième enfin verra la glorification des corps ressuscités et la vie incorruptible de l'éternité (*In Marci Ev. expositio* 8 et 15, PL 92, 217a et 293b; cf S. Pierre Damien, *Opusc.* 54, 2, PL 145, 797).

Conclusion. Sous ses nombreuses variations, le thème du dimanche est lié aux idées directrices de la théologie des Pères, à leur manière d'interpréter l'histoire du salut. De cette théologie générale, la « théologie spirituelle » n'avait pas encore été détachée, ni même distinguée : les rapports personnels du chrétien avec Dieu, dans et par le Christ Jésus, ne sont presque jamais isolés du mouvement qui porte l'Église vers son Sauveur et son Dieu, ni de l'économie totale du salut du monde par la Croix. Or l'institution du dimanche, fête hebdomadaire du Seigneur ressuscité, est à la fois le mémorial de cette économie rédemptrice, l'annonce de sa consommation définitive dans le « huitième jour » éternel, et le moment privilégié où s'actualise, chaque semaine, la vie religieuse des membres de l'Église grâce à l'assemblée eucharistique. La vie spirituelle du chrétien, à cette époque, trouve son cadre normal dans la célébration du *jour du Seigneur*

et la spiritualité dominicale est une des données principales de la doctrine spirituelle.

3. **L'apport du moyen âge.** — **1° Les rites et leur signification.** — 1) Durant le haut moyen âge, l'idée traditionnelle du dimanche prend forme en des rites ou des usages conformes aux tendances de l'époque.

C'est vraisemblablement au 9e siècle que s'établit l'usage de bénir l'eau chaque dimanche et d'en asperger le peuple avant la messe (Hincmar de Reims, *Capitula synodica* 5, PL 125, 774; Réginon de Prüm, *De synodalibus causis* 1, 211, PL 132, 230; cf J.-C. Didier, *Recherches sur l'histoire d'un rite*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 8, 1951, p. 57-64). Walafrid Strabon, moine de Fulda (*De rebus ecclesiasticis* 29, PL 114, 963), suggère une interprétation : de même que le sang de l'agneau préserva les maisons des israélites, « ainsi le mystère de l'eau est une protection pour les personnes et les demeures des baptisés ». Rupert de Deutz, au début du 12e siècle, y voit un mémorial du baptême, en liaison avec le caractère pascal du dimanche (*De divinis officiis* 7, 20; 9, 10, PL 170, 200b, 260c). L'aspersion donna naissance, probablement dès le milieu du 9e siècle (Hérard de Tours, *Capitula* 45, PL 121, 767; *Capitulaires* de Benoît le diacre, MGH, *Leges*, t. 2, 2e p., 1837, p. 68, n. 372), à une procession, au cours de laquelle le célébrant aspergeait le parvis et le pourtour de l'église, le cimetière, le cloître des chanoines, les lieux réguliers et les ateliers du monastère. Cette procession, qui s'est maintenue en certains ordres religieux et en quelques paroisses, semble avoir eu un éclat particulier dans les monastères bénédictins du 12e siècle, spécialement sous l'observance clunisienne.

Rupert la décrit ainsi : « Ensuite (après l'aspersion du peuple), nous allons en procession, avec des croix et des bannières, qui sont les trophées de la victoire du Christ, tous en aube, dans l'allégresse, chantant la résurrection, au milieu d'une si joyeuse attente de tout un peuple, grands et petits des deux sexes, que semble se réaliser la parole du prophète (*Isa* e 55, 12) : Vous vous mettrez en marche avec allégresse et vous vous laisserez conduire dans la joie, montagnes et collines seront soulevées de bonheur sur votre passage » (*De divinis officiis* 8, 20, PL 170, 201). Rupert voit dans cette « procession solennelle » la reproduction symbolique de la démarche des Apôtres, se rendant en Galilée à la rencontre du Seigneur qui les y avait *précédés*; c'est la raison pour laquelle, selon lui, la dernière station se fait dans le narthex appelé à cette époque « la Galilée » (5, 8, 130d; 7, 20-25, 200-208; 9, 10, 260; cf *Consuetudines cluniacenses* 14, 34, 76; *Disciplina farfensis* 1, 1, PL 150, 1195; 2, 1, 1250b; *the galilee* désigne encore en anglais un porche ou une chapelle à l'entrée de certaines églises). Durant cette procession, le prélat, représentant le Seigneur, *précède* le clergé; on n'y chante rien qui ne soit emprunté au nouveau Testament, pour honorer la nouveauté évangélique; la première station se fait à l'oratoire de la Vierge, qui participa la première à la joie de Pâques.

D'autres usages médiévaux donnent la même note. Si les ordinations de prêtres et de diacres sont depuis longtemps fixées aux samedis des quatre-temps, on se souvient au 12e siècle que cette règle est le résultat d'une anticipation (Bernold de Constance, *Micrologus* 29, PL 151, 1002). Du moins le sacre épiscopal demeure réservé au dimanche, selon l'usage qui, au delà de saint Léon (PL 54, 620a, 634b), remonte à la *Tradition apostolique* (éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 27-30) et pour que « les évêques... se sachent ressuscités avec le Christ et tenus de mener une vie nouvelle » (Robert Paululus, *De officiis ecclesiasticis* 1, 44, PL 177, 402; cf M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. 3, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 24, Louvain, 1951, p. 582-583). Le chômage, réglementé par les conciles, commence généralement le samedi soir (Dumaine, col. 949-951, 961-963). La continence est conseillée ou même prescrite aux gens mariés (Nicolas Ier, 866, *Réponse aux bulgares* 63, PL 119, 1004; autres références dans E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, lib. 1, c. 9, art. 4, t. 2, Rouen, 1700, p. 611-614); la célébration des noces est interdite (Yves de Chartres, *Decretum* XV, 165, PL 161, 894). La prière pour les morts est considérée comme incompatible avec la joie dominicale : non seulement les services funèbres sont remis à la semaine, mais des *Ordines Romani* du 8e siècle et différents livres liturgiques du 11e suppriment le *Memento* des morts à la messe du dimanche (M. Andrieu, *op. cit.*, t. 2, Louvain, 1948, p. 275, 283); l'*Ordo XV* explique : « Quant aux défunts qui meurent le dimanche, le Christ Fils de Dieu leur donne lui-même le repos, lui qui s'est offert en victime pour eux et pour tout le genre humain ».

2) Le développement de l'année liturgique, commencé au 5e siècle, modifie cependant de plus en plus l'aspect du dimanche : son caractère de fête de la résurrection s'estompe; il faudra bientôt un effort de réflexion pour le retrouver. La place de chaque dimanche dans le cycle annuel lui donne en quelque sorte une individualité et une physionomie particulières; on voit moins en chacun d'eux une Pâque renouvelée : sainte Gertrude, par exemple, au 13e siècle, date ses révélations du dimanche *Esto mihi* ou du dimanche Octave de la résurrection, rattachant les grâces reçues à l'une ou l'autre particularité de la liturgie dominicale, mais non au jour du Seigneur (*Legatus divinae pietatis*, lib. 4, c. 7, 13-23, 32, etc). — Les rites orientaux connaissent aussi l'individualisation des dimanches, qu'ils désignent d'après les péricopes évangéliques lues à la *liturgie*, mais ils ont gardé beaucoup plus visible le caractère pascal du dimanche (canon et tropaires *anastasima* aux premières vêpres et à l'office de l'aurore, formules propres au dimanche dans la *liturgie* et invoquant le Seigneur ressuscité; cf E. Mercenier et F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 2, 1e p., Chevetogne, 1939, p. 112, 116, 129, 135, 235 svv).

Concurremment au cycle des fêtes du Seigneur, le sanctoral est en augmentation constante, ce qui pouvait à la longue modifier le caractère de la célébration dominicale. Il devint nécessaire de réagir. Bernold de Constance le fait discrètement (*Micrologus* 62 : *De Dominicali officio non facile praetermittendo*, PL 151, 1022). Pierre le Vénérable, en 1158, décide que, dans l'ordre de Cluny, le dimanche ne cédera le pas qu'aux fêtes solennelles, mais on fera toujours mémoire du dimanche; les autres fêtes ne remplaceront le dimanche que pour certaines parties de l'office (les quatre dernières leçons, les laudes et la messe matutinale). Les fêtes, ajoutées sans cesse aux anciennes, explique-t-il, finissaient par recouvrir entièrement « cette gloire immense de la résurrection du Seigneur et de la résurrection (spirituelle) qu'elle nous a apportée, ainsi que la bienheureuse espérance de notre résurrection future » (*Apologetica*, Statuta 2, 3, PL 189, 1026-1027). Il remet en vigueur l'antique usage de ne pas fléchir les genoux le dimanche, sauf certaines génuflexions qu'on ne peut supprimer, devant le Saint-Sacrement ou pendant le *Credo* (Stat. 4, 1027).

3) Une orientation nouvelle apparaît : la fête de la résurrection du Christ tend à se compléter par un hommage spécial *au mystère de la sainte Trinité*. Cette dévotion devait prendre une importance de plus en plus grande.

Le premier jalon de cette dévotion semble avoir été posé par le *Sacramentaire gélasien* (6e siècle) qui assigne au premier dimanche après la Pentecôte une préface célébrant le mystère

trinitaire (*Qui cum Unigenito*, toujours en usage dans le missel romain), thème théologique, nettement différent du thème christologique habituel. Bernold de Constance atteste que cette préface était d'usage fréquent (*Praefationem autem de sancta Trinitate, quam in diebus dominicis frequentamus*, *Micrologus* 60, PL 151, 1020c). Trois siècles plus tôt, Alcuin composant une série de messes pour chaque jour de la semaine, à l'usage des missionnaires en pays saxon, avait attribué au dimanche une messe *de Trinitate*. Dans les monastères du moyen âge, à partir du 12e siècle, lorsque la messe conventuelle du dimanche (après tierce) était celle du temps, la *missa matutinalis*, lue ou chantée après prime, était la messe votive de la Trinité. L'office de prime se terminait par le symbole *Quicumque*, dit de saint Athanase, où l'exposé du dogme trinitaire est très développé, et que l'on faisait suivre d'une oraison *de Trinitate*; une mémoire de la Trinité se faisait, en certains lieux, à laudes ou à l'une des stations de la procession dominicale.

Dans le rite byzantin, l'office du dimanche a gardé au mésonyktikon (office de minuit) une pièce hymnodique, appelée canon trinitaire et attribuée à saint Métrophane de Smyrne, suivie de tropaires qui s'adressent également à la Trinité (J. Gaillard, *Le dimanche et le culte de la sainte Trinité*, dans *Le Huitième Jour*, p. 640-652).

2° La théologie du dimanche. — 1) Les écrivains de l'époque carolingienne n'ont rien ajouté à la signification du dimanche telle que les Pères l'avaient élaborée.

On ne peut guère citer que le résumé des considérations traditionnelles fait par Raban Maur (*De clericorum institutione* 2, 42, PL 107, 355-356; reproduit par le pseudo-Alcuin, PL 101, 1226-1227 et Rodulfe de Bourges, PL 119, 716. Cf Raban Maur, *Hom.* 41, PL 110, 76; *De universo* 10, 17, PL 111, 308-310). Les commentateurs du 9e au 12e siècle qui « exposent », avec tant de détails et de recherche du symbolisme, les rites de la messe ou les fêtes de l'année liturgique, disent généralement peu de choses du dimanche, sauf Rupert de Deutz, qui n'ajoute rien à la pensée patristique. Dans l'usage de prier debout, Rupert voit un signe de liberté : *Genua non flectimus, stando proferentes libertatem et gratiam* (*Gal.* 4; *Éph.* 2), *quae colli nostri, qui eramus curvi, jugum ferreum confregit, ut inciderentur recti* (*De divinis officiis* 1, 10, PL 120, 16; cf *Expositio divinorum officiorum*, PL 147, 204d : signe de la liberté eschatologique). Rupert fait plusieurs allusions à la doctrine du *huitième jour* (1, 6, PL 120, 15; 8, 5, 218b; *In Regulam S. Benedicti* II, 3-5, 13, 500-502, 509). Mentionnons aussi le thème du *sabbat spirituel* chez Pierre de Celle (*De conscientia*, éd. J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 225).

2) A l'époque scolastique, la théologie du dimanche bénéficie de la clarté et des vues systématiques, apportées par une méthode nouvelle, mais on ne peut dire qu'elle s'enrichisse. En général, les théologiens n'abordent le dimanche qu'à propos du décalogue. Pourquoi le précepte relatif au sabbat figure-t-il dans le décalogue? Serait-il un précepte moral, ou plutôt cérémoniel, qui n'obligeait que jusqu'à la venue du Christ, comme les cérémonies figuratives de la loi? Saint Albert le Grand (3 *Sent.* dist. 37 a. 7) répond que ce précepte appartenait à la loi morale en tant qu'il prescrivait de sanctifier un jour de la semaine; mais qu'il était cérémoniel et figuratif quant au choix du septième jour, choix fondé sur le souvenir du repos divin après les œuvres de la création, et plus encore sur l'annonce prophétique du repos futur que devait apporter l'œuvre de la *nouvelle création*. Ainsi le dimanche ne succède pas au sabbat; son choix répond à une autre intention : arracher l'homme aux soucis temporels, commémorer la résurrection du Christ, combattre le culte du soleil. Hugues de Saint-Cher (*In Ep. ad Romanos* 3), pour souligner la transcendance du dimanche, préfère dire que le précepte du sabbat était *simpliciter coeremoniale*, mais qu'un commandement moral y était annexé, celui d'offrir à Dieu un culte extérieur.

Saint Thomas d'Aquin se pose le problème de la même manière (3 *Sent.* dist 37 a. 5 sol. 1 et 3; 2a 2ae q. 122 a. 4; Opusc. *De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis*), mais l'insère dans une synthèse plus vigoureuse, la théologie du *jour sacré*. Il y a en l'homme (2a 2ae q. 122 a. 4 ad 1) une inclination naturelle à réserver une part de son temps à chacune des occupations qui lui sont nécessaires : réfection corporelle, sommeil, travail et devoirs de société. Sous la dictée de sa raison l'homme réserve un temps à la réfection spirituelle. En ce sens, le fait de réserver une part du temps au service de Dieu est un précepte moral de la loi naturelle. Ce motif général d'un jour spécialement réservé au culte est connexe à la doctrine thomiste sur le sens du sacré (1a 2ae q. 102 a. 4). Des motifs plus particuliers expliquent que cette réserve à Dieu comporte l'abstention de certains travaux et que le jour sacré soit un jour de repos : il s'agit de représenter symboliquement le repos spirituel que le Christ a promis à ceux qui viennent à lui (*De duobus praeceptis*; 1a 2ae q. 100 a. 5 fin; 2a 2ae q. 122 a. 4 ad 1), d'entretenir le feu de la charité, surtout dans la masse des chrétiens qui ne peut être occupée sans cesse aux choses divines comme les contemplatifs, enfin de fournir à la société chrétienne l'occasion d'actes de bonté, les maîtres donnant relâche à leurs inférieurs (*De duobus praeceptis*).

Voici comment saint Thomas rattache l'observance du dimanche au décalogue. Sous la loi nouvelle, elle « succède à l'observance du sabbat, non pas en vertu du précepte de la loi, mais par l'institution de l'Église et la coutume du peuple chrétien » (2a 2ae q. 122 a. 4 ad 4). Il avait antérieurement précisé : « L'observance du dimanche n'oblige pas en vertu du précepte du décalogue, si ce n'est pour autant que ce précepte procède d'une dictée de la loi naturelle. Mais la fixation de ce jour déterminé provient de l'institution de l'Église, voulant que la résurrection du Christ, à laquelle nous devons conformer notre vie, soit l'objet d'un souvenir perpétuel » (3 *Sent.* dist. 37 a. 5 sol. 3 ad 3). Saint Thomas aborde expressément la spiritualité du dimanche, quand il explique comment nous devons sanctifier les jours de fête, ceux-ci incluant dans sa pensée le dimanche. Il le fait selon les deux éléments qu'il reconnaît dans la notion de *sainteté*, la pureté (séparation) et la consécration au service de Dieu. Les fêtes nous purifient, si elles nous éloignent à la fois du péché, des œuvres serviles et d'une oisiveté à la manière juive. Elles nous vouent au service de Dieu, en nous permettant d'écouter sa parole, de lui offrir notre âme par une prière prolongée, qui apporte joie spirituelle (*Factus est enim dies festus ad habendam spiritualem laetitiam, quam facit oratio, unde et tali die multiplicari debent preces*), — notre voix par la louange (*unde in tali die cantus multiplicantur*), et nos biens par l'aumône, afin que la joie soit mise en commun (*quia tunc est communis laetitia*; *De duobus praeceptis* 3). La joie du dimanche exclut le jeûne : enfreindre cette coutume ne serait pas exempt de péché (2a 2ae q. 147 a. 5 ad 3; cf 4 *Sent.* dist. 15 q. 3 a. 3 ql. 2 sol. 2 ad 1).

Saint Thomas recueille les principaux éléments traditionnels de la spiritualité dominicale; mais on ne retrouve guère chez lui les grandioses perspectives que la pensée patristique avait puisées dans l'Écriture. C'est à peine s'il fait allusion au thème du *huitième jour* (*In Isaiam* 56; à propos de la circoncision, qui figurait le huitième âge du monde, *aetas resurgentium* : 1a 2ae q. 102 a. 5 ad 1; 3a q. 70 a. 3 ad 3; cf q. 83 a. 3 ad 4 : l'*octave* de la dédicace d'une église signifie la bienheureuse résurrection du Christ et celle des membres de l'Église).

4. **L'époque moderne.** — 1° Depuis la fin du moyen âge, au moment où se développe la **devotio moderna**, et où la spiritualité tend à devenir plus individuelle, la théologie du dimanche semble s'éclipser. Le dimanche continue à être célébré avec ferveur; l'interdiction des œuvres serviles prend même un caractère beaucoup plus rigoureux que dans le passé. Mais les thèmes doctrinaux, si fréquents sous la plume des Pères, semblent avoir perdu de leur intérêt. Les auteurs spirituels n'évoquent guère l'assemblée des fidèles au jour du Seigneur. On trouverait sans doute dans la littérature religieuse des exhortations au repos dominical ou à l'assistance à la messe, et de fort belles méditations sur les textes liturgiques des dimanches, mais le jour du Seigneur n'est plus un thème de considérations spirituelles. Parmi d'autres, citons pourtant Bossuet, si fortement nourri de la Bible et des Pères (*Élévations sur les mystères*, 3e semaine, 7e élévation, à propos de la création et de l'ordre des ouvrages de Dieu).

Béni, soyez-vous, ô Seigneur, dans le premier jour de lumière où parut la création de la lumière, et tout ensemble le symbole du jour que vous deviez sanctifier dans le Nouveau Testament, qui est le dimanche, où reluit tout ensemble, et la lumière corporelle dans cette parole : *Que la lumière soit faite*, et la lumière spirituelle dans la résurrection du Sauveur et dans la descente du Saint-Esprit, qui a commencé à faire naître dans le monde la lumière de la prédication apostolique. Que ce soit donc là notre premier jour; que ce jour nous comble de joie; que ce soit pour nous un jour d'allégresse et de sanctification, où nous dirons avec David : « C'est ici le jour que le Seigneur a fait; réjouissons-nous et tressaillons d'aise en ce jour ». C'est le jour de la Trinité adorable : le Père y paraît par la création de la lumière; le Fils par sa résurrection, et le Saint-Esprit par sa descente sur ses apôtres. O saint jour! ô jour heureux! puisses-tu être toujours le vrai dimanche, le vrai jour du Seigneur, par notre fidèle observance, comme tu l'es par la sainteté de ton institution.

2° **Le 19e siècle.** — La Révolution française avait voulu imposer le *calendrier républicain*, qui divisait les mois en décades; le dixième jour, ou *décadi*, devait remplacer le dimanche. Cet essai fut vite frappé de discrédit. La seconde moitié du 19e siècle et les premières années du 20e, en France comme en d'autres pays, ont été marquées par l'action des catholiques en faveur du repos dominical (F. Gibon, art. *Dimanche*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 1, col. 1095-1104). Si cette action a touché son but, elle n'a pas échappé au danger d'installer « le repos hebdomadaire tout matériel et tout païen, au lieu du repos dominical, et de transformer systématiquement le jour du Seigneur en un jour de pures distractions et de plaisirs » (*ibidem*, col. 1103). Dans les pays protestants et surtout puritains, par une sorte de régression vers le sabbat juif, le repos y était gardé avec tant de minutie que le dimanche était le jour de la tristesse et de l'ennui (cf *Le Jour du Seigneur*, p. 208).

Pendant cette période toutefois, des âmes retrouvaient comme d'instinct le sens du dimanche. L'accent avec lequel un Curé d'Ars s'élevait contre la profanation de ce jour sacré montre qu'il voyait dans la célébration du jour du Seigneur la clé de la vie chrétienne. Initiée de bonne heure à la vie liturgique, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897 découvrit spontanément les valeurs spirituelles les plus authentiques.

Pour sa piété d'enfant, le dimanche offrait un attrait sans égal : « Cette joyeuse fête, qui passait si rapidement, avait bien aussi sa teinte de mélancolie : mon bonheur était sans mélange jusqu'à complies; mais à partir de cet office du soir.., je soupirais après le repos du ciel, le dimanche sans couchant de la vraie patrie » (*Histoire d'une âme*, Lisieux, 1947, ch. 2, p. 43). Ce n'est peut-être pas par une pure coïncidence que celle dont la spiritualité apparaît de plus en plus sous un jour « pascal » (cf Ch. Moeller, *Littérature du XXe s. et christianisme*, t. 1, *Silence de Dieu*, Tournai, 1953, p. 407-411) reçut, le dimanche, quelques-unes des grâces les plus marquantes de sa vie : le premier sermon qu'elle ait compris, à cinq ans et demi, et qui portait sur la Passion (*Histoire d'une âme*, ch. 2), l'intuition d'un dimanche de juillet 1887, où la vue d'une image du Christ en croix allume en elle le désir de recueillir le Sang rédempteur pour le répandre sur les âmes (ch. 5), son offrande à l'Amour miséricordieux, le jour de la Trinité, 9 juin 1895, enfin au dimanche de Pâques, 5 avril 1895, l'entrée dans la terrible épreuve de tentations contre la foi et l'espérance, qui lui fit prendre place « à la table des pécheurs » (ch. 9).

Peu après, une autre carmélite, Élisabeth de la Trinité † 1906, revivait la dévotion trinitaire, qui « la portait à faire de chaque dimanche de l'année une fête de la sainte Trinité », et lorsque revenait le symbole de saint Athanase, « son âme, en le psalmodiant, était emportée au point de *pressentir les joies béatifiques* » (*Souvenirs*, Paris-Dijon, 1945, p. 138-139).

3° **Le renouveau liturgique.** — On s'accorde à mettre le point de départ du « mouvement liturgique » dans l'œuvre de dom Guéranger † 1875 et la publication de son *Année liturgique*. Mais le renouveau de la spiritualité du dimanche ne fut rendu possible que par la réforme liturgique de saint Pie X, qui restitua au dimanche sa dignité, en lui assurant la préséance sur les fêtes de saints, inférieures au rite double de seconde classe (constitution apostolique *Divino afflatu*, 1er novembre 1911, dans AAS, t. 3, 1911, p. 633-650; motu proprio *Abhinc duos annos*, 23 octobre 1913, AAS, t. 5, 1913, p. 449-451 : *Secundum priscam Ecclesiae consuetudinem, ne facile officia Dominicarum praetermittantur...*). Obligés de constater que le dimanche se laïcisait, les esprits clairvoyants comprenaient que l'appauvrissement spirituel du monde moderne était en partie lié à la décadence du dimanche, « signe d'une grande apostasie collective », et que les meilleurs chrétiens avaient leur responsabilité dans cette oblitération progressive (cf P. Paris, *La liturgie et l'Église*, dans *Œuvres*, t. 1, Paris, 1946, p. 45).

Le signal du renouveau actuel dans la masse chrétienne fut donné par Mgr Cardijn, qui, en 1939, assignait comme objectif principal au mouvement jociste « la reconquête *méthodique* et *enthousiaste* du dimanche chrétien ». Il entendait infuser à la masse populaire, trop souvent laissée à ses « sombres dimanches », la « conception magnifique du jour du Seigneur », présentée comme étroitement liée au progrès et au bonheur du monde ouvrier. Cet effort fut aussitôt imité par de nombreux mouvements catholiques en divers pays. En 1941-1942, en pleine guerre, Mgr Terrier, alors évêque de Tarentaise, organisait méthodiquement la croisade dans son diocèse, par ses lettres pastorales et des enquêtes paroissiales.

A peine fondé, le *Centre de Pastorale Liturgique* de Paris déclarait vouloir rendre au dimanche et à la fête de Pâques leur vraie place. Sous-jacent au problème de pratique, il y avait un problème de doctrine : la restauration de la messe dominicale, l'organisation de loisirs chrétiens supposaient la remise en honneur de la doctrine traditionnelle du dimanche.

Le congrès de Lyon (1947) posa la question devant les consciences catholiques et définit dans quelle direction se

trouvaient les solutions. Il prouva que la pénétration durable de cette doctrine demanderait de persévérants efforts, la collaboration des laïcs et du clergé, la mise en œuvre de toutes les facultés humaines, y compris l'imagination qui inventerait des réalisations neuves dans la ligne du passé (cf P. Duployé, *Préface pour un congrès*, dans *La Maison-Dieu* 10, 1947, p. 7-46, et *Le congrès de Lyon*, *ibidem*, 13, p. 114-132). Des congrès analogues (États-Unis en 1949, Francfort en 1950, Luxembourg en 1951, Milan en 1952, etc) ont étendu ce renouveau. Il faut voir en ces manifestations une étape du mouvement liturgique, orienté désormais non plus seulement vers les textes et les livres de la prière officielle, mais aussi vers l'*assemblée liturgique*, qui est l'Église en acte de prière.

L'encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947), qui a si heureusement consacré les premiers résultats du mouvement liturgique et précisé les rapports entre liturgie et spiritualité, ne fait qu'une brève allusion à la dignité du dimanche (AAS, t. 39, 1947, p. 575). Les modifications apportées récemment à la discipline sacramentaire montrent combien la hiérarchie se préoccupe de faciliter la participation active à la messe du dimanche : la constitution *Christus Dominus* (6 janvier 1953; AAS, t. 45, 1953, p. 15-24) apporte des adoucissements au jeûne eucharistique et permet aux évêques d'autoriser les messes du soir; celles-ci modifieront partiellement la physionomie traditionnelle du dimanche, mais elles permettront à un plus grand nombre de personnes de le vivre chrétiennement. Enfin, le décret du 23 mars 1955 (AAS, t. 47, 1955, p. 218-224), amorçant une réforme du bréviaire, accentue les privilèges liturgiques du dimanche.

II. Synthèse doctrinale

Il n'y a pas de vie chrétienne sans référence à la liturgie; la conduite personnelle du croyant dépend dans une mesure appréciable de l'assemblée dominicale. La célébration des saints mystères n'est-elle pas « la source première et indispensable du véritable esprit chrétien » (S. Pie X)? La vie spirituelle ne saurait se développer indépendamment des rythmes du temps, que sanctifie le mystère du Christ actualisé par la liturgie. Les membres de l'Église ne vivent pas leurs relations avec Dieu exactement de la même manière le dimanche que les autres jours, pas plus qu'ils ne les vivent au temps pascal de la même manière qu'en carême; de plus, le comportement chrétien est influencé durant la semaine par la sanctification du dimanche, comme il est marqué au long de l'année par la célébration de Pâques. Pour montrer le caractère « dominical » de la spiritualité, reprenons les principaux aspects du dimanche, dégagés par l'enquête historique, et inventorions les valeurs de vie spirituelle que chacun d'eux met en cause. Le dimanche est le *jour du Seigneur*, le *jour sacré*, le *jour de l'Église*, le *huitième jour*.

1. Le jour du Seigneur. — 1° Le dimanche, Pâque hebdomadaire. — 1) « Dans la spiritualité chrétienne, le Christ est tout » (É. Mersch, DS, t. 2, col. 2388 [2]). Dans l'Église, corps mystique du Christ, toute vie et tout progrès viennent du Christ, unique Médiateur. Mais le Christ n'est devenu effectivement source de vie divine que dans la victoire remportée sur le péché et la mort, par sa propre mort et sa résurrection, dans les jours où Israël célébrait l'ancienne Pâque. Le mystère rédempteur est la Pâque de la nouvelle Alliance, libération d'une servitude dont celle d'Égypte n'était que la figure, passage de ce monde auprès du Père, de la mort à la vie, des ténèbres au royaume de la lumière. Notre vie spirituelle vient donc du mystère pascal et elle en porte nécessairement la marque (cf *Rom.* 6, 1-13).

Pour alimenter notre vie d'enfants de Dieu, le mystère pascal nous est présenté et redonné dans les « mystères » liturgiques, spécialement dans les sacrements, qui constituent à la fois le culte d'adoration, de louange et d'action de grâces que l'Église rend à Dieu, et les moyens principaux par lesquels « le Christ, toujours vivant, infuse sa vie dans ses membres » (É. Mersch, *ibidem*, [3]). Parmi ces sacrements, l'eucharistie occupe une place hors de pair par la plénitude de sa signification et le réalisme de son contenu; elle est par excellence le rite pascal de la loi nouvelle, le mémorial choisi par le Christ pour remettre entre les mains de son Église, de génération en génération, le sacrifice par lequel il a glorifié le Père et sauvé le monde.

2) La Pâque chrétienne n'est pas seulement une fête annuelle comme la Pâque juive. Elle est célébrée quotidiennement et à toute heure. Mais le dimanche a été institué pour permettre de vivre la Pâque du Christ plus intensément. Choisi avant tout pour honorer la résurrection, le dimanche rappelle le souvenir de l'œuvre rédemptrice tout entière, dont la glorification du Crucifié, au troisième jour, a marqué l'achèvement, sous le sceau de l'agrément divin.

Comme s'exprime saint Thomas (*De duobus praeceptis*), le dimanche est le mémorial hebdomadaire de la nouvelle création, celle de la grâce, dont les prémices ont été données au monde dans la résurrection du Christ. La fête de Pâques ne suffirait pas à entretenir ce souvenir et à en faire vivre les âmes, si la victoire du Christ n'était célébrée chaque semaine, comme elle l'est effectivement depuis le temps des Apôtres. Du reste, la récurrence hebdomadaire du mémorial pascal lui ferait perdre de son relief si, chaque année, la solennité du triduum de la Passion et du « dimanche des dimanches » ne venait en raviver l'intérêt. « Chaque dimanche est Pâques pour la semaine, comme Pâques est dimanche pour l'année ». Les dimanches diffusent au long de l'année la grâce pascale, en procurant aux chrétiens une réfection spirituelle que les déperditions quotidiennes rendent chaque semaine nécessaire.

L'Église ne se contente pas de stimuler ses fidèles, par la lecture des livres saints, à garder la foi et à imiter l'exemple de leur Maître. Ses mystères cultuels sont porteurs de vie et d'efficacité sanctifiante, car le Seigneur s'y rend actuellement présent sous les signes sacramentels. La célébration du dimanche renouvelle, au profit des membres de l'Église assemblés autour de l'autel, ce passage de la mort à la vie et de ce monde au Père que le Christ accomplit une seule fois en sa propre personne. Les chrétiens viennent puiser à sa source, dans l'eucharistie, un renouveau de vie théologale. Sans être un sacrement, le dimanche fait partie des mystères cultuels qui assurent dans l'Église la représentation en signes sensibles et l'efficacité sanctifiante du mystère du salut. De même que le temps enveloppe toutes les activités humaines qu'il mesure, de même le dimanche, portion du temps élevée à la dignité d'un mémorial sacré, n'opère son action sanctifiante que par les autres mystères cultuels (sacrements, sacramentaux) qu'il contient, principalement par la synaxe eucharistique. Au cours de celle-ci, la communauté locale, cellule d'Église, s'unit au Christ dans le double mystère de la Parole et du Banquet sacrificiel. La proclamation de la Parole de Dieu (lectures et homélie) est elle-même un « mystère » : elle

établit un contact spirituel entre le Maître et les disciples, s'adressant à chacun d'eux et appelant la réponse personnelle de la foi et de l'amour, comme la réponse collective de la louange (chants de la messe). Le mystère de la Parole prépare l'assemblée à l'offrande du sacrifice pascal du Corps et du Sang du Seigneur, sous les espèces du pain et du vin, et à la communion sacramentelle à ce Corps immolé et glorieux, aliment de vie divine et lien visible de l'unité entre tous les croyants.

2° Tonalité « pascale » de la spiritualité chrétienne. — Une vie spirituelle régulièrement entretenue par la célébration vivante du jour du Seigneur se laisse aisément reconnaître. Il semble qu'on puisse la caractériser par cette *plénitude de joie* que le Christ souhaitait à ses Apôtres après la Cène (*Jean* 15, 11).

1) La spiritualité « dominicale » est illuminée par la joie de la résurrection du Christ. L'intention première du dimanche est de fêter Jésus-Christ comme *Seigneur*, de proclamer sa Majesté divine et royale; ce titre évoque une royauté sur l'univers et sur les siècles, que le Christ possédait de droit comme Fils de Dieu, dont il a été investi en sa nature humaine par sa résurrection, et qu'il exercera visiblement à la parousie. L'allégresse chrétienne repose sur cette certitude de foi que le Christ est vainqueur de la mort et maître suprême des événements. Cette joie très sûre d'elle-même émane de la liturgie dominicale, surtout en Orient : la liturgie byzantine ne se lasse pas, en ses tropaires du dimanche, d'acclamer le *Kyrios*. Citons ceux qu'elle ajoute à la grande doxologie des matines :

Aujourd'hui le salut a été donné au monde. Chantons celui qui ressuscite du tombeau, l'auteur de notre vie; détruisant la mort par la mort, il nous a donné la victoire et l'immense miséricorde (*Oktoéchos*, Dimanches des 4 premiers tons).

Ressuscitant du tombeau et brisant les liens de l'enfer, tu as détruit notre sentence de condamnation à mort, Seigneur. Tu nous a délivrés des filets de l'ennemi. Tu t'es manifesté à tes apôtres, tu les a envoyés à toute la terre, ô toi qui seul es compatissant jusqu'à l'excès (Dimanches des derniers tons).

2) Proclamer que le Seigneur est ressuscité, c'est confesser qu'il n'a remporté la victoire que par le sang de sa croix. Le dimanche fête *la victoire de la vie par la mort*. La spiritualité dominicale exprime avec justesse le sens chrétien de la vie. « C'est par la croix que la joie est entrée dans le monde » (d'une antienne du vendredi saint, qui se retrouve dans l'office byzantin des dimanches). « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire » (*Luc* 24, 26)? Pas de joie chrétienne sans la croix, c'est-à-dire sans le renoncement et l'abnégation. Il faut le rappeler contre la tentation de réduire le christianisme aux fades « consolations de la religion » (Ch. Moeller, *Littérature du XX^e s. et christianisme*, t. 1, *Silence de Dieu*, Conclusion : *La spiritualité pascale au XX^e s.*, p. 401-413; et art. Croix, DS, t. 2, col. 2619 svv) ou de lui susbtituer l'effort en vue de construire, par la science, un bonheur purement humain. Mais il n'y a pas de culte de la croix qui ne s'achève dans la joie de la résurrection. Cet aspect, essentiel aussi, du christianisme doit être maintenu contre la tentation d'une recherche de la souffrance pour elle-même, — recherche qui pourrait sans doute s'expliquer par une déficience psychologique (cf art. Culpabilité, DS, t. 2, col. 2652c), mais qui laisserait le chrétien sans réponse devant les angoisses d'un monde apparemment voué au désespoir. La spiritualité du dimanche prêche une joie radieuse et inamissible; cette joie a été chèrement achetée, et les disciples du Crucifié ont à « compléter en (leur) propre chair ce qui manque à (ces) souffrances du Christ, en faveur de son Corps, qui est l'Église » (*Col.* 1, 24). Le dimanche garde perpétuellement dans l'Église le souvenir de la résurrection du Christ, dit saint Thomas, *parce que* c'est à ce mystère *que nous devons conformer notre vie* (3 *Sent.* dist. 37 a. 5 sol. 3 ad 3). Selon l'enseignement constant de saint Paul, les chrétiens doivent se regarder à la fois « comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu dans le Christ Jésus », s'offrir à Dieu « comme des morts revenus à la vie » (*Rom.* 6, 11, 13; cf 2 *Cor.* 4, 10-11; 5, 14-15; *Gal.* 5, 24, etc).

3) En dehors du temps pascal, la liturgie latine du dimanche insiste moins sur la gloire du Christ vainqueur que sur les conséquences du mystère pascal, sur cette *vie nouvelle* dans laquelle le Ressuscité nous a fait entrer à sa suite par le baptême (*Rom.* 6, 4; 7, 6; *Éph.* 4; *Col.* 3).

Le dimanche est le signe sensible de la *nouveauté* chrétienne. C'est le mémorial hebdomadaire de notre baptême, plus modeste que l'anniversaire solennel de la Nuit pascale, mais heureusement souligné par l'aspersion qui précède la grand-messe paroissiale. La confession du samedi donne sa portée spirituelle à cet aspect du Jour du Seigneur. Ainsi le dimanche entretient dans la spiritualité chrétienne le sens de cet « homme intérieur qui se renouvelle de jour en jour » (2 *Cor.* 4, 16) et lui inspire une allégresse éternellement jeune.

3° La Trinité, terme de la Pâque chrétienne. — L'adoration de la Trinité est *la fin* de tout le culte chrétien et plus encore de la célébration du dimanche. Les tropaires de l'office de minuit en Orient, le symbole *Quicumque* et la préface *Qui cum Unigenito* dans le rite latin rappellent que le mystérieux *passage* du jour du Seigneur s'achève dans le sanctuaire incréé de la Trinité au sein du Père, où le Christ ressuscité introduit ceux qui le suivent en sa mort vivifiante, sous l'impulsion de l'Esprit de la Pentecôte (*Jean* 14, 3-4, 6, etc; 17, 24, 26). La spiritualité chrétienne est essentiellement trinitaire. *Cognitio Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae* (saint Thomas, 1 *Sent.* dist. 2, *Expositio textus*). La vie théologale naît, se développe et parvient aux sommets de l'union transformante grâce aux missions invisibles des Personnes divines (1^a q. 43 a. 3 et 5). Or la fête du dimanche offre à tous le moyen de s'élever, sous la conduite de l'Église, à cette contemplation de la Trinité, par la méditation de la Parole divine et la participation aux mystères liturgiques.

2. Le jour sacré. — En fêtant au premier jour de la semaine Jésus-Christ ressuscité, les chrétiens satisfont au devoir qui incombe à la créature raisonnable de consacrer une partie de son temps au service de Dieu. Le « jour seigneurial » est aussi le jour *sacré*, réservé à Dieu et à nos relations avec lui. Ce second aspect du dimanche est, en un sens, plus fondamental, quoique moins spécifiquement chrétien que le premier. Le Fils de Dieu, en s'incarnant, a assumé notre dette de religion envers la Majesté créatrice et nous a donné le moyen d'y satisfaire sous le mode plus parfait d'un culte théologal, issu du sacrifice rédempteur. Le dimanche est l'application privilégiée de ce principe.

1° Le précepte. — 1) Le troisième commandement du décalogue prescrivait à Israël de *sanctifier* le septième

jour (*Ex.* 20, 8). Ce précepte se fondait sur la loi naturelle, comme nous l'avons vu.

Il avait besoin d'être déterminé par une institution positive. Dieu y pourvut, dans la révélation mosaïque, en choisissant, pour se le réserver et le sanctifier, le dernier d'une période indéfiniment répétée de sept jours. Ce choix rencontrait une prédisposition de la nature, car il y a dans la vie humaine un rythme de travail et de repos, qui se prête à l'institution d'un jour sacré. Puisque celui-ci, ordonné au culte public, demande la cessation des occupations ordinaires pour vaquer à Dieu, il était normal de le faire coïncider avec le retour régulier d'un temps de loisir ou de relâche (cf 3 *Sent.* dist. 37 a. 5 ql. 1, *sed contra*). L'histoire des religions présente des réalisations diverses de cette périodicité; la semaine sabbatique, retenue par le christianisme, semble être une institution originale du peuple d'Israël (H. Dumaine, *Le dimanche chrétien*, p. 19-44; cf A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques*, dans *Vetus Testamentum*, t. 3, 1953, p. 250-264).

Mais le choix divin avait aussi un motif spécifiquement religieux : le jour sacré doit être le mémorial d'un bienfait divin, afin que la reconnaissance dispose à honorer la majesté et la bonté de Dieu. Le septième jour rappelait aux israélites l'œuvre créatrice et leur délivrance de la servitude d'Égypte. Si le sabbat s'est effacé devant le dimanche, c'est que celui-ci a été sanctifié par des bienfaits plus excellents, qui ont scellé la nouvelle et éternelle Alliance. L'Église a fait du dimanche le jour sacré de la loi nouvelle; mais c'est « Dieu qui transfigura le banal *prima sabbati* en resplendissant *dominica dies*; car toute la sainteté de ce jour et sa gloire lui sont venues du fait que Dieu le choisit, dans sa libre volonté, pour y placer la Résurrection » (G. Jacquemet, art. *Dimanche*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 819).

2) Pour apprécier la portée spirituelle du commandement, il importe de voir que si ce jour, comme toute réalité sacrée, est une réserve divine, l'intention de cette réserve n'est pas de dispenser du devoir constant d'honorer Dieu. La religion intérieure garde ses exigences : don total et service continu. L'homme doit à Dieu l'hommage de son existence, puisqu'il dépend totalement de l'influx de la Cause première; le déroulement de sa vie appartient à Dieu, comme il est soumis sans cesse à la motion divine. La vie de la grâce, qui maintient l'enfant de Dieu, non seulement dans la dépendance du Père dont il reçoit tout, mais en contact intime avec les Trois Personnes qui s'offrent à lui comme objet de contemplation et d'amour, ne fait qu'accentuer l'urgence et la constance de ses obligations. A chaque instant nous devrions reconnaître, par l'adoration, la louange et l'action de grâces, l'excellence souveraine de Dieu, sa suprême autorité et les prévenances incompréhensibles de son amour; et nous devrions implorer, par la prière, le secours de sa grâce, dont nous avons un continuel besoin. Au plan de la religion intérieure, il est possible et nécessaire de livrer à Dieu notre vie par la ferme résolution d'accomplir en tout sa volonté. Mais au plan des manifestations extérieures, il n'est pas possible de transformer tous nos actes en hommages explicites de religion et en prestations cultuelles; la multiplicité des témoignages nuirait à leur valeur religieuse (saint Thomas, 1^a 2^{ae} q. 102 art. 4). De cette tension entre deux exigences opposées de la vertu de religion, est né *le sacré* : réservé au culte de Dieu, l'objet sacré revêt une excellence qui suscite davantage le respect, la crainte ou l'admiration.

Loin de s'opposer à la continuité du culte intérieur, cette part réservée à Dieu a pour but d'affirmer les droits permanents du Créateur et d'attirer sur eux notre attention. Il ne s'agit pas de partager le temps avec Dieu, en lui mesurant un jour sur sept, mais de faire à Dieu l'hommage du tout. Le temps sacré, dont le retour périodique marque l'intention véritable, est un témoin des droits souverains de l'Éternel sur la durée des créatures qui passent, comme l'offrande des prémices d'une récolte honore en Dieu la source première de tous les biens (saint Irénée, *Adversus haereses* IV, 16, 1, PG 7, 1015-1016; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa* 4, 23, PG 94, 1205c; une oraison du sacramentaire mozarabe pour le dimanche, dans M. Férotin, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. 6, Paris, 1912, col. 509, *Deus, quem omni tempore*). Le dimanche est le signe, le « sacrement » de cette consécration à Dieu de la vie humaine et de l'histoire, qu'a accomplie la résurrection du Verbe incarné, de même que les édifices matériels voués au culte chrétien, lieux sacrés, sont le « sacrement » (*inaestimabile sacramentum*) de la consécration de l'univers à Dieu par l'incarnation rédemptrice (liturgie de la dédicace des églises, et martyrologe de Noël : *mundum volens adventu suo piissimo consecrare*).

3) Ainsi le dimanche éveille et nourrit le sens religieux, le respect de la transcendance divine, le goût de l'adoration et de la louange, l'élan foncier et durable de la *dévotion*, le *sens de Dieu* dont la carence est le signe de l'atonie spirituelle (cf C^{al} Suhard, *Le sens de Dieu*, Lettre pastorale, Paris, 1948; H. Paissac, *Le sens de Dieu*, VS, t. 75, 1946, p. 6-29).

D'un autre point de vue, aucune de nos institutions religieuses n'est plus significative, peut-être, que le dimanche, de la vision chrétienne du monde, de son parfait équilibre, et par suite du sens de l'*ascèse* chrétienne. La réserve d'un jour n'implique pas dépréciation des six autres. Ils ne sont pas abandonnés au péché et au diable, mais offerts et consacrés, avec le dimanche et par lui, puisque le jour sacré signifie le don de notre vie. Et le don de nous-mêmes à Dieu n'est pas une évasion hors de ce monde; l'adhésion à la Fin dernière ne supprime pas les fins immédiates de nos activités. Loin de déprécier le travail humain et les tâches temporelles, la sanctification du dimanche les situe à leur place relative, en face de l'Absolu. Elle apprend à demander le pain quotidien, que nous ne pouvons manger qu'à la sueur de notre front, et rappelle que l'homme ne vit pas seulement de ce pain, mais « de tout ce qui sort de la bouche de Dieu ». *Mirabiliter condidisti.., mirabilius reformasti.* Le monde de la grâce, dont le dimanche est le « sacrement », n'a rien ôté à l'excellence relative de la première création, que son Auteur trouvait « bonne » et « très bonne » (*Gen.* 1, 10-31; cf J. Daniélou, *Bible..*, p. 365). Cette vue de foi commande notre spiritualité : l'ascèse n'implique aucun mépris des biens auxquels nous renonçons; elle élimine et répare le péché, qui a gâté l'ouvrage divin, elle rectifie nos inclinations et surtout fait préférer à toutes les bontés participées Celui qui seul est bon par essence (cf L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, 1950, p. 185).

2° Le repos du cœur en Dieu. — 1) Si les travaux cessent le dimanche, c'est afin de donner du loisir pour la vie spirituelle et spécialement pour les « saintes assemblées » (*Lév.* 23, 1-3).

L'abstention des « œuvres serviles » n'est pour l'Église qu'un moyen ordonné au service de Dieu. Aussi le repos dominical ne ressemble pas à l'oisiveté du sabbat (*Catéchisme du concile de Trente*, liv. 3, ch. 31; Léon XIII, encyclique *Rerum novarum*,

dans *Actes de Léon XIII*, Paris, t. 3, p. 52-53). Le *Code de droit canonique* (c. 1248) se contente d'une énumération générale des actes dont il faut s'abstenir (voir M. Michaud, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 201-239).

La spiritualité traditionnelle du dimanche pousse les chrétiens à donner à Dieu un peu plus que ce qui est exigé par la loi, au lieu de se perdre dans les dédales d'une casuistique rabbinique avec le seul souci d'être « en règle » (Mgr Chevrot, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 22). A la rigueur, l'assemblée eucharistique suffirait à entretenir, de dimanche en dimanche, le souvenir de la résurrection. Mais l'atmosphère de fête tend à imprégner la journée entière. La notion de jour sacré invite plus encore à consacrer réellement à Dieu tout le dimanche. La prière, l'audition ou la lecture de la Parole de Dieu et les œuvres de charité doivent en occuper la meilleure part; bien plus, les heures de détente et les distractions doivent être prises dans une mentalité chrétienne, dans un esprit de fête religieuse et pascale. Si les chrétiens sont affranchis des tracas de la semaine, c'est pour se réjouir de la libération apportée par le Christ et goûter ensemble à la liberté des enfants de Dieu.

2) Comme les Pères, saint Augustin surtout, puis saint Thomas, l'ont expliqué, l'abstention des œuvres serviles est le signe du *repos du cœur en Dieu*. Isaïe avait décrit l'ère messianique comme un *repos opulent*, comme une paix résultant de la justice et mettant fin aux anxiétés de la servitude (14, 3; 32, 15-18). Jésus-Christ a offert ce repos à ceux qui viennent à lui (*Mt.* 11, 28-30). Le repos de l'âme, succédant au trouble et à la pesanteur du péché, consiste en l'adhésion de la volonté à Dieu par la charité, dont la paix est un fruit (saint Thomas, 2^a 2^{ae} q. 29 a. 3; cf *Gal.* 5, 22). Le repos du cœur dans le Souverain Bien se développe avec les progrès de la charité et s'épanouit dans la quiétude de la contemplation. Le sabbat avait été la figure de ce repos intérieur; le dimanche a gardé cette valeur symbolique : le loisir sanctifié du jour consacré à Dieu révèle aux âmes attentives le développement de la vie surnaturelle. Mais ce jour sacré n'est pas une simple image ni un pur symbole de la quiétude spirituelle. Comme toutes les réalités sacrées de la loi nouvelle, le mystère du dimanche est une source effective et actuelle de grâces; il agit à la façon d'un sacramental par la prière de l'Église et, plus directement, par les sacrements dont il comporte la célébration. La résurrection du Christ et la venue du Paraclet ont mis l'Église en possession du repos de Dieu; les mystères de la liturgie ont pour but d'introduire les membres de l'Église dans la quiétude contemplative de la vie théologale, dans sa paix, dans sa joie.

3. **Le jour de l'Église.** — 1° **Sens de l'assemblée.** — Le dimanche est essentiellement un jour de prière communautaire, puisque la réunion de la communauté autour de l'autel du Seigneur a été le premier but de l'institution dominicale. Dans cette assemblée le mystère de l'Église s'actualise au maximum et devient plus manifestement visible. « Dans la vérité de la Parole, qui est Jésus-Christ, et dans la vérité du corps de Jésus-Christ, double élément de la synaxe dominicale, l'Église passe en la substance du Christ ressuscité et en la vie éternelle et, ainsi, accomplit vraiment le mystère du dimanche » (Y. Congar, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 154). Aussi bien l'Église n'est-elle, comme son nom l'indique (κλῆσις, ἐκκλησία), que « la convocation et le rassemblement des hommes en vue de devenir parties prenantes de ce bien de la vie éternelle et du repos de Dieu, en Jésus-Christ » (*ibidem*). L'assemblée dominicale, présidée par les pasteurs hiérarchiques ou leurs représentants, est le moment privilégié où s'accomplit la mission de l'Église : communiquer hiérarchiquement, par la foi et les sacrements de la foi, la vie divine dans le Christ. Alors apparaissent le mieux les propriétés de l'Église. La messe du dimanche est le signe le plus éclatant de l'*unité* spirituelle des baptisés. *Eodem Spiritu sanctificamur, eadem fide vivimus, ad eadem sacramenta concurrimus* (saint Léon, *Sermo* 3 *in quadragesima* 3, PL 54, 274b).

La joie du dimanche est la joie de frères qui ont plaisir à se retrouver à la table de famille (S. Jérôme, *In ep. ad Galatas* 4, 10, PL 26, 378c, *quo... ex conspectu mutuo laetitia major oriatur*). Le dimanche, en réveillant en nous l'amour de Dieu, échauffe l'amour du prochain : aussi a-t-il été considéré de tout temps comme le jour par excellence de la charité fraternelle (J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, p. 391, relève plusieurs décisions de l'autorité ecclésiastique et civile, rattachant les œuvres de charité à la sanctification du dimanche). La quête pour les pauvres (1 *Cor.* 16, 2) n'épuise pas l'exercice de la charité fraternelle; ceux qui comprennent le sens plénier du dimanche aident leurs frères à participer au repos de Dieu et répandent autour d'eux l'allégresse du jour du Seigneur.

L'unanimité chrétienne se manifeste dans le cadre de la communauté locale, réunie autour d'un même autel. La *catholicité*, unité dans la diversité, y apparaît déjà en ce qu'elle assemble dans une fraternité surnaturelle des chrétiens venus de conditions et de milieux disparates (cf A.-G. Martimort, *L'assemblée liturgique, mystère du Christ*, dans *La Maison-Dieu* 40, 1954, p. 5-29, spécialement p. 19-20). Cette communauté particulière est en communion de foi et de charité avec toute l'Église : la même louange monte vers Dieu, chaque dimanche, de tous les points de l'univers où l'Église est présente. Dépassant même les frontières de la catholicité, notre prière s'étend plus explicitement aux chrétiens dissidents, nos frères séparés, qui fêtent comme nous le jour du Seigneur, et à la multitude des non-chrétiens qui n'a point encore reçu l'Évangile du salut.

La messe paroissiale se rattache à la grande communauté catholique par l'intermédiaire hiérarchique de l'évêque. La *synaxe*, au sens plein du mot, c'est la messe pontificale, « célébrée par l'unique grand-prêtre du diocèse, dans *sa* cathédrale, à *son* autel, entouré de *son* presbyterium, présidant l'assemblée de *son* propre troupeau » (L. Beauduin, *La messe chantée, sommet de la vie paroissiale*, dans *La Maison-Dieu* 4, 1945, p. 109). La recommandation de saint Ignace d'Antioche exprime ce sens de la hiérarchie et de l'*apostolicité* : « Ne faites jamais rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Église. Ne regardez comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que partout où est le Christ Jésus, là est l'Église universelle » (*Aux Smyrniotes* 8).

Une spiritualité attentive à ces leçons garde le sens de l'Église et évite tout isolement. Jusque dans ses manifestations les plus personnelles, à ses degrés les plus élevés comme aux plus humbles, notre vie surnaturelle demeure la vie d'un membre, en nécessaire dépendance de la vie totale du corps. L'expérience mystique elle-même « se conçoit seulement comme une participation privilégiée au mystère du Christ mort et ressuscité, présent dans une Église sacramentaire et hiérarchique, dont la mission est de collaborer à la rédemption du monde » (DS, t. 2, col. 2193. Voir aussi M.-D. Chenu, *Anthropologie et liturgie*, dans *La Maison-Dieu* 12, 1947, p. 59-63; J. Gaillard, *Spiritualité et liturgie*, dans *Évangéliser*, t. 6, 1952, p. 555-580).

2° **Le repos en Dieu offert à tous.** — Par la sanctification du dimanche les membres de l'Église participent davantage à la sainteté que le Christ communique à son corps mystique. Le propre de l'institution dominicale est de faire apparaître la note de *sainteté* dans l'ensemble des fidèles. L'Église, composée de pécheurs appelés à faire pénitence, possède cependant dès ici-bas la sainteté qui lui vient de son chef. Pour que cette sainteté soit *visible*, malgré la multitude de ses membres pécheurs, le Christ a doté son Église de sacrements et d'institutions sacrées, qui manifestent l'action sanctificatrice de Dieu et sa propre tendance vers la parfaite sainteté.

Le dimanche est l'une de ces institutions. Il assure à la multitude des fidèles une certaine participation aux grâces de la vie contemplative, qui est la forme la plus élevée du repos du cœur en Dieu. L'état de contemplation suppose une vocation de choix, mais « tout chrétien qui est en état de faire son salut, dit saint Thomas (3 *Sent.* dist. 36 q. 1 a. 3 ad 5), doit participer dans une certaine mesure à la contemplation, puisqu'il est prescrit à tous : *Prenez du loisir et voyez que je suis Dieu* (*Ps.* 45, 11), et à cela se rapporte aussi le troisième précepte de la loi ». L'assemblée dominicale doit redonner au peuple chrétien le sens de la louange, de l'admiration religieuse et de la prière désintéressée. Elle doit éveiller chez le moindre des fidèles un désir de connaître Dieu davantage et de s'unir à lui. Rares sont les âmes pour qui se réalise le vœu d'Élisabeth de la Trinité : « Que rien ne puisse troubler ma paix ni me faire sortir de vous, ô mon Immuable, mais que *chaque minute* m'emporte plus loin dans la profondeur de votre Mystère » (*Écrits spirituels*, coll. *La vigne du Carmel*, Paris, 1949, p. 80). L'Église souhaite du moins que *chaque dimanche* offre à ses enfants l'occasion et les moyens d'entrer un peu plus avant dans les profondeurs des mystères de Dieu.

Le dimanche a été institué directement *en faveur de la masse* (cf S. Jérôme, *In ep. ad Galatas* 4, 10, PL 26, 377-378 ; Eusèbe de Césarée, *In Ps.* 91, PG 23, 1169b). C'est une doctrine traditionnelle que le chrétien parfait, qui n'est pas partagé entre Dieu et la créature, vit dans une fête perpétuelle : il annonce à chaque instant, par sa vie même, que le Christ est ressuscité (Clément d'Alexandrie, *Stromates* 7, 12, PG 9, 504-505 ; Origène, *Contra Celsum* 8, 22, PG 11, 1549-1552 ; S. Jean de la Croix, *Vive Flamme*, str. 2, v. 6, fin). Pour l'ensemble des chrétiens, il fallait que le dimanche et les fêtes assurassent un minimum d'application aux choses de Dieu. Saint Thomas d'Aquin (*De duobus praeceptis*) distingue trois catégories de chrétiens. Les saints, toujours attentifs à plaire à Dieu et à le louer, lui consacrent tout leur temps. Les clercs et les religieux, engagés au service de Dieu et prétendant à l'union avec lui, réservent chaque jour un temps notable à la prière. Mais la masse du peuple croyant risque-t-elle de s'enliser dans les soucis de la terre? Pour que ces petits ne deviennent pas étrangers à Dieu et que la charité ne s'attiédisse pas en leurs cœurs, un jour de détente et de prière leur a été ménagé chaque semaine (voir *Le Huitième Jour*, p. 562-565). En cette Pâque hebdomadaire, le bon Pasteur emmène ses brebis les plus faibles vers les eaux du repos (*Ps.* 22, 2).

Les élites spirituelles ont pourtant, elles aussi, beaucoup à attendre du dimanche; il n'est pas de ferveur qui n'ait besoin d'être entretenue. Le prêtre retrouve dans la fête dominicale, qu'il préside, une conscience plus vive de sa charge pastorale (G. Michonneau, *Le dimanche du prêtre*, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 309-332; *Conclusions*, XIII, p. 375). Le moine et la moniale, dont tous les instants appartiennent à Dieu, goûtent néanmoins l'allégresse du jour du Seigneur; ils se sentent alors en communion plus étroite avec l'ensemble du peuple chrétien et se souviennent que leur consécration n'est pas un privilège qui les isole, mais une manière plus efficace de coopérer au progrès de l'Église et au salut du monde.

3° **Le dimanche du peuple de Dieu.** — Le dimanche sanctifié est un des signes qui font reconnaître l'Église comme « peuple de Dieu », c'est-à-dire qui montrent en elle une société vivant au grand jour, un peuple mêlé aux autres peuples (A. Vonier, *Le peuple de Dieu*, coll. L'eau vive 7, Paris, 1943, ch. 10). Elle apparut ainsi après la paix constantinienne. Au moyen âge et longtemps encore, le dimanche fut le jour d'un peuple qui non seulement organisait ses fêtes religieuses, mais dirigeait ses loisirs et ses délassements. La laïcisation actuelle du dimanche affronte deux conceptions : le dimanche civil, jour de détente naturelle ou païenne, coupé de toute référence spirituelle et donnant lieu à des activités intéressant la communauté humaine, et le dimanche de l'Église, avec l'assemblée de la communauté priante pour la messe, un office du soir et des réunions de militants catholiques. Ce dualisme empêche la restauration totale du dimanche. L'Église s'affirmera « peuple de Dieu » en formant des chrétiens assez pénétrés du sens du dimanche pour être capables d'animer spirituellement et d'orienter les loisirs profanes des milieux humains où ils vivent.

« Le dimanche des chrétiens ne peut plus être seulement *entre* chrétiens. Les non-chrétiens ont, de droit naturel, l'obligation du repos. C'est le devoir de charité des chrétiens d'aujourd'hui que de les servir en ce repos, de leur faire découvrir la joie saine et la détente vraie, de refaire avec eux la communauté humaine dispersée » (F. Boulard, *Problèmes ruraux du dimanche*, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 229 ; cf Y. Congar, *ibidem*, p. 171-172 ; *Conclusions*, IV, XV, XVI, p. 373-375).

Sur cet aspect social se greffe l'aspect *familial* (*ibidem*, XIV : « Le dimanche doit redevenir la fête de la famille » ; *Dimanche et famille*, dans *La Maison-Dieu* 13, 1948, p. 136-152 ; Rambert George, *La famille et le dimanche*, dans *L'anneau d'or*, 1947, p. 6-12 et 1948, p. 115-123).

Ces problèmes de pastorale invitent à retrouver la dimension *humaniste* de la spiritualité chrétienne (*Mt.* 6, 33; 1 *Cor.* 3, 23). Toute valeur authentique d'humanité peut et doit être sauvée et assumée par la grâce chrétienne. Le magistère a souvent insisté sur la nécessité pour les catholiques d'être présents et agissants dans tous les secteurs de la vie humaine. Le dimanche offre « un cas privilégié de cet humanisme chrétien dont le foyer est une participation au mystère du Christ rendu présent par l'acte liturgique et dont le rayon d'action déborde largement le sanctuaire, puisqu'il s'étend aux limites du monde » (P. Duployé, dans *La Maison-Dieu* 10, 1947, p. 33). Jour de Dieu, le dimanche devient par surcroît le *jour de l'homme*; il épanouit dans une joie dont la source est au delà des horizons humains, et qui étend son influence pacifiante sur les labeurs et les luttes de la semaine.

4. **Le huitième jour.** — Tourné vers le passé comme mémorial de la résurrection, le dimanche procure, dans ce souvenir même, par le mystère liturgique de cette Pâque hebdomadaire, une rencontre actuelle de l'Église assemblée avec son Seigneur; il est aussi tourné vers l'avenir, car il annonce et d'une certaine manière anticipe le retour glorieux du Ressuscité, lorsqu'il viendra célébrer avec les élus la Pâque éternelle. Ouvrant ainsi

sur l'éternité, le dimanche est le « sacrement » d'une nouvelle durée, plus céleste que terrestre, introduite dans le monde par le mystère rédempteur, l'ère de la grâce. Cet aspect de la spiritualité dominicale était évoqué, dans la doctrine des Pères, par l'appellation de *huitième jour*. Nous pouvons, à leur suite, rattacher à ce nom le caractère eschatologique de la fête dominicale, ainsi que sa place centrale dans une théologie du temps et de l'histoire humaine.

1° Dimanche et eschatologie. — 1) Si les disciples du Christ se réunissent le dimanche, c'est d'abord pour *se souvenir de lui*, faire mémoire « de sa bienheureuse passion et de sa résurrection du séjour des morts » (canon de la messe), mais aussi pour *attendre son retour* (*Marc* 13, 33-37; *Luc* 21, 36, etc). L'attente de la parousie fait partie du message chrétien au même titre que la foi en la résurrection, l'une achevant l'autre, et la foi à l'événement de Pâques donne à l'espérance chrétienne son fondement inébranlable. C'est principalement dans la liturgie du dimanche que les croyants répondent à la recommandation de vigilance. Les Apôtres durent être frappés de ce que Jésus, ressuscité avant l'aube du premier jour de la semaine, leur était apparu ce jour-là et de nouveau huit jours après. N'était-il pas indiqué de continuer à se réunir chaque dimanche dans l'espoir du retour définitif du Seigneur? Pour saint Paul, l'assemblée eucharistique signifie l'attente de ce retour : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, c'est la mort du Seigneur que vous annoncez, *jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 *Cor.* 11, 26).

La liturgie dominicale a conservé longtemps, d'une façon explicite, ce caractère de fête eschatologique (voir *Le Huitième Jour*, p. 618-621); cette attente joyeuse et même enthousiaste, fondée sur l'espérance théologale, est une des composantes de l'allégresse propre au dimanche. La signification profonde de ce jour n'a pas changé, et il est heureux qu'on remette sur elle l'accent (bien que les textes de la liturgie latine ne l'expriment guère qu'aux messes des derniers dimanches après la Pentecôte et au temps de l'avent). Par la liturgie du dimanche, — et d'une autre manière par la veillée de la Nuit pascale et les nocturnes de l'office quotidien —, se perpétue dans l'Église le cri d'appel qui clôt l'Apocalypse : « Viens, Seigneur Jésus! » (22, 17, 20; cf 1 *Cor.* 16, 22 : Marana tha).

L'espérance du dernier avènement implique celle de notre participation plénière à la gloire du Ressuscité. Le chrétien a reçu au baptême la ressemblance spirituelle du Christ glorieux (*Rom.* 6, 4 svv), mais son corps mortel recevra un jour la vie « par l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts » (*Rom.* 8, 11; cf *Phil.* 3, 11, 20-21; *Jean* 5, 25-29). Le dimanche nous apporte le gage de la résurrection future; nous confessons notre foi et notre espérance : *Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos; cujus regni non erit finis... Et exspecto resurrectionem mortuorum. Et vitam venturi saeculi. Amen.*

La perspective de la parousie collective, dont la date est imprévisible, ne saurait dissimuler la « parousie individuelle », celle du jour de notre mort. Le chrétien qui aime Dieu, regarde vers le moment où il pourra enfin rencontrer le Seigneur et demeurer toujours avec lui (*Phil.* 1, 21-23; 3, 8, 14). La célébration du dimanche éveille ces pensées, et des chrétiens arrivés au terme déclarent qu'un dimanche « est un beau jour pour mourir »; leur conviction rejoint celle si souvent exprimée dans les inscriptions funéraires des premiers siècles.

2) La théologie dominicale n'entretient pas seulement dans la spiritualité chrétienne la note eschatologique; elle en exprime aussi la qualité et l'équilibre. Interrompre chaque semaine nos occupations pour adorer et prier le Seigneur des vivants et des morts signifie que « nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente ». Le « huitième jour », image de « l'autre monde », arrache le chrétien à une impossible installation, met un signe de précarité sur ses œuvres humaines et l'invite à un détachement, à un arrachement peut-être : *Sursum corda!* (Préface de la messe), *Levate capita vestra, ecce appropinquat redemptio vestra* (1res vêpres de Noël, d'après *Luc* 21, 28). Ce détachement s'accomplit dans la joie et la ferveur de l'amour. L'eschatologie fondée sur la victoire de Pâques, c'est l'espérance *du jour du Christ Jésus* (*Phil.* 1, 6; etc). Sans doute une certaine gravité marque cette espérance, car l'Époux attendu est aussi le Juge, et nul ne peut se dispenser de faire son salut « avec crainte et tremblement » (2, 12). Mais ceux qui auront accueilli avec empressement le Rédempteur verront venir le Juge avec sécurité (collecte de la vigile de Noël). Voir art. Crainte.

La sanctification du huitième jour écarte les exagérations d'un eschatologisme radical. La vie chrétienne n'est pas faite que de dimanches; les jours de semaine, eux aussi, ont un sens chrétien.

Il n'est pas dans la pensée de l'Église de condamner ce qui se fait « en ce monde », sous prétexte d'attendre l'avènement du monde nouveau au dernier jour. L'Église condamne le péché et l'erreur. Elle rejette *l'esprit* de ce monde, c'est-à-dire une organisation de la vie humaine qui ne tiendrait compte que de la terre et qui, niant le péché, la rédemption et Dieu, ne serait que le règne du « prince de ce monde ». Elle veut que ses fidèles travaillent pour le Royaume de Dieu. Saint Paul a réprouvé une fois pour toutes la « fièvre eschatologique » de quelques thessaloniciens, qui, croyant le *jour du Seigneur* imminent, vivaient « sans rien faire et toujours affairés » (2 *Thess.* 3, 11; cf 2, 2). L'Église, non contente de recommander les œuvres de la foi et de la charité (cf 2 *Thess.* 1), entoure de sa prière et de ses sacramentaux les travaux de la semaine. Les chrétiens ne désertent pas les tâches temporelles, non seulement parce que « si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger » (2 *Thess.* 3, 10), mais parce que « la plus humble, la plus éphémère réussite de vraie fraternité humaine, — obtenue au terme d'un effort scientifique, économique, culturel, social — », et inspirée par la charité, « s'inscrit dans l'éternel » (G. Didier, *Eschatologie et engagement chrétien*, NRT, t. 75, 1953, p. 3-14).

La réserve d'un jour à Dieu et la spiritualité du huitième jour résument le paradoxe chrétien : être *dans* le monde sans être *du* monde (*Jean* 15, 19; 16, 33; 17, 11, 14, 16), user du monde comme n'en usant pas (1 *Cor.* 7, 31), passer sur la terre comme des étrangers et des voyageurs (1 *Pierre* 2, 11), car le temps se fait court, la figure de ce monde passe (1 *Cor.* 7, 29, 31). Le dimanche définit et équilibre l'attitude du chrétien. Il l'oblige à témoigner que sa fin dernière transcende ce monde, à réserver le meilleur de lui-même, à se garder libre pour le jour du Seigneur, — ce qui paraîtra toujours une inadmissible aliénation à ceux qui ne pensent « qu'aux choses de la terre » (*Phil.* 3, 19). Cependant le dimanche sanctifié invite le chrétien à s'adonner, non par manière de jeu, aux entreprises humaines qui le sollicitent, car cela aussi importe au Royaume.

3) Le paradoxe chrétien va plus loin. La vie chrétienne est placée sous le signe de l'espérance; mais l'on n'y attend que l'achèvement de ce que déjà l'on possède, l'épanouissement du don reçu au baptême. De même que le passé revit dans le présent et que l'histoire du salut s'actualise dans les mystères cultuels, de même les « biens futurs », que le Seigneur apportera en sa parou-

sie, sont anticipés dans les réalités de la vie spirituelle. La grâce est le germe de la gloire; nous connaissons « dans un miroir » Celui que nous verrons « face à face », et la charité « ne passe jamais » (1 *Cor.* 13, 8-12). Cela ne supprime pas la tension vers la parousie, car ces dons imparfaits ne peuvent combler le désir qu'ils éveillent, et ils s'accompagnent de souffrances et de tribulations. Néanmoins, nous sommes déjà enfants de Dieu et nous n'attendons plus que l'*épiphanie* de notre vie filiale, maintenant cachée en Dieu avec le Christ (1 *Jean* 3, 2; *Col.* 3, 1-4). L'Esprit habite en nous, comme prémices et gage de notre héritage (*Rom.* 8, 9-25, 30; *Éph.* 1, 14). Le Royaume est déjà parmi nous (*Luc* 17, 21; cf 12, 32), « en mystère » (*Marc* 4,11; voir L. Cerfaux, *Le Royaume de Dieu*, VS, t. 75, 1946, p. 645-656; *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, coll. Lectio divina, Paris, 1951, p. 52-55). Voir art. Eschatologie.

La célébration du dimanche reflète ce contraste essentiel à la vie chrétienne. Fête eschatologique, le dimanche ne peut être qu'une fête partielle (Origène, *Contra Celsum* viii, 22, PG 11, 1549-1552, d'après *Col.* 2, 16) et inachevée : « répétition timide, ébauche joyeuse de la vie qu'ensemble unis à Dieu nous mènerons au ciel » (Mgr Chevrot, dans *Le Jour du Seigneur*, p. 35). Pourtant le dimanche nous met dans la tonalité de la fête éternelle, faisant participer aux biens spirituels issus du mystère pascal. La liturgie orientale, selon sa tendance la plus marquée, s'ingénie à rendre sensible cette présence du « ciel sur la terre » (O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, coll. Lex orandi 3, Paris, 1945, ch. 10). L'assemblée dominicale est une préfiguration de cette *Église céleste*, dont la fonction est de célébrer la gloire de Dieu et dans laquelle les chrétiens prennent place, mystiquement, dès ici-bas (*Éph.* 2, 4-7; 3, 10; cf *Hébr.* 2, 12; 12, 23; 1 *Pierre* 2, 9; *Apoc.* 4; 7; 14, 1-5; 19; voir L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, coll. Unam sanctam 10, Paris, 1942, p. 254-256; J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, p. 398 : « Debout et le cœur en joie, nous assistons, le dimanche, à une parousie spirituelle »).

Après le Jugement dernier, ce *jour du Seigneur* (au sens biblique) que notre « jour seigneurial » annonce, il n'y aura plus ni semaine ni dimanche. Dans la « Jérusalem qui descendait du ciel d'auprès de Dieu », « je ne vis pas de temple, car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant, ainsi que l'Agneau » (*Apoc.* 21, 22). Il n'y aura pas de jour sacré ni de nuit pour séparer les jours (21, 25 et 22, 5). Voyant la face de Dieu (22, 4), nous lui serons semblables (1 *Jean* 3, 2) : fixés en Dieu par la vision béatifique, nous participerons à son éternité (saint Thomas, 1a q. 10 a. 3). Dieu sera *tout en tous* (1 *Cor.* 15, 28). Il n'y aura qu'un dimanche, le vrai *huitième jour*, cette octave éternelle dont parlait saint Augustin.

2° **Dimanche et théologie du temps.** — L'eschatologie chrétienne était prégnante d'une théologie du temps et de l'histoire, dont les grandes lignes se trouvent dans le nouveau Testament, et qui a été développée, interprétée par les Pères et les docteurs. Le christianisme place au centre de son *Credo* un événement daté : la vie du Christ. L'espérance chrétienne porte sur un événement, mais situé à la fin des temps : la parousie glorieuse du Seigneur ressuscité « et notre réunion avec lui » (2 *Thess.* 2, 1). La Révélation se propose, comme l'histoire du salut; le secret de la vie intime de Dieu, Un en Trois Personnes, n'est dévoilé qu'en fonction de l'Incarnation rédemptrice. Commencée avec la création (*Jean* 17, 24), que suivit le péché, cette histoire reçoit son orientation de l'intervention personnelle de Dieu en faveur de sa créature pécheresse. La création, la rédemption et la parousie, événements arrivés une fois pour toutes (ἐφάπαξ) et se succédant selon une progression irréversible, forment une seule histoire. L'événement central de Pâques organise cette histoire et en fait une « économie », dans laquelle chacun des segments de la durée reçoit, de sa situation avant ou après le « milieu » des temps, sa signification propre (O. Cullmann, *Christ et le temps*; rectifications et compléments, Th.-G. Chifflot, *Le Christ et le temps*, dans *La Maison-Dieu* 13, p. 26-49, et I.-H. Dalmais, *Le « Mystère »*, *ibidem*, 14, p. 77-81 : Mystère et temps ecclésial).

La partie de la durée située entre Pâques et la parousie, — le *temps de l'Église* —, tient sa signification de cette situation d'entre-deux. Un âge nouveau (le nouvel *éon*) a été inauguré par la mort et la résurrection du Sauveur : la *Plénitude des temps* (*Gal.* 4, 4-5 : accomplissement de ce qui fut préparé au long des siècles par l'alliance de Dieu avec Israël). Le temps cosmique continue son cours; le temps de l'histoire humaine se poursuit, apparemment inchangé. En fait, l'un et l'autre ont pris un sens nouveau : la création matérielle soupire après sa « libération » (*Rom.* 8, 18-22), l'histoire est soumise à la seigneurie du Christ ressuscité (*Apoc.* 5, 1-10, etc). Pâques introduit dans l'univers une durée nouvelle, transcendante et immanente aux durées de la nature et de l'homme, et constituée par le règne encore invisible du Christ; siégeant à la droite du Père, mais présent dans son Église par l'Esprit qu'il lui a envoyé, Jésus-Christ règne, et les temps eschatologiques sont commencés. *Durée transcendante*, parce que le Christ, Dieu et homme, participe à la transcendance de l'Éternel sur le temps; aussi garde-t-il dans son règne présent la vertu salvatrice de sa Passion, qu'il actualise dans les sacrements, et peut-il anticiper son retour en agrégeant à son Église les futurs membres du Royaume eschatologique. Durée *immanente* à la durée cosmique et humaine, parce que le Seigneur doit revenir achever son œuvre : en attendant, il a donné à son Église mission d'utiliser le temps pour prêcher à toute créature l'Évangile du Royaume et pour rassembler progressivement les élus dans ce Royaume par la foi et les sacrements. Miséricordieux délai qui permet aux rachetés de coopérer à leur salut et à celui de leurs frères, en se laissant assimiler jusqu'à parfaite ressemblance à celui qui est mort et ressuscité pour eux.

La célébration dominicale réalise en quelque sorte la synthèse de ces éléments antinomiques, en exprimant cette situation *entre temps*, qui est le mystère de l'Église pérégrine et militante. Le dimanche est à la fois mémorial de Pâques et gage de la parousie. En lui se rejoignent, pour ainsi dire, dans un signe et un témoignage communs, les deux pôles d'attraction de la vie chrétienne : la ligne temporelle du salut se concentre en ce jour du Seigneur qui nous fait confesser notre foi et notre espérance (cf Th.-G. Chifflot, *art. cité*, p. 31). Il est le signe sensible de l'anticipation des « derniers temps », la preuve que le Royaume est inauguré en pleine histoire humaine. C'est *le huitième jour*.

De cette durée nouvelle et transcendante, qui est le temps du Christ et de l'Église, le dimanche n'est pas un pur symbole. Il en est aussi l'agent de réalisation.

Dans l'assemblée dominicale l'Église accomplit une grande part de la mission à elle confiée : prêcher la Parole (il lui faut l'annoncer à ceux du dehors par d'autres moyens qui jaillissent comme de source de la synaxe dominicale), sanctifier ceux qui ont accueilli la Bonne Nouvelle, en les faisant communier au sacrifice d'action de grâces. Le dimanche insère de plus en plus profondément dans le temps de ce monde la présence du Christ et notre « être dans le Christ »; c'est lui qui rachète ces jours mauvais (cf *Éph.* 5, 16), consacre à Dieu la durée, hâte la fin des temps, en poursuivant le rassemblement des élus et la récapitulation de la création dans le Christ.

Nous trouvons dans cette théologie du huitième jour comme « sacrement » du temps de l'Église, le point où convergent les traits de la spiritualité dominicale. Parce que le chrétien vit à la fois dans le siècle futur et dans ce siècle-ci, il doit se reconnaître sanctifié et pécheur, ressuscité et voué à la croix, exultant dans l'Esprit et soumis aux tribulations de la chair (aux « souffrances du temps présent », *Rom.* 8, 18); temple vivant de la Trinité, il pérégrine loin du Seigneur; agrégé au peuple de Dieu, il fait encore partie des autres « nations », de communautés humaines au sein desquelles il doit porter témoignage de sa citoyenneté céleste; libre et fêtant dans la joie sa libération, il reste soumis, pour le bien de cette liberté, à des lois, à des obligations; il est comblé, mais toujours en attente de Celui qui vient. Ces antinomies se résolvent un peu plus chaque dimanche, si les chrétiens se livrent à la jubilation de cette fête, instituée pour être un témoignage permanent de l'amour de l'Église pour son Seigneur, Roi des jours et des siècles, *le Premier et le Dernier, le Vivant* (*Apoc.* 1, 17).

H. Dumaine, art. *Dimanche*, DACL, t. 4, Paris, 1920, c. 858-994 (bibliographie); *Le Dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères*, Bruxelles, 1922. — J.-A. Jungmann, *Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 55, 1931, p. 605-621; dans *Gewordene Liturgie* (quelques ajoutes), Innsbruck, 1941, p. 206-231. — C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 15, 1938, p. 34-73, et dans *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940, p. 263-303. — J.-M. Nielen, *Das Zeichen des Herrn. Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung*, Fribourg-en-Brisgau, 1940. — H. Chirat, *Le dimanche dans l'antiquité chrétienne*, dans *Études de pastorale liturgique*, coll. Lex orandi 1, Paris, 1944, p. 127-148. — H. Homeyer, *Das kleine Buch vom Sonntag*, Olten, 1948 (recueil de textes). — J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 1-16; *La typologie de la semaine au IV^e siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 382-411; *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951, ch. 15-16, p. 329-387. — J. Gaillard, *Le Dimanche dans la Règle de S. Benoît*, VSS, 15 février 1948, p. 469-488. — O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, ch. 9, p. 58-61 : Jésus et le jour du repos. — A. Jaubert, *La date de la dernière Cène*, dans *Revue d'histoire des religions*, t. 146, 1954, p. 140-173 (p. 168-172 : origines du dimanche).

P. Guéranger, *L'année liturgique*, t. 3, Paris-Tournai, 1950, p. 3-5, 22-26; t. 4, 1951, p. 199-200, 801-808 : florilège patristique. — Art. *Dimanche*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 2, Paris, 1925, c. 859-874. — *Le Huitième Jour*, VS, t. 76, avril 1947 et Cahier VS, Paris, 1947. — *Le Dimanche*, coll. Albums liturgiques 3, Paris, août 1947. — *Le Jour consacré à Dieu*, VS, t. 77, 1947, p. 163-170. — J. Gaillard, *La grand'messe du dimanche, ibidem*, p. 171-190. — *Le Jour du Seigneur*, Congrès du Centre de Pastorale Liturgique, 1947 (Lyon); Paris, 1948. — J. Hild, *Dimanche et vie pascale*, Turnhout-Paris, 1949. — E. Bernimont, *Le Dimanche chrétien*, dans *Évangéliser*, t. 2, 1947-1948, p. 560-600; t. 3, 1948-1949, p. 47-67. — G. Jacquemet, art. *Dimanche*, dans *Catholicisme*, t. 3, Paris, 1952, col. 811-826. — *Restore the Sunday*, Loveland, 1949. — *Eucharistiefeier am Sonntag. Reden und Verhandlungendes ersten deutschen liturgischen Kongresses*, éd. J. Wagner et D. Zaehringer, Trèves, 1951. — *Le Dimanche et sa célébration*, 2^e semaine d'études liturgiques (1951), Luxembourg, 1952. — *Il Giorno del Signore*, coll. Documentazioni ed esperienze pastorali 11, Brescia, 1953 (Semaine liturgique de Milan, 1952). — *La Maison-Dieu* 4, 1945, *La messe paroissiale du dimanche*; 6, 1946, P. Duployé, *Pâque la sainte*, p. 12-36; 9, 1947, *Dimanche et célébration chrétienne*; 10, 1947, P. Duployé, *Préface pour un congrès*, p. 7-46; 13, 1948, *Le congrès de Lyon*, p. 76-83; 23, 1950, *Congrès de Francfort*, p. 132-139; 25, 1951, Mgr Lallier, *Réflexions sur la messe et la liturgie dominicale*, p. 119-126; 30, 1952, A.-M. Roguet, *Les offices du dimanche soir*, p. 137-155; etc. — *Bulletin de littérature liturgique*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*.

Mgr L.-J. Lalieu, *Le « dominicum » ou la Messe paroissiale*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. 3, Louvain, 1925, p. 157-171. — D. Mesnard, *Pour la réhabilitation du dimanche*, dans *Revue des jeunes*, t. 30, 1939, p. 175-181. — Mgr L.-A. Terrier, *Pour un Renouveau paroissial*, fasc. 1, *Le Dimanche chrétien, sa profanation, sa restauration*, coll. La Clarté-Dieu 16, Lyon, 1945. — F. Boulard, *Dimanche rural* (compte rendu d'enquête), dans *Cahiers du clergé rural*, février 1949, p. 51-55. — *Anima*, t. 4, 1949, p. 289-380 (n° spécial sur le dimanche). — A. Bang-Kaup, *Der Sonntag in der Seelsorge*, Francfort-sur-le-Mein, 1950. — A. Ryckmans, *La paroisse vivante*, Tournai-Paris, 1950, ch. 13 Le jour du Seigneur. — A. Pascual, *Algunas ideas para la restauracion del domingo en la parroquia*, dans *Liturgia*, Silos, t. 6, 1952, p. 47-53.

Jean Gaillard.

DIMITRI de Rostov (Tuptalo Daniel), métropolite, hagiographe et prédicateur, 1651-1709. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine spirituelle.*

1. *Vie.* — « Moi, pauvre pécheur, hiéromoine Dimitri, je suis né de parents chrétiens, Sabba et Marie, époux légitimes, dans la ville de Makarov, à sept milles de Kiev. Je reçus le nom de Daniel et fus purifié par le saint baptême en décembre 1651 ». Malgré la guerre qui ravageait alors l'Ukraine, Daniel Tuptalo, placé par ses parents dans le célèbre collège académique fondé à Kiev par le métropolite Pierre Moghila, y apprit avec succès la poésie et l'éloquence, puis, attiré par la vie contemplative, entra le 9 juillet 1668 au couvent Saint-Cyrille de Kiev, alors gouverné par Mélèce Dzik, moine patriote, qui exerça sur lui une grande influence. Ordonné diacre en 1669, prêtre (hiéromoine) en 1675, Dimitri se distingua très vite dans la prédication en Petite-Russie, en Lithuanie, puis de nouveau en Ukraine. Nommé higoumène du monastère de Maksakov en 1681 et de Batourine en 1682-1683, il revient trois ans à Kiev, où il commence à écrire les grandes *Ménées* slaves (vies de saints pour chaque jour). En 1686, il reprend le gouvernement du monastère de Batourine; il est ensuite nommé à Gloukhov et à Tchernigov, jusqu'au jour où, par ordre de Pierre le Grand, il reçoit la consécration épiscopale à Moscou en 1701, pour devenir métropolite de Sibérie et « amener peu à peu les hommes de Chine et de Sibérie à l'adoration et au service du vrai Dieu ». Cependant, pour raisons de santé, il est nommé, le 4 janvier 1702, métropolite de Rostov. Le 1^er mars il prend possession de son siège. « Je suis venu vers vous non pour être servi, mais pour servir, non pas pour chercher des complaisances, mais pour éclairer ceux qui se conduisent mal..,

protéger les faibles, aimer les bons, punir les mauvais avec miséricorde.., chercher ardemment le salut de tous, prier pour tous ». Avec courage et zèle il s'adonne au redressement de ses ouailles; sans se lasser il prêche la parole de Dieu non seulement de vive voix mais par écrit, il exhorte prêtres et simples fidèles. S'inspirant des coutumes du collège de Kiev il fonde, les dernières années de sa vie, un collège pour candidats au sacerdoce. Il cherche à éclairer les Vieux-Croyants, nombreux dans son diocèse, et à les ramener à l'Église orthodoxe. Toujours prêchant, écrivant, priant, il meurt le 28 octobre 1709. Premier saint canonisé par le Saint-Synode en 1757, il est fêté au calendrier russe le 21 septembre.

2. *Œuvres et doctrine spirituelle.* — 1° La première de ses œuvres a pour titre *Runo orochennoe* (La toison couverte de rosée), 1675-1677; consacrée aux miracles de Notre-Dame de Tchernigov. — 2° Les *Tchetije Mineï*, série de vies de saints pour chaque jour, occupent Dimitri une vingtaine d'années (1684-1705); reprenant une entreprise inachevée du métropolite de Moscou, Macaire † 1564, il s'inspire des vies grecques de Syméon Métaphraste et de biographies latines ou polonaises. C'est l'œuvre principale de sa vie; commencée par obéissance, elle fut utile et sainte. Plusieurs fois (dix fois au 18e siècle), ces vies furent rééditées. De nombreux fidèles orthodoxes y ont puisé leur doctrine spirituelle, leur morale et même leur théologie. — 3° *Sobranie rasnykh pooutchiteljnykh slov* ou recueils de sermons instructifs, Moscou, 1786; 3e éd., Kiev, 1825. — 4° Enquête sur la foi des raskolniks (*Rozysk o raskolnitcheskoï brynskoj vjerje..*, Moscou, 1745; plusieurs rééditions à Moscou et à Kiev); ouvrage de polémique orthodoxe contre les Vieux-Croyants (raskol). — 5° Des exposés doctrinaux : *Le miroir de la confession orthodoxe (Zercalo pravoslavnago ispovedanija)*, Saint-Pétersbourg, 1805 : résumé de la *Confession orthodoxe* de Moghila; *Questions et réponses sur la foi et sur les choses qu'il est utile aux chrétiens de connaître* (*Voprosy i otvety. Kratkie o vjerje io protchikh ko snaniju Khristianinu nujnejchikh*). — 6° Des traités spirituels sur l'homme intérieur ou la prière, la patience dans les épreuves, la « médecine spirituelle » ou les « pensées », diverses méditations, enfin des *Annales* ou *Chroniques* (*Ljetopis*), publiées en 1748, abrégé d'histoire biblique, etc.

La doctrine spirituelle de Dimitri n'est ni abstraite ni systématique, mais concrète et pratique. Selon l'exemple de Jean Chrysostome, de Basile, de Théodore Studite, de Dorothée, elle exhorte à la vertu, à l'amour de Dieu et du prochain, à l'abnégation, à l'humilité, à la mansuétude. « Le chrétien doit, selon ses forces, agir de telle manière qu'avec l'aide de Dieu il progresse de jour en jour, d'heure en heure, dans la perfection des bonnes œuvres » (*Instruction* du jeudi après le 20e dimanche après la Pentecôte). C'est par la charité qu'on parvient à l'union à Dieu. « Il faut aimer ce que Dieu aime et ne jamais aimer ce que Dieu n'aime pas. Il faut faire ce qui plaît à Dieu et éviter avec soin ce qui lui déplaît » (*Instruction* du 6e dimanche après la Pentecôte). La perfection consiste dans la ressemblance avec Dieu. Ayant en vue les Vieux-Croyants, l'archevêque insiste : « L'image et la ressemblance avec Dieu n'existent pas dans le corps, mais dans l'âme. C'est l'âme qui est une et qui est douée d'une triple faculté, image de la sainte Trinité, laquelle est une nature divine en trois Personnes : la mémoire, le Père; l'intelligence, le Fils; la volonté, le Saint-Esprit » (*Enquête*, 2e p., art. 18). Dimitri distingue la ressemblance et l'image. La première consiste dans l'imitation des perfections divines, en une certaine ressemblance morale qui est supposée se trouver dans le baptisé. La seconde « se trouve aussi dans l'âme de l'infidèle, mais la ressemblance ne se trouve que dans un chrétien vertueux. Et si ce dernier pèche gravement, il perd seulement la ressemblance de Dieu, non pas l'image » (*Annales*). Cette ressemblance avec Dieu comporte des degrés, comme la perfection. Ainsi le chrétien ressemble à Dieu (*podoben*); le moine est supposé parfait et plus ressemblant (*prepodoben*), tandis que la sainte Mère de Dieu est entre toutes les créatures la plus ressemblante à Dieu (*prepodobnejchaïa*) (*Instruction* pour la fête de S. Georges, archevêque de Kazan).

Dans les *Annales*, parlant de Lia et de Rachel, Dimitri aborde la question de la vie active et de la vie contemplative. Pour lui, la loi de la vie active s'accomplit dans le travail pour le prochain et dans le support du fardeau imposé par l'obéissance. La règle de la vie contemplative comprend la séparation de toute préoccupation des choses du monde et l'adhésion à Dieu seul. Ces deux règles sont nécessaires à celui qui veut faire son salut, de même que deux yeux et deux bras sont nécessaires à un homme. Celui qui observe une de ces deux règles peut faire son salut, mais il est mieux de les tenir toutes deux. La vie active n'est donc pas subordonnée à la vie contemplative : les deux se parfont mutuellement, comme un œil complète l'autre. Sans doute considérée en elle-même et séparément, la vie contemplative l'emporte sur la vie active et lui est préférable. Rachel plaisait plus à Jacob que Lia, et Marie est plus louée que Marthe. Cependant la manière de vivre la plus parfaite est celle où les deux sont unies.

Dimitri s'efforce d'inculquer davantage la sincérité, l'harmonie entre la doctrine et l'action. Toute hypocrisie, toute simulation sont sévèrement blâmées. C'est en raison de cet amour pour la sincérité qu'il exhorte fréquemment au respect et à l'attention pendant les temps consacrés à la prière et dans les églises.

> La prière sans attention est semblable à un encensoir sans feu ni encens, c'est une lampe sans huile, un corps sans âme. Celui qui veut prier doit préparer son cœur, c'est-à-dire déposer toutes les pensées vaines, les préoccupations terrestres et diriger tout son esprit vers Dieu en se tenant devant lui avec décence et crainte, comme si l'on se trouvait en présence d'un roi. Car quelle utilité peut avoir une prière qui se fait sans attention ni intelligence? Quelle utilité, si la prière ne se trouve que sur les lèvres, tandis que l'esprit est rempli de pensées qui déplaisent à Dieu, ou bien si la langue prie et si le cœur offense Celui à qui la prière est adressée (*Annales*)?

Avec une prédilection spéciale, Dimitri exhorte à « la pratique des vertus de l'Agneau » : mansuétude, humilité, patience, « support des calomnies », « amour des injures ». C'est à tort qu'on les nomme « vertus passives »; elles exigent le déploiement d'une très grande activité intérieure, elles rapprochent du Christ souffrant et font participer aux souffrances de la Passion. La Passion n'est pas pour Dimitri un simple objet de dévotion parmi d'autres. Toute sa vie spirituelle est enracinée à l'ombre de la Croix. « Il faut éviter les péchés, car les péchés renouvellent la Passion du Christ et le clouent de nouveau sur la Croix ». D'autre part, « il faut exercer les vertus dont le Christ nous a donné le modèle dans sa Passion ». Dans son premier opuscule, *La toison baignée de rosée*, il considère comment la

Vierge reçoit Jean pour fils sous la Croix et il en déduit que personne n'est digne d'être appelé fils de la Mère de Dieu, s'il n'est disciple du Christ et s'il ne se tient sous la Croix. « Se tenir sous la Croix, cela veut dire avoir toujours devant les yeux de l'esprit le Seigneur crucifié. Il faut que nous soyons crucifiés avec Dieu par la compassion et la mortification de la concupiscence et des passions du péché ». Dimitri ne se contente pas de décrire la Passion dans son déroulement historique, il la présente en images et en symboles à la manière de saint Bernard et de saint Bonaventure : vigne mystique, arbre de vie, archer lançant des flèches d'amour. Il a une dévotion explicite aux cinq plaies et plus spécialement à la plaie du côté.

« Le Christ en croix a incliné la tête pour indiquer aux Juifs l'endroit de son cœur... Par cette inclinaison il semble rendre grâces à Dieu le Père pour le calice de la Passion... et vouloir dire aux Juifs : Voyez, je n'ai plus rien dont vous puissiez encore vous moquer, que vous puissiez encore insulter, mais voici mon cœur que je vous promets » (*Sermon* sur la Passion). Et ailleurs (*Pleurs sur la sépulture du Christ*) : « Il se laisse ouvrir le côté comme une porte, et le Cœur blessé est ouvert, semblable à une fenêtre... Le côté est ouvert par une lance qui l'a percé jusqu'à l'intérieur et a atteint et blessé le Cœur même.., qui fut la source et le principe de toute charité, le Cœur qui a aimé jusqu'à la fin les siens qui étaient dans ce monde.., le Cœur rempli de bonté, de miséricorde, de compassion pour ceux qui souffrent.., le Cœur qui est un trésor d'une richesse infinie... En effet, c'est à la Croix que naquit l'Église, sortie du côté percé du Christ. Du côté du Seigneur, on vit sortir de l'eau et du sang. L'eau pour nous purifier, le sang pour nous sanctifier ».

Pour Dimitri la Passion est un remède contre le péché, un moyen de perfection. La méditation de la Passion apporte au pécheur la conversion, au tiède la ferveur, au fervent la générosité. Comme la vie du Christ, toute la Passion doit nous servir d'exemple. Il est difficile de trouver un auteur spirituel russe, sauf peut-être Tikhon de Zadonsk, qui parle aussi souvent et d'une manière aussi prenante de la Passion du Christ. Il semble que Dimitri se soit inspiré, plus ou moins directement, de certains auteurs latins, qu'il avait médités : Bonaventure, Thomas a Kempis, Pierre Canisius, Cornelius a Lapide. Certaines prières liturgiques qu'il récitait invoquant le Sauveur « plein de miséricorde », « plein de compassion », « Jésus la douceur même », « la bonté sans bornes », et la mention ou même l'invocation du Cœur de Jésus chez lui et chez d'autres saints russes très vénérés, simples moines ou évêques, montrent que cette dévotion, sous des formes variées, n'est ni occidentale, ni orientale, mais simplement chrétienne. En tout cas, les écrits de Dimitri ne choquèrent personne; ils furent très lus par le clergé et les fidèles; ils sont encore particulièrement estimés dans les milieux spirituels russes.

Sv. Dimitrij Rostovskij *Sotchinenija*, isd. Sojkina (Œuvres, éd. Soïkine), 2 vol., Saint-Pétersbourg. — I. Chliapkine, *Sv. Dimitri Rostovskij u ego Vremja* (S. Dimitri de Rostov et son temps), Saint-Pétersbourg, 1891. — *Jitie i Tvorenija sv. Dimitrija Rostovskago*, isd. Sytina (Vie et œuvres, éd. Sytine), Moscou, 1893. — A. Palmieri, art. *Dimitri*, DTC, t. 4, col. 1353-1357. — M. Jugie, art. *Dimitri Touptalo*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 831-832. — I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, p. 291-328.

Ivan Kologrivof.

DIODORE, évêque de Tarse en Cilicie, † vers 390-391. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. **Vie et œuvres.** — Né à Antioche, selon l'opinion courante, appuyée par Théodoret (*Ecclesiastica historia* 4, 23, PG 82, 1184), et qui reste la plus probable, à Tarse, suivant F. Cavallera (*Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 51 note), Diodore appartenait à une famille illustre et chrétienne. Il étudia les Écritures auprès de Silvain, qui devint plus tard un des chefs du parti homéousien et fut évêque de Tarse (S. Basile, *Ep.* 244, 3, PG 32, 916c). Il séjourna ensuite à Athènes, où il reçut une solide formation classique. Saint Jérôme, qui ne l'aime pas, l'accuse d'avoir ignoré « les lettres séculières » (*De viris illustribus* 119, PL 23, 710b); mais ce témoignage est réduit à néant par celui d'une lettre écrite d'Antioche en 362 par l'empereur Julien et adressée à Photin de Sirmium. « Il arriva à Athènes, écrit Julien, et y étudia la philosophie. Il eut l'impudence de s'initier à l'enseignement des muses et d'employer les inventions des rhéteurs pour armer sa langue détestable contre les dieux du ciel » (*Ep.* 90 [79], conservée en grande partie dans une traduction latine par Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* 4, 2, PL 67, 621b; éd. J. Bidez, *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, t. 1, 2e p., Paris, 1924, p. 105-106, 174-175).

Ses études achevées et revenu à Antioche, il embrassa la vie ascétique qu'il mena avec la plus austère rigueur, au point d'y épuiser sa santé, et il prit la défense du christianisme contre les accusations des païens (Julien, *loco cit.*). Pendant un certain temps, il dirigea un *asceterium* (Socrate, *Historia ecclesiastica* 6, 3, PG 67, 665b; Sozomène, *Historia ecclesiastica* 8, 2, PG 67, 151a), où il initia les jeunes gens à la recherche de la perfection. Il compta parmi eux Théodore de Mopsueste et Jean Chrysostome. Celui-ci devint son disciple de prédilection et garda pour son ancien maître une admiration reconnaissante qui trouva l'occasion de s'exprimer dans un éloge public où il le compara à saint Jean-Baptiste (*In laudem Diodori Tarsensis*, PG 52, 761-766).

Sous le règne de Constance et plus encore de Valens, Flavien et Diodore furent les animateurs les plus influents et les plus décidés des catholiques d'Antioche. Bien que simples laïcs, ils prirent l'habitude de réunir les fidèles pour prier dans les chapelles des martyrs, édifiées aux abords de la ville (d'où le nom de *campenses* que leur donne saint Jérôme, *Ep.* 15, PL 22, 356, 358), et leur faire chanter les psaumes selon la forme antiphonée, alors toute nouvelle (Théodoret, *Eccl. hist.* 2, 19, PG 82, 1060c; cf F. Cavallera, *op. cit.*, p. 53-54). Ils introduisirent aussi l'usage de chanter la doxologie de telle manière qu'elle exprimât parfaitement la foi catholique au consubstantiel : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Diodore et Flavien ne tardèrent pas, semble-t-il, à recevoir de l'évêque Mélèce la récompense de leur zèle : ils furent l'un et l'autre honorés du sacerdoce (F. Cavallera, *op. cit.*, p. 126); ce qui leur permit d'amplifier leur action durant les années que leur évêque passa en exil.

Nous ne connaissons aucun renseignement précis sur l'activité de Diodore entre 363 et 378; il est vraisemblable qu'il resta à Antioche, tout au moins la plupart du temps, car il fut obligé de s'exiler à plusieurs reprises et d'aller jusqu'en Arménie pour y retrouver Mélèce; il vit alors saint Basile de Césarée et contracta avec lui une étroite et fidèle amitié (Tillemont, *Mémoires*

pour servir à l'histoire ecclésiastique, t. 8, Paris, 1702, p. 560). La mort de Valens permit à Mélèce de reprendre la direction de son église et de pourvoir aux églises vacantes, celle de Tarse, par exemple. Diodore fut mis à sa tête et, dès 379, il prit part en qualité d'évêque de Tarse au concile d'Antioche. En 381, il assista au concile de Constantinople et y joua un rôle assez important, car, lorsque saint Grégoire eut remis sa démission du siège de la capitale, il contribua à son remplacement par Nectaire. L'empereur Théodose le désigna, avec Pélage de Laodicée, comme un des prélats les plus capables de garantir l'orthodoxie. Le détail de son action épiscopale au cours des dernières années de sa vie nous échappe et l'on ne connaît même pas la date exacte de sa mort. On sait qu'en 394, lors d'un concile réuni à Constantinople le siège de Tarse était occupé par un certain Phalerius (ou Valerius), et la notice fort peu amicale que lui a consacrée saint Jérôme en 392, dans le *De viris illustribus (loco cit.)*, semble déjà parler de lui comme d'un mort, si bien que sa fin pourrait être survenue vers 390-391.

Diodore avait laissé une œuvre très considérable. Saint Jérôme, il est vrai, se contente de parler de ses commentaires sur les épîtres de saint Paul et d'ajouter que ses écrits ressemblent par leurs traits généraux à ceux d'Eusèbe d'Émèse, sans posséder toutefois leur éloquence. Mais le témoignage de Jérôme se ressent de sa mauvaise humeur à l'égard de tout ce qui vient d'Antioche. Ebed Jesu attribue à Diodore une soixantaine d'ouvrages qui auraient été brûlés par les ariens et la liste de ceux qui auraient été conservés jusqu'à son temps demeure imposante (J.-S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. 3, p. 1, Rome, 1725, p. 28-29). Suidas a transmis un catalogue encore plus complet, dans lequel on trouve d'abord une liste de commentaires sur la plupart, sinon sur tous les livres de l'ancien Testament, sur les Évangiles, sur les Actes, sur la première lettre de saint Jean; puis une longue suite d'ouvrages doctrinaux, apologétiques, philosophiques, théologiques, scientifiques, etc : *Sur le Dieu unique dans la Trinité; Contre les melchisédéciens; Contre les juifs; Sur la résurrection des morts; Sur l'âme et contre les hérésies diverses à son sujet; Contre les astronomes, les astrologues et la fatalité; Sur la sphère, les sept zones et la marche inverse des astres; Sur la Providence; Sur la nature et la matière, où est la définition du juste; Contre Platon, son dieu et les dieux; Contre Aristote, sur les corps célestes; Contre ceux qui disent que le ciel est animé; Contre Porphyre, sur les animaux et les sacrifices*, etc. Le principal intérêt de cette liste est de nous faire connaître l'étendue presque encyclopédique du savoir de Diodore et la multiplicité des objets auxquels il s'est intéressé.

De tout cela il ne nous est à peu près rien resté, sauf un certain nombre de fragments exégétiques et son *Commentaire sur les psaumes*, et quelques rares morceaux conservés par les florilèges dogmatiques. D'où provient cette disparition presque complète? Durant sa vie et pendant les années qui ont immédiatement suivi sa mort, Diodore fut entouré d'une vénération universelle. Saint Jean Chrysostome n'avait pas été le seul à le louer. Le docteur antiochien est mort dans la paix de l'Église et il a été « comblé, selon la formule de Tillemont (*Mémoires..*, p. 562), d'une gloire qui, l'ayant toujours accompagné durant sa vie, l'a suivi jusqu'après sa mort. Théodoret n'en parle jamais qu'avec de fort grands éloges..; il l'appelle un excellent défenseur de la vraie foi, pour laquelle il a souvent combattu et triomphé. Il dit encore qu'ayant tiré sa doctrine des sources de la science divine, il avait servi lui-même de canal au Saint-Esprit pour la répandre sur les autres ».

2. **Doctrine.** — 1° *Son orthodoxie.* — La doctrine de Diodore, durant sa vie, a trouvé un contradicteur dans la personne d'Apollinaire de Laodicée. Du moins, sous le nom de ce personnage, possède-t-on un certain nombre de fragments qui proviennent, ou sont censés provenir d'un ouvrage intitulé Συλλογιστικὸς λόγος κατὰ Διοδώρου πρὸς Ἡράκλειον. Cet ouvrage doit être le Τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον, dont parle Théodoret, et auquel Timothée, disciple d'Apollinaire, donne le nom de Πρὸς Διόδωρον. Voir les fragments d'Apollinaire recueillis et étudiés par H. Lietzmann (*Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t. 1, Tubingue, 1904, p. 141-144; G. Voisin, *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au 4e siècle*, Louvain, 1901, p. 168-170). L'opposition d'Apollinaire à Diodore ne saurait nous étonner : comment un antiochien, fortement attaché aux traditions d'une école qui a toujours insisté sur l'humanité du Christ, pourrait-il être trouvé d'accord avec un docteur qui n'accepte même plus la plénitude de cette humanité? Quelques critiques ont pensé découvrir dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse une allusion discrète à une erreur de Diodore. Dans sa lettre 3, en effet, il invective contre des docteurs anonymes qui osent donner le nom de mère d'un homme à la très sainte Vierge, Mère de Dieu (PG 46, 1024a). Mais Diodore n'est pas nommé et il n'est pas exclu qu'il ne soit même pas visé. Il faut attendre le début des controverses christologiques, après 428, pour découvrir les premières accusations formelles adressées par des catholiques à Diodore.

A ce moment Diodore apparaît comme l'ancêtre du nestorianisme et le véritable responsable de l'erreur qui consiste à diviser la personne du Christ. Dans sa première lettre à Succensus, datée de 434, saint Cyrille d'Alexandrie attaque sans ménagement l'ancien évêque de Tarse.

Un certain Diodore, après avoir été longtemps pneumatomaque, à ce qu'on dit, rentra dans la communion de l'Église des orthodoxes. Ayant donc déposé, à ce qu'il pensait, la souillure de l'hérésie macédonienne, il tomba dans une autre infirmité. Il crut, en effet, et écrivit qu'autre fils séparément est celui qui est de la semence de David et a été engendré de la sainte Vierge, et autre fils séparément le Verbe du Dieu Père. Cachant pour ainsi dire le loup sous une toison de brebis, il feint de dire un seul Christ, appliquant le nom au seul Verbe engendré de Dieu, fils monogène; puis l'assignant en quelque sorte dans l'ordre de la grâce, comme il dit lui-même, il donne aussi le nom de fils à celui qui est de la semence de David, en tant qu'uni, dit-il, à celui qui est fils en vérité; uni, non comme nous le croyons, mais selon la seule dignité, le pouvoir, l'égalité d'honneur. Il eut pour disciple Nestorius qui, plongé dans les ténèbres par ses livres, feint de confesser un seul fils (*Ep.* 45, PG 77, 229ab; trad. M. Richard, *Les traités de Cyrille..*, p. 112-113; voir le commentaire de J.-P. Billet, *L'École d'Antioche..*, p. 95).

D'autres lettres de saint Cyrille font entendre le même son (*Ep.* 67, 69, 71; PG 77, 336b, 340c, 344a); et l'évêque d'Alexandrie a cru bon d'attaquer Théodore de Mopsueste et son maître Diodore dans un ouvrage particulier *Contre Diodore et Théodore*. Une lettre à Acace de Mélitène datée de 438 explique ainsi la méthode qu'il a suivie : « Me penchant sur les livres que Diodore

et Théodore ont écrits, non sur l'Incarnation du monogène, mais plutôt contre l'Incarnation, j'ai choisi quelques chapitres, et, de tout mon pouvoir, je me suis attaqué à eux, montrant que leur opinion est partout pleine d'infection » (*Ep.* 68, 340c). Ces quelques lignes suffisent à la rigueur pour montrer que cette méthode n'est pas la bonne, puisqu'un florilège paraît avoir suffi à Cyrille pour étudier la théologie de Diodore et de Théodore.

M. Richard, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse*, dans *Mélanges Félix Grat*, t. 1, Paris, 1946, p. 99-116; *La tradition des fragments du traité* Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως *de Théodore de Mopsueste*, dans *Le Muséon*, t. 56, 1943, p. 55-75; *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*, RHE, t. 38, 1942, p. 303-331. — J.-P. Billet, *L'École d'Antioche et l'apollinarisme* (362-379), thèse polycopiée de la faculté catholique de Lille, 1947, p. 89-99.

L'autorité de saint Cyrille est telle que désormais le cas de Diodore apparaît comme réglé. Il est vrai que tout de suite après avoir eu entre les mains le *Contre Diodore et Théodore*, l'évêque Jean d'Antioche en demanda une réfutation à l'évêque de Cyr, Théodoret; mais cette réfutation, dont nous savons qu'elle fut une œuvre âpre et consciencieuse, est perdue et sa perte est peut-être plus regrettable que celle de l'ouvrage de Cyrille, parce que nous n'avons plus aucun moyen de connaître exactement la vraie doctrine de l'évêque de Tarse. De son œuvre doctrinale nous possédons surtout un certain nombre de fragments d'un ouvrage *Contre les synousiastes*, ou les apollinaristes. L'autorité de Léonce de Byzance à qui nous les devons principalement (*Contra Nestorianos et Eutychianos* 3, 43, PG 86, 1385-1389) est-elle suffisante pour nous permettre de les accueillir sans réserve?

En dépit de l'hostilité qui l'a poursuivi au 5e siècle, Diodore n'a jamais été anathématisé par d'autres que par les monophysites. Photius (*Bibliotheca* 18, PG 103, 57a) prétend sans doute avoir lu les *Actes du cinquième concile œcuménique*, celui de 553, et y avoir découvert la condamnation de Diodore, en même temps que celles de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr. Il se trompe. Ces actes ne contiennent pas la moindre trace d'une pareille condamnation. On a supposé que Photius confondait le concile de 553 avec un autre, monophysite celui-ci, tenu à Constantinople en 499 (Victor de Tunnuna, *Chronicon*, PL 68, 949ab). Photius rappelle encore qu'il a lu, dans un codex qui contenait aussi le livre *Contre les anoméens* qu'il attribue à Gélase de Césarée en Palestine (il doit s'agir du *De duabus naturis* du pape Gélase), un ouvrage de Diodore de Tarse contre divers arguments (ἐπιχειρήματα) sur le Saint-Esprit, ouvrage infecté, dit-il, du virus nestorien (*ibidem*, 102, PG 103, 372a). Photius signale par ailleurs deux autres ouvrages de Diodore, un *Contra Manichaeos*, qui ne comprenait pas moins de 25 livres et qu'il cite d'après Heraclianus de Chalcédoine (85, 288b), et un *De fato* (223, 829-877), dont il donne une analyse détaillée; ni l'un ni l'autre de ces écrits ne lui fournissent de prise à la critique.

2° *Œuvre exégétique.* — Nous avons dit que l'œuvre exégétique de Diodore avait été mieux conservée que son œuvre théologique, bien qu'elle ait aussi beaucoup souffert des injures du temps. On en a publié ces dernières années d'importants fragments.

J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris, 1912. — R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, dans *Revue biblique*, t. 45, 1936, p. 217-220. — K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, p. 83-112 (sur l'épître aux Romains).

Reste, comme nous l'avons déjà rappelé, un long commentaire sur les psaumes, qui malheureusement, n'a pas encore été publié, et sur lequel nous ne possédons que des renseignements partiels : L. Mariès, *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse?* dans *Revue de philologie*, t. 35, 1911, p. 56-70; *Extraits du commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 10, 1919, p. 79-101; *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*, Paris, 1924; *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes*, Paris, 1933. Ce dernier ouvrage, particulièrement important, nous renseigne en partie sur la pensée de Diodore.

Les documents indiqués nous permettent-ils de savoir quelque chose de précis de la doctrine spirituelle de Diodore? Dans une certaine mesure, assurément. Comme tous les antiochiens, plus peut-être que d'autres, puisqu'il dut s'opposer personnellement aux apollinaristes, Diodore a maintenu avec force la réalité de la nature humaine du Sauveur. Il distingue dans le Christ le Fils de Dieu du Fils de David que le premier a assumé et en qui il a habité (PG 33, 1559). Le Verbe n'est pas le fils de Marie, pas plus qu'il n'est le fils de David, et il est aussi le Seigneur de Marie. Le Verbe n'a pas eu deux naissances, l'une dans l'éternité, du sein du Père, l'autre dans le temps, de la Vierge Marie (1561a). Né du Père il s'est construit un temple de main d'homme né de Marie. Cet homme, né de Marie, n'est donc pas Fils de Dieu par nature, mais par grâce (1560c). Ces formules, et d'autres semblables, auraient besoin d'être expliquées et éclairées pour pouvoir être admises. On serait tenté d'en conclure que, dans le Christ, Diodore affirmait l'existence simultanée de deux fils. Lui-même s'en est toujours défendu, sous prétexte qu'il ne disait pas qu'il y eût dans le Sauveur deux fils de David ou deux fils de Dieu κατ' οὐσιάν, mais seulement que le Verbe éternel de Dieu a habité en celui qui est de la semence de David : τὸν πρὸ αἰώνων Θέον Λόγον λέγων κατῳκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ (1560a). Il est certain d'autre part qu'il regardait l'homme en Jésus comme adorable d'une adoration unique avec le Verbe (1561a); voir J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. 3, *La fin de l'âge patristique*, Paris, 1912, p. 13-14. Quoi qu'il en soit de certaines formules qui s'expliquent, soit par les exigences de la controverse contre Apollinaire, soit par l'imprécision du vocabulaire christologique vers la fin du 4e siècle, l'orthodoxie foncière de Diodore paraît incontestable. Celui qu'il reconnaît dans le Christ, celui qu'il aime, contemple et prie, c'est celui qui a pris, dans le sein de Marie, un corps pareil au nôtre, celui qui a été un homme véritable et à qui rien n'a manqué de ce qui constitue l'humanité réelle. Pour comprendre l'insistance de Diodore, comme celle de Théodore, il faut se souvenir de la situation d'une christologie qui retenait l'attention sur l'élément spirituel, c'est-à-dire en fait sur l'élément divin du Sauveur et détournait l'attention de son âme humaine, de ses souffrances humaines, de sa mort humaine. Voir M. Richard, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 4, 1947, p. 5-54; J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille*

d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille, 1951.

Les mêmes principes, qui expliquent la doctrine christologique de Diodore, à savoir la volonté de mettre en relief les caractères humains du Sauveur, expliquent son exégèse littéraliste. D'après lui, les événements rapportés dans les Livres saints se sont réellement passés tels qu'ils s'y trouvent racontés; le premier souci de l'exégète doit être d'étudier l'histoire et de tenir le plus grand compte des faits réels. Après seulement, il y a lieu de chercher un sens supérieur, qui suppose le premier et s'ajoute à lui, sans le détruire. Ce sens supérieur, Diodore le nomme θεωρία et il l'oppose expressément à l'ἀλληγορία des alexandrins. Il s'explique à ce sujet dans le prologue du commentaire des psaumes et dans l'introduction du commentaire du psaume 118 et il devait le faire avec plus de détail encore dans un ouvrage qui semble aujourd'hui perdu Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας. Théodore de Mopsueste devait reprendre la même doctrine dans son *Liber de allegoria et historia*, que signale Facundus d'Hermiane (*Pro defensione trium capitulorum* 3, 6, PL 67, 602). Voici les principes sur lesquels Diodore fondait la θεωρία.

L'histoire ne s'oppose pas à la theoria, au contraire elle se trouve être la base et le support des conceptions supérieures. Mais il faut prendre garde à ceci seulement que la theoria n'apparaisse comme le renversement du sujet, ce qui ne serait plus theoria, mais allégorie. Car là où il faut chercher à côté du texte un sens étranger, il n'y a plus theoria mais allégorie... Les novateurs en Écriture sainte.., à la place de « abîme » entendent « démons », à la place de « serpent » entendent « le diable », et ainsi du reste... Ce sont là des sottises... Tout en rejetant donc entièrement ces explications, nous ne nous interdirons pas de passer à une theoria supérieure de façon respectueuse. Par exemple, nous accepterons d'assimiler Abel et Caïn à la Synagogue des juifs et à l'Église et d'essayer de montrer que d'un côté la Synagogue des juifs a été rejetée comme le sacrifice de Caïn et que, de l'autre, les offrandes de l'Église sont agréées comme il en fut jadis des offrandes d'Abel... Ces explications ne détruisent pas l'histoire, pas plus qu'elles ne renversent la theoria, mais cette méthode moyenne que nous tentons procède selon l'histoire et selon la theoria et nous débarrasse de l'hellénisme (Préface du *Commentaire*, trad. L. Mariès, *Extraits*.., p. 89).

On saisit la différence essentielle qui sépare l'exégèse allégorique de l'exégèse « théorique » de Diodore. Origène, sans doute, tient bon pour le sens littéral, quoiqu'on l'ait accusé de le rejeter, mais à ce sens littéral il préfère de beaucoup un sens allégorique qui, trop souvent, n'a d'autre raison d'être ou d'autre fondement que le sens propre de l'exégète. La profondeur de son sens chrétien l'oriente habituellement comme il faut; elle l'empêche de s'égarer dans les fantaisies qui caractérisent fréquemment l'exégèse de Philon. Reste pourtant que Philon est un des guides préférés d'Origène. Diodore est plus raisonnable; le mot rationaliste ne conviendrait pas ici, car le théoricien d'Aristote se laisse guider par les traditions catholiques et les réalisations du nouveau Testament lui permettent de découvrir les réalités cachées dans les écrits prophétiques. Dans la préface au commencement du psaume 118, Diodore explique bien sa position et celle de son école.

S'ils disaient (les allégoristes) que ce psaume, en tant que prononcé par Dieu, convenait aux générations humaines et qu'il s'applique à la fois aux événements présents et aux événements d'ordre supérieur, leur interprétation serait juste. C'est à peu près ce que je dis : les prophètes, en prédisant à l'avance les événements, ont adapté leurs discours aux époques auxquelles ils les prononçaient et aux époques ultérieures; leurs paroles se trouvaient être pour l'époque contemporaine des expressions hyperboliques, mais elles se trouvaient en parfait accord avec les événements que devaient réaliser les prophéties... Car c'est le propre de l'Esprit de faire aux hommes des dons éternels et absolus, je veux dire les divins oracles capables de s'adapter à toute époque jusqu'à la fin de l'humanité... Ce n'est pas là une allégorie, mais bien une réalité susceptible d'adaptations multiples (*ibidem*, p. 97-99).

Si, pour Diodore, David est l'auteur unique de tout le psautier, cela n'empêche pas que certains psaumes doivent être interprétés d'autres personnages, non seulement du passé, comme Moïse, mais encore de l'avenir, comme Jérémie, Ézéchias, les Maccabées et, plus que tous les autres, le Messie.

En vertu de la grâce de prophétie, David, dans l'avenir, dans le présent, ou même dans le passé, pouvait endosser telle ou telle personnalité, individuelle ou collective, vivre ou revivre telle ou telle situation, historique ou psychologique, et énoncer de l'intérieur, pour ainsi dire, de chacune de ces personnalités, et conformément à chacune de ces situations, des chants à la fois inspirés et merveilleusement adaptés (L. Mariès, *Études préliminaires*.., p. 62-63; voir ce que dit, au sujet de Théodore, R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*, dans *Revue biblique*, t. 53, 1946, p. 207-241).

Ces remarques valent surtout pour les psaumes prophétiques. Voici par exemple ce que pense Diodore du psaume 109, qu'il regarde comme exclusivement messianique :

Laissant de côté les bavardages hérétiques et les plaisanteries judaïques, il faut dire en vérité que ce psaume est écrit à propos de Notre-Seigneur Jésus-Christ le monogène et le premier-né. Le même est en effet Monogène né non pas sans doute de la même manière, mais selon deux ordres différents, κατὰ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο. Premier-né selon la chair, monogène selon la divinité, Premier-né selon qu'il est des hommes; monogène selon qu'il est de Dieu. Cependant c'est un seul Fils qui est l'un et l'autre et un seul Seigneur. Le psaume s'applique à lui, non selon qu'il est monogène, mais selon qu'il est premier-né. Car il a reçu l'ordre de s'asseoir auprès du Père, selon qu'il est premier-né et héritier. Selon qu'il est monogène, il est réellement coéternel au Père, il est sur le même trône, car il possède de nature l'égalité d'honneur, ὁμότιμον, et l'égalité de siège, ὁμόθρονον.

De mon sein je t'ai engendré avant l'aurore. Le psalmiste a bien saisi ici l'une et l'autre nature en une seule personne, ἑκατέραν φύσιν ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ, la chair et la divinité. S'il dit de *mon sein*, cela s'applique à la chair; s'il dit *avant l'aurore*, il parle de la divinité; les mots *avant l'aurore* s'appliquent en effet à toute la création. Il veut donc dire : avant que toutes les choses soient, je t'ai engendré. Il célèbre ensuite l'Incarnation en parlant de la chair (texte grec dans L. Mariès, *Études préliminaires*.., p. 148-149).

L. Mariès, après avoir cité ces deux passages, s'étonne de leur parfaite orthodoxie et de la distance qui les sépare des textes *Contre les synousiastes*, auxquels nous avons fait allusion. Nous ne pouvons nous empêcher de partager cet étonnement et de conclure que le procès de Diodore est à rouvrir complètement. Si l'authenticité du commentaire des psaumes est acquise une fois pour toutes, il semblera impossible d'accepter celle de l'ouvrage *Contre les synousiastes*, dont nous ne connaissons d'ailleurs que des fragments transcrits par un adversaire.

C'est en fait l'édition complète de ce commentaire qu'il faut attendre non seulement pour notre connaissance de l'exégèse de Diodore, mais aussi pour celle

de sa vie spirituelle et de son souci d'apostolat. N'est-il pas important, par exemple, de remarquer que Diodore, après avoir dit que, dans les psaumes, le Saint-Esprit lui-même a livré à l'avance toutes les conjonctures de la vie humaine et, par l'intermédiaire du très bienheureux David, nous a fourni des paroles appropriées à nos douleurs et capables de remédier à nos chutes, ajoute en parlant du chant à deux chœurs, tel qu'on le pratique à Antioche :

J'ai jugé convenable de faire de cette Écriture dont nous avons tant besoin, je veux dire du livre des Psaumes, une exposition succincte, telle que je l'ai moi-même reçue, de marquer les thèmes qui conviennent à chaque psaume en particulier et d'en donner une explication littérale. Les frères, au temps du chœur, ne seront pas ainsi exposés à se laisser entraîner par le chant alterné et, du fait de ne pas les avoir présentes à l'esprit, à occuper ailleurs leur pensée en des sujets étrangers; mais se rendant compte de la suite des paroles, ils chanteront avec intelligence, comme il est écrit (*Ps.* 46, 8), c'est-à-dire du fond même de leur cœur et non pas seulement d'une manière superficielle et du bout des lèvres (L. Mariès, *Études préliminaires*.., p. 152).

En dehors des travaux déjà signalés : H. Kihn, *Ueber* θεωρία und ἀλληγορία *nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, t. 62, 1880, p. 531-582; *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Wissembourg, 1866. — L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, coll. Biblische Studien 14, Fribourg-en-Brisgau, 1909. — L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913. — A. Vaccari, *La* θεωρία *nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 3-36; *La « theoria » esegetica antiochena*, *ibidem*, t. 15, 1934, p. 94-101. — R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*, dans *Revue biblique*, t. 53, 1946, p. 207-241. — M. Brière, *Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse*, dans *Revue de l'Orient chrétien* t. 30, 1946, p. 231-283.

Sur Diodore on peut rappeler les témoignages de Barhadbesabba Arbaïa, *Histoire*, éd. Nau et Brière, 1re partie, ch. 17, Paris, 1932, PO 23, p. 314-323; et de la *Chronique de Séert*, éd. Scher et Dib, PO 5, p. 275-278.

Gustave Bardy.

DIOGNÈTE (Épitre, ou mieux Discours à). — Un manuscrit du 14e siècle, transporté en 1437 de Constantinople à Bâle et malheureusement détruit dans l'incendie de la bibliothèque de Strasbourg en 1870, nous a conservé, au milieu d'un groupe d'opuscules attribués sans fondement à l'apologiste Justin, ce petit texte d'une dizaine de pages, justement célèbre par sa beauté littéraire (on y a vu « la perle » de l'ancienne apologétique, voire de la littérature grecque chrétienne), son intérêt doctrinal et le mystère persistant qui entoure son origine, en dépit du très grand nombre d'études qui lui ont été consacrées.

Aucune des hypothèses proposées pour identifier ce « pseudo-Justin » ne peut être considérée comme assez justifiée pour pouvoir être retenue. Quant à la date, on peut tenir pour assuré qu'il s'agit d'une œuvre postérieure au début du 2e siècle et antérieure à la paix de l'Église; pour très probable qu'elle précède Origène et même Clément d'Alexandrie. Sa conception et son contenu la rattachent à la littérature apologétique du 2e siècle; bien qu'elle offre une parenté certaine avec l'une des plus anciennes *apologies* conservées, celle d'Aristide (ce qui a suggéré qu'on pouvait l'identifier avec l'*Apologie* plus ancienne encore, et perdue, de Quadratus), d'autres points de contact, non moins étroits avec Hippolyte, Clément et Origène, suggèrent plutôt de la situer vers la fin de la période ci-dessus définie, soit dans les toutes dernières années du 2e siècle, soit aux alentours de 200.

L'œuvre se présente (ch. 1) comme une réponse aux questions posées par un païen, Diognète, curieux du christianisme, sinon déjà sympathisant. Une première partie résume de façon sommaire, et par là même assez banale, les arguments traditionnellement opposés à l'idolâtrie païenne (2), aux sacrifices et au ritualisme juifs (3-4). L'intérêt s'accroît brusquement lorsque l'auteur passe à l'évocation du mystère chrétien (5-6) et analyse le paradoxe de la situation faite aux chrétiens :

Car les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements... Ils résident chacun dans sa propre patrie mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers... Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel (V, 1, 5, 8-9).

Ce qui l'amène à formuler la thèse fameuse :

En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les Chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps comme les Chrétiens dans les cités du monde. L'âme habite le corps et pourtant elle n'est pas du corps, comme les Chrétiens habitent dans le monde mais ne sont pas du monde... L'âme est enfermée dans le corps, c'est elle pourtant qui maintient le corps; les Chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde, ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde (VI, 1-3, 7).

Thèse d'accent très moderne où le chrétien d'aujourd'hui peut trouver les bases d'une spiritualité de sa présence au monde; il peut être intéressant de souligner qu'il s'agit là d'une doctrine vraiment traditionnelle, issue des paroles mêmes du Seigneur dans le *Sermon sur la montagne* : « Vous êtes le sel de la terre... vous êtes la lumière du monde... » (*Mt.* 5, 13, 14). Nous la trouvons déjà, nettement esquissée, chez les apologistes (Aristide, *Apol.* 15-16; Justin, 2e *Apol.* 7, 1; etc), puis, avec des précisions et des développements nouveaux, chez les alexandrins (Clément, *Quis dives salvetur*, 36, 1-3; Origène, *Contra Celsum* 4, 23; 8, 70, 73). Elle ne disparaît pas de la tradition postérieure, mais voit son application restreinte aux seuls spirituels et spécifiquement aux moines (Eusèbe, *Demonstratio evangelica* 1, 8; Sérapion de Thmuis, *Ep. ad monachos* 3; S. Jean Chrysostome, *In Math. hom.* 68, 3; 72, 4; *Historia monachorum*, prol.); nous la retrouvons, transposée et en quelque sorte inversée, dans le thème *Omnia propter electos*.

La suite, moins brillante et moins originale, renferme encore deux thèmes intéressant l'histoire de la spiritualité. Après une 3e partie (7-9) qu'on peut définir comme une initiation sommaire aux mystères de la foi, l'auteur, changeant de ton, adresse à Diognète une exhortation, pathétique et pressante à la conversion (10). C'est pour lui l'occasion d'analyser la dialectique de l'*agapè* :

Car Dieu a aimé les hommes : pour eux il a créé le monde... Et quand tu l'auras connu, quelle joie, songes-y, remplira ton cœur! Combien tu aimeras celui qui t'a ainsi aimé le premier! En l'aimant tu seras un imitateur de sa bonté, et ne t'étonne pas qu'un homme puisse devenir un imitateur de Dieu : il le peut, Dieu le voulant (X, 2-4).

Tout le chapitre présente des parallèles frappants avec les *Philosophoumena* d'Hippolyte (10, 34) et Clément (*Protreptique* 11, 115-12, 118).

Le texte s'achève par deux chapitres (11-12) si différents, par le ton, le style, le vocabulaire, les idées, que la critique les attribue volontiers à un autre auteur (on a souvent regardé du côté d'Hippolyte); les arguments avancés ne sont peut-être pas décisifs et il peut s'agir, après une lacune, sans doute importante (que le copiste du manuscrit a signalée comme se trouvant dans son modèle), de la suite de l'exhortation commencée au ch. 10, dont les caractères s'opposent déjà notablement à l'exposé, apologétique ou doctrinal des ch. 1-9. Quoi qu'il en soit, on retiendra de ces deux dernières pages, d'un style très lyrique et par là souvent obscur, une belle évocation de la vie de l'Église :

(Faisant suite à la révélation du Verbe) Par lui, l'Église s'enrichit, la grâce, s'épanouissant, se multiplie dans les saints, conférant l'intelligence, dévoilant les mystères, révélant la répartition des temps; elle se réjouit à cause des fidèles, elle s'offre à ceux qui la recherchent en respectant les bornes de la foi et en ne transgressant pas les bornes des Pères. Et voici que la crainte de la loi est chantée, la grâce des prophètes reconnue, la foi dans les Évangiles affermie, la tradition des Apôtres conservée et que la grâce de l'Église bondit d'allégresse (11, 5-6).

La bibliographie est démesurée; parmi les éditions critiques et commentées, il faut toujours relire celle de J. C. Th. von Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. 3, *S. Iustini... opera*, t. 2, 3e éd., Iéna, 1879; on se contentera de renvoyer en outre aux deux plus récentes : H. G. Meecham, *The Epistle to Diognetus*, thèse de Manchester, 1949; H.-I. Marrou, *A Diognète*, coll. Sources chrétiennes 33, Paris, 1951. Ajouter, pour la question toujours pendante des ch. 11-12, P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953, p. 124-126.

Henri-Irénée Marrou.

DIOMIRA (MARIA) DU VERBE INCARNÉ,

vénérable, capucine, 1708-1768. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits et spiritualité.*

1. *Vie.* — La vie de Maria Diomira se divise en deux périodes, également extraordinaires soit en faveurs divines, soit en mortifications étonnantes. 1° Vie dans le monde, 1708-1730. Née à Gênes le 27 février 1708, Marie-Thérèse Serri est aussitôt baptisée; elle témoigne d'un amour précoce pour la solitude et la pénitence, et fait vœu de chasteté à l'âge de six ou sept ans. La contemplation d'une *Pietà* détermine à huit ans une épreuve qui la crucifiera pendant cinq ans : tentations contre la foi, accompagnées de scrupules; la pensée de la Mère douloureuse ne la quittera plus. A partir de sa première communion, à 9 ans, la présence de Dieu lui est habituelle. Une rigoureuse pénitence et diverses visions l'acheminent vers la vie capucine qu'elle embrasse à l'automne 1730. Auparavant, elle avait reçu un vendredi, dans l'église « dei Cavalieri » de Pise, l'impression invisible des stigmates.

2° Vie religieuse, 1730-1768. Après un dur noviciat, prolongé d'un an sur sa demande, Diomira est à 28 ans nommée maîtresse des novices. Le 10 juin 1745, elle est élue supérieure, charge qu'elle exerça jusqu'en 1750. Sacristine durant deux ans, elle est en 1752 réélue abbesse pour un nouveau biennat. Déchargée sur sa demande, elle gardera jusqu'à sa mort la direction du noviciat. Durant cette période elle connut de nombreuses épreuves et reçut de nombreuses grâces. La dernière fut le dard mystique qui s'enfonça dans son cœur à Noël 1767. C'était l'invitation de l'Époux divin : elle meurt paisiblement, après une courte maladie, le 14 janvier 1768. Apparaissent alors sur le corps embelli l'anneau nuptial et les stigmates.

2. *Écrits et spiritualité.* — Outre quelques documents administratifs, — précieux pour la « petite histoire » —, et de rares lettres (sa correspondance avec son directeur est perdue), nous conservons de la vénérable une sorte d'*Autobiographie* dans son récit des faveurs spirituelles reçues, rédigé sur l'ordre de ses confesseurs. Texte de près de 200 pages, divisé en trois parties : enfance et adolescence; entrée et vie en religion; enfin, détails sur son oraison et sur diverses grâces ou tentations durant toute sa vie. En conclusion, une *Manière très facile pour se maintenir en la présence de Dieu.* Nombre de scènes biographiques sont joliment évoquées; par contre les analyses d'âme, — à part d'heureuses formules —, sont d'un style pauvre, quelquefois lourd, surtout dans la troisième partie où abondent longueurs et redites. Cependant, en dépit de cet état inordonné et incomplet, cette autobiographie demeure attachante. Elle reste inédite.

La vénérable n'a pas reçu mission de délivrer un message, ni même d'exposer une doctrine : elle doit simplement consigner les faveurs reçues. Cependant son itinéraire spirituel et sa direction comme maîtresse des novices mettent en relief les traits principaux de sa spiritualité.

Une intense vie contemplative en est le cœur. Gratifiée dès sa toute première enfance de l'oraison de quiétude, innocemment elle pense réparer cette « abstraction » par des oraisons vocales; souvent en vain, d'ailleurs, comme lorsque devenue fillette elle se verra imposer par son directeur une heure de « méditation » : elle se trouve saisie par « un certain sommeil » et, « vive ou morte » (elle l'ignore), se sent « toute à Dieu et Dieu tout à elle ». Fréquemment elle jouira de « grâces d'union », — celles-là indubitables —, qu'elle distingue des innombrables « grâces intellectuelles » (visions, connaissances prophétiques), — qui lui donneraient quelques doutes, si le contrôle de ses directeurs ou leurs bons effets n'en garantissaient l'authenticité. Effets semblables de toutes ces grâces, sauf leur intensité croissante : connaissance amoureuse des grandeurs de Dieu, et joyeuse de sa bassesse; désir incoercible de souffrir, jusqu'à donner « sang pour Sang », pour l'imiter dans ses mystères vécus (et « vus ») au cours du cycle liturgique; facilité et douceur dans la pratique des vertus, si vives que soient les répugnances de sa sensibilité extrêmement délicate; enfin une liberté totale du cœur lui permettant de « quitter Dieu pour Dieu » pour « fondre où l'obéissance l'appelait ».

Ainsi la contemplation précoce de la Passion notamment a éveillé en son cœur un amour « à tout prix », mais une émotivité excessive favorise la crise de scrupules et de pleurs qui la torturera cinq ans durant; délivrée à la suite d'une vision, elle conservera toujours un sentiment très vif de crainte, désormais paisiblement filiale. Et puisque « l'amour est opératif », une pénitence extraordinaire va répondre à l'amour divin. Autre trait notable de sa vie spirituelle : sa familiarité avec son ange gardien, « dès l'âge de 3 ou 4 ans », et qui lui servira toujours de maître; le rôle qu'elle lui reconnaît est vraiment remarquable comme guide vers le plus parfait, dans la charité fraternelle et dans l'oraison.

A ses novices, la vénérable inculque une robuste spiritualité, fondée sur « la considération des maximes éternelles (« fondements d'éternité »)... qui a fait de

grands saints »; détaille les avantages des « petites pénitences » et du silence; expose le moyen de devenir des âmes intérieures « abandonnées dans la mer de la présence divine », une de ses attitudes constantes à elle, moyen qu'elle décrit dans sa *Manière très facile pour se maintenir en la présence de Dieu*. La présence de Dieu est « une des plus grandes grâces ». L'aide de l'imagination, qui se représente les mystères, est bonne mais éphémère : elle fatigue vite l'esprit. Une manière plus excellente et aisée de se maintenir en la présence de Dieu est « de le considérer comme Esprit très pur... au-dedans et au-dehors de nous... », comme donnant existence à tout. La vénérable n'invite pas à un plus subtil effort d'imagination : c'est l'infirme expression (ou parfaite) de la recherche de Dieu, au delà de toute représentation (voire de toute vision), « en esprit », là où « le cœur qui a, lui aussi, yeux, bouche, oreilles, mains, pieds.., regarde, parle, écoute, adore son Seigneur présent en soi ». Manière celle-là aisée, « sans fatigue, par le seul acte de la volonté ». Tous les fruits de l'oraison indiqués ci-dessus s'ensuivent : l'âme « travaille beaucoup et fatigue peu ».

Ainsi, en dépit de l'extraordinaire de ses faveurs et mortifications personnelles, Diomira enseigne l'essentiel, accessible à tous : la présence de Dieu par la charité, « matrice de toutes les vertus ».

1. Écrits de Diomira : liste dans *Analecta ordinis Fratrum minorum capuccinorum*, t. 14, 1898, p. 239-240; texte aux archives de la congrégation des Rites.

2. Écrits sur Diomira : *Vita della Serva di Dio Suor Maria Diomira del Verbo incarnato, cappuccina professa nel Monastero di Fanano, scritta da lei medesima*, Modène, 1788; Bologne, 1877; Regensburg, 1891 (en allemand); Rome, 1916; Saint-Louis, 1917 (en anglais). Cette biographie ne garde que la substance du manuscrit : c'est déjà, présentée sous forme autobiographique (sauf le *Supplément* qui relate les derniers jours et divers témoignages), une véritable biographie, alerte, plus populaire mais moins spirituelle que l'autobiographie; résumé biographique, dans *Analecta..*, t. 18, 1902, p. 45-49. — Constant, *Légende dorée*, p. 587-602. Un travail scientifique n'existe pas encore.

3. État de la cause, cf *Analecta..*, t. 61, 1945, p. 63.

François-Solano de Paris.

DIOTALLEVI (Alexandre), jésuite italien, 1647-1721. — Né à Rimini le 3 septembre 1647, Alexandre Diotallevi y mourut le 29 septembre 1721. Il appartenait à une famille noble. Il fit ses premières études chez les jésuites et entra dans la compagnie de Jésus en 1663. Il fut recteur des collèges de Reggio et de Forli, et vécut à Rimini à partir de 1700. « Ses talents, lit-on dans une lettre du P. François Agnani envoyée de Rimini à un confrère le lendemain de sa mort, sont bien connus par son administration des collèges de Reggio et de Forli et par son travail inépuisable pour le bien du prochain..; pendant vingt et un ans assidu au confessionnal, directeur de la confrérie de la Bonne Mort et de la congrégation des chevaliers, donnant des retraites, assistant les moribonds, aidant tout le monde. Vraiment il fut un parfait religieux et de grande édification » (Archives de l'ordre, *Venezia*, 124 f. 180).

Ses publications spirituelles sont nées de ses travaux apostoliques, car il avait pris l'habitude de ne jamais parler sans avoir écrit et même appris son sujet (*Vita*, p. VIII). Les nombreuses éditions et réimpressions de ses œuvres en manifestent l'influence sur la formation religieuse du 18e siècle. 1. *Stimoli alla vera divozione presi dalle insinuazioni della divina pietà fatte a S. Geltrude e proposti a chi desidera d'avanzarsi nella cristiana pietà* (Venise, 1713; plusieurs réimpressions); soit vingt-cinq considérations sur des maximes ou des épisodes des révélations de sainte Gertrude, menant de la tiédeur à la contemplation des mystères de la passion, de la rédemption, de la grâce et de la gloire. — 2. *Trattenimenti spirituali per chi desidera d'avanzarsi nella servitù e nell' amore della SS. Vergine*; œuvre la plus importante qui occupe le second tome des *Opere*. Elle est divisée en trois parties. La première, au jugement de G.M. de Grassis, provincial, et d'après la dédicace aux membres de la congrégation des nobles de Rimini, fut publiée en 1713 en trois livraisons et avait fait l'objet « d'entretiens privés à la congrégation ou publics dans l'église ». Elle comprend dix-huit entretiens sur les fêtes mariales universelles ou propres à des ordres religieux. La 2e et la 3e parties sont postérieures de plusieurs années à la première. Diotallevi y fait de fréquentes allusions à la faiblesse de sa vue dont il souffrait à la fin de sa vie; au début de la 3e partie, il adresse une *Supplique de pardon* à la Vierge, parce que la cécité lui permettait à peine de « donner quelquefois une œillade à des auteurs qui ont écrit de Vous ». La seconde traite des évangiles des dimanches de l'Avent à la Pentecôte, la troisième des autres dimanches, et toujours à la louange de la Vierge. Les *Trattenimenti* constituent un beau monument de piété mariale, qui connut grand succès. Diotallevi s'était lié dès sa jeunesse par vœu à servir et à faire servir la Vierge. Il nourrissait tant d'amour pour elle qu'il en parlait toujours avec onction. Sa doctrine sur le culte et les prérogatives de Marie est en parfaite harmonie avec la tradition et la constitution apostolique *Sollicitudo* d'Alexandre VII : Marie fut préservée du péché originel en vue de sa divine maternité. La future mère du Rédempteur et la corédemptrice du monde fut rachetée du péché, « acciò non vi incorresse », elle fut « prevenuta e preservata dalla colpa originale, con la pienezza della sua grazia e per li meriti del suo Divin Figliuolo » (traité 2). En la fête de l'Assomption il voit conjoints les mystères de la mort, de l'assomption et de l'exaltation : « nel suo felicissimo Transito fu con l'anima assunta dalla terra al cielo e da questa vita mortale all' eterna; nella sua gloriosa Assunzione fu assunta in corpo e in anima alla celeste beatitudine; e nella sua gloriosa coronazione fu assunta al regno e all' imperio.., reina del cielo e della terra, signora degli Angeli e degli uomini e imperatrice dell' universo » (traité 12). — 3. *Il Cuore addolorato di Maria. Meditazioni sopra li suoi sette dolori proposte a chi desidera di compatirla ed imitarla*, 1715; des colloques achèvent chacune des sept méditations; les nombreuses éditions vulgarisèrent la dévotion à la Vierge des douleurs, que Benoît XIII (1727) et Clément XII (1734) enrichirent d'indulgences. — 4. *L'idea d'un vero penitente ravvisato in Davide e da lui espressa nel salmo 50°*, 1716, exposé du *Miserere*; c'est, dit l'auteur, un travail « de dernière heure et dans la cécité », pour se préparer à mourir. On connaît une vingtaine d'éditions et à peu près autant de traductions diverses. — 5. *Della beneficenza di Dio e dell' umana ingratitudine*, 1716; 25 considérations sur les bienfaits divins de la nature, de la grâce et de la gloire, avec les sentiments qui doivent y correspondre; elles s'adressent aux nobles, aux riches, aux prêtres, aux religieux, tous décrits sans ménagement : les cours, « sérail de tous les vices », la noblesse, « frêle fleur d'un arbre vieilli » (*considerazione* 19); les riches ne

peuvent « acheter le paradis qu'au prix de l'aumône » : leur superflu, de droit naturel, est dû aux pauvres, « e se per sè lo ritengono, ritengono l'altrui » (20).

L'oubli de telles œuvres étonne, car elles exercèrent en leur temps une large influence; elles pourraient encore la mériter aujourd'hui par leur doctrine, leur originalité et leur élégance. Les *Opere* furent rassemblées en deux tomes en 1761/2 (Venise); le second tome fut réédité en 1770. On a une notice sur des *Istruzioni ad un confessore di monache*, publiées, anonymes et sans date à Milan, et qui ne figurent pas dans les *Opere*. N'y figure pas davantage l'*Inno santificato o siano i sacri stimoli ad amare il gran Patriarca S. Giuseppe per santificare tutto l'anno* (Venise, 1761).

Estratto della Vita, en tête de *Il Cuore...*; *Vita*, en tête du t. 2 des *Opere*, p. I-IX. — Sommervogel, t. 2, col. 87-91, et ad calcem p. II; Rivière, *Corrections*, n. 4269 (corrige la date de la mort). — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 412, n. 5.

Pierre PIRRI.

DIRC VAN HERXEN (ou THEODORICUS HARX, DE HARX), 1381-1457. — Né à Herxen près de Zwolle (Overijsche, Pays-Bas), fils de Herman to Noertberghe, Dirc van Herxen reçut son éducation chez les frères de la Vie commune à Deventer et entra vers 1405 dans cette congrégation à Zwolle, où il fut, étant très jeune en religion, élu recteur en 1410; il le resta près de quarante ans jusqu'à la fin de sa vie. Dans cette fonction, il rédigea, en les adaptant aux nécessités de sa maison, les *Statuta* ou constitutions, déjà en vigueur à Deventer, et il entreprit la fondation de quatre nouvelles maisons, à Bois-le-Duc, Doesburg, Groningue et Harderwijk. Il se fit estimer par sa charité, sa modération, son équilibre et son amour du recueillement. Il mourut le 21 mars 1457. On possède maints détails sur sa vie dans la *Narratio* de son confrère et disciple J. de Voecht.

Si l'on conserve peu de ses écrits, ils n'en sont pas moins fort représentatifs de la mentalité et de la spiritualité des frères de la Vie commune, tout orientée vers la pratique des vertus solides. De ses lettres, des conférences aux frères, de ses traductions du latin en thiois, pratiquement rien n'est retrouvé. Signalons ses *rapiaria* : *Instructio religiosorum ex dictis sanctorum* et *Dicta doctorum de quibusdam festis et sanctis*, manuscrit de 400 pages d'extraits; la coutume de composer des *rapiaria* était appréciée des frères (elle n'est peut-être pas sans influence sur l'origine de l'*Imitation*). La presque totalité des écrits spirituels de Dirc est restée manuscrite (Knierim, p. 101 svv et 147 svv). Seuls les *Devota exercitia* ont été imprimés en 1492, probablement par Richard Paffraet à Deventer. Les exemplaires en sont extrêmement rares. C'est une anthologie sur la méditation et l'examen de conscience, l'ascèse, l'acquisition de la pureté du cœur, la mortification des sens et l'imitation de Notre-Seigneur.

On possède aussi en manuscrits des écrits, qui ne sont pas négligeables, sur l'éducation des écoliers dirigés par les frères (*Tractatus de juvenibus trahendis ad Christum*, *De innocentia servanda*, *Libellus de parvulis trahendis ad Christum*, *Libellus de laudabili studio eorum trahentium parvulos ad Christum*), des conseils pratiques pour les confesseurs des sœurs de la Vie commune, des *Notabilia dicta* recueillis par ses disciples et quelques poésies en latin et en thiois.

Jacobus Trajecti alias de Voecht, *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, éd. M. Schoengen, coll. Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, t. 3, n. 13, Amsterdam, 1908. — J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 1116. — P. H. J. Knierim, *Dirc van Herxen* (1381-1457), *Rector van het Zwolsche Fraterhuis*, Amsterdam, 1926; donne quelques *exercicia* de Dirc, p. 160-166. — J. J. Mak, *Christus bij de Moderne Devoten*, OGE, t. 9, 1935, p. 112-115, 136. — Art. DÉVOTION MODERNE, t. 3, col. 731.

Louis MOEREELS.

DIRCKINCK (JEAN), jésuite allemand, 1641-1716. — Né à Bocholt (Westphalie) le 13 avril 1641, entré dans la compagnie de Jésus le 26 septembre 1659, Jean Dircinck enseigna d'abord les humanités et la philosophie, puis, jeune prêtre, fut affecté au ministère dans les missions de Minden et de Brême. A partir de 1683, il se vit confier les charges les plus importantes dans la province du Rhin inférieur : recteur de Coesfeld, Hildesheim et Buren, vice-provincial en des conjonctures difficiles (1696-1697), recteur et maître des novices à Trèves, provincial (1705-1708), recteur du collège-scolasticat de théologie de Münster et, à deux reprises, recteur et instructeur du troisième an de Geist (Westphalie), où il mourut le 26 janvier 1716.

Toute sa vie, il se montre « un véritable ami des prêtres » (B. Duhr, *op. cit.*, t. 4, 2e p., p. 269), auprès de qui son expérience des âmes et du ministère lui assure une confiante audience. Il est notamment l'animateur de la « Confrérie des prêtres de la bonne volonté sous le vocable de Jésus-Christ mourant sur la croix », — filiale d'une ancienne association sacerdotale romaine de prières pour les prêtres défunts —, instaurée en 1661, avec, en plus, un but de sanctification personnelle, parmi le clergé diocésain de Münster, Paderborn, Osnabruck et du comté de Lingen, et confirmée par une bulle d'Innocent XI (9 août 1687). Quatorze années de suite, Dirckinck offre aux membres de la confrérie, à titre d'« étrenne », un opuscule avec, chaque fois, le commentaire d'une de leurs règles; selon le *Journal des Sçavants* (septembre 1709, p. 485), il y joint, en 1695, « un ordre pour passer saintement la journée, en faveur des nièces, des sœurs ou des servantes des confrères », sans doute première ébauche de ses « horloges ». Ces commentaires, qui n'ont pas vieilli et dont l'ensemble consiste en considérations, riches de doctrine, furent ensuite, pour en permettre la diffusion, réunis en volume : *Canones directivi Confraternitatis Sacerdotum Bonae Voluntatis... cum expositionibus...*, Cologne, 1708 (3e éd., avec retouches et additions « à cause de la situation présente de la Confrérie », Münster, 1862). De même, afin de remédier aux déficits d'une formation sacerdotale trop rapide, Dirckinck, à la demande de l'archevêque Jean-Hugo von Orsberg, prince-électeur de Trèves, compose un *Manuale pastorum sive instructio practica neo-parochorum...*, Trèves, 1702 (Bruxelles, 1858), nourrissant, parce que puisé aux sources les plus autorisées, et abondant en notations pertinentes, sur ce que doit être le prêtre et les écueils de sa vie personnelle et pastorale.

Parmi les œuvres plus spécifiquement spirituelles de Dirckinck (la plupart publiées d'abord, sinon uniquement, en latin), il faut retenir : 1. Les « horloges », sortes d'eucologes, destinées aux catégories de chrétiens les plus diverses et présentant le moyen de sanctifier, par de courtes prières appropriées, les différentes actions de la journée : *Horologium sacerdotale sacerdotibus tam ecclesiasticis quam religiosis...*, Cologne, 1691 (éd. corrigée :

Dies sacerdotalis praecipuis pietatis exercitiis sanctificatus, Bruges, 1888); *Horologium spirituale scholasticorum Societatis Jesu*, s l, 1696 (nouvelle éd. par L. Royet, Uclès, 1888); *Geistliches Uhrlein oder Weise tägliche... für die Gottverlobten Jungfrauen*, Trèves, 1698; *Horologium quotidianum juventutis studiosae*, Cologne, 1718, devenu *Triplex horologium juventutis studiosae, festivum quotidianum, philosophicum... omnibus tam philologicae quam philosophicae scientiae candidatis in Societatis Jesu gymnasiis..*, Mayence, 1720 (multiples rééditions, notamment *Horologium religiosum aureum in usum studiosae juventutis..*, Ratisbonne, 1867). — 2. D'un tout autre caractère, malgré la similitude du titre, l'*Horologium excitatorium, auctarii loco Horologio scholasticorum Societatis Jesu appensum..*, s l, 1696 (nouvelle éd. avec, en appendice, le *Modus dirigendi ad statum religiosum* de G. Druzbicki, Uclès, 1889), contenant des conseils aux jeunes jésuites pour les étapes successives de leur formation. A signaler les titres, avec références, des méditations de la retraite de trente jours telle qu'elle se donnait au troisième an de Geist. — 3. *Andächtige Vorbereitung zur heilige Communion..*, Cologne, 1700 (nouvelle éd. complétée par un prêtre du diocèse de Paderborn : *Das grosse Communionbuch..*, Paderborn, 1852), avec méthodes d'action de grâces pour les principales fêtes. — 4. *Semita perfectionis purgativa, illuminativa et unitiva, in suos passus seu gressus distincta..*, Cologne, 1705, le plus réédité (notamment à Louvain, 1842, et Bruges, 1884) et le plus traduit (en allemand, 1706; en anglais; en italien, 1875; en français, par C.-M. Bégin : *Le sentier de la perfection..*, Dijon, 1882) des ouvrages de Dirckinck. Bégin l'a défini « un petit Rodriguez » (préface, p. 4). Il indique, en effet, l'itinéraire de l'union à Dieu par la charité; chacun des 94 « pas », — 27 pour la voie purgative, 33 pour la voie illuminative et 34 pour la voie unitive —, est présenté avec une rare concisison et suivant un plan uniforme : un texte de l'Écriture servant de base, une brève description d'une vertu ou d'un vice, une considération sur les motifs et stimulants efficaces, une courte prière et une triple « aspiration », empruntée ordinairement aux Livres inspirés ou aux Pères de l'Église. — 5. *Domus aeternitatis damnatae reserata et ad ingrediendum quotidie memoriae cogitationibus, intellectus considerationibus ac voluntatis affectibus aperta*, 4 vol., Cologne, 1713, méditations pour les 365 ou 366 jours de l'année sur le thème de l'éternité dont on envisage, chaque trimestre, un aspect particulier : nature de l'éternité bienheureuse ou malheureuse, joies du ciel, peines de l'enfer, obstacles au salut et moyens pour le réaliser. — 6. *Pharetra infirmorum instructa sagittis electis sive affectus selecti pro aegris et moribundis ad mortem sanctam et aeternitatem beatam disponendis*, 2 vol., Cologne, 1714.

Une place à part doit être faite aux *Exhortationes ad religiosos* (2 in-4°, 676 et 328 p., Cologne, 1704; 2e éd., 1717). Ce sont les exhortations du maître des novices de Trèves, soit à ses novices, toujours au nombre d'une cinquantaine : 121 exhortations sur le Sommaire des Constitutions de la Compagnie (t. 1); soit à toute la communauté : 56 exhortations à l'occasion des principales fêtes de Notre-Seigneur, de la Vierge, des saints jésuites et des grands fondateurs, Élie, Augustin, Basile, Benoît, Bruno, Bernard, Norbert, Dominique, François d'Assise et Thérèse d'Avila (t. 2) Dirckinck les publie telles qu'il les avait rédigées. « prononcées en allemand, mais écrites en latin », Assurément l'auteur s'adresse d'abord, du moins dans sa pensée, à des jésuites, mais, même dans l'explication des règles dont il a parfaitement saisi la lettre et l'esprit, il manifeste une si complète maîtrise des voies spirituelles et des exigences de la vie religieuse, s'appuyant sans cesse sur l'Écriture, la tradition et les meilleurs auteurs sans distinction, que son enseignement, — c'en est un —, déborde le cadre de la compagnie de Jésus. Ajoutons qu'il reste d'une remarquable actualité. « Signe très net de l'estime qu'on en avait » (J. de Guibert, *op. cit.*, p. 327), les conférences de Dirckinck ont été, peu après le rétablissement des jésuites, réimprimées à Rome (*Exhortationes domesticae*, 1826).

Sommervogel, t. 3, col. 91-97; t. 9. col. 229-230; Rivière, col. 435. — LTK, t. 3, col. 345. — Hurter, t. 4, col. 986. — Ec, t. 4, col. 1687. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3 et 4, Ratisbonne, 1921-1928, *passim*. — *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 226. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 326-327.

Paul Bailly.

DIRECTION SPIRITUELLE. — I. *Dans l'antiquité.* — II. *Chez les spirituels orientaux.* — III. *En Occident:* A. *Jusqu'au* 11e *siècle;* B. *Au moyen âge;* C. *Période moderne.* — IV. *Psychologie et direction.* — V. *Doctrine théologique.* — VI. *Direction par les laïcs.* — VII. *Direction dans le protestantisme; direction dans le bouddhisme.*

I. DANS L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

L'antiquité gréco-romaine a connu un certain nombre des pratiques de l'ascétisme chrétien; si les pénitences comme le jeûne ou la flagellation lui restent le plus souvent étrangères, sauf dans les cultes à mystères d'origine principalement orientale, et si l'on n'y peut parler de confession des péchés que par analogie (cf Dittenberger, *Sylloge*, 3e éd., n. 997 et 1179; A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 80, n. 2), elle n'ignore ni la méditation, dont le *Banquet* de Platon contient deux exemples socratiques (174d et 175b, ἀποστὰς... ἔστηκεν; 220c, εἱστήκει *bis*), ni l'examen de conscience, qui faisait partie du règlement des pythagoriciens (cf les *Vers d'or*, dans Porphyre, *Vie de Pythagore* 40). Les *Pensées* de Marc-Aurèle tiennent de l'un et de l'autre.

Il semble que l'on puisse chercher beaucoup plus haut les premiers linéaments d'une direction spirituelle. Si l'on rattache à cette direction, largement comprise, les exhortations morales fréquentes de tout temps en Grèce, qui, à partir du 4e siècle, donneront naissance au genre du protreptique, l'on pourrait dire qu'Hésiode, dans les *Travaux* (sans parler des Χείρωνος ὑποθῆκαι, sûrement apocryphes), se fait le directeur de son paresseux de frère, Persès, comme Théognis, dans ses *Élégies*, celui du jeune Cyrnos. Pythagore, si nous pouvions nous le représenter sous des traits moins légendaires, répondrait sans doute davantage à notre conception du « père spirituel ».

1. **Socrate.** — Socrate, dira-t-on, appartient aussi à la légende (cf M. Meunier, *La légende de Socrate*, Paris, 1926; V. de Magãlhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, Paris, 1952; et, à propos des ouvrages de O. Gigon, F. Lasserre, *Perspectives nouvelles sur Socrate*, dans *Études de Lettres*, Lausanne, novembre 1954,

p. 1-11). Malgré les difficultés d'interprétation, les témoignages qui le concernent, ceux d'Aristophane, de Xénophon, de Platon, d'Aristote, s'accordent à reconnaître en lui un directeur d'âmes, « un maître de vie intérieure et de réforme morale » (A.-J. Festugière, *Contemplation... selon Platon*, p. 73, n. 2), et il vaut la peine d'analyser sa manière, sinon sa méthode.

Socrate vivait parmi les sophistes, avec qui les *Nuées* d'Aristophane paraissent le confondre. Mais c'est que les sophistes aussi, bien qu'on leur demandât plus souvent des leçons de rhétorique ou de dialectique, se posaient parfois en directeurs.

' Le jeune athénien Hippocrate, fils d'Apollodore, va se présenter à Protagoras, dans le dialogue platonicien de ce nom, ou plutôt Socrate l'introduira auprès du sophiste, qui répondra : « Jeune homme, si tu me fréquentes, voici ce qui te sera donné : après un jour passé auprès de moi, tu rentreras chez toi meilleur que tu n'étais, et de même le lendemain; et ainsi chacun de tes jours sera marqué par un progrès vers le mieux » (*Protagoras* 318a; trad. A. Croiset, coll. Budé, Paris, 1923, p. 31-32). D'après la suite de l'entretien, sans doute, il s'agit moins de perfectionnement spirituel que de préparation à la vie politique (318e-319a). De même, quand l'on vient demander à Gorgias : « Quel bénéfice retirerons-nous de tes leçons » (un peu, déjà, le *quid ergo erit nobis* de Pierre et des Apôtres, *Mt.* 19, 27), c'est pour ajouter aussitôt : « Sur quelles affaires deviendrons-nous capables de conseiller la cité? Est-ce seulement sur le juste et l'injuste » (*Gorgias* 455d; trad. A. Croiset, *ibidem*, p. 121)? Qu'on ne se scandalise pas de ces questions en apparence intéressées; ce qu'un Euclide condamne chez le postulant qui cherche à savoir combien lui rapporteront ses études (dans Jean Stobée, *Anthologium*, t. 2, éd. C. Wachsmuth, Berlin, 1884, p. 228, 25), — le géomètre l'éconduit en lui faisant donner un triobole par son esclave —, ce n'est pas de vouloir gagner quelque argent, c'est de subordonner à un profit matériel l'objet majeur de la contemplation que sont les mathématiques (cf A.-J. Festugière, *Les trois vies*, p. 32-33).

La sagesse contemplative est une fin digne d'être recherchée pour elle-même, et en se livrant à l'étude dans un esprit de lucre, on renverse l'ordre établi. Ce sens des vraies valeurs, ce primat de l'âme et de ses biens propres, voilà ce que Socrate, avant tout et plus que tout autre, a transmis au platonisme et aux philosophies qui en dérivent; la préoccupation impérieuse du progrès moral, voilà ce qu'il veut par-dessus tout inculquer à ses disciples; beauté, richesse, réputation lui sont indifférentes (*Lachès* 189a8-b1; *Banquet* 216d8-e4).

Comment se comporte-t-il avec ceux qui se confient à lui ou qu'il veut attirer à une vie meilleure? En sage accoucheur qu'il se flatte d'être (cf le passage du *Théétète* sur la maïeutique, 150b-151d), il fait prendre conscience à l'homme de son ignorance, de sa misère. L'effet de ses discours s'exprime dans la comparaison de la torpille marine, qui engourdit (*Ménon* 80ac), mais surtout dans le portrait du *Banquet*, où Alcibiade décrit avec tant de force l'état à la fois de possession et d'extase qui s'empare des auditeurs (215de), puis leur retour sur eux-mêmes :

Il me contraint à avouer que, pauvre de mérites comme je suis, au lieu de m'occuper d'abord de mes affaires, je fais celles des athéniens... Ce que de ma part on ne croirait pas possible, que je rougisse devant personne, il me l'a fait éprouver : il me fait rougir de honte, lui seul. Car j'ai bien conscience en mon for intérieur que je n'ai rien à lui répondre, qu'il faut faire comme il dit, et que, loin de lui, aussitôt je me laisse vaincre par l'ambition et la gloire populaire (*Banquet* 216ab).

A travers Platon et Aristophane, une étude du vocabulaire socratique permet de distinguer les termes qui s'appliquent au sujet en quête de direction et ceux qui regardent le maître.

Du point de vue du sujet, la direction, qui porte sur les questions les plus variées, se présente comme une recherche en commun à laquelle l'intéressé convie (παρακαλεῖ) les autorités en la matière (*Protagoras* 349a; *Lachès* 178b-180d); le disciple s'ouvre (ἀνακοινοῦται) à son guide, il lui demande conseil (συμβουλεύεται); consulter, c'est συμβουλεύεσθαι; conseiller, c'est συμβουλεύειν. Les mots παρακαλεῖν, συμβουλεύεσθαι et συμβουλεύειν, ἀνακοινοῦσθαι sont constamment associés; devenu à la fin de sa vie directeur et conseiller comme son maître, Platon les applique aux siciliens qui le consultent; il se déclare disposé à conseiller quiconque lui paraît devoir suivre ses conseils dans la matière que cet autre lui soumet (*Lettre* 7, 331b1-3); et, à ce propos, il proclame la liberté du sujet en fait de direction : « Si l'on ne me consulte absolument pas ou s'il est évident qu'on ne suivra nullement mes conseils, je ne vais pas, de moi-même, trouver de telles gens pour les conseiller, ni pour leur faire violence, fussent-ils mon propre fils » (331b4-7).

Le chœur (*stasimon*) parodique des *Nuées* d'Aristophane (v. 456-475) se termine sur la promesse que les divinités de Socrate font à Strepsiade, leur nouvel adepte : il aura la prospérité de leur grand-prêtre, nombreuse clientèle et recours fructueux à ses avis : « Si bien qu'une foule de gens assiégeront sans cesse ta porte, désireux de s'ouvrir à toi et de venir t'entretenir et conférer avec toi de litiges et d'oppositions qui te vaudront plusieurs talents » (v. 470-475).

Passons au point de vue du maître. Le directeur éprouve les dispositions du sujet et s'assure de son caractère avant de prendre en main l'œuvre de sa formation; Socrate examine ses futurs disciples. Ici encore le *Lachès* est un document précieux. Le célèbre portrait que Nicias fait de Socrate (187e-188c) le montre acharné à traquer l'interlocuteur, jusqu'à ce qu'il l'ait amené à rendre compte de sa conduite présente et passée (187e9-188a2); et lorsque l'autre est tombé dans le piège, il ne le lâche pas avant d'avoir tout passé au crible de la belle façon (188a2-4), βασανίσῃ ; le mot revient quelques lignes plus bas (b5) et restera attaché à l'examen préalable dont Socrate vante les bienfaits dans l'*Apologie* (38a5-6).

De même, dans les *Nuées*, immédiatement après le chœur analysé ci-dessus du point de vue du sujet, le coryphée engage Socrate à tâter le néophyte : « Essaie d'initier le vieillard à ce que tu veux lui apprendre, secoue son intelligence, éprouve son jugement » (476-477). Ainsi fait Socrate. « Voyons, dit-il, découvre-moi ton caractère » (478). Et les dispositions qu'il requiert de Strepsiade sont les qualités essentielles du futur philosophe : mémoire et ouverture d'esprit (cf É. des Places, *Pindare et Platon*, p. 157-159); le *Théétète* (144a) et l'*Epinomis* (989bd) ajouteront l'équilibre du tempérament.

2. **Après Socrate.** — Le vocabulaire socratique de la direction s'est transmis aux écoles postérieures. Nous laisserons de côté Aristote : malgré la psychologie dont témoignent les analyses de ses *Éthiques*, il ne prend jamais le ton du directeur; mais cette réserve tient pour une bonne part au genre de la leçon magistrale, si éloignée du dialogue socratico-platonicien. Celui-ci revivra chez Plutarque et, sous la forme de la diatribe, chez Épictète. Avant d'arriver à leur époque, la seconde moitié du premier siècle de notre ère, il faudrait mentionner les philosophes qui ont pratiqué la direction : Platon auprès de Denys II de Syracuse, puis les « chapelains » des grands, la plupart stoïciens,

dont H. Diels a dressé la liste dans ses *Doxographi graeci* (Berlin, 1879, p. 82, n. 2); entre autres Panétius, le familier de Scipion le second Africain. Surtout, n'oublions pas Épicure.

1° *Épicure.* — A la fin du 4e siècle avant Jésus-Christ et au début du 3e, le jardin d'Épicure fut un enclos d'amitié où le maître vivait en communauté avec ses disciples. Des lettres qui nous sont restées de lui, seule la troisième, *à Ménécée*, peut passer pour une lettre de direction : « Le jeune homme ne doit pas différer d'étudier la philosophie, ni le vieillard se dégoûter de cette étude. Car il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour s'occuper de la santé de l'âme. Et dire que l'heure de s'adonner à la philosophie n'est pas encore venue ou est passée, c'est dire que l'heure d'être heureux n'est pas encore ou qu'elle n'est plus. Ainsi est-ce un devoir d'étudier la philosophie et pour le jeune homme et pour le vieillard » (122, trad. A. Ernout). Les propos du sage sur l'amitié montrent le rôle de celle-ci; dans le désarroi du temps, elle apporte un remède aux consciences inquiètes, celle des jeunes en particulier. Tout doit tendre à la santé de l'âme ou à sa guérison (*Gnomologium Vaticanum* 54 et 64); à tous ces adolescents, troublés dans leurs sens ou simplement excessifs comme on l'est à cet âge, Épicure et ses premiers collaborateurs, Métrodore (*ibidem*, 51), Polyainos (fr. 176, *Epicurea*, éd. H. Usener, Leipzig, 1887), apparaissaient d'abord comme des médecins de l'âme : c'est la mission qu'Épicure pensait tenir d'Asclépios avec celle de médiateur entre les dieux et les hommes (cf *Lettre à Idoménée*, dans Philodème, *De vitiis*, lib. 10, éd. C. Jensen, dans *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, ph.-h. Kl., t. 3, fasc. 5, 1933). S. Sudhaus a rapproché deux fragments bien significatifs à cet égard (*Epikur als Beichtvater*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 14, 1911, p. 647-648). Le premier (fr. 73, Usener) nous apprend qu'Épicure avait fortement repris le jeune Apollonidès. Dans le second, le 49e du Περὶ παρρησίας de Philodème, un certain Héraclidès est « loué pour avoir déclaré ses fautes à Épicure, moins soucieux des reproches que cette confession lui vaudrait que du profit qu'il en retirerait ». Suit une allusion à la « dénonciation fraternelle » de Polyainos sur le compte d'Apollonidès, dont il était le mentor comme il l'était de Pythoclès; « voyant Apollonidès se négliger, il avait écrit au maître, avec l'espoir que son désir de remettre un ami sur le droit chemin ne passerait pas pour une trahison ».

2° *Plutarque.* — Un pareil comportement et les sentiments qu'il dénote semblent assez nouveaux. Nous n'en retrouvons pas l'équivalent chez un autre « médecin de l'âme », Plutarque, dont l'action morale de professeur, de prédicateur, — on a même ajouté : de confesseur —, ne pouvait s'appuyer sur une philosophie homogène comme celle d'Épicure. Les *Œuvres morales* cependant abondent en préceptes ou conseils qui méritent à leur auteur une place à côté d'Épictète.

3° *Épictète.* — Autrement vigoureuse est la diatribe d'Épictète (cf J. Souilhé, *Introduction*, p. XXII sv; P. Grimal, commentaire de Sénèque, *De constantia sapientis*, p. 9-12). Le genre de la diatribe populaire n'est ni particulier à Épictète ni lié à la direction de conscience; il a influencé des œuvres aussi diverses que les *Satires* d'Horace, le poème de Lucrèce, les lettres de Sénèque ou les sermons de saint Grégoire de Nazianze. Un interlocuteur, la plupart du temps fictif, est vivement pris à partie; et l'impersonnalité de cet interlocuteur fait la différence littéraire entre la diatribe et le dialogue socratique; souvent même, à défaut de partenaire, l'orateur se dédouble et discute avec soi. Les *Entretiens* d'Épictète sont comme les procès-verbaux des discussions qui suivaient la leçon proprement dite; ils nous révèlent moins une doctrine qu'une pédagogie. Celle-ci est avant tout morale; par-dessus les auditeurs d'occasion, Épictète s'adresse au petit groupe des disciples qui sont venus à lui de tous les pays et retourneront dans leur patrie pour y donner l'exemple de la vie philosophique au milieu des affaires et des honneurs. Le maître peut les instruire directement; il peut aussi les confier à des moniteurs qui préludent ainsi à leur rôle futur : « tel ce pédagogue en herbe qui subit un jour une semonce sévère pour n'avoir pas suffisamment veillé à la préparation scolaire d'un compagnon plus jeune » (Souilhé, p. XXXV) : le lecteur s'embrouille dans des syllogismes hypothétiques et son mentor se met à rire; « c'est de toi que tu te moques », lui dit Épictète (I, 26, 13). Il s'agit de former des caractères : modestie, droiture d'intention, tenue, patience, telles sont les principales conditions pour profiter à cette école. Épictète veut donner aux jeunes conscience de leur mission, comme il a lui-même conscience de la sienne (I, 16, 19-21). Il leur apprend à s'examiner, non pas seulement en revoyant la journée achevée ou en prévoyant celle qui vient, à la manière pythagoricienne, mais en mesurant leurs progrès selon une méthode qui annonce celle de saint Ignace : « Compte les jours où tu ne te seras pas mis en colère : J'avais l'habitude de me mettre en colère tous les jours; maintenant c'est tous les deux jours, puis tous les trois, puis tous les quatre. Et si tu te contiens durant trente jours, offre un sacrifice à Dieu. L'habitude est affaiblie la première fois, puis elle est même complètement détruite » (II, 18, 13, cf III, 25, 6-10). Arrien, le rédacteur des *Entretiens*, traduit en une simple phrase l'impression qu'ils produisaient : « Lorsqu'Épictète lui-même les prononçait, l'auditeur ne pouvait s'empêcher d'éprouver ce que cet homme voulait lui faire éprouver » (avant-propos à Lucius Gellius, 7). Alcibiade, nous l'avons vu, ne parlait pas autrement de Socrate (*Banquet* 215e).

4° *Sénèque.* — Si le béotien Plutarque donnait des conférences à Rome et si Épictète y enseigna longtemps en grec, le principal représentant du stoïcisme romain écrit en latin. Au temps de Sénèque, les directeurs ne manquaient pas; il nous apprend qu'Auguste avait son philosophe, Aréus, qui console Livie de la mort de leur fils Drusus (*Consolation à Marcia* 4, 2); ailleurs (*De tranquillitate animi* 14), un condamné que l'on mène au supplice traite de l'immortalité de l'âme avec son philosophe : *prosequebatur illum philosophus suus.* Mais, si la direction s'était généralisée, c'est lui qui en a le mieux fait la théorie et enseigné la pratique. Non que tout soit également original dans les conseils qu'il prodigue à Sérénus (*De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi*), à son frère aîné Novatus (*De ira*, *De vita beata*) ou à Lucilius (*De providentia*, *Lettres*); nous avons vu les origines lointaines de l'examen de conscience, dont il décrit les règles et les avantages d'après le néostoïcien Quintus Sextius (*De ira* 3, 36; cf *à Lucilius*, 83, 1-2); ses appels à la méditation (*mecum loquor*, *à Lucilius*, 10, 1) n'ont de particulier que le « bouquet spirituel », emprunté d'ordinaire à Épicure,

qui termine sous des noms divers les vingt-neuf premières *Lettres à Lucilius* : *diurna... mercedula* (6, 7; 15, 9); *debitum* (7, 10; 18, 14; 29, 10); *munusculum* (10, 5; 16, 7; 22, 13); *peculium* (12, 10); *quotidianam stipem* (14, 17); *viaticum* (26, 8); *portorium* (28, 9). Il faut insister davantage sur la distinction des trois classes de *proficientes*, par où il se sépare décidément du stoïcisme ancien, mais continue les indications du stoïcien moyen Panétius, dans la ligne de la προκοπή aristotélicienne, intermédiaire entre la vertu et le vice (cf J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, Leipzig, 1903, n. 536), et surtout d'Épicure : « Certains, dit Épicure, sont parvenus à la vérité sans l'assistance de personne; ils se sont fait eux-mêmes leur chemin... Certains ont besoin d'aide; ils n'avanceront pas, si personne n'a marché devant eux, mais ils sauront suivre... Tu rencontreras encore une catégorie d'hommes qui, elle-même, ne mérite pas le dédain. Elle peut parvenir au bien sous l'empire de la contrainte : ici un guide ne suffirait pas; on appellera un moniteur et, pour ainsi dire, un dresseur » (*à Lucilius*, 52, 3-4). C'est à l'occasion de cette « troisième nuance » que Sénèque définit le plus complètement le rôle du directeur; l'exemple y tient une place essentielle : « Parmi les vivants, portons notre choix... sur ceux dont la vie est une leçon, qui... ne sont jamais pris à commettre ce qu'ils ont recommandé de fuir » (*ibidem*, 8); le précepte vient encore d'Épicure : « Il nous faut faire choix d'un homme de bien et l'avoir constamment devant nos yeux, de manière à vivre comme sous son regard et à régler toutes nos actions comme s'il les voyait » (11, 8-9, trad. H. Noblot).

Si Lucilius n'a guère été qu'un prête-nom (cf A. Bourgery, *Revue de philologie*, 1911, p. 51), Sérénus se révèle, dans la confession qui ouvre le *De tranquillitate animi*, comme un personnage très vivant, et les exhortations de Sénèque à ce jeune neurasthénique (C. Martha, en 1865, parle de spleen, *Les moralistes..*, p. 31) ont un accent moderne.

5° *Marc-Aurèle.* — Par rapport aux ouvrages des philosophes antérieurs, les *Méditations* de Marc-Aurèle offrent cette originalité d'être un monologue; nul mieux que cet empereur n'a pratiqué le *in sese... descendere*, le *tecum habita* de Perse (*Satires* 4, 23 et 52), ni plus soigneusement examiné dès l'aurore (ἔωθεν, II, 1, 1; V, 27, 1; ὄρθρου, V, 1, 1) toutes les actions de sa journée : prévision pythagoricienne comme la revue du soir. Il a eu des « directeurs », Rusticus, Apollonius, Sextus, qu'il remercie dans le *Testament* du livre 1 (7-9); s'il ne semble pas avoir lui-même joué ce rôle auprès d'autrui, au moins oralement, son livre a été « la guide » de beaucoup d'âmes, après lui avoir servi à lui-même d'examen de conscience.

Ce sont donc les épicuriens et les stoïciens qui ont fourni les principaux types de direction après Socrate; on en trouverait d'autres parmi les néoplatoniciens : Plotin a été un directeur autant qu'un maître pour son biographe Porphyre, et celui-ci pour Jamblique; n'oublions pas non plus les néopythagoriciens, dont la vie présente plus d'une analogie avec les coutumes du désert.

C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1865. — Ch. Lévêque, *Un médecin de l'âme chez les païens*, dans *Revue des deux mondes*, 1er octobre 1867, t. 71, p. 725-754. — C. Martha, *Études morales sur l'Antiquité*, Paris, 1883. — Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Paris 1903. — Ch. Burnier, *La morale de Sénèque et le néo-stoïcisme*, thèse de Fribourg (Suisse), 1907. — A.-J. Festugière, *Socrate*, Paris, 1934; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936; *Sur une nouvelle édition du De vita pythagorica de Jamblique*, dans *Revue des études grecques*, t. 50, 1937, p. 470-494. — É. des Places, *Socrate directeur de conscience*, dans *Revue des études grecques*, t. 51, 1938, p. 395-402. — A. D. Nock, *Conversion and Adolescence*, dans *Pisciculi...* F. J. Dölger, Münster, 1939, p. 165-177. — J. Souilhé, *Introduction à Épictète, Entretiens*, t. 1, Paris, 1943. — D. W. Gundry, *The Religion of a Greek Gentleman in the first Century A. D.*, dans *Hibbert Journal*, t. 44, 1945-1946, p. 345-352. — A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946. — P. Grimal, *Sénèque, sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris, 1948. — É. des Places, *Conscience et personne dans l'antiquité grecque*, dans *Biblica*, t. 30, 1949, p. 501-509; *Pindare et Platon*, Paris, 1949. — A.-M. Guillemin, *Sénèque directeur de conscience*, dans *Revue des études latines*, t. 30, 1952, p. 202-219; t. 31, 1953, p. 215-234. — A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan, 1953. — P. Grimal, *Sénèque, De constantia sapientis*, commentaire, Paris, 1953. — A.-J. Festugière, *Les trois vies*, dans *Actes du 2e congrès international des études classiques*, Copenhague, 1954. — P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954. — E. von Ivanka, ΚΕΦΑΛΑΙΑ. *Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 47, 1954, p. 285-291.

Édouard des Places.

II. CHEZ LES LES CHRÉTIENS ORIENTAUX

Nous entendons la direction spirituelle au sens restreint que cette expression a de fait dans l'usage des derniers siècles. Elle pourrait avoir, et a eu parfois en Orient, une acception large comprenant tous les pouvoirs de la hiérarchie ecclésiastique. Pratiquement cependant nous ne donnons pas ce nom à l'exercice public du magistère ou de la juridiction. Nous le réservons aux relations *individuelles* entre *un* maître instruit et expérimenté dans les voies de l'esprit et *un* disciple désireux de profiter de cette science et de cette expérience. Ce caractère *individuel* de la direction s'affirme souvent chez les grands auteurs spirituels, soit implicitement, — les lettres de Nil, d'Isidore de Péluse, surtout de Barsanuphe répondent toutes à des cas singuliers —, soit explicitement, par exemple Origène à propos de *Mt.* 24, 45 (*In Mt. Com. ser.* 61; PG 13, 1697d; GCS 11, éd. E. Klostermann, 1933, p. 142, 19 svv). Les *Vitae Patrum* nous montrent partout la pratique de cette direction individuelle, à côté des *collationes* où l'on discute des principes généraux.

1. *Vocabulaire.* — 2. *Qualités canoniquement requises du directeur.* — 3. *Ses qualités et devoirs personnels.* — 4. *Nécessité de la direction.* — 5. *Manifestation des pensées.* — 6. *Devoirs du disciple.* — 7. *Efficacité de la direction.* — 8. *Appendice : Direction des moniales; des laïques.*

1. Vocabulaire

Ce que nous appelons *directeur spirituel* a été désigné chez les orientaux de plusieurs façons. D'abord et principalement *père spirituel*, ou *père* tout court, ou *abbas* (au féminin *ammas*); puis, suivant les aspects divers de sa fonction : *géron (senior)*, *presbyteros*, *meizoteros*, parce que normalement c'est une personne d'âge ou du moins un aîné; *didascalos*, parce qu'il doit enseigner; *diorthotès*, *paideutès*, *aleiptès*, parce qu'il doit redresser, corriger, entraîner. Chez les cénobites surtout on a dit encore *prostatès*, *épistatès*, *éphestos*, parce qu'il détient une certaine préséance ou commande-

ment, etc (cf S. J. Smirnov, *Douchovny Otetz v drevnei Vostočnoi tserkvi*, t. 1, Serghiev Posad, 1906, p. 7).

De tous ces noms, le plus important, le plus fréquent, le seul qui dise tout et mette en relief l'essentiel, c'est celui de *père*, avec ou sans le qualificatif de *spirituel*. Le fait que l'adjectif puisse demeurer sous-entendu ne signifie pas que la qualité qu'il exprime soit secondaire, beaucoup moins encore que le nom de *père* ne soit qu'une métaphore dont l'épithète viendrait déterminer le sens et limiter la compréhension. *Père spirituel* ne veut pas dire simplement directeur ès choses de la vie spirituelle. L'expression *direction spirituelle* n'est pas suffisante quand il s'agit de l'Orient chrétien.

1° Maître et disciple. — Il faut bien distinguer le *maître* (*didascalos* au sens précis) du *pédagogue*. Clément d'Alexandrie nous fait un peu illusion, et un peu injure au Seigneur, en le qualifiant de *paidagogos*. Le nouveau Testament ignore ce terme, sauf saint Paul; et chez saint Paul il a un sens nettement inférieur et dépréciatif. Le terme de *didascalos*, et la fonction qu'il désignait chez les grecs, ne préfigure pas vraiment le rôle du père spirituel. Il est trop spécifiquement intellectuel. Socrate a récusé ce titre : « Je n'ai jamais été le *didascalos* de personne » (*Apologie* 33a). Ce qu'il prétendait, ce n'était pas d'enseigner, mais d'*être utile* (ὠφελεῖν), de faire du bien (comparer le genre littéraire des *narrationes animae utiles*, ψυχωφελεῖς). S'il y a quelque chose dans les écoles de philosophes qui ressemble à la direction, ne disons pas spirituelle mais morale, c'est plus tard seulement, chez les stoïciens, les néoplatoniciens en particulier. Cf art. Direction § I.

Chez les hébreux, on peut noter que Josué est le « serviteur » de Moïse, comme plus tard chez les Pères du désert le disciple-novice est parfois qualifié de « serviteur de son vieillard », l'obéissance monastique se réduisant, dans la vie érémitique, à la sujétion envers le père spirituel (vg *Alph. Macaire* 1, PG 65, 257c; Joseph le Thébéen; Isaac, prêtre des Cellules, 1-2, 233; Isidore prêtre, 1, 233-236; Sisoès 7, 393, etc). Καθέζεσθαι ἐν ὑποταγῇ πατρὸς πνευματικοῦ (Joseph le Thébéen, 241c) sera l'expression classique pour désigner cette situation. Élisée et Élie, Giézi et Élisée, d'autres encore dont parle l'ancien Testament, ont pu contribuer par leur exemple à fixer dans les esprits l'image du maître et du disciple, et même du père et de l'enfant spirituels. Probablement, plus que des institutions israélitiques anciennes, certaines paroles de l'ancien Testament ont agi sur la doctrine et la pratique de la direction spirituelle chez les Pères : en particulier, *Deut.* 32, 7 (vg *Alph. Antoine* 37, PG 65, 88b). Plus que les prophètes anciens, ce sont les rabbins du judaïsme postérieur que l'on pourrait comparer aux pères spirituels (cf les articles *Didascalos* et *Mathêtès*, de K.H. Rengstorf, dans le *Theologisches Wörterbuch* de G. Kittel : l'auteur affirme que le rabbinisme tient cette institution de l'hellénisme, tandis que l'ancien Testament l'ignore. En sens contraire, L. Dürr, *Heilige Vaterschaft im antiken Orient*, dans *Festgabe Ildefons Herwegen*, Münster, 1938, p. 1-20).

2° Père. — Malgré les analogies qu'il est facile de recueillir en tous temps et lieux, parce que la direction (instruction, institution, éducation) est un fait humain universel fondé sur la simple succession des générations, la direction spirituelle garde des traits propres qui la distinguent essentiellement de tout ce qui n'est pas elle. Le *père spirituel* n'est pas un rabbi qui explique ou applique la Thora, ni un moufti spécialiste de la fetva, ni un casuiste résolvant des problèmes de morale. Il est *père* et, pour comprendre son rôle, il faut d'abord étudier le sens chrétien de ce terme.

Un musulman du 11e siècle va nous mettre sur la voie, parce que, frappé de l'estime des chrétiens pour leurs « pères », il donne de ce fait une explication à lui. « Le titre de *père* est chez eux le plus grand honneur qui puisse être décerné dans l'enseignement; en effet, les principes de leur religion reposent là-dessus, le christianisme n'ayant pas été primitivement codifié; seulement ses docteurs, qu'il glorifie spécialement, ont déduit ses principes des règles données oralement par le Christ et les Apôtres; et c'est ce rôle qu'ils ont rempli que les chrétiens rappellent » (Mohammed Al-Birouni, *Les fêtes des Melkites*, Kanoun 1, PO, t. 10, p. 298, éd. R. Griveau). Il y a là un fait que nous admettons. Quant à l'explication, nous devons la récuser ou la corriger, parce que le sectateur du Coran a vu les choses à la manière des « gens du Livre » : il s'agit d'une paternité véritable, et non pas seulement légale ou métaphorique. Cette paternité appartient non seulement aux grands docteurs que nous avons accoutumé d'étudier dans la *patrologie*. Des saints qui n'ont pas laissé une ligne ou d'autres qui en ont laissé très peu reçoivent ce nom ex aequo avec eux.

Que ce soit saint Grégoire le Théologien ou saint Arsène, ou même un saint homme du 14e siècle, voire du 19e, ceux qui publient leurs écrits ou qui font leur panégyrique emploient exactement la même formule : τοῦ ὁσίου (ou τοῦ ἐν ἁγίοις) Πατρὸς ἡμῶν τοῦ δεῖνα : *notre saint père un tel*. Bien loin de considérer les *Pères du désert* à cause de leur manque de culture comme inférieurs aux grands hiérarques, on les met parfois au-dessus (vg E. A. Wallis Budge, *The Paradise of the holy Fathers*, t. 2, Londres, 1907, p. 306). Supériorité de la science spirituelle sur la « science simple ». Sans aller jusqu'à ce renversement de la hiérarchie, Dorothée met en garde contre la tentation d'orgueil qui consiste à ne vouloir reconnaître d'autorité qu'aux pères les plus illustres (*Doctrina* 2, 4, PG 88, 1644c-1645a).

Notre usage du titre de père risque de nous faire illusion, même si des grecs actuels le suivent, par imitation inconsciente (vg K. I. Logothétès, *La philosophie des Pères et du moyen âge*, Athènes, 1930, 1934). La tradition orientale ne connaît pas la limitation, d'ailleurs très incertaine, que nous mettons à l'âge « patristique ». Le sens de *père* est tel qu'il doit se perdre au fur et à mesure que *s'éteint l'esprit*. Il est à prendre en une acception réaliste et mystique, que ne pouvaient lui donner ceux qui l'employaient en dehors du christianisme, et que nous ne pouvons lui restituer qu'en reprenant conscience de la profonde théologie d'où il la tenait chez les anciens. Lorsque, par exemple, Marc Aurèle (*Pensées* 1, 16) distingue ce qu'il a reçu παρὰ τοῦ πατρός, c'est-à-dire d'Antonin son père adoptif, de ce qu'il tient περὶ τοῦ γεννήσαντος (1, 2), de son père selon la nature, cette distinction n'équivaut que dans les mots à celle que fait Théodore Studite entre celui qu'il appelle couramment son père, saint Platon, et le « mari de sa mère », Photinos, ὁ γεννήσας (cf I. Hausherr, *Saint Théodore Studite*, OC 6, 1926, p. 4-5). Constamment nous rencontrons dans l'hagiographie orientale l'affirmation de cette génération spirituelle et de sa prééminence sur la génération naturelle (vg *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, OC 12, 1928, p. 61).

3° Père et enfant (τέκνον). — Pour saisir le sens

profond de ces termes corrélatifs, il faut se rappeler l'usage qu'en fait la langue chrétienne : c'est Dieu qui est notre Père et les enfants de Dieu c'est nous, de par l'Esprit Saint, Esprit du Père et du Fils, Esprit paternel et Esprit filial, Esprit de la Paternité et Esprit de la filiation (υἱότης, filialité), Esprit sanctificateur, qui nous sanctifie précisément en nous constituant fils de Dieu par la participation qu'il nous communique de la nature divine, par la seconde naissance dont il est l'auteur, par l'union qu'il nous donne au Fils Bien-aimé du Père : toutes réalités, ou plutôt toutes dénominations d'une seule et même réalité divine en vertu de laquelle l'Esprit dit en nous, en nous le faisant dire : *Abba, Pater*. Lorsque saint Paul écrit à ses « petits enfants » qu'il « éprouve de nouveau pour eux les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux » (*Gal.* 4, 19), il sait que c'est là le fait d'une paternité réelle, participation active de la paternité divine (cf *Éph.* 3, 14-15). Toute paternité, même dans l'ordre naturel, toute paternité spirituelle surtout, et toute maternité à commencer par celle de la Vierge et de la sainte Église, quae est Mater nostra (*Gal.* 4, 26), justifient leur nom par référence ontologique au Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (*Éph.* 3, 15). Nous aurions à considérer que cette fécondité spirituelle ne va pas sans douleur : l'Église est née au calvaire, du flanc transpercé du Seigneur, et quiconque est appelé à transmettre la vie de l'esprit ne le pourra qu'en consentant, comme Paul, à souffrir en vue d'achever ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps qui est l'Église (*Col.* 1, 24).

L'antiquité chrétienne a donné le nom de père à bon escient. — D'où vient que le mot sémitique d'*abbas* ait passé en grec, en copte, en arménien, en géorgien, en latin et de là dans toutes les langues parlées en chrétienté? Ce ne peut être qu'à travers le nouveau Testament. Or dans le nouveau Testament *abba* ne se rencontre dit que de Dieu Père de Notre-Seigneur et notre Père; et c'est Notre-Seigneur qui le dit ou l'Esprit qui nous le fait dire. N'y a-t-il pas irrévérence et outrecuidance en l'homme à permettre que ce nom divin lui soit appliqué? D'autant que le Seigneur a expressément averti : « Ne donnez à personne ici-bas le nom de Père, car vous n'avez qu'un seul Père, Celui qui est dans les cieux » (*Mt.* 23, 9). Si cette interdiction n'a pas empêché les plus respectueux d'entre les chrétiens d'appeler *père* ou *abbé* ou *père abbé* de simples mortels, c'est que loin de voir dans cette coutume une infidélité envers le conseil du Maître, ils y ont mis, à bon escient, un hommage à l'unique paternité divine. C'est de Dieu-Père que descend toute paternité ou maternité, et c'est Dieu-Père que glorifie, sive sciens sive nesciens, quiconque prononce le nom de père ou de mère à propos d'un bienfait reçu (*Jacq.* 1, 17).

On aimerait voir que telle a bien été l'idée qui a présidé à l'évolution du mot *abbas*. Le texte le plus clair que nous trouvions à ce sujet est tardif et occidental : le chapitre 2 de la *Règle* de saint Benoît.

« Abbas qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen majoris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo : accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater ». C. Butler n'ajoute aucune référence à un document plus ancien. Il aurait pu citer les *Vies* de saint Pacôme, alors inédites : « après Dieu Pacôme était leur père » (L. Th. Lefort, *Les Vies coptes de saint Pakhôme*, Louvain, 1943, p. 3, 20-21). Cf art. Abbé, DS, t. 1, col. 49-57).

Le *Theologisches Wörterbuch* de G. Kittel, au mot *Abba* ne fait qu'une allusion à l'usage liturgique de ce terme dans la communauté chrétienne primitive. Cependant la remarque finale mérite d'être relevée : « L'usage juif de ce mot montre que la relation père-enfant, telle qu'elle se présente dans le christianisme primitif, envers Dieu, dépasse de loin en intimité toutes les possibilités données dans le judaïsme, ou plutôt qu'à leur place elle met quelque chose de tout nouveau » (p. 6). La relation père spirituel — enfant spirituel, à son rang, sera quelque chose de tout nouveau.

Les premières générations chrétiennes ont vécu dans l'étonnement de la charité de Dieu pour nous. Et leur foi en cet amour se condense surtout en ce nom de Père qui est le nom propre du Dieu de Jésus-Christ.

La *Lettre à Diognète* (10, 1) affirme explicitement que « la connaissance d'un Père » est la première chose que reçoit le catéchumène. Bien avant ce texte d'un auteur inconnu, saint Clément de Rome avait exhorté les corinthiens (19, 2) à « fixer le regard sur le Père »; saint Ignace d'Antioche avait laissé jaillir de son âme le secret de sa merveilleuse vie intérieure : « Il n'y a plus en moi de feu ami de la matière; mais une eau vive et qui dit en moi, qui me dit au-dedans : Δεῦρο πρὸς τὸν Πατέρα : viens ça, vers le Père » (*Aux Romains* 7, 2).

En revanche, et peut-être pour cette raison même, nous ne trouvons aucune affirmation explicite de cette paternité participée, en vertu de laquelle le titre de père sera donné plus tard, aux évêques par exemple. Le mot πατήρ se rapporte, chez les Pères apostoliques, toujours à l' « unique Père » (Ignace d'Antioche, *Aux Magnésiens* 7, 2), sauf quand il s'agit d'Abraham, Jacob et autres ancêtres du peuple de Dieu. Ce sont les païens et les juifs qui, au stade, crient contre saint Polycarpe : « c'est lui... le père des chrétiens » (*Martyrium Polycarpi* 12, 2). C'est que l'unité préoccupe Ignace comme Clément, comme elle avait préoccupé Paul. Mais si le nom ne leur est pas donné, les évêques apparaissent investis de toutes les qualités et de tous les pouvoirs qui le leur feront donner un jour. Saint Ignace fait mieux que de les nommer *pères*, il condense en une formule admirable l'idée qui justifiera pour toujours cette dénomination.

« A vous, écrit-il aux Magnésiens, il ne vous convient pas de profiter de l'âge de votre évêque, mais de lui témoigner toute révérence par respect pour la puissance de Dieu le Père. Ainsi je le sais font vos saints presbytres : sans s'arrêter à son apparente jeunesse, sagement selon Dieu ils se montrent déférents envers lui; en fait pas envers lui, mais envers l'évêque universe le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (3, 1; un peu plus loin, Ignace appelle le Père *l'évêque invisible* [prendre garde au sens étymologique], en le distinguant de *l'évêque visible*; cf *Aux Tralliens* 3, 1; *Aux Smyrniotes* 8, 1; rectifier H. du Manoir, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 25, 1935, p. 444).

Dans la suite, il faut signaler la *Didascalie des Apôtres* : l'évêque doit être saint, parce qu'il représente Dieu lui-même (II, 11, 1; cf II, 16-20). « Il est après Dieu votre père, vous ayant par l'eau et l'esprit régénérés à la filiation (divine) » (II, 26, 4). « Si au sujet des parents selon la chair la Parole divine dit : Honore ton père.., combien davantage au sujet des parents spirituels la Parole vous exhortera-t-elle à les honorer et aimer comme des bienfaiteurs et des intercesseurs auprès de Dieu, eux qui vous ont régénérés par l'eau, qui vous ont remplis du Saint-Esprit, qui vous ont nourris de lait, qui vous ont élevés dans la doctrine, qui vous ont affermis de leurs avertissements, qui vous ont jugés dignes du corps salutaire et du sang précieux, qui vous ont déliés des péchés et rendus participants de la sainte eucharistie, et cohéritiers de Dieu » (II, 33, 2; cf 34, 5; VII, 31, 2). Tous ces textes supposent que c'est l'évêque qui administre les sacrements : c'est surtout le baptême qui, conférant au baptisé la qualité d'enfant de

Dieu, constitue le baptiseur « père après Dieu ». Les *Constitutions apostoliques*, dans les parties ajoutées à la *Disdacalie*, confient l'administration du baptême au prêtre (III, 20,2). C'est admettre logiquement, encore que tacitement, que le prêtre soit appelé *père* et honoré comme tel.

Au 4e siècle, sans citer les *Constitutions des Apôtres*, Amphiloque d'Iconium expose et revendique les mêmes idées, non sans une pointe de polémique. Sur l'utilisation de la *Didascalie apostolique* par Amphiloque, cf G. Ficker, p. 180-184 : la « mère » c'est l'Église; le prêtre qui baptise est père. « Les apostats de l'Église sont atteints de folie.., le père qui les a engendrés ils l'appellent fornicateur, la mère ils l'estiment prostituée... Voyons si du moins ils honorent les pères spirituels. Et qui donc est le père spirituel? Assurément, après Dieu, le prêtre qui t'a baptisé. Car il est écrit... » (1 *Cor.* 4, 15; *Hébr.* 2, 13 = *Isaïe* 8, 18; *Gal.* 4, 19; G. Ficker, *Amphilochiana*, t. 1, Leipzig, 1906, p. 33, 7-34, 9; DS, t. 1, col. 544).

Cf J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington, 1943; recension de Ch. Mohrmann, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 57-58; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, p. 263.

Il y a une autre ligne de développement : *les Pères du désert*. Il semble qu'ils apparaissent tout d'un coup, dans les *Apophthegmata Patrum*, les *Vitae Patrum*, dans tout l'éclat de leur paternité spirituelle. Le vocabulaire se présente fixé d'emblée : ils sont *pater* ou *abbas*, tellement que les collections de leurs dits et de leurs faits seront pour toujours des *Paterika*.

Pour ce terme J.-B. Cotelier (*Ecclesiae graecae monumenta*, t. 1, Paris, 1677, col. 794c) renvoie à « Rosvveydus Prolegomenis ad Vitas Patrum ». Celui-ci (PL 73, 13a) commence par citer la déclaration du pape Gélase au concile romain de 494 (*Gratiani Decret. dist.* 15, c. *Sancta Romana Ecclesiae*). Ce qu'il faut retenir surtout, c'est que Gélase ne fait aucune difficulté au sujet du titre de pères donné aux ermites : aucune cléricature n'est donc exigée pour recevoir cet honneur. Remarque d'autant plus nécessaire que Rosweyde cite une protestation de saint Jérôme (*In Ep. ad Galatas* 2, PL 26, 374b). Ces lignes démontrent précisément ce qui nous intéresse : le lien entre le nom de *père* et d'*abbé* et la paternité divine : « Cum autem Abba, Pater; Hebraeo Syroque sermone dicatur, et Dominus Noster in Evangelio praecipiat nullum patrem vocandum esse nisi Deum, nescio qua licentia in monasteriis vel vocemus hoc nomine alios, vel vocari nos acquiescamus. Et certe ipse praecepit hoc qui dixerat non esse jurandum. Si non juramus, nec patrem quidem quempiam nominemus. Si de patre interpretabimur aliter, et de jurando aliter sentire cogemur ».

Pareille censure vient d'un occidental. Si c'est saint Jérôme, — il n'y a aucune raison sérieuse d'en douter —, il s'est corrigé lui-même en écrivant quelques années plus tard dans son commentaire sur *Mt.* 23, 8 (PL 26, 169bc) : « Nec magister nec pater vocandus est alius, nisi Deus Pater... Aliud esse natura patrem vel magistrum, aliud indulgentia. Nos si hominem patrem vocamus, honorem aetati deferimus, non auctorem nostrae ostendimus vitae. Magister quoque dicitur ex consortio veri Magistri. Et ne infinita replicem, quomodo unus per naturam Deus et unus Filius, non praejudicat caeteris ne per adoptionem dii vocentur, et filii : ita et unus et Pater et Magister, non praejudicat aliis ut abusive appellentur patres et magistri ». L'adverbe *abusive* (cf *Thesaurus linguae latinae*, *abusive*) n'a pas le sens du français *abusivement*, pas plus que *abuti* ne signifie toujours *abuser*. *Abuti* c'est user jusqu'à consommer, ou bien employer dans un sens dérivé. L'usage large du terme *abbas* ou *pater* a la même justification que l'usage du mot *maître*. Ce n'est pas par nature qu'une créature est père ou maître, mais *indulgentia*, c'est-à-dire en prenant les termes avec moins de rigueur; mais *consortio*, par participation, non par essence. Cela revient à dire que Dieu seul est ὄντως tout ce qu'il est, que nous ne le sommes jamais que d'une façon dépendante, dérivée, analogique.

Les orientaux ne semblent pas avoir mis en question la légitimité de leur coutume. Même les commentateurs du chapitre 23 de saint Matthieu n'expriment pas la moindre admonition ou appréhension à cet égard. Ils savent trop que le sens littéral peut être un contresens, surtout si on dissèque les Écritures en versets isolés. Pour Origène le passage où s'insère la prohibition de *Mt.* 23, 8 va à l'encontre de la vanité pharisaïque (*In Mt. Comm. series*, PG 13, 1616bc). Si les évêques de par « l'ordination humaine » reçoivent au temps d'Origène le titre de *pères*, pourquoi ne le donnerait-on pas aussi à ces évêques, à ces prêtres, à ces diacres de par leurs qualités, vertus et dons intérieurs? D'autant que le même Origène nous fournit des principes qui conduiront tout droit à cette conclusion.

« Heureux qui sans cesse est engendré de Dieu. Car je ne dirai pas que le juste est né une fois de Dieu, mais qu'il naît de lui toujours en chacune de ses œuvres bonnes. En chacune d'elles Dieu engendre le juste. De même que Dieu le Père engendre son Verbe éternellement, ainsi toi aussi, si tu as l'esprit de la filiation, Dieu t'engendre en lui par chacune de tes œuvres, par chacune de tes réflexions; et engendré de la sorte, tu nais perpétuellement fils de Dieu dans le Christ Jésus » (*In Jeremiam* 9, 4, 356c-357a).

Cette idée de génération continue fonde la possibilité d'une participation perpétuelle à la paternité divine. Il n'y a pas seulement le baptême (les « parrains » et « marraines » portent ces noms pour la même raison; cf D. Sherwin-Bailey, *Sponsors at Baptism and Confirmation*, Londres, 1953), et les sacrements, mais toute la croissance et l'éducation spirituelles. Ceux-là pourront être appelés pères spirituels, analogiquement, qui feront faire ces bonnes œuvres ou qui inspireront ces bonnes pensées, selon l'esprit de filiation.

Dans la longue série de ces actes qui sont autant de pas vers la perfection de l'enfant de Dieu, il en est un qui tient une place spéciale, capitale même, c'est l'entrée dans la vie monastique. Son importance ressort de l'estime souveraine qu'avaient byzantins et orientaux pour la profession religieuse. Saint Jean Chrysostome n'exprime pas une opinion singulière, mais plutôt une conviction universelle, quand d'abord en passant (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 2, 6, PG 47, 341), puis ex professo (*Comparatio regis cum monacho*, 387-392), il démontre la supériorité du moine et de la « philosophie véritable et chrétienne » sur toute dignité humaine, fût-elle royale ou impériale. Si certains byzantins ont regardé la profession monastique comme un second baptême (cf K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 205 svv), c'était là surtout une manière un peu simpliste d'en affirmer la haute valeur purificatrice et sanctificatrice, et aussi d'établir, entre le novice et l'ancien qui l'admet, la même relation paternelle et filiale qu'entre le baptiseur et le baptisé. Mais la valeur de sanctification demeure, même si la théorie sacramentaire tombe; et la paternité spirituelle tout autant.

Les auteurs qui ont disserté sur le vocable de *pater* se transmettent depuis longtemps une phrase de saint Irénée : « Qui enim ab alio edoctus est verbo, filius docentis dicitur, et ille ejus pater ». Et à la suite quelques mots de Clément d'Alexandrie, au début de son premier *Stromate* : « Rejetons du corps sont les enfants, rejetons de l'âme les paroles. Partant nous appelons pères les catéchistes... » (I, 1, 3; PG 8, 688a; GCS 2, éd. O. Stählin, 1906, p. 3, 15 sv). La motivation que donne Clément

ne paraît pas particulièrement profonde. Quant à Irénée ce n'est pas dans le passage allégué qu'il faut chercher le meilleur de sa doctrine, mais dans l'autre que nous allons citer. Ce serait se tromper gravement que de conclure de pareils textes à une banale métaphore dans l'emploi du nom de père. R. Reitzenstein a trouvé une formule brève qui exprime parfaitement leur opinion : « Πνευματικὸς πατὴρ anderer kann nur sein, wer πνευματικός geworden ist » (*Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen, 1916, p. 195). La condition essentielle et indispensable pour devenir père spirituel d'autrui, c'est d'être d'abord devenu spirituel soi-même.

4° **Spirituel**, ou mieux, peut-être, *pneumatikos*, car il n'est pas sûr à priori que le latin ait la même compréhension. Le grec comporte des nuances, depuis le sens fort, ou depuis l'exagération hérétique, jusqu'à un sens affaibli, presque laïcisé : le grec moderne est souvent plus en continuité avec le français qu'il traduit qu'avec la langue ancienne qui a fourni son vocabulaire. Comment s'est précisée peu à peu cette idée, depuis les origines, c'est ce que nous ne pouvons qu'indiquer rapidement, pour nous arrêter à sa fixation définitive, s'il y en a une.

Sans remonter jusqu'au *pneuma* des stoïciens (cf G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945), nous ne nous attarderons pas à l'Écriture (A.-J. Festugière, La division corps-âme-esprit de 1 *Thess.* 5, 23, dans *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, coll. Études bibliques, p. 196-220, et le DB), parce qu'il n'est guère question de direction spirituelle individuelle (cf F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh, 1926; H. Leisegang, *Pneuma hagion*, Leipzig, 1922; P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 53, 1929, p. 345-408).

Il nous suffira de relever les textes scripturaires qui auront le plus d'influence. En plus de ceux que nous avons cités, le mot dont se réclameront le plus volontiers les spirituels, c'est *Mt.* 10, 20 : « Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père qui parle en vous ». La direction spirituelle se fait avant tout par la parole, selon la perpétuelle demande des disciples dans les apophtegmes des Pères : « Dis-moi un mot pour mon salut ». — Et encore : « Qui vous écoute m'écoute » (*Luc* 10, 16). Vous, ce sont les Apôtres : sont spirituels ceux qui mènent la « vie apostolique » au sens ancien de ce mot. Sur l'époque suivante nous pouvons glisser rapidement, là non plus la direction individuelle n'apparaît guère (cf H. von Campenhausen, *loco cit.*, p. 145, 148, 151). Le grand souci c'est la sainteté de la communauté dans son ensemble. Ce qui ne veut pas dire que les Apôtres et leurs remplaçants se désintéressaient de la perfection de chacun de leurs chrétiens; seulement leurs lettres ne nous renseignent guère sur cet aspect de leur apostolat.

Le concept de « spirituel » *continue* même à apparaître équivoque lorsque les gnostiques répandent leur division tripartite de l'humanité en hyliques, psychiques et pneumatiques. Elle renfermait une double erreur : 1) les spirituels ainsi que les hyliques sont tels de naissance et définitivement; 2) l'élément principal, formel de la « spiritualité », c'est la gnose. — Sur ces deux points la réaction des orthodoxes nous est connue surtout par saint Irénée. Voici sa définition de l'homme spirituel : « animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritalem hominem perficit » (*Adversus haereses* V, 8, 1, PG 7, 1142b; éd. W. Harvey, t. 2, Cambridge, 1857, p. 340). Mais la grande contribution du saint à l'orthodoxie, sur ce point, c'est d'avoir établi définitivement le primat de la charité et éliminé le concept du spirituel par nature : « Praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminens » (VI, 53, 2, Harvey, p. 263). Immédiatement après cette célèbre déclaration, Irénée ajoute un chapitre pour démontrer « que l'Église non seulement a la charité, mais que l'Esprit de Dieu repose sur elle ».

La preuve de la charité parfaite, c'est le martyre, et celui-ci ne va pas sans la présence de l'Esprit. Il y a bien une véritable gnose de Dieu, c'est celle de l'Apôtre; elle diffère essentiellement de celle qui enfle, qui fait déchoir de la charité, et qui inspire à ses possesseurs la prétention d'être parfaits. Mieux vaut, et plus profitable est-il d'être *idiota* et peu instruit, et d'aller à l'union avec Dieu par la charité (II, 39, 1, Harvey, t. 1, p. 345). La marque la plus sûre de la « spiritualité » c'est le martyre : la chair est faible, l'esprit est fort. « L'infirmité de la chair sera résorbée dans la force de l'Esprit... La faiblesse de la chair une fois résorbée manifeste combien l'Esprit est puissant... » (V, 9, 2, PG 7, 1144c-1145a; Harvey, t. 2, p. 342-343). En deçà du martyre, « l'esprit se conserve par la foi et par une vie pure » : διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ (3, 1145c; p. 343).

Au-dessous du grand don de Dieu, qui est la charité, il y a les charismes dont parle Paul, et qui existent encore au temps d'Irénée; parmi eux, le plus important c'est, comme pour l'Apôtre, la *prophétie* (cf 1 *Cor.* 14; cf *Adv. haereses* V, 6, 1, 1137b; Harvey, p. 334). Ce don gratuit de Dieu (I, 7, 3, Harvey, t. 1, p. 120), sous ses deux aspects : connaissance des mystères de Dieu — théologie —, et scrutation des cœurs — cardiognosie —, le tout donné *ad utilitatem*, habilitera plus que tous autres le spirituel à devenir *père* spirituel. Ce n'est pas par hasard que, des siècles plus tard encore, le titre de *prophète* sera accolé au nom de grands directeurs d'âmes tels que, au 5e siècle, saint Zénon le prophète (cf *Vie syriaque de Pierre l'Ibérien*, éd. R. Raabe, Leipzig, 1895, p. 47, 49, etc), au 6e, Jean le prophète, l'alter ego de Barsanuphe. Quoi qu'il en soit des autres charismes, celui-ci ne semble pas aller sans la charité (*Adv. haereses* V, 8, 2, 1142b; Harvey, t. 2, p. 340).

Une étude attentive découvrirait que la foi aux dons spirituels n'a fait que s'affermir, à mesure même que les charismes extraordinaires semblaient se raréfier. Il faut en effet distinguer, ce que plus d'un érudit a confondu : la spiritualité essentielle, et ses manifestations accessoires.

Les charismes plus impressionnants aux yeux du vulgaire, telle la thaumaturgie, tout en gardant toujours un certain rôle dans l'appréciation de la sainteté, furent cependant moins estimés par les théologiens et les ascètes que d'autres plus intérieurs et moins voyants. Il ne semble pas que, dans la recherche, parfois anxieuse, d'un père spirituel, la *fama miraculorum* ait été d'un grand poids. Personne n'exprime plus nettement cette infériorité que le pseudo-Jean de Lycopolis, qui est sans doute un Jean d'Apamée : la thaumaturgie, pour lui, est le fait non du spirituel, mais du « psychique » (*Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, éd. Sven Dedering, Leipzig, 1936, p. 10 svv; trad. française, OCA 120, 1939, p. 35 svv).

De ce progrès dans la précision des concepts, les érudits comme R. Reitzenstein ne se sont pas suffisamment préoccupés; et c'est pourquoi leur description globale du « pneumatique » tombe souvent à faux. Le terme d'*enthousiasme* mis en honneur par K. Holl renferme une confusion dont les orientaux étaient sortis depuis longtemps.

La défaite du montanisme a précisément purifié le concept de « spirituel » de cet élément « enthousiaste », qui est l'extase (P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 555; *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris, 1913, p. 275). La « Nouvelle prophétie », comme elle se nommait (Eusèbe, *Historia ecclesiastica* V, 16, 4, PG 20, 465a), faillit entraîner dans le discrédit la prophétie même. Déjà Irénée (du moins si la correction de *Adv. haereses* III, 11, 9, éd. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 202, 28 svv, aujourd'hui généralement admise, est exacte) mettait en garde contre un intégrisme qui risquait d'exclure la prophétie de l'Église sous prétexte d'éliminer la pseudo-prophétie. Ce danger fut évité. Seulement, comme dit Harnack (*Die Lehre des zwölf Apostel*, TU 2, 1884, p. 124, note 38) : « on prophétisa dorénavant sans extase ».

Les deux éléments principaux de la prophétie, selon saint Irénée, ne disparurent point. Et ce sont, par rapport à la direction spirituelle, les plus importants. Les autres devaient même avoir un regain de vogue dans le messalianisme. En attendant celui-ci, Clément d'Alexandrie et Origène contribuent pour leur part à maintenir en honneur les spirituels. Clément emploie ce terme beaucoup plus rarement que celui de *gnostique*. Dans le détail on discutera sans doute toujours sur le « vrai gnostique » selon Clément. W. Völker, à peine son gros volume paru (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, 1952), a déjà rencontré la critique (H. von Campenhausen, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 9, 1953, p. 67-72). Mais pour l'essentiel on finit par s'accorder sur les points suivants :

Quelles que soient les exagérations, déviations, illusions, irréalités que de graves auteurs croient devoir reconnaître dans la doctrine de la gnose et dans le portrait du gnostique selon Clément, il est faux de dire, sans plus, que celui-ci subordonne la charité à la gnose comme un moyen à une fin (*Stromates* II, 19, 97; PG 8, 1040b; GCS 2, éd. O. Stählin, 1906, p. 166; II, 10, 46; PG 8, 981b; Stählin, p. 137; VI, 12, 102; PG 9, 324a; Stählin, p. 483). Le gnostique ressemble, à s'y méprendre, au spirituel : par sa perfection morale, par les lumières dont il dispose, par le zèle qu'il doit déployer pour le bien des âmes, et encore par sa prière et son union à Dieu. Mais on aura beau faire, aucune exégèse ni aucun concordisme ne supprimeront jamais les originalités clémentines qui différencient nettement son idéal de perfection de celui des moines : tellement que ceux-ci ne reconnaîtraient certainement pas leurs spirituels dans les portraits, complaisamment dessinés par Clément, du gnostique selon son cœur. L'élément commun le plus notable, c'est le devoir de travailler à acheminer les autres vers la gnose que l'on possède soi-même. Mais sur ce point même, Clément entend surtout l'enseignement tel qu'il l'a pratiqué en sa carrière de didascale ou de conférencier, plus que la direction telle que nous l'entendons et que l'ont entendue les ascètes et leurs pères spirituels.

2. Qualités canoniquement requises du directeur

1° Faut-il être prêtre ? — Le document le plus énergique sur ce problème, c'est la fameuse lettre du pseudo-Denys au moine Démophile, véhémente mise en demeure, conforme à toute la structure des hiérarchies célestes et ecclésiastiques, de s'en tenir au rôle départi à chacun.

« Par cette attitude du moine (lors de sa consécration) qui ne fléchit point les genoux et ne reçoit pas sur la tête le livre des Écritures, mais qui se tient debout derrière le prêtre consécrateur, il est marqué que l'ordre monastique n'est point établi pour la direction des autres, mais que, s'occupant de lui-même, il doit demeurer dans un état de solitaire et sainte vie, suivre fidèlement les prêtres et, docile élève, se laisser conduire par eux à la science sublime des mystères auxquels il participe » (*De ecclesiastica hierarchia* VI, 3, 1, PG 3, 533c). Le grec τὴν μοναχικὴν τάξιν οὐκ εἶναι προσαγωγικὴν ἑτέρων est cependant moins précis que la traduction de Darboy que nous venons de citer.

Il ne s'agit pas nécessairement de direction spirituelle, mais sans doute seulement du pouvoir d'ordre, et de sacrements. Il faut en effet bien distinguer deux sortes de confessions : l'accusation des péchés en vue d'en obtenir l'absolution, et la « manifestation des pensées » en vue d'une direction à recevoir. Les documents ne les distinguent pas toujours suffisamment; les deux portent les mêmes noms : ἐξαγόρευσις, δέχεσθαι λογισμούς, etc. Pour en déterminer le sens, il faut lire largement le contexte. Pour ne pas l'avoir fait, certains érudits d'il y a cinquante ans se sont gravement trompés, comme leurs successeurs actuels le reconnaissent.

« Un pouvoir des clefs, appartenant aux laïcs, dont K. Holl, à la suite de Daillé, a tenté de démontrer l'existence, et qu'admet encore W. Völker chez Origène (p. 172), est impossible à maintenir après l'exposé de Poschmann (p. 462 svv) » (H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt...*, p. 287, note 1; l'auteur renvoie à K. Holl, déjà cité; W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940; voir aussi M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 3, Paris, 1930, p. 365, note 1).

Sans doute des orientaux, des byzantins en particulier, en opposition avec la tradition de leur Église, ont réclamé pour les spirituels en tant que tels, prêtres ou non, le pouvoir de « lier et de délier ». Ils constituent des exceptions; ils se sont trompés, comme se tromperaient ceux qui essaieraient d'interdire aux non-prêtres, hommes et femmes, l'exercice de cette paternité ou maternité spirituelle qu'est la direction des âmes aspirant à la perfection. Sacrement de la rémission et art de l'éducation ou rééducation morale sont deux choses distinctes, séparables, et de fait séparées très souvent, sinon le plus souvent (vg *Vie de S. Germain l'Hagiorite* par Philothée Kokkinos, 11, 14, 24, éd. P. Ioannou, dans *Analecta bollandiana*, t. 70, 1952; cf p. 47).

L'exception la plus flagrante à cette règle de l'Église orientale est constituée par l'enseignement de Syméon le Nouveau Théologien, non seulement dans la lettre, parfois attribuée à Jean Damascène (M. Lequien, *S. Joannis Damasceni opera*, t. 1, Paris, 1712, p. 598-610; PG 95, 283-304), où il expose et défend sa thèse ex professo, mais plus d'une fois encore à travers ses nombreux écrits. Syméon ne nie pas que le pouvoir de lier et de délier ait passé du Christ aux Apôtres, des Apôtres aux évêques et aux prêtres; il affirme que ceux-ci ne peuvent plus l'exercer à cause de leur déchéance morale. Pour réconcilier avec la sainteté de Dieu, il faut être saint; pour donner le Saint-Esprit, il faut l'avoir, grâce à la pureté de la vie. Ce sont les moines qui remplissent actuellement ces conditions, et ceux-là seulement qui vivent conformément à leur profession, et non pas ceux qui γεγόνασι μοναχοὶ πάμπαν ἀμόναχοι (K. Holl, *op. cit.*, p. 124, 10-11). Il ne faudrait pas croire que cette théorie ait eu beaucoup de succès en Orient (cf M. Lequien, PG 95, 282 in fine).

Chez les byzantins eux-mêmes, avant et après le temps de Syméon, il n'y a pas eu, apparemment, beaucoup de moines pour se laisser entraîner à des empiétements. En tout cas, c'est là un problème historique beaucoup plus que doctrinal. Syméon lui-même semble avoir émis sa théorie plus pour justifier son défunt père spirituel, Syméon dit Eulabès moine de Studios, que pour s'en prévaloir personnellement. Il loua

même son père de lui avoir « sagement (καλῶς) ordonné de recevoir aussi l'ordination que confèrent les hommes », et la fin de la phrase parle « du grand désir que de cela lui avait inspiré depuis longtemps le Saint-Esprit ». La plupart des textes qui semblent affirmer ou supposer le pouvoir d'absoudre chez des moines non prêtres s'expliquent par la coutume très recommandée et très répandue de la consultation au sujet des « pensées » (λογισμοί). Il ne faut pas oublier ce que la théologie enseigne aujourd'hui encore : les péchés véniels peuvent être remis sans recours au sacrement de pénitence. Ce que les « enfants spirituels » demandaient à leurs pères en Dieu, ce n'était pas l'effacement d'un péché passé par un acte d'autorité, mais le moyen de mieux l'éviter à l'avenir. Leur rôle était plus psychologique que théologique ou canonique.

Cette distinction faite, entre le sacrement de la rémission et le ministère du conseiller, il faut noter que le rang hiérarchique, le sacerdoce lui-même ne suffit pas pour devenir « père spirituel » au sens de confesseur. Sur ce point l'Église grecque exerce depuis longtemps un contrôle pour le moins aussi rigoureux, en principe, que l'Église latine. L'exercice du pouvoir d'ordre, quant au sacrement de pénitence, demeure soumis à l'octroi d'une autorisation personnelle, d'un *entalma* ou d'*entalteria grammata*. L'Église par cette réglementation cherche le bien des fidèles, en empêchant qu'un ministère si important soit exercé par des indignes ou des inaptes. C'est un point sur lequel Denys l'Aréopagite rencontre Origène : le prêtre perd le droit que lui confère sa dignité, s'il est ἀφώτιστος (pseudo-Denys, *Ad Demophilum* 2, PG 3, 1092b; pour Origène cf H. von Campenhausen, *op. cit.*, p. 287). D'ailleurs le peuple chrétien de Byzance, par instinct, s'adressa pour sa conscience de préférence aux moines, après la tourmente iconoclaste, où le clergé séculier s'était montré beaucoup moins ferme que l'autre. L'exercice de la paternité spirituelle, bien loin d'avoir jamais été retiré ou disputé aux moines, a failli devenir leur apanage exclusif, même quant à la juridiction pénitentielle. Finalement tout rentra dans l'ordre : tout le monde reconnut que pour absoudre validement le sacerdoce était nécessaire et, en sus, l'approbation épiscopale. Quant à la direction spirituelle indépendante du sacrement, moines, moniales et laïques continuèrent de la demander aux *gerontes*, aux saintes gens qu'ils tenaient pour spirituels : et en fait ce furent presque toujours des moines.

2° **La charge de père spirituel ne revient-elle pas de droit aux higoumènes ?** — On trouve des documents dans les deux sens. Les premiers surtout dans les *Typika*, — livres théoriques, — les seconds surtout dans les vies de saints, — qui décrivent la pratique. L'érémitisme contenait des germes de l'une et l'autre tendance. L'inexistence de supérieurs parmi les Pères du désert fondait le droit, la nécessité même pour chacun de se choisir un père spirituel. En revanche, le devoir, fortement inculqué, d'obéir au « vieillard » une fois choisi, conférait à celui-ci une autorité qui, plus tard, dans les communautés organisées, ne pouvait appartenir qu'aux higoumènes. Le partisan de l'un et l'autre système pouvait donc se réclamer des anciens. Il importe surtout de voir ce que pensèrent et firent saint Pacôme et saint Basile.

Pour Pacôme, nous connaissons mieux l'organisation hiérarchique de ses communautés que la doctrine et la pratique de la direction spirituelle. Même au spirituel, il semble avoir compté sur les exhortations et instructions données en commun plus que sur les relations personnelles entre les sujets et leurs préposés. En particulier, d'une manifestation obligatoire des pensées au supérieur ou à d'autres qu'il se serait substitués, les *Vitae Pachomii* ni les *Praecepta et instituta* ne parlent guère. La cardiognosie naturelle ou surnaturelle de Pacôme ou de Théodore semble parfois y suppléer (cf *Vita* I, 112, *Sancti Pachomii vitae graecae*, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932, p. 73; *Epistula Ammonis* 16-17, *ibidem*, p. 105-106; 20, 22, 24, etc). Étant donné le grand nombre des moines, il ne pouvait être question pour « notre saint Père » (*S. Orsiesii liber* 10, *Pachomiana latina*, éd. A. Boon, Louvain, 1932, p. 115) de les entendre chacun en particulier.

Il les avait confiés à divers « chefs de maison ». Mais les pouvoirs de ceux-ci étaient soigneusement limités : « Le préposé d'une maison et son second auront seulement le droit d'obliger les frères à pénitence pour leurs fautes, soit dans l'assemblée de la maison, soit dans l'assemblée générale de tous les frères » (*S. Pachomii Praecepta ac leges* 5, *ibidem*, p. 72). Ces préposés et leurs seconds sont souvent et gravement mis en demeure d'avoir « toute sollicitude pour les frères » (*S. Orsiesii liber* 13, *ibidem*, p. 116; cf 13-18, p. 116-120). Ils doivent « avertir les irréguliers, consoler les découragés, supporter les faibles, se montrer patients envers tous » (15, p. 118), selon la recommandation de saint Paul (*1 Thess.* 5, 14). Les subordonnés, de leur côté, doivent être « soumis aux pères en toute obéissance » (*S. Orsiesii liber* 19, p. 121, 2-4).

Dans ces contextes où d'autres ne manqueraient pas d'insérer des couplets sur la « manifestation des pensées », nous n'y trouvons même pas une allusion (cf cependant pour Pacôme, *Vita* I, 96, éd. F. Halkin, p. 64). *Exagoreusis*, confession, et autres termes de même sens manquent complètement. D'autres mots, au contraire, jouent un grand rôle : *commonere*, *corripere*, *corrigere*, *disciplina*, surtout *increpare*, *neglegentia*, *ordo*, *poenitentiam agere*, qui ne signifie jamais ouverture de conscience, mais d'ordinaire « faire une métanie » (vg *S. Pachomii Praecepta* 31, p. 21), tout aussitôt suivie d'une *increpatio*, ou accomplir une pénitence (vg 125, p. 46) publique(*Praecepta et instituta* 11, p. 56-57). Seuls reviennent plus fréquemment encore les mots de *praepositus*, *pater monasterii*, *praeceptum*, maison, *princeps monasterii*.

Manifestement Pacôme et ses successeurs comptent plus sur le zèle des supérieurs que sur la bonne volonté des particuliers. Que les responsables puissent dire comme le Seigneur Jésus : « Père, de ceux que vous m'avez donnés je n'ai perdu aucun » (*S. Orsiesii liber* 13, p. 117; cf *Jean* 18, 9). Pouvait-on facilement faire confiance à chacun, quand les conditions d'admission au monastère étaient réduites au minimum (P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, Louvain-Paris, 1898, p. 279)? On le pouvait d'autant moins que le postulant, au bout de quelques jours seulement, était admis, sans noviciat, dans la communauté des frères (p. 280-282; cf D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948, p. 45-46).

Pour Basile, P. Humbertclaude a traité de la direction spirituelle dans un assez long chapitre (*La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932, p. 131-166). « Il y a au couvent un certain nombre de moines en possession du charisme de la direction des âmes, et reconnus comme tels par l'autorité compétente. Ces moines forment une sorte de corps bien distinct, celui des προεστῶτες ou des πρεσβύτεροι » (p. 139). Qu'ils soient des prêtres au sens canonique (p. 146-152) ou des « anciens » dans un sens plus large, comme il paraît plus probable, toujours est-il que Basile adjoint au supérieur quelques collaborateurs à la fois pour le contrôler et pour l'aider. Un des secours qu'ils lui *donnent* se rapporte précisément à la pratique de l'*exagoreusis*.

Ce « presbytérat » habilite ces anciens à recevoir les ouvertures d'âme et à fixer les épitimies.

« Ce dernier emploi est vraisemblablement celui qui les occupe le plus; car si les frères ne peuvent garder pour eux aucune de leurs pensées, les guides spirituels doivent souvent recevoir leur visite. Ils entendent leurs confidences, leur dévoilent les ruses de Satan.., enfin leur prescrivent une ligne de conduite » (p. 153). « Basile laisse le religieux libre de se choisir lui-même son directeur parmi tous ceux qui réalisent les conditions requises [au jugement du supérieur] » (p. 158; cf *Regulae fusius tractatae* 15, 3, PG 31, 956a).

Ainsi les *Typika* de Saint-Mamas (ms de Paris, Supplément grec 92, daté de 1159-1160) ont un chapitre, le 29e, « Sur la confession des frères, et que tous doivent avoir pour père spirituel l'higoumène ». Le texte spécifie : « même s'il n'est pas prêtre, parce qu'il en a la charge de par le patriarche œcuménique et peut appliquer à toute infirmité le remède convenable ». On admet à la rigueur que quelqu'un demande à l'higoumène permission de se confesser à un autre, non au choix de l'inférieur, mais du supérieur. « Cela nous l'avons écrit dans une extrême condescendance, car les traditions des Pères n'accordent aux inférieurs aucun droit d'aucune sorte de n'avoir pas pour père spirituel leur higoumène » (Dmitrievskij, *Opisanie Litourgičeskih Roukopisei*, t. 1, 1895, p. 745 sv). Ce texte passe dans d'autres *Typika*, vg celui de la Très-Sainte-Théotokos τῶν Ἠλίου βωμῶν. Au monastère de Pantocrator à Constantinople, la loi est la même; l'exception se précise: « Que si d'aventure quelqu'un en arrivait à ¢e point d'apistia (manque de foi ou de confiance) qu'il se montre mécontent de se confesser à l'higoumène, celui-ci aura soin de le sauver lui aussi, comme il se pourra : il condescendra à sa faiblesse et chargera un des anciens du monastère, homme grave et apte à discerner les pensées, de recevoir les ouvertures de ce frère » (*ibidem*, p. 673.)

Une rédaction récente du *Typikon* de Saint-Sabas met l'higoumène à l'aise : « C'est une ancienne tradition des Pères, que tous les habitants d'un même monastère déclarent à l'higoumène leurs pensées et leurs actions. Si d'aventure l'higoumène, pour quelque motif, διά τινα, αἰτίαν, ne veut pas, il les envoie à un autre.., à qui il veut, soit au dedans de la Monè, soit même établi dehors » (*ibidem*, t. 3, vol. 1, p. 143). La thèse demeure donc; mais il y a l'hypothèse : les mots κατὰ δεύτερον λόγον que nous avons omis semblent bien avoir ce sens. Il n'est toujours pas question de laisser le choix du confesseur aux subordonnés.

Plus détaillé le *Typikon* de Sainte-Marie Evergetis à Constantinople : 1) L'higoumène doit entendre l'*exagoreusis* de ses moines deux fois la semaine. 2) Il peut se faire aider par d'autres, prêtres ou diacres, ou frères plus εὐλαβεῖς qui paraîtront aptes à recevoir la manifestation des pensées. 3) Mais tous ceux-là auront pouvoir seulement pour les pensées εὐδιάλυτοι; les plus graves doivent être confessées à l'higoumène. 4) A l'higoumène en tout cas la première confession, au moment de la tonsure, « afin qu'il ait le moyen de connaître tous ses sujets et de doser les remèdes convenables à chacun ». 5) Qui ne se confesse pas, devrait en droit être chassé du monastère, mais on l'y tolère dans l'espoir de son amendement. En attendant, il est privé de la communion (t. 1, p. 621-624). Ces accommodements n'abolissent cependant pas le principe explicitement affirmé dans le chapitre intitulé : « Sur ceci que tous les frères doivent faire l'*exagoreusis* à l'higoumène, et que nul d'entre eux ne doit avoir un autre père spirituel... » Mais ce chapitre, d'une énergie violente, provient d'un autre courant : il se retrouve, et cette fois sans contraste, avec le contexte, dans l'*Hypotypose* du monastère de Saint-Jean-Baptiste Tou Phoberou = « le Redoutable » (Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Patropolitanae*, Saint-Pétersbourg, 1913). Sur un ton moins rude, mais avec en plus arguments à l'appui, la même loi est édictée par le grand Domestique d'Occident Grégoire Pacourianos pour son monastère de la Très-Sainte-Mère de Dieu de Petritzos (Bačkovo) en Bulgarie (L. Petit, *Typikon de Grégoire Pacourianos*, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. 11 Suppl., 1904, ch. 13, p. 30 svv).

Ces textes des 11e et 12e siècles n'emploieraient sans doute pas pareil style, si cette législation ne risquait de rester lettre morte. Elle entraîne en effet des inconvénients, et peut-être pas moins graves que ceux auxquels elle veut remédier. La grande loi édictée par les anciens, les anachorètes, sur le choix du père spirituel, c'était que le novice se sentît en confiance. Le seul fait d'être entré dans un monastère démontrait-il que cette confiance existât, et surtout qu'elle pût durer toujours? Basile avait fait preuve de sagesse en laissant, à l'intérieur de la vie cénobitique, quelque chose de la liberté qu'avaient les ermites en cette matière. Aussi bien, les *typika* se gardent-ils de citer Basile. Théodore Studite, qui ne jure que par notre père saint Basile, semble avoir été plus impressionné par la nécessité de connaître tout son monde que par la difficulté que d'aucuns pouvaient avoir à lui ouvrir leur âme. La vie de cénobite byzantin était tellement « suspendue » (cf *lettre à S. Platon*, PG 99, 909c) à son père spirituel-higoumène que la mésentente avec celui-ci devait la rendre tout bonnement intolérable. C'est là une, peut-être la principale, des raisons de cette instabilité que l'on constate souvent chez les moines orientaux : héritage authentique du désert (P. Ioannou, *Vie de S. Germain l'Hagiorite*, *loco cit.*, p. 44, note 3). Le problème du « père spirituel » se complique du problème de la stabilité, ou y trouve une solution. L'autre solution aurait été, et a été de fait parfois, la liberté laissée, dans le monastère, de confier le soin de son âme à un « ancien » non higoumène. Mais, sans compter la répugnance des supérieurs contre cette « cause de désordre, de trouble et de dommage », la tradition antique de dépendance absolue envers le père spirituel rendait beaucoup plus difficile que de nos jours le partage des attributions spirituelles et administratives. De là des conflits entre higoumène et père spirituel; tel celui que relate la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien (n. 21-22, p. 30-32).

Il y a dans ce débat une question ou du moins un problème pratique éternel : gouvernement centralisé ou partage des pouvoirs? Jusqu'à nos jours les deux tendances se maintiennent dans les monastères de l'Athos : les uns sont cénobitiques, les autres idiorrythmiques.

« De tous les pères spirituels de Germain, seul Malachie était déjà higoumène. A Vatopédi, le simple moine Sabas groupe autour de sa personne des disciples nombreux. A Caracallou, Pézos a ses disciples, comme Germain en aura à Lavra vers la fin de sa vie » (P. Joannou, *loco cit.*, p. 40, note 3). Or aucun de ces chefs de « famille » (tel est le nom qu'on donne à ces groupements) n'est higoumène. Resterait à voir, mais ce n'est pas notre tâche, si et dans quelle mesure et pour quelles causes, se sont mêlés peu à peu à la préoccupation spirituelle des motifs d'ordre inférieur et matériel. Actuellement l'idiorrythmie, si solidement installée qu'elle soit, tient beaucoup à des considérations économiques. En tout cas, la recherche d'une plus grande perfection spirituelle n'y joue plus *aucun rôle*. Le nom même d'idiorrythmie faisait horreur à saint Théodore.

3. Qualités et devoirs personnels

1° La première vertu contenue dans le concept de *spirituel*, et requise de qui exerce le rôle de père, c'est la **charité**. Non pas seulement dans ce sens que l'on ne saurait être spirituel sans posséder à un degré éminent ce qui constitue l'essence même de la perfection, l'amour intérieur de Dieu et du prochain, mais la disposition à s'imposer, pour ces deux amours, les travaux et les peines que comporte le soin de telle âme désireuse du salut. La première manifestation de cette charité (peut-être faudrait-il dire : justice), c'est de ne pas se refuser à cette fonction. La direction spirituelle est un devoir du gnostique, comme le démontre souvent Origène (cf W.Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 169-175). Les considérations d'Origène vont cependant plus loin et s'étendent au devoir d'enseigner. Les moines, eux, ne prennent jamais l'initiative de dire un *rhema*; ils attendent qu'on les en requière (cf K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 167), se réservant de répondre ou de ne pas répondre suivant leur conscience ou leur inspiration (ou leur humeur?). Du reste ils n'avaient pas à craindre de laisser passer les bonnes occasions de placer un mot édifiant, tant les disciples les harcelaient de leurs questions, et tant tout le monde prêchait à ceux-ci le devoir d'interroger. Nous assistons souvent à un combat intérieur entre leur charité et leur humilité. Humilité par rapport à leur passé et à leur état présent : comment oser se croire arrivé au degré voulu pour guider autrui? Il semble que c'est plutôt le refus qui l'emportait d'ordinaire, ou du moins qui précédait presque toujours; comme dans la question de la cléricature : la direction spirituelle n'est-elle pas une espèce de sacerdoce spirituel, selon la pensée d'Origène? De même pour la direction. Les *Apophthegmata Patrum*, il est vrai, ne nous documentent guère; leur titre comme celui de *Verba Seniorum* nous avertit de n'y chercher que des exemples de « vieillards » qui ont consenti à parler.

Comment auraient-ils accepté facilement un rôle pour lequel les maîtres réclamaient unanimement une préparation parfaite? Nil les avertissait que c'est « de toutes les œuvres la plus malaisée, que de prendre soin des âmes », il le prouve en détail (*De monastica exercitatione* 21-22, PG 79, 748c-749b).

« Tout art exige du temps et un long apprentissage; seul, l'art des arts, on s'y met sans se soucier de l'avoir appris... et cette chose d'un maniement si difficile passe pour facile aux yeux du vulgaire..; ceux-là affirment s'y connaître à fond qui ne savent même pas qu'ils ne savent rien. La vie monastique en est devenue une risée; qui ne se gausserait à voir des gens qu'on voyait hier porteurs d'eau dans une gargote, se pavaner aujourd'hui comme des maîtres de vertu parmi une escorte de disciples? »

L'auteur en appelle aux exemples effrayants du grand-prêtre Héli, que rien ne sauva de la colère divine; les malédictions prononcées par le Christ contre les scribes et les pharisiens (*Mt.* 23, 15); en sens opposé, Job (1,5) devrait enseigner à ceux qui s'improvisent maîtres spirituels quel soin il faut avoir de préserver et de purifier ses enfants. Et voilà des gens qui, « sans même avoir le discernement des péchés les plus évidents, parce que la poussière soulevée par la lutte des passions offusque leur raison, se précipitent à la direction d'autrui et prennent sur eux le soin de guérir les autres, alors qu'ils n'ont pas encore guéri leurs propres mauvaises inclinations, et ne sauraient donc conduire personne à une victoire qu'ils n'ont pas encore remportée eux-mêmes » (23, 749c-752a). « C'est seulement après la soumission de tous les instincts mauvais, après la cessation de toutes les guerres, d'où qu'elles viennent, quand on ne risque plus de se voir contraint à se servir d'armes pour se défendre, — c'est alors seulement qu'il convient de s'adonner à la culture d'autrui » (31, 760b).

Nil écrit pour les cénobites. Pour les lauriotes ou hésychastes, saint Sabas avertit de même qu'il ne faut pas se lancer dans la direction d'autrui avant d'avoir vaincu ses propres passions charnelles et psychiques (*Vita S. Sabas* 39, J.-B. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. 3, p. 281a). Et qui s'en flatterait? — Nous entendons la même admonition de la part de sainte Synclétique (*Vita S. Syncleticae* 79, PG 28, 1533b). Malheureusement c'est une tentation fréquente, contre laquelle Évagre avait déjà mis en garde dans son *Antirrhétique* au chapitre de la vaine gloire, « qui nous pousse à trancher du maître avant d'avoir atteint la santé de l'âme ou la gnose véritable » (41, éd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 530-537).

A la lecture de pareilles admonitions, plus d'un y aura pris une répugnance invincible contre la pensée même de diriger les autres. Si cependant le « vieillard » croit devoir accéder au désir du novice et prendre charge de son âme, comment s'exercera cette œuvre de charité?

2° La première marque, sans doute, par ordre d'importance (encore que ce ne soient pas les documents les plus anciens qui en parlent le plus), c'est le devoir de **prier** pour ses enfants spirituels. Déjà les *Apophtegmes* de saint Antoine témoignent de l'habitude des disciples de compter sur l'intercession de leurs pères en Dieu (*Alph. Antoine* 16, PG 65, 80c). C'est surtout Barsanuphe qui nous fait pour ainsi dire assister à cette pratique; lui et Jean Climaque nous la montrent passée à l'état de principe et de loi.

« Père, priez pour moi », telle est la formule qui introduit souvent la requête du disciple (vg *lettre* 459, 6d. Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1816, p. 227; 503, 504, 505, p. 248, etc) « Pour demander les prières, dis : Abbé, cela va mal; je t'en supplie, prie pour moi comme tu sais que j'ai besoin de la miséricorde de Dieu. Et Dieu aura pitié de toi comme il le veut. Car à lui est la philanthropie; et à lui la gloire dans les siècles. Amen » (*lettre* 541, p. 263). Jean Climaque tient en si haute estime cette intercession des pères spirituels pour leurs enfants qu'il recommande à ceux-ci d'attribuer toutes les grâces reçues aux mérites de ceux-là. Cette efficacité de la prière explique pour une bonne part les merveilleux résultats de la paternité spirituelle.

Cette prière pour les enfants spirituels rentre dans l'obligation générale de prier pour les autres, selon la plus antique tradition chrétienne. Elle a seulement ceci de particulier que, selon la même tradition, il convient de prier plus spécialement pour ceux que la Providence nous a plus unis. Si Polycarpe, avant d'aller au martyre, pria deux heures durant « en commémorant tous ceux qu'il avait jamais rencontrés (pendant sa longue vie de 86 ans), petits et grands, illustres et obscurs, et pour toute l'Église catholique de l'univers » (*Martyrium Polycarpi* 7), que ne feront pas pour les enfants que Dieu leur a donnés ces spécialistes de l'oraison continuelle que sont les Pères du désert et leurs héritiers?

3° La **diacrisis**. — Le plus précieux apanage du spirituel, par rapport à la direction, c'est cette vertu ou ce don de Dieu, la διάκρισις, qui signifie à la fois discernement et discrétion. La direction n'est que la mise en pratique du discernement des esprits. La nécessité de ce don vaut à la directon spirituelle le qualificatif de science des sciences et d'art des arts.

Pour la communauté primitive contentons-nous de renvoyer à H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt..*, p. 202 svv; il ne s'agit pas encore là de direction individuelle. A partir de saint Antoine la doctrine de la *diacrisis* s'affirme très nette, qu'elle soit d'Antoine ou d'Athanase. Dès l'abord, il convient de noter que c'est un « charisme » de l'Esprit (*Vita Antonii* 88, PG 26, 965b).

Ce nonobstant, « il faut beaucoup de prière et d'ascèse » (*Vita Antonii* 22, PG 26, 876b) pour le recevoir et en faire usage. « Il n'ignorait pas le but et la tendance de chacun. Non seulement il ne devenait pas lui-même leur jouet, mais à ceux qui en étaient harcelés il enseignait comment repousser les attaques; et pour cela il exposait les faiblesses et les ruses des instigateurs. Chacun donc, comme frotté d'huile en quelque sorte en vue du combat, descendait dans la lice contre les suggestions du diable et de ses démons » (88, 965b).

Cette nécessité de la *diacrisis* pour diriger ceux qui par hypothèse ne l'ont pas se fonde sur les dangers que l'on court sans elle dans la carrière de l'ascèse.

Tout le monde connaît les fortes pages de Cassien (*Collationes* 2, 11, PL 49, 538-542). Faute de cette indispensable vertu, que de gens se sont fourvoyés (8, 530a; cf les exemples des ch. 5 et 6, col. 529-534); nous pourrions en ajouter pas mal d'autres, tels ce sinaïte dont parle Antiochus dans son *Pandecte* (84, PG 89, 1689d-1690b) ou ce mésopotamien qui, selon Philoxène de Mabboug, devint le chef de file des messaliens, pour avoir cru à une vision par désir excessif de contemplation (cf RAM, t. 14, 1933, p. 193), etc.

S'il est si dangereux de n'avoir pas pour soi la *diacrisis, quel mal ne peut pas faire aux autres un directeur qui en manque*, à moins qu'un « diacritique » n'intervienne à temps... (Paul Evergetinos, *Synagogè*, Constantinople, 1861, liv. 1, ch. 21, p. 65 svv). Il y a dans le don de *diacrisis* des *degrés*; et, par suite, une hiérarchie dans les rangs des pères spirituels. Le *diacriticos* peut être en même temps *dioraticos*, avoir le don de « perspicacité », voire la cardiognosie. Vers celui qui a cette réputation les foules se précipitent, et pas seulement en Orient, mais en Orient davantage, parce que c'est un phénomène plus fréquent et plus apprécié. Cependant nous en voyons ou entrevoyons quelque chose dès les temps anciens. Antoine attire de nombreux disciples, nous dit Athanase (*Vita Antonii* 14, 55), avant de devenir, pour des siècles, le grand idéal des moines. Il y a surtout quelques grandes personnalités dont l'action, comme directeurs, s'est exercée plus largement : Macaire d'Égypte, Sisoès, Poemen principalement. Malgré la loi qui interdit de s'ouvrir à plusieurs, parce qu'on doit avoir en son père spirituel une confiance absolue, certains recourent en appel à des autorités plus hautes (cf *Alph. Paphnuce* 5, PG 65, 380c).

Ce don de la *diacrisis* prime tellement tous les autres en matière de direction, qu'il peut les valoir tous, et en particulier *équivaloir à une dispense d'âge*, et de science (*Alph. Poemen* 61, 336d).

De même, *la diacrisis dispense de la science*, soit profane, soit sacrée (Nil, *Epist.* III, 43, PG 79, 413a). Arsène, l'homme le plus cultivé du désert, ne dédaignait pas de consulter sur les *logismoi* les égyptiens (*Alph. Arsène* 6, PG 65, 89a) : « Nous, nous ne tirons rien de notre érudition mondaine; mais ces rustres d'égyptiens ont acquis les vertus par leurs propres travaux ascétiques » (5, 89a). Même la science de l'Écriture ne vaut pas : « Quand je lis la Bible, dit Ammon de Raïthou à Sisoès, il me vient l'idée de préparer un discours soigné pour avoir de quoi répondre à une interrogation ». — A quoi Sisoès réplique : « Ce n'est pas cela qu'il faut; tâche plutôt d'acquérir la pureté de l'esprit et l'*amerimnia* et le don de la parole » (*Alph. Sisoès* 17, 397b).

Ces anecdotes illustrent une doctrine amplement exposée par les théoriciens. La science profane et même la « science simple » des choses divines n'ont aucune valeur dans les questions d'ordre spirituel : ici vaut, seule, la science acquise reçue de Dieu au prix de la pureté d'âme et d'intelligence (cf DS, art. Contemplation, t. 2, col. 1812, 1856, etc). Cette discrimination entre les deux sciences et l'estime souveraine, exclusive même, pour la science spirituelle et charismatique constituent des dominantes de la mentalité monastique orientale, depuis les origines jusqu'à nos jours. L'idéal étant la « vie apostolique », on devait se rappeler que les princes des apôtres Pierre et Jean sont qualifiés dans l'Écriture d'illettrés (ἀγράμματοι) et d'ἰδιῶται (*Actes* 4, 13). La science n'est pas une recommandation, à moins qu'elle ne vienne uniquement et directement du Saint-Esprit, en récompense des travaux et des purifications ascétiques. Sur ce point les mystiques orientaux n'admettraient pas l'opinion de sainte Thérèse (*Vida*, c. 5, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 1, Burgos, 1915, p. 28) ou du moins définiraient-ils à leur façon le *letrado* qui ne trompe jamais.

Les plus illustres des pères spirituels doivent leur réputation non à leurs études, mais à leur vie et aux dons qu'elle leur a valus de la part de Dieu, aussi bien dans la Scété du 4e siècle que dans la Russie du 19e. Que si pourtant ils avaient des lettres, leurs biographes auront soin ou de les passer sous silence ou de les minimiser, ou en tout cas de démontrer que ces connaissances humaines méritent à peine une mention, parce qu'elles ne sont pour rien dans la science infuse de leur héros. Car il est entendu que « les discours sur la foi et la lecture des livres dogmatiques dessèchent » (Evergetinos, *Synagogè*, liv. 2, ch. 32, p. 104), tandis que, maint exemple illustre le démontre, seule la pureté donne accès à la science véritable.

« La science du Christ n'a pas besoin d'une âme dialectique, mais d'une âme voyante; le savoir dû à l'étude, on peut le posséder même sans être pur; la contemplation appartient à ceux-là seuls qui sont purs » (Évagre, *Cent.* IV, 90). Si saint Grégoire le Théologien était un grand érudit, ce n'est pas à son érudition qu'il doit ce titre; et puis, il y a un nouveau théologien, Syméon de Saint-Mamas, et celui-là, θεολογήσας ἀγράμματος, fut à la fois théologien et illettré (*Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 130, p. 186), et par l'une et l'autre de ces deux qualités, l'émule des Apôtres (cf *Actes* 4, 13). Le syrien anonyme qui a écrit le *Livre des degrés* résume cette doctrine en une formule nette : « Les *idiotae* que Dieu choisit étaient (idiots) ignorants dans les choses terrestres, et sages dans les choses célestes, selon qu'il est écrit (*Ps.* 71, 15 sv) : Parce que je n'ai pas connu la science, j'entrerai dans la puissance du Seigneur. C'est-à-dire : parce que j'ai repoussé la sagesse de la terre, j'acquerrai la sagesse du ciel » (*Liber graduum* 27, 5, Patrologie syriaque 3, éd. M. Kmosko, Paris, 1926, p. 777, 12-17). Il semble que, parfois, de cette discrimination entre la science acquise et la science infuse, il ne soit resté que le mépris de la première (E. Kourilas, lavriote, *Historia tou Asketismou*, t. 1, Thessalonique, 1929, p. 54, note).

Au demeurant, cette mésestime pour la science simple que nous constatons à toutes les époques n'a pas empêché certains maîtres de faire de la psychologie expérimentale, voire de la psychanalyse, au service précisément de la *diacrisis*. Origène, Évagre le Pon-

tique (ou Nil), Diadoque, Macaire même, pour ne nommer que les plus originaux, mériteraient largement l'attention du psychiatre curieux de l'histoire. Ceux-là aussi, non moins que tous les autres, tiennent la discrétion pour un don de Dieu, mais ils ont compris mieux que d'autres que les dons de Dieu ne nous dispensent pas de peiner avec nos facultés humaines. Il convient d'indiquer quelques lignes directrices.

Ces psychologues connaissent bien l'existence d'un subconscient. « Beaucoup de passions sont cachées dans notre âme, mais échappent à l'attention. C'est la tentation, survenant, qui les révèle » (Évagre, *Centuries* VI, 52, éd. W. Frankenberg, p. 393). Cette présence subconsciente, Maxime la nomme *anénergésie* (*Capita de caritate* 2, 40, PG 90, 997b). Ajoutons hardiment que, en cette matière, le « démonisme » des Pères accentue la profondeur de leurs vues psychologiques. Plus bas que les éléments psychiques même inaperçus, il y a, les utilisant, une force, une série de forces, plutôt, et redoutable! Les modernes refusent sans doute d'appeler ces puissances obscures démons ou esprits. Mais ce changement de noms ne supprime ni ne transforme essentiellement la chose. Nos psychanalistes anciens emploient eux aussi des mots plus neutres, tels que *logismos* ou *prosbolè*. Certains même vont jusqu'à dire, ou à faire dire par le diable, qu'il n'est pas besoin de lui. En tout cas, le démon n'est pas pour eux un *daemon ex machina*, dont l'intervention les dispense de réfléchir. Ils s'aventurent tout uniment à faire la psychologie de leurs démons, indiquant ce qu'ils ont de commun et ce que chacun a de particulier (Nil, *De malignis cogitationibus* 2, PG 79, 1201); épiant leurs procédés, leur succession, leurs interférences, leurs affinités ou leurs incompatibilités, les signes avant-coureurs qui permettent de les dépister, les effets de leur présence, etc. Quand ils ont fait cela, il leur arrive de dire qu' « il est impossible de décrire toutes les manœuvres des démons, ni de faire le catalogue des artifices qu'ils déploient au service du mal » (16, 1217c). Il est vrai que c'est la honte (αἰσχύνομα) qui empêche Évagre de dire tout ce que l'expérience et l'observation lui ont appris : il a peur « des simples sous les yeux de qui tomberont ses écrits ». Ce n'est pas, comme on pourrait supposer, sur le chapitre de la *libido* que ce psychologue a peur de parler trop. « Du moins, pour ce qui est de l'esprit d'impureté, je vais te dire sa fourberie... » Quelle que soit du reste la suggestion qui affleure à la conscience, il faut soigneusement la décomposer en ses éléments pour ne pas s'affoler en voyant le mal où il n'est pas. Il faut en outre distinguer les zones psychiques : humaine ou animale, rationnelle ou affective (19-21, 1221-1225). De plus, examiner si la cause de telle réaction psychique est d'ordre physique extérieur, ou morale et intérieure. Et beaucoup d'autres observations qu'il suffirait d'exprimer en termes de psychologie moderne pour qu'elles apparussent très dignes d'attention.

La peine prise par les ascètes pour établir le catalogue des huit pensées mauvaises ne mérite point le dédain du psychologue. En mettant en premier lieu les passions les plus corporelles, Évagre suivait une théorie dont il n'aurait pas à rougir en notre temps. Il reconnaissait l'origine somatique des deux instincts primordiaux qu'il appelle gourmandise et luxure, et qui ne sont qu'une déviation (un « mésusage ») du vouloir-vivre personnel et du vouloir-survivre générique. Et quand Maxime enseignait que toute passion, même des plus cérébrales, comme la vaine gloire et l'orgueil, avait à sa base un attachement d'ordre affectif à quelque chose de matériel, cette psychogénèse ne manquait pas de profondeur. Remarquable encore la tentative de ramener la multiplicité psychique (Évagre dans son *Antirrhétique* énumère des centaines de « suggestions » diverses) d'abord aux huit *logismoi*, ceux-ci ensuite à trois chefs de file, et finalement le tout à l'unité dénommée *philautia*. Analyse et synthèse vont de pair chez nos ascètes psychologues : et ensemble elles doivent concourir à la *diacrisis*, c'est-à-dire à faire voir clair en soi, — le discernement des esprits —, et à faire marcher droit dans la voie royale du juste milieu, — la discrétion dans les œuvres.

4° Patience et mansuétude. — La charité du père spirituel se démontre encore de multiples façons : patience et mansuétude, ou sévérité bienfaisante. Tant que chaque « vieillard » n'avait qu'un disciple, la difficulté était sans doute moindre, réelle néanmoins, selon l'humeur de l'un et de l'autre. Il faut avouer que la loi qui grevait le disciple de manifester toutes ses pensées suffisait à imposer au maître une lourde charge. Tel revient onze fois de suite : et « le vieillard ne le contrista point, mais lui disait ce qu'il fallait pour le profit de son âme » (*Vitae Patrum* V, 5, 13, PL 73, 876cd). Certains dirigés exigent une dose extraordinaire de patience; ce sont ceux qui ont besoin de rééducation. Isidore, le prêtre de Scété se distinguait particulièrement en cela (V, 16, 5, 970c). Les disciples ne manquaient pas non plus d'occasion de pratiquer cette vertu : nous aurons à le dire. — Combien plus devait peser parfois leur charge à ces higoumènes obligés, de par le cumul de deux fonctions, à entendre tous les jours les confidences de tout leur monde. Écoutons quelques soupirs échappés à Théodore Studite :

« Mes frères et mes pères et mes enfants, ce nous est un gros travail et une lutte sans merci que de devoir en toute occasion vous parler et vous avertir et vous exhorter..; si les bergers de troupeaux sans raison prennent forcément sur eux veilles et tracas.., combien plus nous, pécheurs, qui avons, sans le mériter, reçu la charge de gouverner les brebis du Christ que vous êtes, devons-nous toujours tenir éveillé l'œil de l'âme, et nous servir de la parole, comme le berger de sa flûte, pour vous suggérer et rappeler le devoir et l'utilité; et cependant ne jamais cesser de supporter peines et gênes et détresses pour vous ravitailler en nourriture spirituelle et corporelle » (*Grande catéchèse*, éd. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Pétersbourg, 1904, liv. 2, 30, p. 210 sv; cf 34, p. 248 sv; 43, p. 307 sv).

Le terrible, c'est que si jamais ses enfants spirituels lui laissent plus de loisirs parce qu'ils recourent moins souvent à lui, l'higoumène n'a pas le droit de s'en réjouir : « On se relâche, semble-t-il, sur l'*exagoreusis*, ce grand moyen de salut. Et si je vous en voyais devenir meilleurs, je me réjouirais d'être délivré d'une corvée... Mais comme je constate un changement contraire, j'en cherche la cause... » (*Petite catéchèse* 133, éd. E. Auvray, Paris, 1891, p. 464). Ainsi le père spirituel est-il pris de toutes parts : il ne peut échapper à l'angoisse que si ses fils marchent allègrement dans la voie de la perfection où il doit les acheminer. Alors c'est une joie d'autant plus pure que l'idée ne lui vient même pas de s'attribuer le moindre mérite dans cet « opus Dei » : χαρᾷ χαίρω = joie sans mélange, parce que toute désintéressée (cf *Grande catéchèse* 34, p. 249).

Patience voisine avec mansuétude : celle-ci est la forme la plus exquise de celle-là. Les « saintes gens », — au moins ceux qui, sans se l'avouer, aiment à se sentir tels —, ont le zèle de la perfection très prompt à s'enflammer au spectacle des faiblesses d'autrui. Les *Vies des Pères* ne favorisent pas cette disposition. Elles insèrent (V, 5, 4, PL 73, 874-875) un passage de Cassien

qu'il faudrait relire (*Collationes* 2, 13, PL 49, 544 sv). Poemen énonce brièvement la règle à suivre : « Si quelqu'un a commis un péché et qu'il ne le nie pas, mais qu'il dise : J'ai péché, ne lui fais pas de reproches, sans quoi tu brises la résolution de son âme. Si au contraire tu lui dis : Ne t'attriste pas, frère, mais dorénavant sois attentif; tu portes son cœur au repentir » (*Vitae Patrum* V, 10, 48, PL 73, 921c). Au besoin il faut « ponere animam suam pro fratre suo », comme fit un frère dont le compagnon était tombé dans la fornication et refusait de retourner au désert, par découragement (V, 5, 27, 880d).

Les deux éléments de cette douceur : humilité et charité, se rencontrent souvent chez les plus illustres pères spirituels. Qui vient s'humilier devant eux en leur manifestant les aspects et les secrets les moins glorieux de son âme n'a pas à craindre d'être humilié de surcroît par l'étalage de leur perfection (cf Théodore Studite, *Grande catéchèse* 48, p. 345; cf I. Hausherr, *Saint Théodore Studite*, OC 6, 1926, p. 41). Pour faire naître en autrui la confiance qui le portera à s'ouvrir, le spirituel doit être un saint, et s'avouer pécheur. Les deux choses n'en font qu'une.

C'est sans doute là une manière supérieure de « porter le fardeau des autres ». Plus habituelle celle qui consiste à prendre sur soi une part de la pénitence méritée pour une faute ou des prières nécessaires pour obtenir une grâce. Quelqu'un, après avoir lutté et jeûné pendant quatorze ans pour ne pas succomber, vint un jour révéler ses tentations à toute la communauté réunie à l'église. « Un commandement fut alors donné, et tous se mortifièrent et prièrent pour lui une semaine entière; et il eut la paix » (14, 877a). Ce fait insolite atteste une loi coutumière : qui connaît les épreuves d'autrui doit lui porter secours. Normalement, seul le père spirituel les connaît; c'est lui surtout qui doit compatir et prier. Barsanuphe nous permet de constater qu'il n'y manque pas (*lettre* 541, p. 263). Cette obligation pose cependant des cas de conscience. Nous saisissons la délicatesse d'âme de ces rudes ascètes. Que faut-il demander à Dieu pour ses enfants spirituels? La délivrance des tentations ou la force de leur résister victorieusement?

« Les Pères parfaits demandent que Dieu fasse à chacun ce qui lui est profitable. Si donc il lui est avantageux, Dieu lui laisse le poids de la passion, pour lui faire pratiquer la patience. S'il lui est avantageux d'être délivré de la passion, il l'en fait délivrer. Nous attribuons cela à la prévision de Dieu » (*lettre* 482, p. 194). Sisoès osa, un jour, adresser à Dieu cette sommation : « Dieu, que tu le veuilles ou que tu ne le veuilles pas, je ne te lâcherai pas que tu n'aies guéri (mon disciple) » (*Alph. Sisoès* 12, PG 65, 396a). D'autres, en plus grand nombre, ont surtout considéré l'utilité de la tentation, et demandé pour leurs disciples la grâce de la confiance et du courage (*Vitae Patrum* III, 8, PL 73, 742d-743a). Barsanuphe sait que les Pères n'ont jamais tort. « Quant à tenir que ce qui arrive aux hommes leur arrive pour leur profit, c'est un devoir manifeste; car l'Apôtre dit : En tout, rendez grâces. Par ailleurs : Tout est possible à qui a la foi : porter avec confiance l'accablement des passions, patienter, durer, tout accepter comme Job... Seulement, s'il n'y a pas les prières des saints, parfois l'homme devient traître à cause de sa lâcheté » (*lettre* 482, p. 194).

Grâce à cette émulation de délicatesse, l'humilité des uns et des autres est sauve, et la charité peut se déployer sans qu'il y ait à craindre qu'elle ne s'altère ni par trop de dureté ni par un excès de mollesse. Encore un axiome : Avec la dureté et l'austérité il n'est pas possible de faire changer quelqu'un : un démon ne chasse pas un autre démon. La bénignité ramène plus facilement l'égaré : notre Dieu attire les hommes par persuasion (*Vitae Patrum* V, 5, 28, PL 73, 881a; cf *Alph. Antoine* 29, PG 65, 85a).

Il va de soi que cette indulgence devait avoir des limites, surtout au *coenobium*, quand il y allait du bien commun. Pacôme, qui dut sa conversion au spectacle de la charité exercée par les chrétiens (*Vita* I, 4, éd. Fr. Halkin, p. 3) et qui entendit un ange lui dire : la volonté de Dieu c'est que tu serves le genre humain et réconcilies les hommes avec lui (23, p. 14), se montre pour cela même exigeant à l'égard de ses moines, davantage encore envers ceux qui lui sont les plus chers. Mais il ne relâche pas la règle pour les récalcitrants et préfère les laisser partir que de leur permettre de vivre à leur guise (38, p. 23-24; cf sur Théodore, 106-108, p. 69-71; 114, p. 75).

Saint Basile, plus humain et plus psychologue, n'en devient pas plus indulgent aux péchés quels qu'ils soient. Miséricorde et longanimité pour les pécheurs, « non pas en passant sous silence les fautes, mais en supportant avec douceur les récalcitrants, et en leur appliquant les remèdes en toute bonté et juste mesure... Tout faire et dire en vue de faire avancer ses confrères dans la perfection » (*Regulae fusius tractatae* 43, PG 31, 1028d-1029a). Ces principes des *Règles longues* trouvent leur application dans les *Règles brèves*. Rien d'étonnant si la plupart des 313 *Règles brèves* ne représentent guère que le détail de cette abnégation totale et les moyens de la faire pratiquer à chacun des cénobites.

Rien ne serait plus faux que de confondre l'indulgence, même la plus inlassable, des pères spirituels pour les infirmités de leurs enfants avec la faiblesse ou la pleuterie qui n'oserait parler franc. S'il fallait citer des traits de fermeté, en apparence même de dureté, nous n'aurions que l'embarras du choix. Plutôt que de transcrire de nombreuses anecdotes, indiquons deux règles pour interpréter justement ces menus faits :

faut distinguer le passé et l'avenir; telle histoire, qui nous semble pousser à l'excès la condescendance, cache une profonde expérience, et presque une ruse.

5° **Austérité.** — La sévérité pour une faute passée, il y sera amplement pourvu dans les catalogues d'épitimies. Ce n'est pas l'affaire du père spirituel de les appliquer. Il sait combien vite Dieu pardonne à qui demande pardon (cf *Alph. Poemen* 12, 99, PG 65, 325ab, 345c; *Moïse* 16, 18, 288bc; *Sisoès* 20, 36, 400ab, 404b; etc) et qu'il est, lui, selon une parole de saint Grégoire de Nazianze, « le dépositaire de la philanthropie divine » (*Or. 4 contra Julianum* 1, PG 35, 593c). Plutôt par conséquent que de s'hypnotiser sur le passé, il se soucie de l'avenir; et ce souci lui inspire en premier lieu la préoccupation de relever le courage du disciple (*Alph. Jean Colobos* 18, PG 65, 212b). Sa devise aurait pu se formuler par avance en ces trois mots qui terminent le 1er traité de saint Jean Chrysostome *ad Theodorum lapsum :* « Μόνον μὴ ἀπογνῷς... Si tu m'écoutes en ceci, point ne sera besoin d'autres remèdes » (19, PG 47, 308 fin). Le pire de tout, c'est « la désespérance qui enlève la confiance à ceux qui sont tombés » (II, 5, 316). « Je me suis relevé et je suis tombé de nouveau. Relève-toi encore et encore... jusqu'à ce que tu sois

emporté ou dans le bien ou dans la chute... » (*Alph. Sisoès* 38, PG 65, 404c = *Vitae Patrum* III, 103, PL 73, 780ab).

Les *dits* de ce genre foisonnent. Et beaucoup d'autres qui nous surprennent par des apparences paradoxales s'expliquent par cette intention d'assurer la persévérance.

Dans tout autre cas, les Pères ne craignent pas de parler fort et net, tout en mesurant leur rigueur aux forces de chacun. Antoine, comme toujours, donne le ton : « Un frère dit à l'abbé Antoine : Prie pour moi. Le vieillard lui dit : Ni moi je n'aurai pitié de toi, ni Dieu; si tu ne t'y mets pas toi-même sérieusement, particulièrement à la prière » (*Alph. Antoine* 16, PG 65, 80c). N'oublions pas que ce même Antoine est le grand héraut de la discrétion (*Alph. Ant.* 13, 80a). Discrétion, dans le langage des Pères, ne signifie pas médiocrité, pas plus que « juste milieu » dans la langue d'Aristote. La claire connaissance des esprits impose parfois, surtout dans les débuts, des efforts énergiques, voire violents. C'est pourquoi les directeurs d'âmes novices emploient assez volontiers des termes comme βιάζεσθαι, si fréquent dans les *homélies spirituelles* du pseudo-Macaire, qui sont des instructions adressées à des novices. Un certain Zacharie émet l'opinion que τὸ ἑαυτὸν βιάζεσθαι εἰς πάντα, οὗτός ἐστιν ὁ μοναχός = se faire violence en tout, voilà le moine (*Alph. Zacharie* 1, 180a).

L'austérité des pères spirituels dans leur direction peut tenir à plusieurs motifs : la doctrine, la générosité du disciple, ou au contraire l'incorrigibilité de celui-ci. Ce dernier est le plus rare. Il y a cependant des cas désespérés. Quand on a constaté suffisamment l'inefficacité de telle relation de maître à disciple, le bon sens et le bien demandent d'y renoncer. Plus souvent la sévérité du père spirituel tient simplement à la franchise avec laquelle il applique la doctrine ascétique traditionnelle, ou qu'il estime telle. Nous trouverions de cela beaucoup d'exemples dans les lettres de Barsanuphe, ou dans celles de Nil, sans compter les *Vitae Patrum* (*Alph. Arsène* 15, PG 65, 92a; cf *Alph. Achillas* 3, 124d; *Alph. Isaïe* 1, 180d-181a; *Vitae Patrum* III, 155, PL 73, 792c; V, 16, 970c).

Les exemples de rigueurs, plus ou moins intentionnelles, abondent. Les *Vies* de saints nous font assister parfois à cette éducation paternelle austère, qui semble avoir pour devise celle même de Dieu-Père (*Prov.* 3, 12; *Hébr.* 12, 6; *Apoc.* 3, 19). La *paideusis*, pour les anciens, n'allait pas sans discipline vigoureuse. Pacôme l'avait éprouvée de la part de son abbé Palimon (*Vita* I, 6, éd. F. Halkin p. 4-5); à son tour il l'appliqua à son élève de prédilection Théodore (106, p. 70; 114, p. 75). On peut lire dans la *Vie* de Syméon le Nouveau Théologien comment il forma celui qu'il devait nommer higoumène à sa place, Arsène (47-51, OC 12, 1928, p. 60-68).

Pour que de pareils traitements fussent possibles sans manquer à la discrétion, il fallait que se trouvassent en présence un maître qui ne voulût que le bien spirituel de son disciple et un disciple qui eût une foi parfaite en son père spirituel, — ce qui supposait en l'un et l'autre une force d'âme peu commune. Le grand art consistait surtout à mesurer les épreuves selon l'endurance de chacun et la grande charité à prendre tous les moyens pour développer peu à peu cette endurance. L'histoire de Dosithée et de son maître des novices Dorothée semble écrite tout exprès pour nous faire assister à cette éducation indulgente, patiente et forte, affectueuse et exigeante par laquelle un adolescent exagérément délicat est amené presque sans s'en apercevoir à la vie d'austérité qui sied au moine (*Vie de S. Dosithée*, éd. P. Brun, OC 26, 1932, p. 109, 119, etc).

Chez certains la sévérité pouvait devenir systématique : le disciple est parfois un véritable serviteur un peu plus maltraité qu'un domestique ordinaire. « Le service du père spirituel (ὑπηρετεῖν) est la fonction principale du novice (dans ce cas particulier)... Germain a servi ses maîtres successifs comme « une bête de somme » (*Vie de S. Germain l'Hagiorite*, éd. P. Joannou, *loco cit.*, p. 44). La comparaison avec toute sorte de « bêtes de somme » est classique dans la littérature apophtegmatique (cf *Vitae Patrum* V, 15, 20, PL 73, 960b), l'âne ou le chameau (cf Evergetinos, liv. 1, ch. 19, p. 57a), ou en général l'*alogon*, la bête sans raison ni raisonnement, ou *ktênos*, le bétail propriété d'autrui (cf Théodore Studite, *Grande catéchèse* 63, p. 443; A. Mai, *Patrum nova bibliotheca*, t. 8, Rome, 1871, p. 134).

6° **Savoir parler.** — Le charisme de la *diacrisis* demeurerait inutile, au moins pour autrui, s'il ne s'y ajoutait le don de la parole, précise, nuancée, efficace (*Vita Antonii* 44, PG 26, 908a). En style archaïque, on pourrait dire : les deux charismes qui font le parfait père spirituel, sont la *diacrisis* et la prophétie, διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος (*Martyrium Polycarpi* 16, 2). Les deux choses ne vont pas nécessairement ensemble. Diadoque de Photicé note que l'abondance même de la lumière, et non seulement son absence, peut inhiber la parole (*Cent chapitres sur la perfection spirituelle* 7). C'est ce que nous constatons chez plus d'un illustre Père. Et comment passerait-on, sans une plus ou moins longue transition, de cette « prière ignée », où l'on a perdu le sentiment de sa propre existence (cf art. Cassien, DS, t. 2, col. 262-264), à des discours humains, même pieux et charitables?

A cet aspect de la direction se rattache l'habitude, devenue loi, d'attendre, pour parler même des choses de Dieu, qu'un autre interroge (*Vitae Patrum* V, 10, 19, PL 73, 915d). Comment en effet être sûr que Dieu nous appelle à parler, aussi longtemps que personne ne nous en requiert? La discrétion fait encore discerner les sujets dont on est en mesure de parler : la psychologie des passions ne demande pas la même élévation d'esprit que les questions où il entre de la théologie (cf *Alph. Poemen* 8, PG 65, 324a).

4. Nécessité de la direction

1° **Manifestation des logismoi.** — Sur aucun chapitre nous n'avons autant de documents. Sans se lasser ils inculquent la nécessité de la direction ou, plus exactement, de l'ouverture d'âme, qui n'est pas seulement ni même principalement ouverture de conscience. Ce qu'il est indispensable de manifester, ce ne sont pas les péchés, mais les pensées, les *logismoi*. Dans des temps plus récents, nous voyons exiger des novices une confession de leur vie antérieure. Dans les temps anciens, dont témoignent les *Vitae Patrum*, le souvenir des années passées dans le monde, et peut-être dans le péché, n'est jamais rappelé que pour exhorter à la componction, sans aucune allusion à une confession

détaillée qu'il faille faire ni pour le repos de la conscience ni, moins encore, pour se faire connaître. Ce que le père spirituel a besoin de savoir, et surtout l'enfant spirituel de manifester, ce sont les inclinations actuelles, et celles-ci se laissent deviner par les « mouvements des esprits », sans qu'il y ait lieu de remuer un passé dont le souvenir, trop détaillé, peut faire plus de mal que de bien.

Ce qu'il importe de manifester, ce sont les suggestions, les impulsions du dedans. Quand ces élans ou ces élancements intérieurs se sont développés jusqu'à l'acte extérieur ou au consentement de la volonté, la manifestation au directeur vient trop tard. Il faudra alors recourir au confesseur et prendre la résolution de ne plus attendre.

Car, la psychologie des ascètes a distingué, avant saint Augustin, les moments de la tentation. Il y a la *prosbolè*, qui est sans responsabilité, ἀναίτιος, comme Marc l'Ermite le démontre contre les messaliens, prédécesseurs, en ce point, des jansénistes (*De lege spirituali* 142, PG 65, 924a). Viennent ensuite : le *syndyasmos*, colloque intérieur avec la suggestion; puis la *palè*, le combat, contre elle : il peut se terminer par la victoire, ou par le *consentement*, *syncatathesis*, qui est le péché en acte; répétés, ces actes produisent le *pathos* proprement dit, la passion; et au bout de celle-ci, la terrible αἰχμαλωσία, la « captivité de l'âme », incapable désormais de secouer le joug du Mauvais (cf sur cette analyse psychique : Marc l'Ermite, *loco cit.*, et *De baptismo*, PG 65, 1013-1021; Jean Damascène, *De octo spiritibus nequitiae*, PG 95, 93ac; Nil, PG 79, 768bd; 205c, 236; Philothée le Sinaïte, Jean Climaque, etc).

L'objet propre de l'ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν ou « manifestation des pensées », c'est le premier stade, la *prosbolè*. Il faut écraser la tête du serpent aussitôt qu'elle se montre; massacrer les enfants de Babylone dès leur plus jeune âge; déraciner la plante avant qu'elle ne s'enracine fortement : ce sont là des métaphores classiques en cette matière. Tout cela se fait par toute une stratégie : vigilance — *nepsis*, attention, garde du cœur et de l'esprit, prière, spécialement invocation du saint nom de Jésus, etc. Une pièce essentielle c'est précisément le recours au père spirituel. Un « vieillard » anonyme parlera au nom de tous :

« Si de vilaines pensées te tracassent, ne les cache pas, mais immédiatement dis-les à ton père spirituel : plus on cache ses pensées, plus elles se multiplient et prennent vigueur. Comme un serpent, sorti de sa tanière, s'enfuit aussitôt, ainsi la mauvaise pensée, à peine manifestée, se dissipe. Et comme un ver dedans le bois, ainsi la mauvaise pensée (cachée) démolit le cœur. Qui manifeste ses pensées est bientôt guéri. Qui les cache, se rend malade d'orgueil » (Paul Evergetinos, *Synagogè*, liv. 1, ch. 20, p. 62a). Ces comparaisons classiques montrent bien que les Pères n'ignoraient point les méfaits du refoulement.

Ce n'est cependant point la seule raison qui rend l'ouverture d'âme indispensable. Il en est deux autres, plus importantes, parce que non plus simplement psychologiques, mais proprement ascétiques et spirituelles : la nécessité de la discrétion et la nécessité de renier sa volonté propre.

2° Discernement des logismoi. — La *diacrisis* est si impérieusement requise dans le père spirituel, parce que, par hypothèse, elle manque aux jeunes et, en fait, à pas mal de vieux. D'où les terribles dangers d'illusion, d'exagération, d'erreurs théoriques et surtout pratiques. On court à sa perte, « quand on n'est pas retenu par le frein de la prudence et de la discrétion » (S. Ignace, *Lettre sur l'obéissance*, n. 12). Sur un point aussi capital, ce sera encore Antoine qui formulera les axiomes fondamentaux (*Alph. Antoine* 8, PG 65, 77b; 37, 88b, cf *Deutér.* 32, 7).

« S'il se peut, il faut que le moine fasse confidence aux anciens de tous les pas qu'il fait, de chaque goutte d'eau qu'il boit dans sa cellule, pour savoir s'il n'y commet pas de faute » (38, 88b). C'est qu'Antoine « a vu toutes les embûches de l'ennemi déployées sur la surface de la terre. Et il dit en gémissant : Qui donc y échappera? Et une voix lui avait répondu : l'humilité » (7, 77b). Par ailleurs, la tentation est nécessaire; sans elle nul ne se sauverait (5, 77a) : ὁ ἀπείραστος ἀδόκιμος, selon la forme abrégée de la même pensée.

Au contraire, tout est à craindre quand on se confie en ses propres lumières. « L'abbé Poemen dit : « Nul ne réjouit l'ennemi autant que celui qui ne veut pas manifester ses pensées » (*Vitae Patrum* III, 177, PL 73, 798c). On ferait une belle collection en réunissant les histoires plus ou moins terrifiantes qui devaient convaincre les ascètes (cf I. Hausherr, *Contemplation et sainteté*, RAM, t. 14, 1933, p. 193; *Vitae Patrum* V, 10, 110, PL 73, 932b). Cassien résume cet enseignement des Pères en termes excellents.

« Afin d'amener plus facilement (les jeunes moines) à ce résultat (l'humilité véritable), ils les mettent en garde contre une confusion pleine de périls, et les instruisent à ne taire aucune des pensées qui les tourmentent, mais à les manifester dès leur naissance à l'ancien; à ne s'en remettre jamais à leur propre discrétion du jugement qu'il en faut porter, mais à croire bon ou mauvais ce que l'ancien aura reconnu et déclaré tel après mûr examen. Il suit de là que toute la ruse de l'ennemi reste impuissante à circonvenir une jeunesse inexpérimentée et ignorante; ses fraudes échouent invariablement contre celui qu'il voit muni, non de sa propre discrétion, mais de celle de l'ancien, et qu'il ne peut persuader de céler les suggestions ni les traits enflammés qu'il lui jette dans le cœur. Car, avec toute sa subtilité, il ne saurait tromper ou jeter bas quelque novice, que s'il l'entraîne à cacher ses pensées, soit par orgueil, soit par honte. Aussi bien, c'est, disent-ils, le signe universel et évident qu'une pensée est du démon, lorsque nous rougissons de la découvrir à notre ancien » (*De coenobiorum institutis* 4, 9, PL 49, 161-162, trad. E. Pichery).

3° Abnégation et direction. — Avec la nécessité de la discrétion, ce qui impose encore la manifestation des pensées et la direction, c'est ce précepte fondamental de toute tendance à la perfection : *abneget semetipsum.* Ce « soi-même » qu'il faut renier s'appelle, dans la langue commune des ascètes orientaux (et de saint Benoît), la volonté propre. Ἔκκοπὴ τοῦ οἰκείου θελήματος est une des devises souveraines du monachisme. D'après les Pères, elle se réalise par l'obéissance. Il y a lieu de nous en tenir à des situations où le père spirituel n'était pas higoumène, où par conséquent il ne commandait pas pour le bien d'une communauté organisée, mais uniquement pour assurer la paix et promouvoir le progrès du disciple.

Antoine ne nous fournit qu'un principe très général : « La soumission avec la continence (ἐγκράτεια) dompte les fauves » (*Alph. Antoine* 36, PG 65, 88b). Après lui, l'expérience aidant, on comprit de plus en plus qu'il n'y a pas de vertu sans abnégation, pas de conformité à la volonté de Dieu sans le sacrifice des volontés propres, pas de charité sans extirpation de la philautie perverse. Il y aura aussi des discussions sur l'excellence relative de l'érémitisme et du cénobitisme, et un des arguments en faveur de ce dernier ce sera la pratique plus parfaite de l'obéissance. Au désert, quand on croyait ne pas profiter auprès d'un ancien

on pouvait aller se chercher un autre père spirituel. C'est expressément admis, voire recommandé quand le dommage paraît certain; Poemen s'étonne que l'on puisse même se poser la question (*Vitae Patrum* V, 10, 61, PL 73, 922d). Rien ne serait plus déraisonnable que de le choisir au gré des inclinations naturelles (V, 10, 112, 932cd). Bien au contraire, le vrai zèle de la perfection incline à préférer un père spirituel exigeant, énergique, intraitable.

Le meilleur père sera celui qui réussira le mieux à obtenir le sacrifice de cette volonté propre, qui se dresse comme un mur entre l'âme et son Dieu (*Alph. Poemen* 54, PG 65, 333d-336a). Cela va si loin que « si vous voyez un jeune homme monter de sa propre volonté au ciel, attrapez-le par le pied et rejetez-le sur la terre, parce que cela ne lui vaut rien » (*Vitae Patrum* V, 10, 111, PL 73, 932bc). Les plus illustres des directeurs spirituels se sont distingués par le soin de prêcher ce renoncement, entre tous Barsanuphe (cf *Penthos*, p. 105-107). « Se renier soi-même, c'est couper en tout sa volonté propre et s'en tenir à l'*apséphiston* » (l'indifférence à tout avantage terrestre) (Barsanuphe, *lettre* 225, p. 140). En définitive, toute l'ascèse se ramène au sacrifice de ce nous-même qui est notre volonté propre. Nous y consentons très difficilement; plus difficilement encore voyons-nous clair en nous. Nous ne savons pas quel esprit nous anime. La volonté propre, l'amour-propre, l'intérêt personnel, en un mot la philautie, grâce surtout à certains airs dévotieux, réussit à se déguiser en cet amour de Dieu dont elle est l'irréconciliable antagoniste. C'est pour cela surtout qu'il faut un guide spirituel perspicace et suffisamment charitable pour oser parler clair.

Il ne suffit pas de consulter de loin en loin, comme des solitaires pouvaient le faire occasionnellement (cf Evergetinos, *Syllogè*, liv. 1, ch. 19, p. 57; *Alph. Poemen* 65, PG 65, 337b). Il faut καθῆσθαι ἐν ὑποταγῇ πατρὸς πνευματικοῦ : demeurer, persévérer, être fixé dans la soumission à un père spirituel. C'est ce que disent ou sous-entendent de nombreux apophtegmes comparant les différentes πολιτεῖαι ou genres d'ascétisme (cf *Alph. Isaïe* 2, 181a; *Pambo* 3, 369ab; *Rufus* 2, 389cd, etc). L'anachorétisme n'y est pas encore condamné, comme chez Basile, au nom du caractère sociable de l'homme. Ce n'est pas la vie commune qu'on y prône pour de multiples raisons; mais une vie érémitique relative, pour les avantages de la seule sujétion. C'est probablement à cet érémitisme tempéré par la mutuelle présence d'un maître et d'un disciple que pense Ammonas quand il attribue à la solitude plus d'efficacité pour briser la volonté propre. Un seul préposé et un seul sujet... on comprend que cela puisse devenir terrible, et merveilleux! (*lettre* 1, éd. F. Nau, PO, t. 11, p. 432-434; 4, p. 443; 5, p. 447).

Barsanuphe unit une vigueur peu commune à une bonté qui va jusqu'à la tendresse. « C'est le manque de foi [envers Dieu, et, ce qui revient au même, envers le père spirituel] qui ne te permet pas de retrancher ta volonté; et le manque de foi provient de notre désir de gloire humaine... Tranche ces trois choses : la volonté propre, la justification de toi-même, le désir de plaire, et la componction te viendra en toute vérité... Chacun a la liberté de ce qu'il veut. Si tu la remets à un autre, tu seras sans souci : tes soucis, c'est celui-là qui les portera. Choisis ce que tu voudras » (*lettre* 236, p. 127).

La paternité spirituelle n'a d'autre raison d'être que de conduire du stade d'esclave à la liberté des enfants de Dieu. Cette bienheureuse transformation s'opère par la totale substitution de la volonté divine à la volonté humaine. Qui ne consent à cette abnégation se trompe, s'il croit avoir ou chercher un père spirituel. Ce qu'il cherche, c'est une complicité. Ni Barsanuphe, ni aucun autre « diacritique » ne saurait se prêter à ce leurre ni à cette perte de temps (*lettre* 239, p. 174).

Telles sont les raisons d'ordre personnel qui imposent la manifestation des pensées. Il en est encore une autre, d'utilité commune. C'est en la pratiquant qu'on se forme à la recevoir à son tour. C'est par là que Poemen est devenu ce que son nom signifie : un éminent pasteur d'âmes (*Alph. Poemen* 1, PG, 317a). Il en va de la direction spirituelle comme de l'exercice de l'autorité : on ne la pratique bien qu'après l'avoir dûment subie. Tous les grands directeurs ont commencé par être de parfaits disciples : Pacôme de Palamon, Théodore de Pacôme, Dorothée de Barsanuphe, Théodore Studite de Platon, etc. Il vaudrait la peine d'en écouter l'un ou l'autre prêcher la nécessité de l'ouverture d'âme au père spirituel.

Théodore Studite, *Grande catéchèse*, PG 99, 812bc, éd. Papadopoulos-Kerameus, p. 176, 533, 623, etc; *Petite catéchèse*, éd. Auvray, p. 464. — S. Basile, *Regulae fusius tractatae* 26, PG 31, 985-988; cf 46, 1036ab. — S. Grégoire de Nysse, *De virginitate* 24, PG 46, 409-416, éd. W. Jaeger, Leyde, 1952, p. 333-343. — S. Dorothée, *Doctrina* 5, PG 88, 1676-1685; cf 1, 17, 1640bd. — Cassien, *De coenobiorum institutis* 4, 9, PL 49, 161-162, etc.

5. Pratique de la manifestation des pensées

Rien de plus clair que le devoir de ne rien cacher au père spirituel. Nous aimerions savoir comment cela se fait en pratique. — Avant d'aller *dire* ce qui passe par la tête ou le cœur, par l'imagination ou l'affectivité, il faut s'en rendre compte soi-même. Des psychologues penseront peut-être qu'il vaut mieux, pour la santé, ne pas devenir trop conscient. Ce principe ne vaut pas pour la vie morale : la première loi de celle-ci restera toujours le « connais-toi toi-même » socratique. C'est pourquoi l'examen de conscience est strictement indispensable (voir Examen de conscience). Il ne constitue cependant la meilleure préparation à l'*exagoreusis*, que s'il s'agit de la confession sacramentelle.

1° Nepsis et exagoreusis. — En tant que manifestation des pensées, ce qui doit précéder surtout l'*exagoreusis*, c'est ce qui s'appelle en jargon ascétique byzantin : l'attention ou *nepsis*. Il faut veiller perpétuellement à la porte de son cœur ou de son esprit, et à chaque suggestion demander : Es-tu des nôtres, ou du parti adverse? Parce que, par hypothèse et par expérience, on se sait souvent incapable de discerner le loup de la brebis, — le diable se travestissant en ange de lumière —, grâce à cette attention continuelle on ne manquera jamais de questions à poser au père spirituel. Peut-être ferait-on mieux de les oublier? Oui, si le père spirituel y engage; mais jusque-là, il vaut mieux les lui soumettre toutes et donc en garder le souvenir jusqu'à la prochaine consultation. D'ailleurs, chez un moine, un solitaire surtout, les pensées s'inscrivent d'elles-mêmes dans une mémoire qui n'a guère autre chose à se rappeler; d'autant que l'on se préoccupait d'en rendre compte, et qu'on leur attribuait une importance considérable. Il pouvait cependant arriver qu'on en oubliât une. Aussitôt qu'elle émergeait à nouveau dans le souvenir, elle redevenait justiciable de l'*exagoreusis*.

2° Matière et manière de l'exagoreusis. — A ce compte, pourra-t-on penser, le père spirituel ne devait pas avoir une minute de repos, surtout quand il était higoumène. Sans aucun doute devait-il y avoir des heures fixées pour cela. De plus, sauf chez des esprits scrupuleux et inquiets, la vie même, l'âge, l'expérience et la pratique du compte rendu quotidien devaient réduire peu à peu la folle exubérance des pensées à quelques-unes, toujours les mêmes, que le disciple avait vite fait de dire, et le maître de dirimer. Il en va de l'ouverture d'âme comme de l' « examen particulier ». Les anciens ne l'ignorent pas, mais ils n'en parlent pas beaucoup, parce que l'examen général fidèlement pratiqué deviendra de lui-même un examen particulier tant que la personne ne change pas de tempérament ni de milieu. Il arrivait normalement, une fois éliminées les séquelles des influences subies dans le monde, que l'ascète devenait simplement lui-même, avec le tempérament qu'il tenait de sa naissance et de ses premières années. La solitude relative mais très réelle et la monotonie de l'ambiance monastique effaçaient peu à peu les habitudes de penser et d'agir qui ne tenaient pas au fond même de la nature. Ce déblaiement faisait surgir avec plus de netteté les traits essentiels du caractère. Toute vie spirituelle simplifie (ce qui ne veut pas dire appauvrit), surtout si elle est menée vigoureusement dans un milieu favorable. De là vient que, au fur et à mesure des progrès, le recours au père spirituel pouvait se faire moins fréquent.

Nous en avons une preuve irrécusable dans le grand fait de l'hésychasme : on devait commencer par des années de vie commune, sous le regard d'un higoumène. L'épreuve subie à la satisfaction des supérieurs, on pouvait aller habiter une cellule isolée et ne revenir en communauté, pour assister à la liturgie et voir son directeur, qu'une fois par semaine. Pour ceux-là vaut le conseil de Jean de Lycopolis (?) : « Discerne tes pensées, pieusement, selon Dieu ; si tu ne le peux pas, interroge qui est capable de les discerner » (J. Muyldermans *Un texte grec inédit attribué à Jean de Lycopolis*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 526). Certains vont même jusqu'à dire : « Celui qui a réalisé la soumission spirituelle et assujetti le corps à l'esprit, n'a pas besoin de soumission à un homme. Il est soumis au Verbe de Dieu et à la Loi, comme un obéissant véritable... » (Théognoste, *Sur l'action et la contemplation* 11, *Philocalie*, t. 1, p. 500b). « Qui veut habiter le désert ne doit pas avoir besoin d'être enseigné, il doit être lui-même docteur. Sans quoi il en pâtira » (*Vitae Patrum* VII, 19, 6, PL 73, 1044d). La question est de savoir s'il y a de ces parfaits, et qui soient assurés de le rester...

Tous les autres, dans les monastères cénobitiques surtout, demeurent assujettis à l'obligation du compte des pensées. Mais cette loi n'est pas, matériellement, la même partout.

L'*exagoreusis* doit se faire tous les jours, en fin de journée, dans le coenobium de saint Euthyme (*Vita Sancti Euthymii* 15, éd. J.-B. Cotelier, *Ecclesiae..*, t. 2, p. 213-214). La même prescription, ou la même coutume, se rencontre dans la *Vie* de saint Léonce de Jérusalem (*Néon Eclogion*, 1863, p. 260b) ; dans le *Typikon* de Pacourianos (13, éd. L. Petit, *loco cit.*). Antoine Studite (DS, t. 1, col. 719-720) rappelle la même règle, évidemment tombée en désuétude : sa petite homélie aux moines de Stoudios (Papadopoulos-Kerameus, Ἀντώνιος Στουδίτης καί τινα σύμμικτα, Jérusalem, 1905) n'est qu'un écho, à presque deux cents ans de distance, des exhortations et des plaintes du grand saint Théodore. « Les confessions quotidiennes procurent l'illumination quotidienne » (p. 9).

Les *Constitutiones Studitanae* prescrivaient à l'higoumène de « sortir du chœur chaque matin à l'orthros, quand commence la quatrième Ode. Il s'asseoit pour la confession (ἀπαγγελία), reçoit les frères qui viennent le trouver et donne à chacun les soins spirituels utiles » (22, PG 99, 1712b; cf J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, dans *Irénikon*, t. 27, 1954, p. 33). Un document beaucoup plus tardif, la *Typika Diataxis*, édicté par le hiéromoine et higoumène Nil, pour le monastère de la Très-Sainte Mère de Dieu de Machoera, fondé par lui (1210), décrit la même pratique avec plus de détail, ch. 11 :

« Il faut parler aussi de la salutaire *exagoreusis* : le préposé doit donc, à chaque veillée (ἀγρυπνία) et à l'occasion qu'il choisira lui-même, sortir pour se rendre au diaconicon; et toute autre affaire cessante, y compris les tracas de l'économie et de l'administration, il doit mettre le soin le plus attentif à écouter ceux qui veulent se confesser, et inspirer à chacun le remède convenable. Qu'il soit autorisé (car le temps lui manquera peut-être parce que la fraternité s'est accrue) à charger ceux qu'il voudra d'entre les prêtres ou même certains frères mégaloschèmes d'entre les plus édifiants, de recevoir la confidence des pensées de la part de cette majorité des moines qui sont plus incultes. J'entends les pensées de tous les jours et de toute heure qu'il faut de toute évidence leur passer et pardonner, parce qu'elles sont faciles à supprimer et ne causent pas de trouble persistant. Quant à celles qui requièrent un traitement médical plus attentif, ceux qui en reçoivent l'aveu doivent les rapporter au préposé, qui appliquera la cure proportionnée » (Miklovich-Müller, *Acta et Diplomata graeca*, t. 5, p. 403 sv). La suite est une chaleureuse exhortation à la pratique de l'*exagoreusis*. Ce texte s'inspire du *Typikon* de l'Evergetis à Constantinople, cf *supra*, col. 1021.

Nous voudrions bien assister à une de ces entrevues entre le père spirituel et son enfant en Dieu. Dans le détail, il devait y avoir une infinie variété de *durée* et de *manière*. Quant à la durée, tous les indices convergent à nous la faire croire, en général, courte. La préoccupation des *exagoreusis* à entendre par l'higoumène n'entrait guère en ligne de compte pour la fixation du nombre de sujets à recevoir. Il est difficile d'établir une moyenne, sauf à la faire osciller entre vingt (et moins encore) et quatre-vingts (davantage parfois). En tout cas, le nombre d'*exagoreusis* à entendre était assez grand pour que l'higoumène, entre ses autres offices et occupations, dût restreindre extrêmement le temps donné à chacun de ses ressortissants. C'est pour obvier à cet inconvénient, on dirait parfois mieux à cet empêchement dirimant, que beaucoup de *typika* adjoignaient à l'higoumène d'autres spirituels pour recevoir les confidences intimes; et même quand aucun texte juridique n'existait, l'autorité de Basile était là pour permettre, sinon imposer, cette pluralité de pères spirituels.

Nous sommes mieux informés au sujet des Pères du désert, parce que beaucoup d'apophtegmes sont précisément le récit d'une visite, d'une interrogation et d'une réponse. Le plus souvent, même en admettant que la rédaction abrège le fait historique, nous devons constater que tout se passait en peu de mots. La loi du silence, la crainte des paroles oiseuses (sur lesquelles Basile dira des choses si terribles), l'austérité de la profession, sans doute aussi la volonté d'être clair, de faciliter le souvenir de la réponse et de la rendre plus efficace, la gravité même des questions soulevées, et la solennité d'un ministère que l'on savait, de part èt d'autre, très grand et d'ordre proprement mystique, sinon toujours sacramentel, tout contribuait à imposer un sérieux qui excluait toute superfluité, tout bavardage, plus encore toute plaisanterie.

Le « nihil est melius quam tacere » (*Vitae Patrum* VII, 30, 1. PL 73, 1050d) reprenait sa valeur aussitôt résolu le

problème qui avait forcé à parler. Et aussi la ferme croyance au caractère spirituel et inspiré des *Verba Seniorum*. Il n'y avait pas à discuter avec eux, mais à retenir et à méditer leurs oracles. Tout au plus, quand ceux-ci étaient obscurs, pouvait-on demander une explication. Celle-là même était donnée en style sentencieux et laconique. Quelquefois, la situation particulière du consultant permettait de préciser un peu, en restant merveilleusement concis. Même quand, avec une hardiesse plutôt rare, un interrogateur insiste, le dialogue n'en devient guère plus long : chaque nouvelle demande provoque une réponse concise, et la conversation s'arrête bientôt, parce que le disciple même le plus obtus comprend qu'il lui faut méditer ce qu'il a entendu (vg. *Alph. Pierre Pionite* 2, PG 65, 376c-377a). Le discours s'allonge cependant, quand l'abbé enveloppe sa réponse dans une parabole ou dans un apologue (vg *Vitae Patrum* V, 15, 88, PL 73, 968a-969a). Ces manières indirectes trahissent d'ordinaire l'embarras de quelqu'un qui doute de lui-même ou veut ménager la faiblesse de l'autre. Rarement le maître consent à discuter si le disciple obstiné ne se laisse pas convaincre, mieux vaut demander à Dieu de lui changer le cœur ou excogiter un stratagème pour lui faire comprendre son erreur, indirectement (*Alph. Sisoès* 2, PG 65, 392c).

Les lettres de direction, comme les consultations orales, répondent presque toujours à des questions précises, et avec la même concision. L'édition des saints Barnasuphe et Jean par Nicodème l'Hagiorite numérote 836 lettres (demandes et réponses) qui tiennent en 386 pages in-4°. Beaucoup ne comportent qu'une ligne ou deux, voire un seul mot, d'autres jusqu'à deux pages. Celles de Barsanuphe sont généralement un peu plus longues que celles de Jean. Ce qu'il y a de plus admirable, c'est, avec la discrétion, la grande variété des sentiments (chez ces hommes devenus impassibles!) : depuis l'humour, — en passant par la bonhomie, la gentillesse, la tendresse, jusqu'à la véhémence, et même la violence —, le tout toujours au service des âmes.

6. Devoirs du disciple

1° **Choix.** — Le premier devoir c'est donc *d'avoir* un père spirituel; il faut le chercher. Les *Vies* de saints racontent comment certains le faisaient avec une incroyable ardeur, jusqu'à courir au bout du monde ou à courir le monde des monastères en quête du spirituel idéal. Les saints sont rares en tous les temps, au moins selon les dires des aspirants à la sainteté (cf *Penthos*, p. 53-54). La « génération présente » paraît toujours dégénérée (Barsanuphe, *lettre* 565, p. 274; Hésychius, *Centurie* 1, 1, PG 93, 1481a). C'est pourquoi il n'a jamais été facile à l'aspirant-ascète de se choisir un père spirituel parmi le grand nombre de prêtres et de moines qu'il rencontrait en toute région de l'Orient chrétien. Il importait souverainement de savoir à quels signes il le reconnaîtrait. D'autant plus que certains (faux?) témoignages nous affirment que d'aucuns ne reculaient pas devant les artifices pour se donner des apparences alléchantes. Il y a un « teint ascétique », indice de jeûnes sévères : c'est la couleur jaune d'un visage amaigri!

Les qualités requises du directeur tiennent en deux mots : spirituel et diacritique. A quels signes moins trompeurs les reconnaître? Quand on les possède, on peut, comme par exemple saint Athanase de Lavra, proposer quelqu'un pour le rôle d'higoumène : ὡς ἅτε πνευματικὸν καὶ τῷ ὄντι φρόνιμον, « parce qu'il est spirituel et réellement prudent » (*Diatyposis* de S. Athanase, dans Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 124, 27-30). C'est à l'entrée dans la carrière ascétique que le problème se pose de la façon la plus urgente. « C'est aux diacritiques d'entre les pères qu'il faut s'ouvrir de ses pensées, et non pas donner sa confiance aux premiers venus », dit le titre d'un chapitre dans la *Synagogè* de Paul Evergetinos (liv. 1, ch. 21, p. 67a), et ces mots sont tirés de la traduction grecque de Cassien. Cassien ajoute heureusement, — toujours dans la version grecque —, un indice plus maniable : καὶ παρὰ πολλῶν μεμαρτυρημένους, « recommandés par de nombreux témoignages ». Cela suppose que l'on s'en rapporte à autrui, que l'on suive un courant déjà établi. Puisqu'à tout il faut un commencement, qui osera se constituer le premier disciple d'un ascète encore sans réputation faite? Cassien met encore en garde contre le prestige des années : il ne suffit pas d'avoir des cheveux blancs (*Collationes* 2, 13, PL 49, 544a-547c), et voici la conclusion, inspirée de Cassien, mais rédigée par Evergetinos :

« Nous apprenons par ce qui précède qu'il n'y a d'autre voie de salut, si ce n'est que chacun avoue ses pensées propres aux diacritiques d'entre les pères, pour se faire acheminer par eux à la vertu; en évitant de se conduire par leur propre volonté selon leurs propres critères. Comme on fait lorsqu'il s'agit de médecins du corps, il faut d'abord expérimenter la capacité de celui qu'on rencontre et ensuite seulement lui dévoiler les traumatismes psychiques (τὰ ψυχικὰ τραύματα); ne plus contredire à ses méthodes thérapeutiques, mais les recevoir avec reconnaissance, même si pour l'instant elles font souffrir (p. 68a).

Si l'expérimentation à laquelle je soumets le médecin doit se faire sur moi et que j'en sois la victime, dois-je lui fournir l'occasion de tenter sa chance *in anima vili?* Décidément le problème se complique.

Syméon le Nouveau Théologien a traité ex professo notre problème dans une immense lettre à un de ses enfants spirituels (Vaticanus Graecus 1436, fol. 266-284, et souvent ailleurs). La réponse a tout l'air d'une pétition de principe : Soyez spirituel vous-même, et vous reconnaîtrez les hommes spirituels par leur fréquentation et leur seule vue, infailliblement (fol. 209). Smirnov traite notre question (*Douchovny...*, t. 1, p. 25 svv) assez sommairement; les documents qu'il produit affirment la liberté du choix plutôt que les principes qui doivent le guider. Le titre du paragraphe formule la thèse : « Le choix du staretz était compté comme un droit inaliénable et essentiel du novice ascète lui-même ». Les arguments à l'appui de la thèse sont tirés de l'abbé Isaïe, de Marc l'Ermite, de l'*Histoire lausiaque* (PG 34, 1138). La mention de la lettre 23 de saint Basile vient à point et plus encore la suivante, du sermon ascétique.

Il faut donner à un nouveau moine l' « entraîneur » (ἀλείπτην) spirituel qu'il aura lui-même demandé (PG 32, 296b). Maintenant que tu as fait le premier pas, en quittant le monde, « mets beaucoup de soin et de circonspection à trouver un homme... qui sache conduire ceux qui cheminent vers Dieu, qui soit orné de toutes les vertus, qui ait dans ses propres travaux l'attestation de son amour pour Dieu, qui possède la science des divines Écritures : un homme qui ne cherche pas les distractions, qui n'aime pas l'argent, qui ne se mêle pas d'affaires, paisible, ami de Dieu et des humbles, sans colère, sans rancune, de grande édification pour ceux qui l'approchent, sans vanité ni orgueil, insensible aux flatteries, inaccessible à l'inconstance et qui ne met rien au-dessus de Dieu.

Si tu trouves un tel homme, livre-toi à lui, en rejetant loin de toi, comme un crachat, toute volonté propre... Si le Malin ne peut nous persuader de rester dans la confusion et dans la perdition du monde, il tâche d'obtenir... que nous ne nous livrions pas à un homme qui prenne en considération tous nos manquements pour les corriger, mais à quelqu'un de ces maniaques de la gloriole... Il suffit au disciple de devenir tel que son maître (*Mt.* 10, 25), dit une sentence divine d'une inéluctable vérité » (*Sermo de renuntiatione saeculi* 2-3, PG 31, 632a-633a).

Ces indications de Basile sont ce qu'il y a de plus clair sur la question. Au demeurant, elles sont plus négatives que positives : le grand docteur craint surtout que l'on ne choisisse un guide selon les désirs de la « volonté propre ». En quoi il est d'accord avec l'ensemble des Pères. Dans les monastères basiliens il était pourvu à ce qu'il n'y eût pas de ces maîtres d'égarement : le novice avait le choix, mais seulement entre les « presbytres » reconnus aptes à la direction par l'autorité compétente. Et nous devons en rester là, sans demander sur ce sujet délicat plus de précisions que les Pères ne nous en donnent. Dans les monastères qui n'admettent pas d'autres pères spirituels que l'higoumène, il va de soi que pour le candidat cénobite le choix du directeur se réduit au choix de la communauté où il entrera. Il pourra, le cas échéant, et selon la procédure établie, passer sous l'autorité d'un autre higoumène. A juger d'après les textes juridiques, ce transfert paraît très difficile; en fait il a été beaucoup plus fréquent qu'il ne semblerait. Toutefois cette liberté ne semble tenir qu'à une sorte d'épikie ou d'économie. C'est ce que dit explicitement le père spirituel de Syméon le Nouveau Théologien, Syméon Studite.

« Si tu as pris confiance envers un frère du *coenobium* et lu confesses tes pensées, ne cesse jamais, frère, d'aller à lui et de lui dire les pensées qui te viennent tous les jours et à toute heure. Il conviendrait que tous aillent se confesser à l'higoumène, mais parce que quelques-uns ne veulent pas manifester leurs pensées à l'higoumène, à cause de leur grande faiblesse et de la méfiance qu'ils ont envers lui, je parle ainsi par condescendance... A cause de cela, le spirituel auquel tu te confesses depuis le commencement, aie soin de lui rester fidèle inébranlablement jusqu'à la mort. Ne te scandalise jamais de lui, même si tu le voyais commettre la fornication... Si tu le méprises et vas à un autre, tu deviendras cause de beaucoup de scandales et tu accuseras semblablement tous les autres; tu t'ouvriras à toi-même les voies de la perdition » (*Vie*, OC 12, p. XLIX-L).

2° **Rester fidèle au spirituel une fois choisi,** cela se comprend aisément, si la paternité spirituelle n'est pas un vain mot. Ce serait le moment de lire quelques lettres de Barsanuphe qui répond aux objections (vg *lettre* 359, p. 182; 360, p. 183). Smirnov n'exagère pas quand il écrit : « Le disciple doit avoir en son staretz une foi qui consiste dans la reconnaissance de son autorité inconditionnelle en tout. Tout doute au sujet de son autorité, la plus petite critique de sa personne ou de ses actes est un grand péché » (*op. cit.*, p. 49). Ne pas se scandaliser de lui, nous a dit Syméon Studite, même si on lui voyait, — c'est là évidemment une hyperbole —, commettre la fornication (cf Climaque, *Scala Paradisi* 4, PG 88, 724bc). Il faut pousser très loin le support des défauts que l'on croit constater en son guide, aussi longtemps qu'ils exercent seulement la patience du disciple. Telle histoire enseigne que de la sorte l'élève peut faire œuvre de maître et sauver l'âme de son père spirituel (*Vitae Patrum* V, 16, 18, PL 73, 972d-973b). En fait, la tentation de changer de père spirituel devait venir moins des défauts de celui-ci que de ses exigences ou de ce que le disciple se croyait incompris : euphémisme commode pour abriter le refus de renier la volonté propre. La fidélité (la foi, disent les orientaux : πίστις) n'est possible que moyennant une *totale soumission*.

3° **Obéissance.** — La doctrine des ascètes orientaux sur cette obéissance se caractérise par son *absolutisme*. Il y a loin cependant d'un autoritarisme tyrannique à une obéissance inconditionnée. Celle-ci doit venir toute entière du disciple, et elle s'obtient d'autant plus efficacement que le maître se montre plus discret et sait mieux que le véritable respect s'obtient par l'exemple de la vie (cf *Alph. Poemen* 174, PG 65, 364c). Saint Basile compte sur l'insinuation lente des exemples plus que sur les interventions abruptes de l'autorité (cf *Règles longues* 7, PG 31, 928-933). Cela ne l'empêche pas d'avoir et d'exposer des idées très nettes sur la nécessité d'une obéissance universelle (cf D. Amand, *op. cit.*, p. 326-335). Ces deux choses s'harmonisent fort bien : l'une est comme l'atmosphère d'ensemble, l'autre intervient en temps opportun, soit quand le père spirituel, — chef de communauté —, le juge utile pour le bien commun, soit surtout quand le disciple s'adresse à lui pour la manifestation des pensées. C'est ce dernier cas que nous envisageons, parce que c'est là proprement le rôle du père spirituel, et que l'autorité des higoumènes en dérive.

« Quand, écrit Nil, il se rencontre de tels maîtres (tels qu'il vient de les décrire), ils requièrent des disciples qu'ils se soient renoncés eux-mêmes et toutes leurs volontés propres au point qu'ils ne diffèrent en rien d'un corps inanimé ou de la matière employée par un artiste, de sorte que comme l'âme dans le corps fait ce qu'elle veut sans que le corps oppose aucune résistance, et comme l'artiste fait preuve de son savoir-faire sans que la matière l'empêche en quoi que ce soit dans la poursuite de son but, ainsi le maître met en œuvre sa science de la vertu, parce qu'il aura des disciples dociles qui ne le contredisent en rien » (*Logos asceticos* 41, PG 79, 769d-772a; cf Basile, *Sermo de renuntiatione* 4, PG 31, 633b).

Voilà le principe général. Il s'exprimera de beaucoup de façons. Il est remarquable que les traits cités par saint Ignace dans sa *Lettre sur l'obéissance* proviennent tous des *Vitae Patrum*, c'est-à-dire des orientaux, sauf l'anecdote concernant saint Maur. Il a dû lire dans ces vénérables documents monastiques bien d'autres comparaisons que celle du « corps inanimé » ou de la « matière inerte » (*Vitae Patrum* V, 15, 64, PL 73, 964d). Basile ne recourt pas à des images rustiques; mais dans un langage tout évangélique il exprime le même radicalisme : il faut se soumettre jusqu'à la mort par une prompte et exacte obéissance à l'ordre de son supérieur, même s'il exigeait des choses impossibles, en se rappelant en ces occasions l'exemple du divin Sauveur qui s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix (*Regulae fusius tractatae* 28, PG 31, 989bc). Le motif immédiatement donné, c'est le bien commun; mais cette prescription tient aussi à la direction spirituelle, puisqu'elle suit de peu la question 26 qui traite de la manifestation des pensées.

L'obéissance ne connaît aucune limite physique. D'aucuns vont même jusqu'à dire qu'elle ne doit avoir aucune limite morale (*Vitae Patrum* V, 14, 12, PL 73, 950 b; cf Barsanuphe, *lettre* 285, p. 154, et DS, t. 1, col. 1258).

Pareille opinion n'a cependant pas beaucoup de défenseurs. Sur un autre point Barsanuphe montre plus d'acribie. « Comment doit-on être disposé quand on inter-

roge les pères? Est-ce qu'il faut immanquablement accomplir les réponses qu'ils donnent? » Jean le Prophète répond au nom de Barsanuphe :

« Il faut tenir que tout ce qui sort de la bouche des saints est pour le profit de ceux qui l'entendent. Il en va de même, si, sans que tu ne demandes absolument rien, (le père spirituel) te dit quelque chose de sa propre initiative, par l'effet d'une suggestion qui vient de Dieu... Sache-le, frère, celui qui impose un commandement, ne l'impose pas sans plus, mais il t'aide par sa supplication et par ses prières pour que tu puisses l'observer » (*lettre* 366, p. 185). La lettre suivante précise encore : c'est l'intention du père spirituel qui fait de sa réponse un ordre strict ou un conseil, et non pas l'intention que le disciple a eue en interrogeant. Ordre encore, tout ce qui est dit en vertu des canons ecclésiastiques ou par les pères au nom de leur autorité : mais pour savoir à quoi s'en tenir, il vaut mieux le demander aux pères eux-mêmes (368, p. 186).

Cependant la distinction entre commandement et conseil du père spirituel n'a pratiquement aucune importance; aussi bien ne se rencontre-t-elle guère chez les auteurs ascétiques, y compris Basile (cf M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 70; D. Amand, *loco cit.*, p. 264-288, surtout 283), pour qui « le désobéissant s'exclut du salut par un seul péché, par une seule omission d'un acte bon ».

Les pères peuvent ordonner des στρεβλά, des choses renversantes! Ils ont assez l'habitude de le faire à l'égard des novices (cf *Alph. Joseph in Panepho* 5, PG 65, 229bc), pour les entraîner à l'obéissance inconditionnelle (cf Dorothée, *Doctrina* 1, 17, PG 88, 1640ac). Je ne crois pas que dans les *Vitae Patrum* se rencontre l'expression d'*obéissance aveugle*. Les Pères ne considéraient pas comme aveugle celui qui se laisse guider par des gens doués d'une clairvoyance charismatique. Le qualificatif qui a pu donner lieu à cette épithète est celui de ἀδιάκριτος ὑπακοή, « sans discernement », hic et nunc, quant à telle action particulière. Mais le discernement a précédé, lors du choix du père spirituel, et il est garanti perpétuellement par la certitude que Dieu parle par celui-ci. Même humainement parlant, il est sage de se fier à plus prudent que soi. L'ἀδιάκριτος ὑπακοή ne doit pas être séparée de sa raison d'être, qui est la nécessité de la *diacrisis*. Parce qu'on est persuadé de ne pas l'avoir, on s'ouvre à qui la possède. Climaque a une sentence d'une meilleure frappe encore : ὑπακοή ἐστιν ἀπόθεσις διακρίσεως ἐν πλούτῳ διακρίσεως « Obéir, c'est exclure le discernement par surabondance de discernement » (*Scala Paradisi* 4, PG 88, 680a) : définition qui rappelle celle que donne Évagre de la prière qui est ἀπόθεσις νοημάτων, exclusion des concepts (Nil, *De oratione* 69, 70, PG 79, 1181c).

Basile, contrairement à ce que fera plus tard Barsanuphe, réserve expressément les droits de la conscience et maintient le droit de dire, le cas échéant, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (*Règles brèves* 114, PG 31, 1160c); il ne veut pas non plus que le supérieur ordonne des choses déraisonnables ou irraisonnées. Mais s'il « ne tolère pas chez les supérieurs ces ordres arbitraires et dénués de tout bon sens dont sont coutumiers les ascètes égyptiens pour éprouver l'obéissance de leurs disciples » (D. Amand, *op. cit.*, p. 332), il faut préciser que pour Basile un ordre ne devient pas arbitraire et déraisonnable pour ce simple motif que l'exécution en paraît trop difficile ou même impossible au subordonné (*Règles longues* 28, 989b); « il n'y a d'autre limite à l'obéissance que la mort » (*Règles brèves* 152, 1181d).

La différence entre Basile et les Pères du désert n'est pas tant dans la doctrine de l'obéissance que dans la réglementation de l'autorité. C'est au préposé qu'il appartient de régler ses ordres selon la raison, de les adapter aux forces et surtout aux besoins spirituels de chacun. Cette dernière considération ramène dans une large mesure la possibilité et l'utilité des στρεβλά que d'autres prescriptions semblaient exclure. Il n'est pas toujours déraisonnable de faire faire des choses déraisonnables à des gens trop attachés à leurs raisons et raisonnements. L'intérêt primordial du salut et de la perfection exige la mort de cet attachement sensible à soi, qui s'appelle volonté propre ou philautie. Pour obtenir ce résultat souverain, tous les moyens sont bons, sauf ceux qui violeraient un commandement divin, c'est-à-dire ceux qui nourriraient l'amour-propre (cf l'exercice de l'autorité et l'obéissance chez Syméon le Nouveau Théologien, *Vie*, OC 12, n. 12, p. 20; n. 66, p. 90). Pratiquement la seule borne à l'autorité du père spirituel, c'est le respect de l'autorité supérieure : le commandement de Dieu. C'est d'Orient que viennent les exemples classiques d'obéissance cités chez tous les auteurs spirituels grecs et latins jusqu'aux temps modernes (pour l'histoire de la lettre commencée et non achevée, voir *Alph. Marc* disciple de Silvain, 1, PG 65, 293d-296a).

L'obéissance va de pair avec le renoncement au monde : ces deux vertus se contrôlent et se mesurent l'une par l'autre. Nul ne l'affirme plus volontiers que Théodore Studite, en jouant sur ἀποταγή et ὑποταγή (*Éloge de S. Platon* 9, PG 99, 812c). Il semble aussi que l'obéissance sera parfaite à proportion de l'*exagoreusis* :

« Il n'y a rien de tel que le combat de l'ouverture d'âme et le haut fait (κατόρθωμα) de l'obéissance : par ces deux exercices l'âme s'illumine, la volonté propre est mortifiée; par eux s'obtient la parfaite intimité (εἰσοίκησις) de l'enfant spirituel envers le père spirituel » (10, 812d). Sans eux, aucune vertu ne vaut; les autres pratiques deviennent même nuisibles. « Là où est l'*exagoreusis*, là se trouve aussi la confiance; où est la confiance, là est le renoncement à la volonté propre; où la volonté propre est retranchée, là règne la perfection de l'obéissance » (32, 836b; cf I. Hausherr, *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète d'après ses catéchèses*, OC 6, 1926, p. 29-36).

En se présentant au monastère, Platon dit à son maître des novices (παιδοτρίβης) Théoctiste : « Père, je te livre tout : intelligence, volonté, corps; fais de ton serviteur tout ce que tu voudras; il pliera devant toi en tout » (9, 812a).

Cette idée : l'inutilité de toute vertu en dehors de l'obéissance, devient tôt une maxime indiscutable du cénobitisme : nous la rencontrons en tous les temps, au moins jusqu'à l'installation de l'idiorrythmie. Celle-ci ne la renie pas en principe. L'idiorrythmie est née non d'une révolte de l'obéissance, mais du partage de l'autorité entre des pères spirituels différents de l'higoumène (cf P. Joannou, *Vie de S. Germain*, *loco cit.*, p. 40, note 2).

4° **Amour et respect.** — Le dernier mot de la paternité et de la filiation spirituelles, ce n'est pas l'obéissance. Celle-ci n'est possible et valable que si elle se rend au Christ, selon la parole de saint Paul (*Éph.* 6, 5). Le préposé doit exercer sa fonction comme celui qui porte la marque du Christ : faire d'abord, ensuite enseigner. Le subordonné doit obéir et se soumettre comme celui qui rend obéissance au Christ (Théodore Studite, *Epist.* 43, PG 99, 1245c). Théodore suit une vieille tradition quand il demande aux siens d'aimer

leur abbé comme les Apôtres ont aimé Jésus-Christ. Il va de soi que l'abbé, de son côté, doit aimer ses moines comme Jésus-Christ aima ses Apôtres (cf *Grande catéchèse*, p. 456, 504). Le texte des *Constitutions apostoliques* fera loi à travers les siècles : plus que les parents selon la chair, il faut aimer les pères selon l'esprit. Origène s'est occupé d'établir l' « ordre de la charité », en commentant le verset du Cantique : *ordinavit in me charitatem*. Au-dessus de tous, il faut aimer Dieu et il faut l'aimer sans mesure. Bien avant saint Bernard, Origène avait donné la formule : Nullus modus, nulla mensura est, nisi haec sola ut ei totum exhibeas quantum habes (PG 13, 156a; cf 156cd; H. Pétré, *Ordinata Caritas. Un enseignement d'Origène sur la Charité*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 40-57). Après Dieu, il faut aimer comme Dieu même ceux qui nous conduisent à Dieu. A ce motif de reconnaissance s'ajoute encore la considération du mérite, si le père spirituel est un saint; — il doit l'être pour exercer dignement sa mission. Aussi verrons-nous des enfants spirituels attachés à leur père comme à leur propre salut; leur amour pour lui devra aller en ce monde jusqu'à la vénération et se transformer en culte, au sens liturgique du mot, aussitôt ce père sorti de ce monde.

Théodore Studite, loin de demander des suffrages pour saint Platon, son père en Dieu et son oncle maternel, affirme sans hésiter : « Maintenant il est au ciel et, j'ose le dire, non seulement il a pris rang parmi les ascètes, mais il a été admis parmi les chœurs des homologètes [primitivement = martyr] : ayant supporté leurs combats, il partage, à n'en pas douter, leur destinée » (*Éloge* 44, PG 99, 848b; cf *Epist.* 1, 2, 909bc). En un mot Théodore canonise son père spirituel.

Voir aussi Grégoire Palamas, *Decalogus christianae legis*, PG 150, 1096a svv; Calliste et Ignace Xanthopoulos, *Centurie* 15, PG 147, 653-664 (d'après Climaque). L'empereur Manuel Paléologue lui-même rappelle aux moines qu'ils doivent « tenir leur supérieur pour père, bien mieux pour plus que père, d'autant que les choses spirituelles sont plus excellentes que les charnelles » (*Chrysobulle* de 1406, dans Ph. Meyer, *Haupturkunden...*, p. 206, 17-19).

Nous avons vu que l'observation de tous ces devoirs n'était pas toujours facile, lorsque nous parlions de la sévérité nécessaire dans toute éducation, surtout ascétique. Le maître doit *démontrer* que son affection pour le disciple est spirituelle; le disciple doit *acquérir* une spiritualité qu'il ne possède pas encore. C'est pourquoi le fils a besoin d'éprouver les rigueurs du père, plus que le père n'a besoin de les lui imposer : le but de tout, c'est l'avancement du novice; aucun profit ne doit en revenir au père spirituel, au moins intentionnellement. Dans les faits, en a-t-il toujours été ainsi? Il serait naïf de le supposer, plus encore de le vouloir prouver. Le « vieillard tout à fait négligent et intempérant » dont Climaque rapporte les excès (*Scala Paradisi* 4, PG 88, 720b-721a) nous fournirait un exemple de ce qu'il en peut coûter à un jeune de pratiquer ses devoirs envers son ancien, si par une permission de la Providence celui-ci oublie les siens. Cet Acacios méritait bien son nom (*sans-malice*), s'il réussissait à aimer son maître, qui n'était ni spirituel ni père. N'aurait-il pas mieux fait d'en chercher un autre? Il y avait cependant un moyen de se faciliter la solution de ce problème psychologique; c'était de se persuader que les pères « ne font pas tout cela pour de bon » (ἐν ἀληθείᾳ), mais seulement pour voir... C'est ce que le même Climaque fait dire à un certain Abacyros, qu'il voyait souvent chasser du réfectoire et aller se coucher ἄδειπνος, l'estomac creux.

« Ce n'est pas quand nous supportons vaillamment le μυκτηρισμός [ce mot a tout l'air d'un terme technique dans la langue des ascètes, tant il revient fréquemment] du père, que nous méritons le titre d'endurants, mais lorsque nous sommes méprisés et frappés par tout le monde. Le père, lui, nous le supportons par respect et par devoir. Bois courageusement le μυκτηρισμός de la part de tout homme, comme une eau qui donne la vie... » (713ab). C'est comme un purgatif contre la concupiscence (713b). L'amertume de l'absinthe vaut mieux que la traîtresse douceur du miel! « Il faut donc sans aucune inquiétude faire confiance à ceux qui nous ont pris en charge, dans le Seigneur » (717ab).

L'abondance de témoignages démontre une fois de plus que la direction spirituelle est tellement indispensable que rien n'exempte l'ascète du devoir de se chercher un père spirituel, de le garder, de lui rester fidèle, de lui obéir, de le respecter et de l'aimer tout ensemble.

7. Efficacité de la direction

La paternité spirituelle est d'une merveilleuse efficacité, si, de part et d'autre, « père et enfant » se conforment à toutes les exigences que nous avons décrites.

1° Fait. — Syméon le Nouveau Théologien attribue toutes les grâces qu'il a reçues, — elles font de lui un des plus grands mystiques byzantins —, à son père en Dieu.

« Notre bienheureux et saint Père Syméon (Studite) a peiné au point de surpasser beaucoup des saints pères d'autrefois. Il a supporté des tribulations et des épreuves telles qu'il s'est égalé à beaucoup des plus illustres martyrs. C'est pourquoi il a été glorifié par Dieu; il est devenu impassible et saint, ayant reçu en lui-même pour ainsi dire le Paraclet tout entier : et alors, comme un père fait don d'un héritage à son fils, il m'a rempli à son tour, moi son indigne serviteur, de l'Esprit Saint, et cela sans efforts, gratuitement » (Vat. Graec. 1436, fol. 77, cité dans la *Vie* de Syméon, *loco cit.*, p. XLII). Fait d'autant plus remarquable que le disciple avoue (fol. 169-170, p. LX-LXI) des années de relâchement.

Il convient d'abord de nous rappeler ce que nous avons lu sur la nécessité de la direction. C'est elle seule qui préserve l'ascète des errements et des périls à quoi l'expose son inexpérience. Il y a plus que cet aspect négatif. D'abord l'exclusion des dangers devient un bien positif, par la sécurité qu'elle inspire. Dorothée décrit ce sentiment avec son aménité ordinaire et avec la conviction que donne l'histoire vécue. Ajoutons seulement ce qu'il dit sur l'importance de la paix de l'âme. C'est le bien propre des fils de Dieu, selon le macarisme évangélique (*Mt.* 5, 9) : « et quoi de plus heureux que l'âme arrivée à ce degré » (*Doctrina* 4, 4, PG 88, 1664c)? Cette paix vient de Dieu notre Père. Quoi d'étonnant, si on la trouve dans la foi filiale envers le père spirituel, puisqu'il est investi de cette paternité ! « Ne te mets pas en peine. Ce n'est pas ton affaire à toi. Quiconque se livre à l'obéissance des pères, possède cette insouciance et cette quiétude » (1, 17, 1640d). Dorothée ne fait que répéter une leçon apprise de Barsanuphe et expérimentée par lui-même. Climaque l'appellerait absence de soucis : *amerimnia*; « l'œuvre de l'hésychia, c'est cette insouciance à l'égard de toutes les choses, raisonnables et déraisonnables » (*Scala Paradisi* 27, 1109b). Voilà pourquoi la soumission à un père spirituel constitue

la préparation indispensable à la vie d'hésychaste, dont Climaque ne sait assez chanter la gloire et la béatitude : c'est une quiétude d'origine divine, donnée par le Saint-Esprit (1109b). Quand on l'a obtenue, il faut se dire que c'est par les prières du père spirituel (4,705d-708a).

Le père spirituel peut, comme autrefois Élie à Élisée, transmettre l'Esprit à ses disciples. Du moins cela est-il dit parfois explicitement, et c'est implicite dans le principe de Climaque : attribuer toutes les grâces aux prières du père.

On pourrait ajouter d'autres textes, qui, soit en nommant Élie et Élisée soit sans les nommer, affirment la même transmission de grâces du père spirituel au disciple. C'est d'autant plus compréhensible que, d'une conviction unanime, les moines orientaux rattachent l'institution même de leur genre de vie au grand prophète : déjà Athanase nous en est témoin dans la vie d'Antoine (7, PG 26, 853b).

Voir E. Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, Paris, 1894, p. 121, 269 svv; Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 266 svv.

2° **Raisons de cette efficacité.** — Une saute aux yeux, encore que les documents n'y insistent pas. Cette ouverture d'âme, journellement pratiquée et maintenue, empêche la formation de ces complexes que les psychanalistes modernes s'évertuent à dénouer. Il suffit d'exprimer en langage actuel la grande vérité si souvent affirmée : les blessures déclarées n'empirent pas, pour faire apparaître le bienfait humain de la direction entendue de la façon que nous avons dite. L'allégresse et la légèreté d'âme que nous décrit Dorothée et qui sont l'apanage de tous ceux qui s'adonnent résolument à la manifestation des pensées, selon Barsanuphe, méritent peut-être de susciter en nous quelque nostalgie de ces temps où les supérieurs étaient surtout des pères spirituels, même si dans leur fonction ils se faisaient aider par d'autres. Le moine oriental, fidèle à la tradition d'entière limpidité à l'égard d'un psychiatre accrédité par Dieu, ne pouvait que parvenir à cette sérénité d'enfant que l'hagiographie leur attribue souvent, en même temps du reste qu'une gravité de vieillard.

1) *Causalité naturelle.* — Ils voyaient peut-être un peu trop, à notre gré, dans ce phénomène d'apaisement, l'effet d'une intervention surnaturelle. Encore cela n'est-il pas aussi sûr que nous ne sommes portés à le croire. Ils n'ignoraient pas entièrement la psychologie expérimentale : c'est bien à elle que se réfère Dorothée quand il fait à son auditoire cette confidence : Rien que de noter une pensée pour la dire à mon père spirituel, « avant même que j'eusse achevé de l'écrire, j'en éprouvais du profit et du soulagement : si grande était ma sécurité et ma tranquillité » (*Doctrina* 1, 17, PG 88, 1640c). Bien avant Dorothée, les *Vitae Patrum* n'enseignaient pas uniformément que l'utilité de la direction tenait aux recettes prescrites par le directeur. Sans doute aurait-on pu parler plus souvent de cette causalité purement naturelle. Qu'importe? Démon ou subconscience trouble, le résultat est le même : la tentation. Et c'est elle qu'il s'agit de vaincre. De même, pour expliquer les heureux résultats de l'*exagoreusis*, qu'il y ait intervention directe de Dieu ou jeu de lois psychiques posées par Dieu, quelle différence cela fait-il? Un examen approfondi des *Apophthegmata Patrum* découvrirait peut-être une connaissance de ces lois plus étendue encore (cf *supra*, col. 1027). Ainsi les bienfaits de la discrétion, au sens de juste mesure adaptée aux conditions de chacun, ne paraissent pas avoir quoi que ce soit de miraculeux, encore que le discernement qui fait trouver aux spirituels cette juste mesure n'aille pas sans un charisme.

« Comment trouverai-je Dieu, demande un novice; dans le jeûne, dans le travail fatigant, dans les veilles, ou dans les œuvres de miséricorde? » Tu trouveras Dieu « en tout ce que tu as énuméré, — et dans la discrétion. Beaucoup, je t'assure, ont affligé leur chair, et parce qu'ils le faisaient sans discrétion, ils s'en sont allés bredouilles, sans aucun profit. Notre bouche pue du jeûne, nous savons par cœur toutes les Écritures, nous avons dévoré (les psaumes de) David, mais nous n'avons pas ce que Dieu requiert de nous, l'humilité » (*Vitae Patrum* V, 10, 91, PL 73, 928d-929a), l'humilité qui ferait recourir à un père diacritique. Voir art. Discrétion.

Une des maladies psychiques les plus pénibles et les plus malfaisantes, c'est le scrupule. Or, dans la littérature spirituelle ancienne, aussi bien théorique que pratique et historique, il n'en est pas question souvent, et peut-être pas du tout. Par contre nous y rencontrons souvent des exemples de l'aisance avec laquelle de très saintes gens savent, à l'occasion, se mettre au-dessus de règles et de règlements qui devaient, semble-t-il, leur paraître sacro-saints. L'occasion c'est d'ordinaire une nécessité du prochain, et ce qui leur donne cette aisance c'est leur *discrétion*.

Le grand bienfait de la direction-discrétion c'est la liberté intérieure qu'elle donne : nulle « captivité » (αἰχμαλωσία) ou contrainte psychique n'y résiste longtemps. Le sentiment même de la culpabilité, de l'état de pécheur y perd tout ce qu'il pourrait avoir d'accablant, d'affolant, de morbide, de pathologique. Qui a écrit que chez les moines byzantins le sens du péché va jusqu'à l'hystérie, n'a vu qu'un aspect de la réalité. Rien de plus étranger aux « Pères » que d'accabler les pécheurs : qui se livre à leur conduite sait combien facilement s'obtient le pardon, à la seule condition de le demander (cf *Penthos*, p. 140-143). Les rares exemplaires de « vieillards » qui découragent leurs clients sont sévèrement condamnés. A cela se rapporte en partie, et même en tout quant à l'esprit, un libellus des *Vitae Patrum* : *De eo quod non oporteat judicare quemquam* (V, 9, PL 73, 909c-912b). C'est de là que proviennent des histoires universellement connues.

Il est vrai que sur un point ils se montrent exigeants. C'est en vue de retrancher la grande cause de toutes les neurasthénies : la « volonté propre », la philautie. Ils savent que l'amour-propre ne meurt pas du seul coup de tranchet (ἐκκοπή) qu'ils demandent de porter à ses manifestations, les « volontés propres ». A l'égard des faibles, ils procèdent souvent avec d'étonnantes précautions (vg *Alph. Joseph in Panepho* 4, PG 65, 229b = *Vitae Patrum* V, 10, 31, PL 73, 918a; cf 46, 920d-921b).

Nous constatons ainsi parfois une sévérité impitoyable dans le précepte de renoncer à toute volonté propre, parfois une condescendance inattendue. Pour saisir la raison de cette différence, il faudrait connaître l' « état d'âme » de chacun des consultants. Mais la loi suprême était la discrétion. Rigueur quand il y va d'un commandement de Dieu; patience et longanimité quand il ne s'agit que d'une règle ascétique (*Vitae* V, 9, 66, 924a). L'une et l'autre manière de faire procèdent de la même source : la bienveillance; tendent au même but : la libération de l'âme; se mesurent à la même règle : la discrétion. Déraciner la volonté propre équivaut à changer l'amour de soi en charité, à désin-

toxiquer l'âme de cette diathèse pathogène, la philautie, pour faire de l'homme la parfaite image de Dieu par la « bienheureuse passion de la charité » (Maxime le Confesseur, *De charitate* 3, 67, PG 90, 1037a). A ce prix, l'homme sera heureux, et divinement heureux, — c'est là que souhaite le conduire la paternité spirituelle par toutes ses exigences d'ouverture totale, de confiance absolue, de renoncement illimité, dans la plus parfaite discrétion possible.

2) *Causalité surnaturelle.* — Tout cela ne dépasse peut-être pas la causalité naturelle; du moins peut-on légitimement en discuter. Les « Pères » ne connaissent pas la distinction entre naturel et surnaturel dans la question du salut et de la perfection. Tout, pour eux, est œuvre de Dieu, particulièrement le progrès spirituel par le moyen de la direction. On ne devient père en Dieu que si on est d'abord spirituel, on ne devient spirituel qu'à travers toutes les purifications ascétiques, en recevant les charismes nécessaires à la direction : *diacrisis* et prophétie ou don de la parole. Du côté du disciple, tout repose sur la foi et tend à la perfection de la charité. Le seul sanctificateur c'est l'Esprit. S'il se sert d'un intermédiaire humain, celui-ci ne parle et n'agit plus qu'au nom et sous l'action de l'Esprit. Cette conviction confère à l'exercice de la direction une garantie et une efficacité bien supérieures à la causalité naturelle : loin de détruire celle-ci, elle l'assume, l'utilise, la surélève et la multiplie.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse qui rattache les pneumatiques du 4e siècle et suivants aux « prophètes » des temps apostoliques, il est certain que la tradition vivante revendique en tout temps pour les pères spirituels la même autorité que la *Didachè* (11, 7) ou l'*Épître de Barnabé* pour les prophètes de leur époque. Ce n'est pas l'homme qu'il faut entendre, mais l'Esprit qui en lui « habite et parle » (16, 10 et ailleurs).

Rien de plus net que la foi de Barsanuphe au caractère pneumatique des réponses que font les pères aux interrogations de leurs enfants spirituels, même quand ceux-ci sont des évêques.

Il se peut du reste que ces réponses servent momentanément aux démons pour troubler quelqu'un, mais « ne te laisse pas détourner de l'interrogation. Les pères n'imposent rien de nuisible ni de pesant, car ils sont les disciples de Celui qui a dit : Mon joug est doux et mon fardeau léger. Plus tard, nous constaterons par le résultat l'utilité de nos questions » (*lettre* 699, p. 334). « Les pères ne disent rien sans l'assistance de Dieu », quoiqu'il puisse arriver qu'en apparence ils se trompent, parce que dans l'intervalle les dispositions des cœurs peuvent avoir changé (829, p. 383-384). Quand il a affaire à un esprit droit, Barsanuphe expose sa conviction avec toute la simplicité désirable : « ...les saints, ce ne sont pas eux qui parlent de leur propre fonds, c'est Dieu qui parle en eux comme il l'entend, tantôt de façon voilée, tantôt clairement... Il parle comme il veut, et non comme ils veulent, eux » (885, p. 360).

La dernière raison qui explique l'efficacité merveilleuse de la soumission au père spirituel, c'est qu'en elle se rencontrent toutes les « énergies des commandements »; elles sont si grandes qu'elles ont arraché un cri d'étonnement à Évagre. Barsanuphe qui n'aime pas Évagre, serait d'accord avec lui sur ce point : « Qui interroge les pères, remplit la loi et les prophètes ». C'est à peu près ce que dira saint Grégoire : Sola virtus est obedientia quae virtutes ceteras menti inserit insertasque custodit (*Moralia in Job* XXXV, 14, 28, PL 76, 765b). Seulement ce serait fausser l'esprit des pères, que d'entendre cette sentence de l'obéissance administrative, formelle, séparée de son contexte ou de son ambiance vitale : cette ambiance c'est la relation mutuelle de paternité et de filiation spirituelles. Là seulement vit, se développe et se dilate en tout sens la fécondité spirituelle de la vie religieuse. Poemen dit : « Envers qui ton cœur n'a pas entière confiance ne lui confie pas ta conscience » (Évergetinos, liv. 1, chap. 21, p. 71 = *Alph. Poemen* 80, PG 65, 341c, texte presque sûrement fautif). C'est là un principe fondamental; si nous en demandons la raison, nous ne risquerons pas de nous tromper en pensant que l'efficacité de la direction tient à cette confiance du disciple, plus encore qu'à la « spiritualité » du maître. Ce n'est pas pour rien que l'initiative doit venir du disciple, que la confiance de celui-ci porte le même nom que la foi théologale; en fait, c'est celle-ci dans une de ses fonctions les plus essentielles : croire que Dieu gouverne, dirige et sanctifie par les spirituels ceux qui « veulent être sauvés ». Cela va si loin que certains (mais qui ne sont pas de la première génération) vont jusqu'à dire que Dieu enverra un ange à qui ne trouve pas un homme de confiance à qui s'ouvrir (Evergetinos, *ibidem*, p. 72).

Si nous voulions établir, en ordre descendant, la hiérarchie des causes qui rendent si efficace la relation père spirituel-enfant spirituel, nous mettrions au premier rang cette *foi du disciple.* Elle est première chronologiquement, puisque c'est elle qui fait faire les premiers pas dans les voies de la direction; première aussi en valeur, parce que tout dépend d'elle comme du manque de foi vient tout mal. Cette foi présuppose le caractère spirituel du futur directeur. Mais celui-ci demeurerait inopérant si la foi du disciple ne le provoquait à agir. Parmi les actes du maître, le plus essentiel et le plus efficace, c'est sa *prière pour ses enfants* en Dieu. Ce qui le démontre ce sont deux faits ou deux coutumes si enracinées qu'elles ont pris force de loi : avant de dire ses pensées, il faut demander les prières du père, et la victoire remportée, les grâces obtenues, c'est à ces mêmes prières qu'il faut en attribuer tout le mérite (vg Barsanuphe, *lettre* 541, p. 263).

En troisième lieu, l'efficacité de la direction spirituelle tient au *charisme que possède le père d'être l'organe du Saint-Esprit.* De cela, nous savons que le disciple doit être profondément persuadé; c'est à le croire que consiste sa foi. Mais ce caractère pneumatique n'opère pas par lui-même : ce n'est pas de la thaumaturgie au gré du détenteur; si thaumaturgie il y a, elle ne sortit ses effets que provoquée par la foi du solliciteur, comme généralement toute autre puissance miraculeuse. Au demeurant, il n'est pas du tout certain que même les plus enthousiastes louangeurs de la paternité spirituelle en aient mis les merveilleux résultats au nombre des miracles.

Je ne prétendrai pas que tous les ascètes orientaux aient partagé ces idées. Il y a en Orient comme ailleurs des gens trop prompts à crier au miracle, trop enclins à tenir le miracle pour une preuve de sainteté. Nous trouvons des traces de cette mentalité dès les *Vitae Patrum.* Mais il ne faudrait pas prendre pour signes d'un thaumaturgisme exagéré la simple mention de la thaumaturgie.

Antoine ne confondait pas la discrétion, le don par excellence du père spirituel, avec le préternaturel (*Vita* 12, PG 26, 861ab; *Alph. Antoine* 14, PG 65, 80bc). Cassien nous garantit que ses héros attribuaient aux prodiges qu'ils opéraient ou que Dieu opérait par eux beaucoup moins d'importance qu'à la

sainteté intérieure, « non de mirabilibus Dei, sed de correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae » (*De coenobiorum institutis*, préface, PL 49, 59a; cf toute la *Collation* XV; aussi Théodore Studite, *Petite catéchèse*, éd. Auvray, p. 413). Il se peut que nos ascètes aient été mis en garde par les diverses « arétalogies » que colportaient les sectes de toute espèce pour faire du prosélytisme (cf R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906).

S'il n'est pas exact de voir dans la croyance à un charisme de la direction un cas particulier de la foi au miracle, même pour les trois causes d'efficacité que nous venons d'énumérer, à plus forte raison devons-nous exclure tout illuminisme dans l'affirmation des bienfaits attribués à l'ouverture d'âme comme telle, abstraction faite des conseils reçus, soit que ceux-ci n'aient pas été donnés, soit qu'ils aient été oubliés. Ce qui est vrai et reste vrai, c'est que l'action naturellement bienfaisante de cette *exagoreusis* fréquente et totale se trouvait multipliée par la foi religieuse du disciple et par le sens religieux de sa responsabilité chez le maître. Davantage : la persuasion, de part et d'autre, que dans l'exercice de la direction sollicitée et accordée se réalisait une véritable génération spirituelle, par une participation à la paternité même de Dieu, ne pouvait manquer de conférer à cette pratique une valeur toute particulière, et de transposer la relation de maître à disciple sur un plan d'efficience supérieure.

8. Appendice : Moniales et laïques

Comme en tout pays de chrétienté, en Orient la direction des fidèles s'est toujours modelée sur celle qui se pratiquait dans les monastères. Ceux-là seuls cherchent un directeur de conscience, qui aspirent en quelque manière à la perfection. L'état monastique a été et sera le type classique de cette tendance. Peuvent impartir une direction profitable, ceux qui possèdent les dons et l'expérience nécessaires, — ces dons et cette expérience ne se rencontrent que chez ceux qui ont progressé dans les voies de la perfection; les orientaux les appellent des ascètes : en fait, ce sont presque toujours des moines ou d'anciens moines devenus évêques.

1° Direction des moniales. — 1) *La spiritualité et la femme.* — Les théologiens chrétiens, sauf exceptions plutôt récentes, ne manquent guère une occasion d'affirmer l'égalité et quelquefois la supériorité du sexe « faible » sur le sexe « fort », par rapport à la vertu. Dans les *Fragments des stoïciens anciens*, recueillis par J. von Arnim (4 vol., Leipzig, 1923/4), il ne se rencontre que deux textes en faveur de cette égalité, fournis par Clément d'Alexandrie (*Stromates* IV, 8, PG 8, 1272a, 1276a; éd. O. Stählin, GCS 2, p. 275 et 277). Clément a fait de son mieux pour démontrer sur ce point comme sur d'autres l'accord des philosophes et de sa théologie.

« La vertu de l'homme et de la femme est une seule et même vertu. Un est le Dieu de l'un et de l'autre, un le Pédagogue de l'un et de l'autre : une Église, une tempérance, une pudeur; commune la nourriture; respiration, vision, ouïe, connaissance, espérance, obéissance, charité, tout est pareil. Des êtres qui ont une même vie, une même grâce, un même salut, ont aussi une même charité et une même ligne de conduite » (*Pédagogue* 1, 4, PG 8, 260c).

Théodoret a vu de ses yeux d'incroyables prouesses d'austérité accomplies par les ermites et stylites syriens; mais après avoir fait défiler devant nos yeux « la vie des plus excellents d'entre les hommes », il estime convenable « de faire aussi mention de femmes qui ont lutté non moins sinon plus encore que ceux-là ». Ces saintes « sont d'autant plus dignes de plus grandes louanges, qu'avec une nature plus faible elles ont montré la même résolution que les hommes, libérant ainsi leur sexe de la honte ancestrale » (*Religiosa historia*, PG 82, 1489b). La dernière explication de ce phénomène surhumain n'est évidemment pas la vigueur physique (Théodoret, *Oratio de divina et sancta charitate*, 1497bc), car aucune force, même masculine, n'y suffirait; c'est « la divine et sainte charité », l'amour de Dieu et de son Christ. Et de cet amour, sans doute, les femmes sont aussi capables que les hommes, si même elles n'ont pas une grâce particulière pour s'éprendre de l'Époux divin, le Christ (cf 1504ab).

Elles ont l'exemple et le secours de la Bénie entre toutes les femmes, la « Reine des chœurs des vierges » (Romain le Mélode, *Kontakion sur la Dormition de la Théotokos*), la « joie des saintes femmes » (Joseph l'hymnographe), « la Mère, en toute vérité, de tous ceux qui vivent selon l'Évangile » (Nil, *Epist.* I, 266, PG 79, 180d), c'est-à-dire, avant tout, pour Nil, de ceux qui mènent la vie ascétique, monastique, apostolique; ou, dans la langue des Pères, de « ceux qui veulent être sauvés ». Encore que la plupart des innombrables titres donnés à la Vierge par la piété orientale (par exemple, Sophronios Eustratiadès, Ἡ Θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ, Paris-Chennevières-sur-Marne, 1930) exaltent ses privilèges, il est cependant indéniable que de la bénédiction donnée à cette Femme, toutes les femmes, les vierges surtout, ont bénéficié partout où a pénétré l'action du levain évangélique : « Evae Virgo Maria advocata » (S. Irénée, *Adversus haereses* V, 19, 1, PG 7, 1175b).

Il y aura, chez les écrivains ascétiques, des mots rudes sur le compte ou à l'adresse des femmes pour les rappeler à la réserve (vg Nil, *Epist.* II, 116, PG 79, 249d), et surtout pour prémunir les imprudents qui ne connaissent pas leur propre psychologie masculine. Mais personne n'osera les tenir pour spirituellement inférieures. Cela apparaîtra dans la direction : on les estimera capables de la donner aux mêmes conditions que les hommes; ensuite, celle qu'on leur donne ne diffère pas essentiellement de celle que l'on donne aux moines; on y fera seulement davantage appel à leur amour pour l'Époux céleste et à l'exemple de la Vierge.

2) *Les mères spirituelles.* — Que les moniales puissent servir de guides à d'autres, cela ressort du simple fait qu'elles peuvent devenir spirituelles, et en cette qualité recevoir le titre, — correspondant à celui de père ou d'abbé —, de mère ou d'*ammas*. Pallade le dit explicitement, ou le fait dire par le saint abbé Pitéroum (*Histoire lausiaque* 41-42; ch. passés dans les *Vitae Patrum* V, 18, 19 PL 73, 984a-985b, sous le nom de saint Basile).

Ammas ou, suivant une variante, les « mères spirituelles » (PL 73, 991a; cf art. *Ama*, DACL, t. 1, col. 1306-1323), rappelle le sémitique *Em(ma)* apparenté au copte *Mau*, comme *abba* est une transcription de l'hébreu. Et tout de même que *abbas*, par lui-même, signifie seulement l'aptitude à devenir père spirituel, et non pas l'exercice effectif de cette paternité, le titre d'*ammas* n'équivaut aucunement à supérieure ou abbesse. Plus encore que les hommes, beaucoup de saintes femmes peuvent tenir cachée toute leur vie la haute spiritualité qui leur permettrait, le cas échéant, d'aider les autres sur la route qui mène à Dieu. Quelquefois, rarement, la Providence révèle à quelque saint

personnage l'excellence de leur vertu et de leurs charismes (*Vita Stae Mariae Aegyptiacae* 10, PL 73, 678bc; cf 680d; Théodore Studite, *Epist.* II, 68, PG 99, 1297a).

Celles-là seulement, ou surtout, sont spirituellement mères qui ont habituellement les fonctions maternelles à exercer, les higoumènes ou supérieures de communautés. Elles sont « mères de leur monastère », comme Pacôme est père du sien. Ses religieuses sont vraiment ses filles, surtout si elle les a reçues dans la maison. Elle doit « gouverner le troupeau de Dieu qui lui est confié, saintement en mère spirituelle, montrant en elle le modèle de ce qui est commandé, n'exigeant d'aucune rien de ce qui est au-dessus de ses forces, donnant à toutes une égale part de son affection, sans préférence pour aucune à raison de la parenté charnelle » (Théodore Studite, *Epist.* II, 118, 1389d). Ce gouvernement doit être, comme chez les moines, surtout intérieur, et point du tout purement administratif, ni despotique. La paternité ni la maternité spirituelle ne doivent détruire le sens de l'essentielle égalité fraternelle qui s'exprime dans les noms de frères ou de sœurs. La communauté s'appelle ἀδελφότης, fraternité (vg *Typikon* d'Irène, dans *Analecta graeca*, Paris, 1688, p. 144); c'est comme telle que la mère doit la guider dans les voies de l'esprit.

« Les sœurs qui t'ont à leur tête doivent te faire confidence de leurs inclinations, et te dire chacune vers quoi elle est portée davantage. Toi tu dois recevoir ces ouvertures (traduction conjecturale); exhorter l'une, encourager l'autre, mettre en garde une troisième; en un mot prescrire à chacune le remède convenable. Dieu nous soutient : nous n'avons qu'à commencer; c'est lui qui enseigne la science » (cf *Ps.* 93, 10; Théodore Studite, *loco cit.*, 1392b).

Théodore attribue à l'higoumène Euphrosyne les mêmes droits et devoirs qu'à lui-même, par rapport à la manifestation des pensées de la part de leurs subordonnés respectifs. C'est là une coutume, sinon une loi universelle : les moniales ont besoin autant que les moines de direction spirituelle, et c'est à leur mère qu'elles doivent recourir. Les vies de saintes higoumènes supposent partout cette pratique. La question ne se pose pas de savoir si la supérieure peut se faire aider par d'autres, parce que les couvents féminins ont très généralement un nombre de religieuses restreint, fixé par la charte de fondation, et qui ne doit pas être dépassé : vingt-quatre, trente, au maximum quarante, dit l'impératrice Irène (*Typicon* 5, *loco cit.*, p. 159-160).

La vie d'une autre Irène, higoumène du monastère de Chrysobalante à Constantinople, au 9e siècle, nous fournit des renseignements précis sur la manière dont se pratiquait la direction des moniales, car l'auteur de la *Vie* nous dit que la sainte s'était nourrie des *Vitae Patrum* au point de ne parler que d'elles (ch. 2, n. 12, AS, 28 juillet, t. 6, p. 607D).

Avant son élection à l'higouménat, « comme elle avait l'œil de l'entendement purifié, elle n'ignorait pas que les souvenirs de sa fortune passée étaient des embûches du Malin; tout aussitôt elle découvre toutes ces pensées à sa guide et conductrice; et par l'*exagoreusis* elle se trouvait libérée de ces machinations, et pouvait continuer de s'adonner aux exercices entrepris » (n. 14, p. 607F). Devenue higoumène, avec la bénédiction du patriarche saint Méthode, « elle prie Celui qui voit dans le secret, suppliant Dieu de l'aider dans le gouvernement des sœurs. Baignant le sol de ses larmes, elle demande que lui soit envoyé d'en-haut un puissant secours. C'est Toi, disait-elle, qui est le bon Pasteur... C'est Toi qui es la porte des brebis, Toi qui introduis dans le salut éternel... Si c'est Toi notre guide, viens en aide à ta servante et à ton petit troupeau » (c. 3, n. 23, p. 610F-611A).

Irène préfère traiter cette affaire importante entre toutes d'abord avec Dieu. Elle fait preuve d'une hardiesse rare qui montre combien grave lui apparaissait l'objet de sa demande : l'idée d'une supplique « paradoxale et redoutable » ne lui vint pas dès l'abord; mais sans doute après qu'elle eut expérimenté la difficulté d'ouvrir les cœurs. Elle se dit donc (et c'est l'indice de sa foi en Dieu) : « Si le Seigneur m'accordait la grâce de connaître par un don de claire vue (διορατικῶς) ce que mes sœurs font en secret, je pourrais redresser celles qui biaisent et stimuler celles qui progressent ». Elle n'ignorait pas que « ce charisme occupe le second rang parmi ceux qui sont distribués par l'Esprit pour l'édification de l'Église, à la mesure de la foi, comme dit l'Apôtre » (1 *Cor.* 12, 28). Irène obtint ce qu'elle demandait : un ange lui fut envoyé qui lui dit : « Le Seigneur m'a envoyé, selon ta demande, à ton service, pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut (*Hébr.* 1, 14). Je serai avec toi perpétuellement et te découvrirai nettement ce qui, tout le long du jour, se fait en cachette » (c. 3, n. 30-31, p. 613DF).

Pareil privilège sort de l'ordinaire, encore que les *dioratiques* ne manquent pas dans l'histoire spirituelle orientale. Ce qui est remarquable, c'est que malgré ce don de « prophétie », Irène ne se croit pas dispensée de donner tout son temps et tous ses soins à la direction de ses filles. « Tout naturellement elle amenait le discours sur les choses secrètes et cachées, excitait les consciences en touchant habilement aux mouvements d'âme et aux pensées intérieures de la sœur, provoquait ainsi la confession des fautes et le repentir, et se faisait promettre une entière correction » (c. 4, n. 32, p. 613F-614A). D'où il advint que les gens du dehors eux-mêmes accouraient faire l'épreuve de ses lumières et profiter de ses leçons.

Sauf ce qu'il y a là de miraculeux et de légendaire, cet exemple nous met devant les yeux la pratique de l'*exagoreusis* dans les monastères féminins. Tout se passe comme chez les moines. Ouverture de conscience quotidienne à la « mère spirituelle ». Nous aurions pu conclure cela du seul fait que, comme cette Irène, les moniales n'avaient pas d'autres livres spirituels que l'Écriture et les *Vies des Pères*.

Il n'y avait pas de « livres féminins », comme le constate, vers l'an 1200, un abbé Isaïe qui, pleinement conscient de s'éloigner de la tradition, entreprend de faire « ce que personne depuis des siècles n'avait fait » : un livre uniquement composé d'apophtegmes de saintes femmes,à l'usage d'une moniale de haut lignage, Théodora, fille du basileus Isaac II Ange. Nous avons encore le résultat de ce travail, inédit en grec (Codex 34 du monastère de Xénophon; cf S. Lambros, *Catalogue of the greek Manuscripts on Mount Athos*, t. 1, Cambridge, 1895, p. 64), mais imprimé par trois fois dans la traduction russe de Théophane le Reclus (Moscou, 1891, 1898, 1908). Loin d'innover dans les doctrines ou même de les adapter au tempérament féminin, Isaïe livre à sa philothée sous le nom de *Meterikon* un *Paterikon* démarqué, en transcrivant les sentences des *pères* à des mères. En particulier pour la pratique de l'*exagoreusis*, rien n'est changé : ce qu'un frère disait à Sisoès, par exemple, Isaïe le fait dire par sainte Mélanie à la bienheureuse Matrona, etc.

Les orientaux étaient d'avis que l'adaptation à la nature féminine, avec toutes les nuances individuelles qu'elle comporte, serait, en règle générale, mieux assurée par une femme que par un homme, à condition qu'elle fût vraiment « spirituelle » et méritât le nom d'ammas. A ce compte, elle portera le nom de *mère* avec autant de droit qu'un saint Antoine ou un saint Sabas celui de *père*. Les biographies des saintes ont pour titre : Βίος καὶ πολιτεία τῆς ἁγίας μητρὸς ἡμῶν τῆς δεῖνα : *Vie de notre sainte mère une telle* (vg sainte Théoctiste, dans Th. Ioannou, *Mnemeia Hagiographica*, p. 1; sainte Domnica, p. 265, etc).

Dans telle *Vie* (sainte Eupraxie, dans Agapios, *Eclogion*, Venise, 1805, p. 292 svv) il y a trace d'une mère spirituelle qui ne fut pas higoumène. Mais les bons offices de cette subalterne ne suppriment pas le recours à la supérieure. Celle-ci surpassait toutes les autres en héroïsme. Relevons un beau titre que lui donne le biographe : ὁ καλὸς ἰατρὸς ἡ ἡγουμένη : « le bon médecin, la sainte higoumène, pleine d'affection pour ses enfants » (p. 295). Cette affection la porte à faire ce reproche à la vertueuse Eupraxie : « Pourquoi, mon enfant, me caches-tu tes actions? » Il s'agissait d'actes héroïques de charité envers une possédée. Pourtant cette higoumène (dont on oublie de nous révéler le nom) était, elle aussi, directement illuminée par Dieu, θεοφώτιστος (p. 297-298).

Les lumières surnaturelles de la supérieure ne dispensent pas les sœurs de tout lui dire : c'est à l'*exagoreusis* que la grâce est attachée.

3) *Le confesseur des moniales.* — La seule chose que la « mère spirituelle » ne pouvait faire, c'est de donner l'absolution. D'où la nécessité d'un père spirituel au moins pour administrer le sacrement de pénitence. Il convient de dire que concernant les fonctions du confesseur, il y a, comme on pouvait s'y attendre, deux tendances : les restreindre le plus possible ou les élargir en sorte que le rôle de l'higoumène s'en trouve plus ou moins diminué.

Ne pas confondre avec le « père spirituel » tout « vieillard » investi d'une autorité quelconque auprès d'un monastère féminin. Smirnov se trompe à cet égard. Rien ne démontre que la paternité de Pierre, Eponychos et autres moines « saints et rassis », supprimait, en la rendant superflue, la maternité spirituelle de la sœur de Pacôme ou de celles qui lui succèdèrent. S'ils ont le titre de « père » des moniales (F. Halkin, *S. Pachomii vitae graecae*, p. 84, 31), avant même leur nomination par Pacôme, la sœur de celui-ci était la mère des vierges. « Par la suite, beaucoup entendirent parler d'elle (de Marie, sœur de Pacôme); elles vinrent demeurer près d'elle et pratiquèrent courageusement l'ascèse avec elle, qui fut leur mère et leur excellente *senior* jusqu'au jour de sa mort » (L.-Th. Lefort, *Les Vies coptes de saint Pakhôme et de ses premiers successeurs*, p. 98). Et la *Vie* bohaïrique continue : « Lorsque notre père Pacôme eut constaté que le nombre de ces femmes augmentait un peu, il leur désigna, pour être leur père, un *senior* », dont le rôle était avant tout doctrinal, celui d'un prédicateur ou d'un conférencier. En plus, il s'occupe de fournitures, telles que matière première pour les travaux manuels exécutés par les religieuses. Pour le reste, les couvents des sœurs suivaient exactement les lois et coutumes des monastères masculins, et la « mère » y avait les mêmes prérogatives et devoirs que le père chez les moines.

Un fait encore doit être signalé qui démontre cette égalité des deux sexes ès choses spirituelles : la défense faite aux femmes d'enseigner dans l'Église (1 *Tim.* 2, 12; 1 *Cor.* 14, 34; n'oublions pas que Paul veut qu'elles soient καλοδιδάσκαλοι, 2 *Tite*, 2, 4) ne leur interdit nullement, au sentiment des Pères, la propagation des bonnes doctrines, surtout spirituelles. *Le Banquet des dix vierges* de saint Méthode, la *Vie de sainte Synclétique*, parallèle à celle de saint Antoine, suffiraient à le démontrer. De plus, et c'est peut-être encore plus significatif, les apophtegmes des « mères » ont été admis dans les collections des *Apophtegmes* des Pères. à leur ordre alphabétique. Si ces *seniores*-femmes sont moins nombreuses (comme dans nos litanies des saints), la quantité ne fait rien à l'affaire : ce qui compte, c'est leur présence qui est un fait de valeur doctrinale, basé sur un principe; leur petit nombre n'a qu'une signification historique et sociologique.

La discipline basilienne, loin d'affaiblir l'autorité de la supérieure, montre par des prescriptions surprenantes, combien elle tient à la sauvegarder. « Lorsqu'une sœur se confesse au prêtre, la supérieure doit-elle être présente? Réponse : Ce sera agir avec plus de bienséance et de sûreté, si la supérieure déclare elle-même la faute de cette sœur au prêtre qui pourra de par sa conscience lui prescrire utilement la manière d'en faire pénitence et de s'en corriger » (*Règles brèves* 110, PG 31, 1157a). Cela suppose que la sœur ait d'abord avoué sa faute à la supérieure. Le prêtre est sans doute nécessaire, parce qu'il s'agit là de confession sacramentelle : celle-ci ne dispense donc pas de l'*exagoreusis* faite à la « préposée ». La réponse à la question suivante est caractérisée par une éloquente concision : « Si le prêtre donne quelque ordre à l'une des sœurs à l'insu de la supérieure, celle-ci a-t-elle raison de s'en plaindre? — Καὶ σφόδρα : Et grandement » (111, 1157a).

Tout le monde, au demeurant, admet la nécessité d'un père spirituel, et d'un seul : le *typikon* d'Irène a un chapitre spécial intitulé : « Que toutes les moniales doivent avoir un seul père spirituel » (16, PG 127, 1028d). Celle qui a le plus besoin de se faire aider, c'est la supérieure. Elle sera la première à chercher un guide, un conseiller et un appui, sans qu'on lui en impose un (cf *Vita sanctae Eusebiae* 5-6, PG 114, 988ab).

4) *Normes communes aux moines et aux moniales.* — Les normes dont s'inspirait la direction spirituelle des moniales ne varient pas en passant du monastère masculin au couvent féminin. La règle de Pacôme ne subit aucune modification : le frère l'envoie telle quelle à sa sœur pour que les religieuses l'apprennent par cœur, non pas évidemment comme simple exercice de mémoire, mais pour que « formées d'après les mêmes canons, elles s'attachassent à vivre selon Dieu » (*Vita altera* 28, éd. Halkin, p. 197). Il en est de même des *Règles* de Basile. Écrites par des hommes pour des hommes, ces lois de la vie ascétique supposaient que la vertu (*vir-tus*) et le courage (ἀνδρεία, virilité), malgré leurs noms qui en font l'apanage de l'homme, ne faisaient pas défaut dans la nature féminine (*Ascetica*, préface, PG 31, 624d-625a).

De tout cela, il ressort que les femmes se seraient senties offensées, si l'on avait édulcoré à leur usage les principes de la vie monastique. L'adaptation nécessaire ne peut consister en un abaissement de l'idéal commun de toute perfection chrétienne. Ce n'est pas affaire de quantité, de dosage de phrases, de nuances verbales ou conceptuelles, mais de qualité, d'imponderables, d'esprit. Partant, nul ne fera mieux les traductions pratiques d'un texte à l'usage des moniales qu'une mère spirituelle, vraiment mère et vraiment spirituelle. Elle le fera d'autant plus sûrement qu'elle aura davantage devant les yeux ou plus avant dans le cœur, pour animer les enseignements théoriques, la dévotion à la Vierge Marie et l'amour du Seigneur Jésus, Époux des âmes. Dès les premiers traités *De virginitate* nous voyons faire appel à ces deux amours. Grégoire de Nysse, dans le sien, revient par trois fois à la Vierge (PG 46, 324b, 377bd; éd. V. Jaeger, p. 254, 24; 306, 21-307, 7).

2° **Les laïques.** — Les laïques recouraient moins à la direction, alors que cependant, pour eux comme pour les moines, l'initiative devait toujours venir du solliciteur et non du donneur. A leur égard, « père spirituel » signifie le plus souvent simplement confesseur. Pour la minorité qui demandait autre chose qu'une

absolution et une épitimie valaient les mêmes principes moraux que pour les religieux. Τὰ πάντα ἐπίσης (*Epist.* 117, PG 99, 1388d), disait, d'accord avec la tradition, Théodore Studite : il y a égalité parfaite entre tous les chrétiens, moines ou non, par rapport aux lois de la vie intérieure et spirituelle. Il y aura seulement une adaptation à faire : les laïques n'ont pas fait le vœu de chasteté ni de pauvreté. Ils ont néanmoins à pratiquer l'une et l'autre selon le commun commandement de Dieu qui oblige tout le monde à éviter le péché en acte, mais aussi le péché de pensée, ce qui suppose un détachement intérieur et une pauvreté spirituelle illimités. S'il y a des différences entre la direction des moines et celle donnée aux chrétiens dans le monde, ce n'est donc pas dans la doctrine, ni dans le but proposé, ni dans les grands moyens à employer pour l'atteindre : cela est vrai en Occident comme en Orient (cf M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, RHE, t. 49, 1954, p. 59-89). Bon gré mal gré, l'évolution de la spiritualité monastique et de la spiritualité chrétienne laïque s'accomplit suivant deux lignes parallèles, ou approximativement parallèles, avec des phases de plus grand écartement et de plus grand rapprochement. Le problème intéressant à étudier, ce serait de mesurer, s'il est possible, l'action réciproque de l'une sur l'autre. En Orient, l'esprit monastique, né de l'esprit chrétien, a toujours exercé une action prépondérante sur la vie du peuple tout entier : les livres que celui-ci lisait, quand il aspirait à la perfection évangélique, ont toujours été, jusqu'aux temps récents, des livres écrits par des moines ou d'anciens moines devenus évêques. Si les expressions de théologie ou spiritualité du laïcat sont, en Occident même, toutes modernes, en Orient elles n'ont jamais existé et auraient provoqué un étonnement profond, si elles avaient été employées.

Nous ne connaissons guère la pratique de la direction des laïques que par les lettres de quelques célèbres directeurs. Or, ces lettres sont rares : plus d'une fois le correspondant, qui paraissait un homme ou une femme du monde, se révèle tôt ou tard comme un habitant du cloître.

La très intéressante étude de V. Laurent (*La direction spirituelle des grandes dames à Byzance : la correspondance inédite d'un métropolite de Chalcédoine*, dans *Revue des études byzantines*, t. 8, 1950, p. 64-84) semble promettre des renseignements comparables à ceux que nous fournit la correspondance de saint François de Sales ou de Mgr d'Hulst. En réalité, l'unique correspondante est une moniale, vivant en communauté, dans les conditions un peu spéciales qui étaient faites à des filles d'illustre maison. Pas davantage ne pouvons-nous utiliser une autre étude du même Père, *Une princesse byzantine au cloître* (dans *Échos d'Orient*, t. 29, 1930, p. 29-60), comme son titre nous en avertit. Peut-être cependant est-il permis de raisonner *a pari* ou *a fortiori* : si des moniales ont pu ainsi aller voir leur père spirituel ou lui écrire librement, en vertu de leur situation sociale antérieure à leur tonsure, à plus forte raison les dévotes restées dans le monde auront-elles eu la même possibilité. Cette inférence ne nous avance pas beaucoup.

Nous serons un peu mieux renseignés par d'autres collections de lettres, plus anciennes, et par des *Vies* de saints. Jean Chrysostome a été un grand directeur d'âmes. Il ne faudrait pas prendre ses lettres à Olympias comme principal document. Anne-Marie Malingrey dit très justement : « Lettres de direction? Parfois. Mais, d'ordinaire, les préoccupations personnelles d'un directeur s'effacent, il s'oublie lui-même pour mieux guider l'âme qui lui est confiée. Ce n'est pas toujours le cas ici » (*Lettres à Olympias*, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947, p. 32-33; lire les pages consacrées au « directeur », p. 47-66). Le cas de Jean Chrysostome, archevêque de la capitale, et d'Olympias, fille et veuve d'illustres personnages de la cour, est trop exceptionnel pour que nous nous y arrêtions longtemps. Il relève plus de l'amitié que de la direction. Et puis, Olympias, elle aussi, vit en communauté. — L. Meyer a écrit un excellent chapitre sur Chrysostome, directeur d'âmes. On peut seulement lui reprocher d'y faire état de choses et de documents assez éloignés de la direction spirituelle (*Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934, p. 336-363). Il faut approuver entièrement les lignes suivantes :

Chrysostome précise sagement le rôle du directeur spirituel. Ce n'est pas à lui d'imposer ni même de proposer ce que l'âme n'est peut-être pas capable de porter encore; mais il ne doit pas rester toujours passif. S'il est soucieux du progrès de l'âme, il la formera et la cultivera au point de faire naître comme spontanément en elle le désir d'une perfection plus haute. Chrysostome, on le voit, avait toutes les qualités d'un excellent directeur de conscience. Mais la direction spirituelle était trop peu en honneur en Syrie. Jean cependant en a compris les avantages, et il cherche à l'acclimater dans les relations de famille et d'amitié. Il voit là l'exercice le plus parfait de la charité qui oblige tous les chrétiens et qui les conduit au sommet de la perfection spirituelle (p. 362).

P. Resch a glané aussi quelques renseignements sur la direction chez les « premiers maîtres égyptiens » (*La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle*, Paris, 1931, p. 194-203). Nous sommes là en plein milieu monastique, même avec Athanase, car les écrits qui sont allégués de lui ont tous pour héros ou pour destinataires des ascètes. Quelques lignes à retenir :

« Antoine inaugura une sorte de chasse à la direction. Après sa « conversion » et sa résolution d'abandonner tous ses biens, il entreprit de nombreuses visites aux ascètes réputés, pour apprendre de chacun d'eux à faire un nouveau pas dans la vertu. Parmi les ascètes qu'il consultait souvent, il y en avait un qui lui servait tout particulièrement de maître en spiritualité ». — Antoine était alors, en fait, un laïc, mais décidé à se sanctifier. Comme lui, ont dû faire beaucoup d'autres : il n'y a presque pas de distinction entre un pieux laïc et un moine des premiers temps du monachisme. « Toute sa vie ultérieure (d'Antoine) ne semble, d'après la *Vita*, qu'une direction ininterrompue offerte aux foules : celles-ci venaient chercher, dans son expérience et dans son exemple, lumière et conseil pour les aider à progresser dans les voies de la perfection » (p. 196). Mais les discours ne sont-ils pas plutôt de la catéchèse?

La majorité des lettres de saint Isidore de Péluse (PG 78) est adressée à des moines ou à des clercs, depuis le lecteur jusqu'à l'évêque. Il en est aussi, assez nombreuses, destinées à des gens du monde; quelques-uns de ces correspondants en reçoivent plusieurs : le comte Herminos une trentaine; un certain Maron plus de soixante, etc.

Les objurgations inlassables d'Isidore relèvent de la pastorale et de la parénétique plus que de la direction : il ne s'occupe pas seulement des âmes désireuses de perfection, mais de toutes les catégories de chrétiens, y compris, et en bonne place, des mauvais. Sur cette fonction de pasteur et de médecin il a cependant des principes qui valent aussi pour la direction. Une lettre à l'évêque Théodose (*Epist.* IV, 145, PG 78, 1225d-1229a) les développe, à propos d'un texte qui a déjà servi à Origène pour exposer des idées semblables : les maladies

morales sont innombrables, et chacune demande un traitement différent; sans quoi, au lieu de les guérir, on les fait empirer. Dès lors, « qui, s'il n'a l'âme illuminée du Saint-Esprit, sera capable de les connaître ou de les soigner? »

Les lettres de saint Nil, moins nombreuses, en comprennent proportionnellement davantage adressées à des laïques, et elles trahissent souvent le souci de les faire progresser dans les voies de la perfection, encore que, plus souvent, elles répondent à des questions sur l'Écriture ou la théologie. La première condition pour qu'il y ait lieu de diriger quelqu'un, c'est qu'il soit décidé à marcher. C'est alors le rôle du directeur d'avertir, de mettre en garde, de stimuler. Nil reprend *importune opportune*. Aux âmes ferventes, l'austère higoumène sait inspirer des sentiments de confiance et des pensées de paix. Un signe de ferveur qui ne trompe pas, c'est, chez le laïque, la sympathie pour les moines (*Epist.* II, 157 au tribun Sosipatre, PG 79, 273d). Rien d'étonnant : les moines mènent la vie apostolique; or, qui reçoit un apôtre au titre d'apôtre aura la récompense des apôtres. Les moines sont par antonomase « ceux qui veulent être sauvés » : la sagesse des laïques consistera à se rapprocher d'eux le plus possible par l'imitation, la bienveillance, la bienfaisance à leur égard (167, 280b-285a). A la base de ces conseils il y a ce raisonnement très simple : les moines ont choisi la voie la plus sûre du salut, donc tout le monde doit s'en rapprocher le plus qu'il se peut. Il est remarquable cependant que ni saint Nil, ni peut-être aucun autre fondateur ou supérieur de monastère ne semblent se préoccuper de susciter des vocations monastiques. Les *typika* ne parlent de recrutement que pour déterminer les conditions d'admission ou limiter le nombre des sujets à recevoir. L'estime universelle du peuple chrétien pour l'institution monastique rendait superflue toute mise en œuvre du « compelle intrare ». Déjà les Pères du désert se font prier avant d'admettre un disciple.

A un célibataire, Nil décrit par le menu les combats qu'il peut avoir à livrer pour rester digne de ses parents et grands-parents; qu'il continue de penser à Dieu sans cesse; de jeûner, de prier, de faire l'aumône; et une fois les affaires expédiées, qu'il s'adonne à la lecture des livres ecclésiastiques; et que, malgré ses études encyclopédiques et sa formation philosophique, il ait l'humilité d'interroger souvent des moines, même incultes, pour recevoir d'eux avec joie des provisions spirituelles sur la voie du salut... « Quand tu auras expédié les hommes d'affaires et un peu de temps libre devant toi, viens me voir; je te donnerai de vive voix plus de détails sur les combats contre le vice. Porte-toi bien dans le Seigneur, toi le plus cher de mes fils » (*Epist.* III, 34, 408d-413c).

Au plus cher de ses enfants spirituels ce grand maître spirituel ne sait que recommander des exercices de vie intérieure pareils à ceux que font les moines, et la fréquentation des moines, sans pour autant l'engager directement à se faire l'un d'entre eux. La prière est encore plus nécessaire aux gens du monde pour vaincre les tentations, s'affranchir des passions, se détacher des biens apparents, obtenir la rémission des péchés et finalement faire leur salut (*Epist.* I, 330, 201c). Par contre, il est déraisonnable de prier pour être délivré du corps, sous prétexte que c'est lui qui pousse l'âme à pécher. Ceux qui font cela feraient mieux de « prier pour être dégagés de leurs inclinations perverses, et de leurs pensées passionnées et impures » (227, 165c). C'est par la prière qu'on arrive à l'apathia, qu'on soit moine ou séculier (cf I, 178; II, 52, 167, etc). A un prêtre, son homonyme, Nil écrit : « Il faut à toute autre chose préférer la prière au Christ, et invoquer le secours et la protection du Saint-Esprit. Car il n'y a pas moyen de nous dégager de la puissance de corruption, à moins que la puissance divine ne saisisse le pouvoir sur nous » (III, 256, 509d). Et au « mécanicien » Pharetrios : « Si tu constates que tu es esclave du péché, gémis devant le Seigneur de tout ton cœur, et fais effort pour passer de la bourrasque intérieure et des entraves du mal à la liberté de la vertu » (II, 262, 333c). Il faut prier encore, et en particulier invoquer le « précieux nom de Jésus » pour surmonter toutes les variétés de troubles, de craintes, d'appréhensions, de phobies, etc, semées en nous par les démons (214, 312c). C'est du reste une des idées chères à Nil : la toute-puissance de la prière. Le jeûne, lui aussi, sied aux laïques comme aux moines, pour les mêmes raisons. Finalement toutes les autres pratiques monacales s'imposent parfois aux gens du monde soucieux de leur âme (I, 167, 169).

Une bibliographie exhaustive devrait comprendre les sources mêmes de cet article; en ce cas il faudrait citer la plupart des auteurs spirituels orientaux et presque toute l'hagiographie. En fait de travaux modernes le livre qui a le titre le plus prometteur, P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954, ne s'occupe de *direction* que *per transennam*; seul le sous-titre est juste : il s'agit d'entraînement personnel à la vie de sage. Le même auteur avait donné quarante ans plus tôt : *Antike Schriften über Seelenheilung im Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, Leipzig et Berlin, 1914; cf sur ce travail M. Pohlenz, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, t. 178, 1916, p. 533-559.

Les russes sont pratiquement les seuls qui se soient occupés de la direction spirituelle dans l'Orient chrétien ancien. Mais les travaux que nous allons citer traitent surtout du « père spirituel » au sens de confesseur. H. Souvorov, *La teneur probable de la plus ancienne discipline pénitentielle dans l'Église orientale*, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. 8, 1901, p. 357-434; t. 9, 1902, p. 378-417; *Sur le problème de la confession secrète et les spirituels* [= des confesseurs] *dans l'Église orientale*, Moscou, 1906, *ibidem*, t. 14, p. 399-442 (ce livre a eu une 1re édition à Iaroslavl, 1886, cf *ibidem*, t. 8, p. 388 note 2). — S. J. Smirnov, *Le « Père spirituel » ou staretz dans les anciens monastères orientaux*, dans *Bogosl. Vestnik*, t. 2, 1904, p. 473-508, 682-716; *Le Père spirituel dans l'ancienne Église orientale*, 1re partie (la suite n'a pas paru?), Sergiev Posad, 1906, cf *Viz. Vrem.*, t. 14, p. 399-442. Smirnov s'est servi de A. J. Soloviev, *L'office de staretz selon l'enseignement des saints Pères et des ascètes*, Semipalatinsk, 1900 : « un recueil de matériaux pas toujours relatifs au sujet, parce que l'auteur travaille sur des traductions » (dit Smirnov, p. 7 note 2).

L'écrit du protohiéreus Christo Dimitrow, *Confession et pastorale (Douchepastirstvo)*, dans l'*Annuaire de l'Université de Sofia* XII, Faculté de théologie, t. 6, 1935 (en bulgare) est une étude de doctrine pastorale, comme dit le sous-titre, et non pas d'histoire. Il existe du reste un certain nombre d'autres ouvrages de pastorale en russe ou en bulgare. — Nicodème l'Hagiorite traite des devoirs du père spirituel dans son Βιβλίον ψυχωφελίστατον, Vienne, 1794, qui s'intitule à partir de la 3e édition Ἐξομολογητάριον, Venise, 1818; ce livre, qui a eu de nombreuses éditions, même en turc, prend le nom de père spirituel, ou de spirituel tout court, uniquement au sens de confesseur. — Nommons encore Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne 1936; 2e éd., Cologne 1952.

Voir art. Discernement, Discrétion, Ouverture de conscience, Pastorale, Pénitence, Staretz, etc.

L'article ci-dessus est extrait d'un ouvrage du R. P. Irénée Hausherr, à paraître sous le titre *Direction spirituelle en Orient autrefois*, coll. OCA 145, Rome, 1955.

III. EN OCCIDENT : A. JUSQU'AU 11e SIÈCLE

L'histoire de la direction spirituelle commence, en Occident comme en Orient, longtemps avant le début du christianisme. Les philosophes ont joué auprès de leurs disciples le rôle de directeurs de conscience. Voir § I *Direction dans l'antiquité*. Toutefois, dans l'Occident chrétien, les origines de la direction spirituelle restent obscures. Comme, de très bonne heure, il exista en chaque église importante des groupes de continents et de vierges qui pratiquaient l'ascétisme tout en demeurant dans leur famille, il est permis de croire que ces ascètes étaient, de la part des évêques, l'objet d'une attention particulière, en même temps qu'ils étaient soumis, en ce qui concernait le vêtement, la nourriture, les relations avec le monde, à des prescriptions assez strictes. Des directives de ce genre figurent dans quelques traités des 2e et 3e siècles.

Tertullien, *De virginibus velandis*, PL 2, 887-914; *De exhortatione castitatis*, 913-930; CSEL 70, p. 125-152. Ces deux ouvrages appartiennent à la période montaniste de l'auteur et ne sauraient être regardés comme l'expression parfaite du point de vue de l'Église.

Cyprien, *De habitu virginum*, PL 4, 440-464; CSEL 3, p. 185-205. On pourrait ajouter d'autres écrits de Cyprien qui, adressés à des particuliers, traitent plus ou moins de questions spirituelles tels : *Ad Donatum*, PL 4, 192-223; CSEL 3, p. 3-16, sur sa conversion et le prodige de la régénération spirituelle; *Ad Demetrianum*, PL 4, 544-564; CSEL 3, p. 349-370, sur la responsabilité des chrétiens à l'égard des maux qui accablent le monde; *De exhortatione martyrii (Ad Fortunatum)*, PL 4, 651-676; CSEL 3, p. 315-347, et *Testimoniorum libri tres (Ad Quirinum)*, PL, 4, 675-780; CSEL 3, p. 33-184, qui sont deux recueils d'extraits empruntés aux Livres saints, le premier sur l'attitude des chrétiens en temps de persécution, le second sur la polémique à mener contre les juifs et sur la doctrine et les vertus chrétiennes. Voir art. S. Cyprien, t. 2, col. 2661-2669.

En dépit de leurs adresses, ces livres visent un large public; mais ils renferment des conseils précis en vue de la conduite de la vie.

En dehors de Tertullien et de Cyprien, nous ne trouvons personne à signaler comme animateurs de la direction spirituelle et les moralistes eux-mêmes y font presque complètement défaut pendant longtemps. Voir F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 1, *Des origines de l'Église au moyen âge*, Paris 1918, p. 57-92.

Les rares témoignages explicites, surtout à partir du 4e siècle, sont de deux sortes : des lettres, adressées à une ou plusieurs personnes ou à des groupes déterminés et homogènes, et qui, le plus souvent, sont de véritables traités spirituels; des textes législatifs de règles monastiques qui se préoccupent de la formation des nouvelles recrues aux vertus et usages de la vie religieuse. 1. Nous assistons ainsi à l'apparition des *lettres spirituelles* (ces colonnes répondent, en partie, à l'article Lettres spirituelles; voir aussi Consolation chrétienne), et des traités ascétiques et mystiques, qui constituent un essai de direction collective. Les documents qui relèvent de la direction spirituelle individuelle, en Occident du moins, sont vraiment maigres, et il est parfois malaisé de faire le départ entre direction individuelle et direction collective. 2. Les pratiques d'initiation monastique préconisées par les Règles ont contribué à intensifier aussi bien l'usage des confessions de dévotion accompagnées de conseils de direction individuelle, que le discernement des divers mouvements de l'âme. 3. L'ouverture de conscience se faisait au *senior* et à l'abbé, qui n'étaient pas nécessairement prêtres; en retour, ils conseillaient le moine. 4. La direction spirituelle n'est pas toujours, aux origines, liée à la confession ni au sacerdoce (voir Ouverture de conscience).

1. *De S. Ambroise à S. Augustin.* — 2. *Aux 5e et 6e siècles.* — 3. *Direction spirituelle dans les monastères.* — 4. *S. Grégoire le Grand.* — 5. *Du 7e siècle à S. Anselme de Cantorbéry.*

1. Les maitres : de S. Ambroise a S. Augustin

Si l'on pouvait attribuer à saint Hilaire de Poitiers la délicieuse lettre à sa fille Abra sur le vêtement et la perle précieuse (PL 10, 549-552; CSEL 65, p. 237-244; M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 165), elle inaugurerait fort bien une anthologie catholique des plus belles lettres de direction en Occident. Mais il faut décidément la ranger au nombre des apocryphes et se résigner à en ignorer l'auteur.

1° Saint Ambroise. — Ambroise de Milan ouvre la série des grands directeurs occidentaux. Il trouve dans ses origines familiales, son éducation, sa pratique des affaires et, il faut l'ajouter, dans son intelligence déliée et l'affinement de son sens moral, les qualités auxquelles se reconnaît un excellent directeur. Il ne faut pas lui demander d'élever les âmes à la contemplation ou même, semble-t-il, aux plus simples étapes de la vie mystique. Il se contente, et c'est déjà beaucoup, de prêcher la pratique des vertus et spécialement de la virginité. En ce dernier point surtout, il se révèle un parfait disciple du Christ. On relève souvent, et non sans raison, les ressemblances de ses leçons morales avec les enseignements du stoïcisme.

P. Ewald, *Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius*, Leipzig, 1881. — R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au 4e siècle*, Paris, 1895. — T. Schmidt, *Ambrosius, sein Werk De officiis libri 3 und die Stoa*, Augsbourg, 1897. — H.H. Scullard, *Early Christian Ethics in the West from Clement to Ambrose*, Londres, 1907. — P. Cannata, *De S. Ambrosii libris qui inscribuntur De officiis ministrorum quaestiones*, Modène, 1909. — J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Munich, 1933, p. 129-134, 175, 178, 335-340, 367-369, 491-502.

En dépit des emprunts à la langue et même, dans une certaine mesure, aux préceptes stoïciens, Ambroise parle et écrit comme un évêque, attaché de toute son âme aux enseignements de l'Écriture et de l'Église. Ses qualités de directeur se révèlent surtout dans ses traités et ses lettres, sur lesquels on trouvera des renseignements plus haut, t. 1, col. 425-428.

1) *Les traités spirituels.* — Comme la plupart des ouvrages d'Ambroise, le *De officiis ministeriorum* fut prêché avant d'être écrit, puis revu et publié sous sa forme actuelle; l'évêque le fit précéder, par manière de préface, d'un court sermon sur la vertu du silence (PL 16, 23, 184). Ambroise s'adresse paternellement à ses fils spirituels, le jeune clergé de Milan, afin de rappeler les devoirs et les grandeurs de leur ministère. Les trois livres du *De virginibus* (PL 16, 187-232) reproduisent autant de sermons, adressés non seulement à des vierges, mais à des assemblées de fidèles. Le premier, prêché pour une fête de sainte Agnès (21 janvier), en rappelle le souvenir. Le troisième, présenté sous le nom du pape Libère (il est aussi donné

comme le discours prononcé pour la prise de voile, 3, 1-3, de Marcellina, sœur d'Ambroise), est l'œuvre d'Ambroise. Le *De viduis* (PL 16, 233-262), prêché devant la communauté chrétienne, s'adresse à une veuve qui projetait un second mariage. Afin de la décourager, Ambroise fait devant elle l'éloge de la viduité. Le *De virginitate* (PL 16, 265-302) est fait de deux ou trois sermons, dont un au moins a été prêché le jour de la fête des saints Apôtres Pierre et Paul; le prédicateur se fait l'avocat de la virginité et répond aux attaques qu'on lui avait adressées. Le *De institutione virginis ad Eusebium* ou *Sermo de sanctae Mariae virginitate perpetua* (PL 16, 305-334), dédié à Eusèbe de Bologne, représente un sermon donné à Milan pour la prise de voile de la petite-fille d'Eusèbe, Ambrosia. Enfin, l'*Exhortatio virginitatis* (PL, 16, 334-364) est un très long sermon, prononcé à Florence, pour la dédicace d'une basilique, construite par la veuve Juliana. Ambroise parle devant elle, son fils et ses trois filles vierges; c'est dans la bouche de Juliana qu'il place l'éloge de la virginité. La prédication d'Ambroise connut un tel succès qu'on le traita comme un adversaire résolu du mariage.

2° Les *lettres* d'Ambroise sont de contenu beaucoup plus varié.

Quelques-unes s'adressent à de nouveaux évêques : Vigile, évêque de Trente (*Ep.* 19, PL 16, 982-994), Constance, évêque de Claterna (*Ep.* 2, 879-888), sur les charges et les responsabilités de l'épiscopat; d'autres sont des lettres de consolation, comme la lettre 39 à Faustinus (1099-1101), qui, après la mort de sa sœur, veut se retirer dans la solitude; d'autres, telles les lettres 37 et 38 à Simplicien (1084-1098), envisagent des problèmes philosophiques et mélangent curieusement les paradoxes stoïciens avec les leçons de l'Évangile et de l'Apôtre; d'autres, nombreuses et variées, ont pour destinataires un prêtre de Milan, Orontien, ordonné par saint Ambroise (*Ep.* 34-36, 43-44, 70-71, 77, 78). L'âme est-elle une substance céleste (34); qu'est-ce que l'Esprit qui intercède pour nous en gémissements ineffables (36); pourquoi l'homme a-t-il été créé le dernier (43). D'autres lettres du même genre sont écrites à un Irénée inconnu (*Ep.* 26-32, 33, 64, 69, 73, 76; voir J.-R. Palanque, *Deux correspondants de saint Ambroise, Orontien et Irénée*, dans *Revue des études latines*, t. 11, 1933, p. 153-163).

En dépit de leurs sujets qui semblent bien abstraits, ces dernières lettres sont assez personnelles pour mériter de prendre place au nombre des lettres de direction; elles révèlent un Ambroise simple, complaisant et toujours préoccupé d'élever les âmes vers Dieu.

2° **Saint Jérôme.** — Jérôme est un directeur-né. Du jour où il revient à Rome en 382, après avoir fait en Syrie l'apprentissage de la vie monastique et rencontré à Constantinople presque tout ce que compte alors l'Orient chrétien en fait de sommités ecclésiastiques, jusqu'à sa mort, il ne cesse de conduire les âmes. Il commence à Rome son apostolat auprès des saintes femmes qui viennent se mettre sous sa conduite, à la fois pour apprendre à mieux comprendre la Bible et à mener une vie plus pleinement chrétienne.

« Marcella restée veuve de bonne heure habitait, avec sa mère Albina et la vierge Asella, le mont Aventin. Autour d'elles s'étaient groupées un certain nombre de jeunes filles et de veuves faisant profession de vie monastique » (F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. 1, Paris-Louvain, 1922, p. 85). Les plus connues sont Paule et ses filles Blésilla, Pauline, Eustochium et Ruffina. Pauline et Ruffina ne font guère qu'apparaître dans l'entourage de Jérôme; Blésilla ne tarde pas à mourir, emportée, dira-t-on, par les exagérations de sa vie ascétique. Mais Paule et Eustochium restent durant des années les disciples fidèles à qui leur directeur multiplie encouragements et conseils. Plus que les autres, Marcella est une intellectuelle; elle cherche à comprendre, à expliquer les difficultés de la Bible. Jérôme avait publié un livre d'épîtres à Marcella, qui comprenait seize lettres, actuellement dispersées à leur date dans l'ensemble de la correspondance; elles gagnent à être lues à la suite; on mesure ainsi la profondeur et l'efficacité d'une formation biblique poursuivie avec patience par le plus savant et le plus pieux des maîtres.

Dans les lettres adressées à Paule et à Eustochium, la direction proprement spirituelle se substitue à l'instruction et on sent que Jérôme se trouve plus à l'aise en ce nouveau domaine. Il a affaire à des disciples exceptionnellement fidèles. Il leur parle à cœur ouvert et leur dit ce qu'il sent et pense sans restriction ni réserve; il peut leur donner des ordres austères, il est sûr d'être obéi. Il traite de sujets qui lui sont chers : la virginité, l'offrande totale du corps et de l'âme au Seigneur, l'humilité, la pauvreté, l'obéissance. La lettre 22 *De virginitate servanda*, adressée à Eustochium, est devenue justement célèbre, car elle est en quelque sorte le résumé des exhortations faites à la jeune moniale. Après avoir dénoncé, avec violence parfois, les défauts ou les vices des mauvais moines et des vierges mondaines, Jérôme s'exalte pour chanter le cantique triomphal de l'amour.

Toutes ces considérations paraîtront sévères à qui n'aime pas le Christ. Mais celui qui tient pour excréments toute la pompe du siècle s'écriera... : Qui nous séparera de la charité du Christ..? Il n'y a d'autre rétribution méritoire que de compenser le sang par le sang; rachetés par le sang du Christ, nous succombons volontiers pour notre Rédempteur. Rien n'est dur à qui aime; à qui désire, nul effort n'est difficile... Aimons nous aussi le Christ.., et tout le difficile nous semblera facile. Nous estimerons court tout ce qui est long... Chaque fois que t'alléchera la vaine pompe du siècle, chaque fois que dans le monde tu remarqueras quelque objet fastueux, émigre en esprit au paradis. Commence d'être ici-bas ce que tu seras là-haut. Alors tu entendras la voix de ton Époux : « Place-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras ». Pareillement fortifiée par tes actes et par tes pensées, tu t'écrieras : « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les torrents le submerger » (lettre 22, 39-41, PL 22, 423-425; trad. J. Labourt, coll. Budé, t. 1, Paris, 1949, p. 157-160).

De cette lettre on peut en rapprocher d'autres, qui traitent encore de la virginité, par exemple la lettre à Marcella sur la vie d'Asella (24, 427-428), la lettre 31 à Eustochium (445-446), plus tard la lettre 130 à Démétriade (DS, art. DÉMÉTRIADE, t. 3, col. 134-135); ou encore la lettre 46 à Pammachius (493-511), dans laquelle saint Jérôme explique les outrances de son traité *Contre Jovinien*, non sans renouveler l'éloge de la virginité. Il n'y a peut-être pas de sujet qui tienne plus au cœur du saint directeur que celui-là.

La lettre à Népotien forme avec les lettres à Eustochium un émouvant contraste. A la vie monastique des vierges répond la vie sacerdotale, exigeante, mais également récompensée par l'amour du Seigneur. En 394, date de cette lettre 52 (527-540), Népotien est un jeune prêtre, récemment ordonné par son oncle Héliodore, évêque d'Altinum; sous sa direction il se livre aux occupations de la vie sacerdotale, alliant les œuvres de zèle et de charité avec les pratiques de la perfection personnelle, la prière et l'étude des sciences sacrées. Jérôme, qui l'aime à cause de son oncle, lui adresse un véritable traité d'éducation ecclésiastique.

Il y précise les dangers à fuir et les vertus à pratiquer, l'attitude à prendre avec les supérieurs et les diverses catégories de fidèles, la manière d'étudier ou de s'acquitter des

fonctions cléricales. Il y expose ce que doit être le zèle pour la maison de Dieu et la fuite du monde et de ses vanités, la modération et la discrétion dans la pratique du bien, la décence de la tenue, à l'abri de toute recherche comme de toute négligence, l'humilité et la charité; bref, il y décrit d'une manière séduisante, austère et aimable à la fois, l'idéal du prêtre, joignant à toutes les qualités et vertus du pasteur celles du moine détaché du monde et désireux de la sainteté (F. Cavallera, *op. cit.*, p. 183).

Cette lettre nous touche d'autant plus que Népotien, quelques mois plus tard, fut rappelé à Dieu. Jérôme adressa à Héliodore l'éloge funèbre du disparu, qu'il représente sous les traits du jeune prêtre idéal, amené ainsi une fois de plus à faire le tableau des vertus sacerdotales (lettre 60, 589-602); ces deux morceaux ne sauraient guère être lus l'un sans l'autre.

D'autres lettres sont des exhortations à la vie monastique, adressées à des ménages désireux d'embrasser ou de conserver la continence, vg Lucinius et Théodora (*Ep.* 71, 668-672); à des veuves, Théodora après la mort de son mari (75, 685-688); à des ascètes que Jérôme veut attirer en Palestine : Castricianus (68, 651-653), Exupérance (145, 1191-1192), Paulin de Nole (53, 58 85; 540-549, 579-586, 752-754). Jusqu'à la fin, Jérôme, resté fidèle à son idéal, adresse de semblables exhortations. En 411 ou 412, la lettre à Rusticus (125, 1072-1085) est un programme complet de vie monastique; elle recommande la fuite des occasions et des fréquentations féminines, la vie en commun dans un monastère plutôt que la solitude, l'étude prolongée avant de passer à l'enseignement et à la composition; elle met Rusticus en garde contre les flatteurs et l'encourage à la pratique du détachement, qui est la grande vertu monastique. Tout cela ajoute peu de chose au portrait tracé depuis tant d'années dans quelques-unes des premières lettres de saint Jérôme.

E. P. Burke, *St. Jerome as a Spiritual Director*, dans P. X Murphy, *A Monument to St. Jerome*, New-York, 1952, p. 143-169. — P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951. — C.-H. Nodet, *Position de saint Jérôme en face des problèmes sexuels*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1952, p. 308-356.

3° **Saint Augustin.** — Sa vie a été trop absorbée par le ministère épiscopal pour qu'il ait eu le temps de se consacrer au service d'âmes choisies et de les conduire vers la perfection. Il serait injuste de ne pas rappeler son nom, car il ne s'est pas contenté de rechercher la sainteté pour lui-même; il s'est toujours efforcé de la montrer comme le but à atteindre, non pas à tout le peuple fidèle, ce qui est impossible, mais à des groupes de clercs, de moines, de religieuses, voire à des hommes ou à des femmes vivant dans le monde.

1) *Vie communautaire et monastique.* — Augustin, depuis sa conversion, n'a jamais cessé de mener la vie communautaire, on pourrait dire monastique. Les formes et les particularités en varieront avec les circonstances; l'idée générale est demeurée la même.

A Cassiciacum, avec des amis, nouveaux convertis comme lui, et des élèves, il réalisa une sorte d'abbaye de Thélème, où la prière et le travail intellectuel s'associaient dans une parfaite harmonie, sans autre règle que l'union des esprits et des cœurs. A Thagaste, la communauté s'est resserrée : seules les études ecclésiastiques, la lecture méditée de la Bible surtout, y ont trouvé place à côté de la prière. Ses membres ne sont peut-être pas encore des moines au sens strict, mais ils tendent à le devenir; et la transformation est en fait accomplie, lorsque saint Augustin, prêtre, s'installe à Hippone, dans le domaine que l'évêque Valère met à sa disposition. A un moment donné, on trouve même deux monastères à Hippone, l'un pour les clercs, compagnons habituels de l'évêque, l'autre pour les moines laïcs, dont celui-ci sans partager leur vie, ne cesse de s'occuper. Grâce à la *Vie* de saint Augustin, écrite par Possidius, et surtout aux deux sermons 355 et 356, nous sommes bien renseignés sur l'existence du monastère clérical. La règle fondamentale est la mise en commun des biens matériels et la pratique de la plus entière pauvreté.

Augustin est la loi vivante : ses exemples et ses conseils suffisent à maintenir ses frères dans les voies de la sainteté. Voir P. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 2, Rome, 1931, p. 61-89.

Dans le temps où Augustin organise ses monastères, d'autres communautés prennent naissance et se développent à travers l'Afrique, les unes pour les clercs, les autres pour les laïcs. Sans doute, l'évêque d'Hippone n'intervient pas dans le détail de la vie de tous ces couvents; mais comme il est en Afrique l'initiateur de la vie monastique et qu'il reste le conseiller de plusieurs évêques, il exerce en fait une surveillance générale sur plusieurs maisons. Le *De opere monachorum*, écrit à la demande d'Aurélien pour le monastère de Carthage, nous renseigne à la fois sur la vie des moines et sur l'autorité morale d'Augustin. Il en est de même des livres *De correptione et gratia* et *De gratia et libero arbitrio*, écrits pour répondre aux inquiétudes des moines d'Hadrumète que troublent les problèmes de la liberté et de la grâce. L'intervention de l'évêque a été sollicitée, mais ce sont de vraies directions spirituelles qu'il envoie en réponse (*Ep.* 216, PL 33, 974-978).

Faut-il admettre que saint Augustin est l'auteur de la *Règle des moines* qui porte son nom? Si la réponse était affirmative, il serait permis de conclure que l'évêque d'Hippone s'est intéressé, bien plus que nous ne l'avons marqué, à la vie des monastères soumis à sa *Règle*. De solides raisons portent néanmoins à croire que la *Règle* a bien été composée par Augustin et qu'elle est un des plus précieux témoignages de son œuvre de direction. A tout le moins doit-on lui attribuer la lettre 211, adressée à des religieuses, dont sa propre sœur fut la première supérieure. Un certain jour, aux environs de 423, un vent d'émeute avait soufflé sur la communauté, révoltée contre la supérieure. Sollicité d'intervenir, Augustin commence par écrire une lettre pacifique, où il insiste sur la miséricorde et la bonté de Dieu, sur l'esprit de charité qui doit animer les réprimandes elles-mêmes (*Ep.* 210, PL 33, 957-958). Comme cette lettre ne produit pas les résultats attendus, l'évêque en adresse une seconde connue sous le nom de *Regula tertia* (211, 958-965), et qui fut adoptée pendant des siècles par de très nombreuses congrégations. Cette *Regula* place, à côté de la supérieure un prêtre, à qui les sœurs doivent grand respect. « Praepositae tanquam matri obediatur, honore servato, ne in illa offendatur Deus : multo magis presbytero qui omnium vestrum curam gerit » (15, 964). La fonction de ce prêtre n'est pas bien nette. A lui, cependant, incombe, semble-t-il, le soin temporel et spirituel du monastère. Saint François de Sales, traduisant et commentant la *Regula* à l'usage des visitandines, fait de ce prêtre, selon une formule actuelle, le supérieur ecclésiastique et, ajoute-t-il, « comme qui dirait le Père spirituel », distinct du confesseur ordinaire (*Œuvres*, t. 25, Annecy, 1931, p. 13-18, 44, 86-87). La *Regula ad servos Dei* (11, PL 32, 1384) distinguait déjà le *praepositus* et le

presbyter, sans doute en leur attribuant les fonctions auxquelles fait allusion la *Regula tertia*. Sur saint Augustin, législateur de la vie monastique, *supra*, t. 1, col. 1126-1130.

2) *Conseils aux évêques et aux laïcs.* — Non content de diriger des communautés, Augustin trouve l'occasion de distribuer des conseils de vie intérieure à de nombreux personnages de toute condition et qualité. Parmi ceux qui s'adressent à lui, voici d'abord des *évêques*.

Aurèle de Carthage, Alype de Thagaste, Évode d'Uzala, Sévère de Milève; ceux-ci sont les plus aimés et la correspondance avec eux est la plus fréquente, la plus confiante, tout en révélant des nuances particulières. Aurélien est le métropolitain, respecté autant qu'aimé; avec lui Augustin traite surtout des affaires de l'Église et, s'il lui arrive de donner des conseils, il le fait avec un sens parfait des distances à conserver. Alype est le témoin des dernières luttes avant la conversion, le compagnon de Milan et de Cassiciacum; l'évêque d'Hippone et lui ne sont pas toujours d'accord sur des questions de détail; mais ces divergences n'ébranlent pas leur mutuelle affection. Évode reste un curieux qui pose les problèmes les plus extraordinaires, s'intéresse aux miracles et, après la découverte des restes de saint Étienne, devient le plus ardent propagandiste de son culte. Le plus aimé de tous est Sévère : avec lui Augustin se montre si tendre et confiant, qu'on ne sait plus si Augustin est le directeur de Sévère ou Sévère le directeur d'Augustin.

Voici ensuite les *laïcs*. Dioscore est un jeune grec venu faire ses études à Carthage et qui interroge Augustin sur les *Dialogues* de Cicéron; la réponse l'invite à la vraie sagesse des Évangiles (*Ep.* 117-118, PL 33, 431-449). Consentius voudrait avoir des éclaircissements sur la Trinité; Augustin les lui envoie et lui montre comment la doctrine chrétienne, tout en dépassant la raison, ne la contredit pas (119-120, 449-462). Laetus, entré dans la vie ascétique, est tenté de se laisser prendre par les sollicitations du monde (243, 1055-1062). Quelques cas sont complexes. Une jeune fille, Florentina, est mise par ses parents sous la conduite de l'évêque, qui lui promet de la conduire selon les voies divines (*Ep.* 266, 1089-1091). Ecdicie, plus zélée que prudente, fait le vœu de garder la continence sans demander la permission à son mari, elle dévore son bien en aumônes sans se préoccuper de l'avenir de son fils et elle est toute surprise lorsque son mari se livre à l'adultère; Augustin a fort à faire pour lui apprendre quel est son vrai devoir (262, 1077-1082). Une autre fois, l'évêque est appelé à intervenir pour arranger le mariage d'une jeune orpheline placée sous la tutelle de l'Église (*Ep.* 252-255, 1068-1070). On trouverait sans peine d'autres exemples, car les relations d'Augustin sont des plus étendues et il ne refuse ses conseils à personne; on le voit écrire à Italica (*Ep.* 92, 318-321), à Fabiola (*Ep.* 267, 1091), à Juliana pour lui dédier son traité *Sur la viduité*, à Proba sur la manière de prier (*Ep.* 130, 493-507) et de profiter des épreuves temporelles (131, 507-508).

Si saint Augustin n'a pas joué un rôle comparable à celui de saint Jérôme pour Paule et Eustochium, il n'en a pas moins été, à l'occasion, un des plus écoutés parmi les directeurs de l'antiquité.

F. van der Meer, *Augustinus der Zielzorger; de praktij van een Kerkvader*, Nimègue, 1949. — W. Thimme, *Augustin. Ein Lebens und Charakterbild auf Grund seiner Briefe*, Göttingen, 1910. — P. Guilloux, *L'âme de S. Augustin*, Paris, 1921. — J. Hogger, *Die Kinderpsychologie Augustins*, Munich, 1937.

4° **Pélage.** — Est-il permis de rapprocher Pélage de Jérôme et d'Augustin, qui l'ont combattu comme un hérétique des plus dangereux? Pour expliquer ce rapprochement paradoxal, souvenons-nous que, de son vivant, Pélage a joui jusque dans les milieux de l'ascétisme romain, d'une réputation, méritée d'ailleurs, de haute vertu. Sa doctrine, loin de favoriser le relâchement, était tendue vers l'effort et la recherche de la perfection, et de nombreuses âmes se mirent sous sa conduite, dans l'espoir de conquérir la sainteté. Pour ceux qui ont recours à lui, Pélage est « le docteur irréprochable qui fixe à des disciples l'orientation de leur destinée, le maître et le confident qui éclaire et console dans les épreuves. Des chrétiens récemment baptisés lui soumettent des questions d'ordre pratique; ils voudraient bien pouvoir encore garder le droit de jurer, de se mettre en colère ou de punir leurs ennemis. Des femmes mariées comme Célantia se tournent vers lui dans l'embarras inextricable où les a jetées leur ferveur excessive; des religieuses au seuil de leur profession, des veuves d'un rang élevé lui demandent une règle complète de vie, des éclaircissements sur les responsabilités sociales et un réconfort dans l'adversité » (G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, p. 171).

Il fut longtemps difficile de démêler parmi les apocryphes, spécialement parmi ceux de saint Jérôme, les œuvres authentiques de Pélage. Le débrouillage est à peu près achevé et l'on reconnaît comme provenant de l'hérétique le *Liber de vita christiana*, PL 50, 383-402 = PL 40, 1031-1046; les lettres ou traités qui constituent le *Corpus Pelagianum* de C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiana, 1890 (cf *Clavis Patrum latinorum*, coll. Sacris erudiri, Bruges, 1951, n. 732-736), et plusieurs lettres, dont les plus connues sont adressées à Démétriade (PL 30, 15-45), à Marcella (PL 30, 50-55 = PL 61, 717-723), à Célantia (PL 22, 1204-1220 = PL 61, 723-736), à Claudia (CSEL 1, p. 219-223); voir G. de Plinval, *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage*, dans *Revue de philologie*, t. 60, 1943, p. 9-42.

En s'appuyant sur les textes authentiques, on peut dire que l'enseignement moral de Pélage comporte comme fondement le renoncement aux richesses et la chasteté. De multiples recommandations précisent et déterminent cet idéal. On a noté chez le directeur un sentiment très juste de la mesure qui tempère son austérité. D'autres avaient donné les mêmes conseils; peut-être est-il particulièrement remarquable de les trouver chez lui, quand on songe à sa réputation d'austérité.

Éviter tout excès dans le jeûne et même dans la prière, se défier des enthousiasmes et aussi des découragements du début, avoir une mise modeste, éviter les sorties inutiles, les visites importunes, les distractions du monde.., (se mettre) en garde contre l'orgueil.., contre la fausse humilité.., contre les séductions mortelles de la flatterie, contre l'envie et la médisance, l'esprit de dispute et de malveillance (G. de Plinval, *Pélage..*, p. 195-196).

5° **Eutrope.** — Récemment le prêtre Eutrope, espagnol ou aquitain de l'extrême fin du 4e siècle, a fait son entrée dans la littérature patristique comme dans l'histoire de la direction spirituelle.

J. Madoz, *Herencia literaria del presbitero Eutropio* (Gennade, *De viris illustribus* 49, PL 58, 1087), dans *Estudios eclesiasticos*, t. 16, 1942, p. 27-54; F. Cavallera, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope*, RAM, t. 24, 1948, p. 60-71. Bien qu'il n'atteigne pas la taille des auteurs précédemment cités, il serait injuste de ne pas mentionner Eutrope.

Les critiques semblent d'accord pour lui reconnaître deux lettres adressées à une certaine Cérasia et à sa sœur, filles de Gérontius (PL 30, 45-50 et 188-210), et un *De similitudine carnis peccati*, attribué par G. Morin, son premier éditeur (*Études, textes, découvertes*, t. 1, Maredsous, 1913, p. 107-150), à Pacien de Barcelone. La première lettre, *De contemnenda haereditate*, nous apprend que Cérasia et sa sœur ont été déshéritées par leur père. Eutrope, à qui elles ont demandé conseil pour savoir si elles devaient se pourvoir en justice, répond, non sans subtilité, en faisant appel à de nombreux textes scripturaires, que des chrétiennes doivent mépriser les biens de ce monde, puisque leur véritable héritage est dans le ciel. La seconde lettre, *De vera circumcisione*, est tout aussi alambiquée. Elle traite de la circoncision spirituelle, ou du dépouillement, et se rattache de la sorte à la première lettre, mais elle est plus longue, mieux écrite, voire plus profondément pensée.

Le *De similitudine carnis peccati* a été rédigé à l'occasion d'une grave épidémie qui ravageait le pays de Cérasia. En soignant les malades, Cérasia a été atteinte. Eutrope l'interroge sur les raisons pour lesquelles les chrétiens, y compris les plus vertueux et les plus dévoués, sont atteints par le mal; ce faisant, il prétend consoler et encourager les malades et aussi réfuter les erreurs des manichéens. Puisque le Seigneur qui s'est fait chair pour sauver les hommes voulut souffrir jusqu'à son dernier jour, comment ses fidèles n'accepteraient-ils pas la souffrance de sa main? L'opuscule est très beau et les dernières lignes qui nous font connaître le dévouement de Cérasia sont réellement émouvantes.

6° **Bachiarius.** — Rapprochons d'Eutrope et de saint Jérôme, le moine espagnol Bachiarius, leur contemporain, dont on possède des lettres spirituelles : deux publiées par G. Morin (voir DS, t. 1, col. 1187) et une autre, remarquable, envoyée à son père pour le consoler de la mort de sa fille (CSEL 3, p. 274-282), traduite et analysée par J. Duhr, *Une lettre de condoléances de Bachiarius* (?), RHE, t. 47, 1952, p. 530-585.

7° **Saint Paulin de Nole.** — Dans une de ses lettres, Eutrope rappelle à Cérasia l'exemple de Paulin, le futur évêque de Nole, qui, pour servir le Christ, a renoncé à tous ses biens. Il n'est pas étonnant que nous rencontrions Paulin parmi les grands conseillers spirituels. Son renoncement fit très forte impression sur ses contemporains. D'autres avaient accompli le même geste par amour du Christ; mais nul peut-être ne s'était dépouillé aussi spontanément et complètement d'autant de gloire et de prospérité terrestres. On comprend que beaucoup, même des inconnus, se soient adressés à lui pour en recevoir des conseils et que, par sollicitude pour les âmes, il ait cru devoir agir sur d'autres qui ne lui avaient rien demandé. Voir P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 189-221.

Parmi les premiers on peut ranger Aper et Cytherius; parmi les seconds Licentius, Crispinianus et, si l'on veut, Julien, Pammachius et Pneumatius. Aper est un ancien rhéteur, un ancien gouverneur de province, qui, comme Paulin, s'est converti à l'ascétisme et fut ordonné prêtre. Mais il reste empêtré dans les tracas du monde. Comme il a des enfants à qui il doit laisser un héritage, il ne peut pas vendre ses biens, ni même se désintéresser de leur gestion, et il s'inquiète en se demandant s'il ne devrait pas se dépouiller davantage. Paulin lui explique pourquoi son devoir est de rester sur ses terres avec sa famille, tout en servant Dieu de toute son âme (*Ep.* 38, 44, 39, PL 61, 357-363, 385-391, 363-367). Cytherius a un jeune fils qu'il a voué dès l'enfance au service de Dieu et il espère le voir devenir prêtre (*Carmen* 24, 615-633). Paulin lui donne en vers des conseils pour l'éducation de cet enfant, confié aux soins de Sulpice Sévère. Licentius est le fils de Romanien, le riche compatriote de saint Augustin; ce dernier, inquiet pour l'âme du jeune homme, a prié Paulin de tenter un effort pour l'arracher aux sollicitations du monde. Paulin écrit à Licentius (*Ep.* 8, 181-184), mais apparemment sans enthousiasme et même sans conviction; il donne l'impression de plaider une cause perdue et, de fait, nous ne savons plus rien de Licentius. Inutile d'insister sur l'épithalame envoyé à Julien, le fils de l'évêque Mémor, et à Titia sa jeune femme, sur la consolation adressée à Pneumatius et à Fidelis après la mort de leur fils Celse (*Carmen*, 31, 676-690), ou même sur les lettres 25 et 25* écrites à un certain Crispinianus, soldat de métier, qui, sur le point de prendre sa retraite, est séduit par l'idéal ascétique, et que Paulin, un peu rudement peut-être, encourage à se mettre tout entier au service du Christ. Telles quelles, les lettres de direction de Paulin nous paraissent un peu trop fleuries, manquant de chaleur et d'intimité. Leurs destinataires cependant goûtaient fort sa rhétorique.

8° **Arnobe le jeune.** — Un dernier nom reste à citer durant la première moitié du 5e siècle, celui de l'énigmatique Arnobe le jeune, dont les écrits sont mieux connus que la personnalité. G. Morin lui attribue une lettre adressée à une certaine Grégoria (*Études, textes, découvertes*, p. 383-439; *Clavis Patrum latinorum*, n. 241). Cette lettre constitue, à sa manière, le guide d'une femme en marche vers la perfection. Arnobe lui rappelle ses devoirs et les vertus qui lui sont nécessaires, à commencer par la patience qu'elle doit pratiquer à l'exemple du Christ souffrant; qu'elle obéisse à son mari en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu; qu'elle s'efforce de lui plaire par l'aménité de son caractère; qu'elle veille soigneusement sur ses domestiques et leur serve de modèle. Qu'elle attache plus d'importance à son âme qu'à son corps.

Qu'elle soit la servante du Christ, la bienfaitrice de l'Église, les délices de son mari, la leçon vivante de ses fils, l'amour de ses parents, la préférée de ses amies, la règle de ses servantes, la nourrice des veuves, la mère des orphelins, la joie des affligés, la consolatrice de ceux qui doutent, le réconfort des malheureux, le secours des pauvres, le rempart des opprimés, le repos de ceux qui sont fatigués, le bâton de ceux qui trébuchent, l'aide de ceux qui peinent (25, p. 439).

Nous aurions pu évoquer le souvenir de Rufin d'Aquilée qui, pendant de longues années, joua, auprès de Mélanie l'ancienne, le rôle de directeur; celui de Gérontius qui fut en quelque sorte l'aumônier de sainte Mélanie la jeune; rappeler que saint Léon le Grand, ou du moins quelqu'un de son entourage, a écrit à Démétriade une longue lettre très belle sur l'humilité (PL 55, 413-424; G. de Plinval, *Pélage..*, p. 373-374; DS, t. 3, col. 136). Tout cela ne nous mènerait pas bien loin.

2. La seconde moitié du 5e siècle et le 6e

Il n'est pas impossible de trouver ici ou là, dans le monde, des hommes cultivés, qui savent encore écrire et parler latin, et qui s'efforcent de pratiquer de leur mieux les vertus chrétiennes. Ils sont rares, et plus rares encore ceux qui se trouvent capables de les conseiller. Le mouvement de retraite vers les solitudes ou les couvents s'était déjà fait sentir à la fin du 4e siècle. Il s'accélère au cours du 5e siècle : les règles et les écrits monastiques se multiplient et jouent un rôle de plus en plus grand. Les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien, les *Règles* de saint Césaire d'Arles et ses lettres aux religieuses, la *Règle* de saint Benoît surtout sont les livres où pendant longtemps s'alimente la piété. Les laïcs s'efforcent d'imiter les moines, le célibat mis à part; et on trouve des chrétiens, plus généreux que prudents, qui s'engagent à observer la continence dans l'état de mariage. Avant de parler de la direction monastique, jetons un coup d'œil sur ceux qui, entre 450 et 600, semblent mériter une citation.

1° **En Gaule.** — Parmi les évêques gaulois, rappelons le nom de *Fauste de Riez* qui fut un théologien estimé, bien qu'il eût versé dans le semi-pélagianisme. On possède une dizaine de ses lettres, parmi lesquelles retenons surtout celle adressée à un certain Paulin, laïc de Bordeaux, qui l'avait interrogé sur la pénitence à exiger des mourants qui n'avaient pas le temps, une fois confessés, d'accomplir d'œuvres satisfactoires; sur la nature corporelle et incorporelle de l'âme et sur d'autres sujets connexes (*Ep.* 4, PL 58, 845-850); celle qui a pour destinataire le patrice Félix et dont Gennade parle en ces termes : « epistolam ad timorem

Domini hortatoriam, convenientem personis pleno animo poenitentiam agere disponentibus » (*De scriptoribus ecclesiasticis* 85, PL 58, 1110a), (*Ep.* 5, PL 58, 850-852); et enfin cinq lettres à l'évêque Ruricius de Limoges, écrites pour répondre à des questions de morale (*Ep.* 7-11, 857-863).

Ruricius de Limoges est l'auteur de 82 lettres. La plupart sont des lettres de politesse ou d'affaires, qui ont le mérite de nous renseigner sur la vie d'un évêque gaulois à la fin du 5e siècle. Retenons pourtant une très belle lettre de consolation adressée à Nomatius et à Céraunia à l'occasion de la mort de leur fille (*Ep.* 2, 4, PL 58, 83-86) et une seconde adressée à Céraunia devenue veuve (2, 14, 94-97) pour l'encourager à suivre la voie de la perfection. Si précieux que soit à notre goût le style de Ruricius, l'évêque apparaît comme un homme plein de foi et de piété, et un conseiller d'une sagesse profonde.

Julien Pomère, † vers 498, le maître de saint Césaire d'Arles, mérite une place de choix à cause de son *De vita contemplativa*, qu'on a lu et imité pendant longtemps. Il est analysé t. 2, col. 1930.

Sur la Gaule à cette époque voir H.G.J. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth Century*, coll. Analecta gregoriana 51, Rome, 1950.

2° En Afrique. — A saint *Fulgence de Ruspe* (468-533) on doit sept lettres que l'on peut regarder comme des lettres de direction.

La première est adressée à un certain Optat, — s'il ne s'agit pas d'un pseudonyme —, dont la femme, au cours d'une maladie grave, a fait le vœu de continence, à son insu. Elle guérit; Optat interroge l'évêque; celui-ci répond qu'il n'est pas tenu par l'imprudente promesse de son épouse et qu'ils doivent mener la vie commune (PL 65, 303-311). Une deuxième lettre, écrite à Galla qui, devenue veuve, s'est consacrée à Dieu dans un monastère de Rome, est à la fois une lettre de consolation et un traité sur les devoirs des veuves (311-323). A Proba sont destinées deux lettres, l'une sur la virginité et l'humilité (324-339), l'autre sur la prière à Dieu et la componction (339-344). Il est vraisemblable que la même destinataire a reçu une troisième lettre sur la grâce, mais on n'en a conservé aucune trace. Une autre lettre est écrite à Eugyppius, supérieur du monastère de Lucullanum en Campanie et auteur d'une *Vie* de saint Séverin, apôtre du Norique. Seul vestige d'une correspondance qui dut être considérable, elle traite de la charité et de l'amour (344-348). L'ancien consul Théodore qui, tout en restant dans le monde, menait avec sa femme une vie monacale, avait témoigné le désir d'entrer en relations avec Fulgence, dont il entendit faire le plus grand éloge. L'évêque lui adresse une lettre sur la conversion du siècle (348-352); il le félicite d'avoir renoncé au monde et l'invite à multiplier les bonnes œuvres, à pratiquer l'humilité et à lire fréquemment l'Écriture. A une grande dame, Venantia, qui a réclamé une lettre de Fulgence, celui-ci écrit sur la pénitence exigée par Dieu pour le pardon des péchés et sur le bonheur que cette pénitence assurera dans l'autre vie (353-360). Fulgence avait écrit une lettre, perdue, à Jean de Thapsus pour montrer que la charité chrétienne ne permettait pas de livrer un coupable au magistrat. Voir G.-G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, p. 229-239.

Les thèmes de ces lettres sont classiques. Leur intérêt provient en grande partie de la condition sociale de leurs destinataires. Fulgence s'est trouvé en relations, au cours de sa vie agitée, avec des représentants distingués de la noblesse romaine; c'est dans ce milieu surtout qu'il a trouvé des âmes éprises de perfection. Ses lettres sont pleines de bon sens en même temps que de sens chrétien.

Des lettres de Fulgence il faut rapprocher une lettre de son biographe, *Ferrand de Carthage*, au comte Reginus. C'est à Fulgence que s'était adressé Reginus pour savoir d'une part si la chair du Christ avait été ou non incorruptible; d'autre part quelle devait être l'attitude d'un chef chrétien dans les affaires militaires. L'évêque était mort avant d'avoir pu répondre à cette deuxième question. Ferrand le fit en traçant les *sept règles d'innocence* auxquelles doit se soumettre un chef animé de la crainte de Dieu (493-498).

3° En Espagne. — L'Espagne à la fin du 5e siècle et au cours du 6e donna naissance à plusieurs moralistes au premier rang desquels saint *Martin de Braga* (vers 515-580).

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, pour la rédaction desquels il s'inspire surtout de Sénèque au point de le démarquer; la *Formula vitae monasticae* dédiée au roi Miron reprend l'enseignement traditionnel sur les quatre vertus cardinales : prudentia, magnanimitas (fortitudo), continentia (temperantia), justitia, à l'imitation du *De officiis* perdu de Sénèque. Viennent ensuite *De ira*, *Pro repellenda jactantia*, *De superbia*, *Exhortatio humilitatis* et surtout *De correctione rusticorum*. Ce dernier ouvrage est rempli de détails curieux sur la survivance des cultes païens dans l'Espagne du 6e siècle. Il a enfin existé, au témoignage de saint Isidore de Séville (*De viris illustribus* 35, PL 83, 1100b), un volume de lettres de saint Martin dans lesquelles l'auteur « hortatur vitae emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem, et super omnia cultum virtutum omnium et pietatem ». C'est là surtout qu'on aurait pu trouver l'exposé des thèmes de Martin sur la direction.

3. La direction spirituelle dans les monastères

Cherchons dans les écrits monastiques les meilleures leçons de direction que nous aient laissées les premiers temps barbares. Disons tout de suite que ces leçons ont été lues en dehors des cloîtres et qu'elles eurent une influence profonde.

1° Cassien (DS, t. 2, col. 214-225). — Il a surtout exercé son action dans le midi de la Gaule; mais c'est en Orient, à Bethléem d'abord, puis en Égypte, qu'il a passé sa jeunesse et reçu sa formation spirituelle. Il se propose d'adapter aux exigences de la Gaule les usages et les règles des moines au milieu desquels il vécut; si grande est son admiration pour les ascètes d'Égypte qu'il est parfois difficile de débrouiller ce qu'il leur emprunte et ce qu'il corrige.

Il insiste sur le devoir primordial de l'obéissance. Lorsqu'un postulant, dit-il, se présente au monastère, il est confié à un ancien (*senior*), chargé de l'initier aux exigences de la règle. A cet ancien, il faut savoir tout dire, même ses pensées les plus secrètes, aussitôt qu'elles pénètrent dans l'esprit, sans fausse honte et sans réserve : à l'ancien appartient d'en discerner la valeur; l'ennemi a le moyen de tromper l'ardente jeunesse, et c'est tentation diabolique de vouloir cacher quelque chose à son ancien. De même, le novice ou le jeune moine ne doit rien faire sans avoir soumis son dessein à l'ancien, demandé avis et décision (*Institutions* 4, 9-10, PL 49, 161-163; voir Hippolyte de la Sainte-Famille, *La direction spirituelle est-elle liée à la confession*, dans *Direction spirituelle et psychologie*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1951, p. 113-114).

Les *Conférences* reviennent longuement sur la direction spirituelle; l'abbé Moïse est censé rappeler les enseignements des Pères. Il faut, dit-il, être humble pour ouvrir son cœur et choisir un directeur de conscience auquel on ne cachera rien. Notre jugement personnel

est si souvent faussé par nos passions secrètes! Dieu, qui aurait pu nous conduire directement et qui le fait lorsque c'est nécessaire, a voulu, semble-t-il, qu'il y ait dans l'ordre spirituel une paternité et une filiation comme dans l'ordre corporel.

La meilleure prèuve de l'humilité est qu'en tout ce que l'on doit faire, bien plus en tout ce que l'on pense, on est soumis au jugement des anciens, de telle sorte qu'on ne se fie en rien à son propre sens et qu'on ne veuille connaître le bien et le mal que par leurs traditions. Cette discipline n'apprendra pas seulement au jeune moine à marcher droit dans les sentiers de la vraie discrétion, mais elle le gardera intact contre toutes les ruses et les embûches de l'ennemi. Il ne saurait en effet être trompé celui qui ne vit pas selon son propre sens, mais selon l'exemple des anciens (*Conférence* 2, 10, PL 49, 537-538).

Il peut arriver qu'on ne rencontre pas un directeur prudent et avisé et que, par suite, les jeunes n'osent plus se confier avec simplicité à leurs anciens. La règle générale n'en garde pas moins sa valeur, mais il faut choisir avec soin son directeur (*ibidem*, 2, 12-13, 542-548).

Cassien dédie les *Institutions* à l'évêque d'Apt, Castor, pour le monastère qu'il a établi dans son diocèse. Les dix premières *Conférences* sont adressées à Léonce, évêque de Fréjus, et à un certain Helladius, qui devait être moine et peut-être supérieur du couvent fondé par Castor. Les sept suivantes sont dédiées à saint Honorat et à saint Eucher, alors moines à Lérins et destinés à devenir, l'un évêque d'Arles, l'autre de Lyon. Les dernières conférences ont pour destinataires quatre ascètes établis aux îles Stoichadès (îles d'Hyères). En s'adressant à des fondateurs ou à des supérieurs de couvents, Cassien ne se propose pas seulement de les édifier, il veut leur apprendre à se conduire eux-mêmes et à diriger leurs disciples. Bien que nous ne connaissions pas les règles suivies dans les monastères pour lesquels il écrit, vraisemblablement s'inspiraient-elles des règles d'Égypte et surtout de saint Pacôme. La pratique de la direction y était donc conforme aux leçons que nous venons de relire.

2° **Saint Césaire d'Arles.** — Le mouvement monastique de la Gaule méridionale, dont Cassien semble avoir été l'initiateur, ne cessa de se développer, pour les femmes comme pour les hommes. Saint Césaire, qui avait été moine à Lérins, fut placé, lorsqu'il vint s'établir à Arles, à la tête du monastère masculin de la ville et l'un de ses premiers soins fut de le pourvoir d'une règle, destinée surtout à en garantir la stabilité. Cette règle, très courte, ne comporte aucun article qui retienne notre attention. Il n'en va pas de même de la règle des religieuses écrite un peu plus tard. Césaire ne s'y contente pas de donner des lois rédigées avec la sévérité des articles d'un code. Il ne craint pas, à l'occasion, de recommander la pratique des vertus, avec l'allure simple d'un directeur de conscience écrivant à ses filles spirituelles. Cet abandon se manifeste surtout dans la *Recapitulatio* qui suit la règle et fut rédigée quelques années plus tard.

Avant tout je vous demande que votre Sainteté ne reçoive pas nos avertissements en passant, car nous ne parlons pas d'une manière présomptueuse, mais d'après ce qu'on lit dans les Écritures canoniques et ce qui est contenu très abondamment dans les livres des anciens Pères... Et parce que vous lisez que celui qui aura négligé un seul petit commandement sera appelé le plus petit dans le Royaume des cieux, ne méprisez pas comme toutes petites les paroles de notre humilité... Voilà ce que je pense non seulement avec une grande peur, mais encore avec tremblement; et mon âme s'effraie à la pensée que des péchés, si petits soient-ils, puissent vous atteindre. Je ne vous avertis pas seulement, mais je vous adjure, je vous supplie, je vous sollicite avec un grand sentiment d'amour de venir sans confusion dans cette béatitude éternelle en la société des anges et de tous les saints, afin que je mérite de vous voir obtenir avec sainte Marie et avec toutes les autres vierges les couronnes glorieuses et suivre heureusement l'Agneau (*Recapitulatio* 63, éd. G. Morin, *S. Caesarii Arelatensis, Regula sanctarum virginum*, coll. Florilegium patristicum, Bonn, 1933, p. 21).

Aux manuscrits de la règle, sont annexées trois lettres, dont les deux premières seules paraissent authentiques. C'est là surtout qu'éclatent la ferme mesure, le bon sens pratique, la finesse d'observation qui caractérisent la direction de l'évêque.

A l'abbesse il recommande de faire contrepoids à ses soucis matériels par des lectures et des méditations fréquentes. Puis il entre dans le détail de la conduite qu'une bonne supérieure doit tenir vis-à-vis de ses inférieures. Il veut d'abord qu'elle les précède en vertu comme en dignité. La première à l'oratoire, elle doit en sortir la dernière; la première à l'ouvrage, qu'elle soit la dernière au repos; la plus ardente au jeûne, la plus mortifiée à table.

« Appelée au parloir, tu dois d'abord armer ton front du signe de la croix, afin que le Christ daigne venir en compagnie de sa vierge... Que tous, sitôt qu'ils te voient, rendent grâces à Dieu d'avoir gratifié sa famille d'une telle mère... Ne te fais pas taxer d'orgueil ou de sottise par ton mutisme, mais parle autant que le comportent le sujet et la circonstance, en sorte que chacun, au sortir de ta conversation, se souvienne de la gravité de tes mœurs, de l'agrément de ta douceur et de la discrétion de tes paroles... Je veux enfin que, sauf envers les vices qu'il te faut redresser et non ménager, tu te montres gracieuse, dévouée, affectueuse et animée des meilleurs sentiments envers tous » (*Epistola hortatoria ad virginem Deo dicatam*, éd. Morin, 3-5, p. 49-51; A. Malnory, *Saint Césaire*, Paris, 1894, p. 270-271; DS, t. 2, 420-429).

L'influence de la règle de Césaire rayonna bien au delà des murs d'Arles. La *Règle* de saint Ferréol d'Uzès, la *Regula Tarnatensis*, la *Règle* de Sainte-Croix de Poitiers, celle de saint Donat de Besançon, bien d'autres encore, s'en inspirèrent et empruntèrent en même temps aux lettres du grand évêque les principes pour la direction des religieux et des religieuses.

3° **La règle de saint Benoît.** — Bientôt cependant cette influence décrut au bénéfice d'une règle nouvelle, plus précise et plus détaillée sans doute, mais aussi plus exactement adaptée aux exigences de la spiritualité occidentale, celle de saint Benoît, qui doit avoir été rédigée aux environs de 530. Il est vrai que saint Benoît doit beaucoup aux leçons des moines orientaux, sinon directement, car il ne savait pas le grec, du moins indirectement par l'intermédiaire des traductions (*Règles* de saint Basile, *Vitae Patrum* et surtout par Cassien qu'il cite à tout instant et dont il recommande instamment la lecture). Les derniers mots de sa Règle rappellent qu'il n'a voulu écrire qu'un code pour débutants et que ceux qui ont suffisamment progressé doivent poursuivre ailleurs leur formation spirituelle.

Pour celui qui hâte sa marche vers la perfection, les enseignements des saints Pères sont là et leur mise en pratique mène un homme au faîte de la sainteté. Quelle page ou quelle parole d'autorité divine dans l'ancien et le nouveau Testament qui ne soit en effet une norme très sûre pour la conduite humaine? Ou quel livre des saints Pères catholiques ne rend pas un son capable de nous faire parvenir par un droit chemin jusqu'à notre Créateur? De même, les *Conférences* des Pères avec leurs *Institutions* et leurs *Vies*, comme aussi les *Règles* de notre Père saint Basile, que sont-elles autre chose sinon les documents authentiques des vertus, apanage des moines qui mènent une bonne vie et savent obéir (*Regula* 73)?

Comme la règle est détaillée et que l'obéissance à ses prescriptions est le premier des devoirs du moine, la formation des novices revêt une importance particulière; c'est à leur égard surtout qu'est pratiquée la direction spirituelle. Benoît établit donc un noviciat d'un an, au cours duquel les moines habitent dans un quartier à part, sous la direction d'un maître.

Celui-ci doit être un homme sage et prudent, « apte à gagner les âmes. Il exercera une vigilance continue sur les recrues du monastère et verra si vraiment elles cherchent Dieu, si elles ont du zèle dans l'office divin, dans l'obéissance et dans l'humilité; il les instruira de la voie qui mène à Dieu, la voie de l'abnégation, de la souffrance, de l'obéissance, du recueillement, de la prière. La règle leur est lue en entier trois fois par an et est oralement expliquée, car les novices doivent savoir à quoi ils s'obligent; leur vie devant être une vie de prière, de travail et d'ascèse, ils doivent donner la garantie qu'ils seront de bons moines, des hommes dégagés d'eux-mêmes et vivant pour Dieu » (*Regula* 58; U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, Paris, 1927, p. 11).

L'*ancien* n'est pas le seul à pourvoir à la formation spirituelle des moines. Son œuvre est complétée par celle de l'abbé, tenu en certaines circonstances de donner des sermons aux moines, au chapitre ou à l'église, et de distribuer à chacun l'enseignement individuel dont il a besoin,

s'adaptant aux nécessités diverses des temps et des circonstances, mêlant les caresses aux menaces, montrant tantôt les sentiments de sévérité d'un maître, tantôt la tendresse d'un père; aux indisciplinés et aux esprits inquiets, il doit adresser de plus vives remontrances, tandis que par des prières il excite à mieux faire les disciples obéissants, doux et patients, afin qu'ils progressent. Pour ceux qui montrent de la négligence volontaire, que l'abbé les réprimande et les châtie. Qu'il ne ferme pas non plus les yeux sur les fautes des délinquants, mais dès que les mauvaises inclinations commencent à pointer, qu'il les retranche jusqu'à la racine, afin de s'en rendre maître... S'il s'agit de tempéraments plus délicats et capables d'intelligence, l'abbé les reprendra verbalement, par des admonestations une fois ou deux; mais les natures mauvaises, rudes, orgueilleuses ou désobéissantes, c'est par les verges et les peines corporelles qu'il doit les réprimer, au début même de la faute (*Regula* 2).

Sur le rôle spirituel de l'abbé, voir DS, t. 1, col. 54-57 et t. 2, col. 412-413. — C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, Paris, 1924, ch. 12. — Hippolyte de la Sainte-Famille, *art. cité*, p. 114-116.

Il s'agit ici d'une véritable direction individuelle, et la sagesse des conseils donnés à l'abbé ne saurait échapper à personne. La manière de former les novices et de conduire les moines a varié selon les lieux et les circonstances, et les usages particuliers des monastères se sont superposés aux principes de la règle (DS, art. Coutumiers, t. 2, col. 2454-2459). Celle-ci ne précise pas les détails et ne pouvait le faire. Du moins les principes n'ont jamais cessé d'être appliqués (U. Berlière, *op. cit.*, p. 8-10; DS, *La Règle de S. Benoît*, t. 1, col. 1372-1388).

4° Saint Colomban † 615. — Longtemps, l'église d'Irlande s'est développée presque sans contact avec le continent. Elle a créé ses règles et ses usages; lorsque, avec saint Colomban, ses moines sont arrivés en Gaule, ils y provoquèrent un profond étonnement. Ce qui frappa d'abord, c'est l'austérité de la règle. Il n'y est pour ainsi dire question que de pénitences corporelles, de prières prolongées dans les postures les plus incommodes, de jeûnes, de coups de fouet ou de discipline pour les fautes, même les plus légères. Saint Benoît avait bien déclaré que sa règle était destinée à des débutants; c'est à des hommes déjà formés dans la mortification que s'adresse saint Colomban. D'autre part, si entière que doive être l'obéissance bénédictine, elle trouve ses limites dans l'autorité supérieure de la règle, qui fixe les droits et les devoirs de l'abbé. Pour Colomban, l'abbé est un maître plutôt qu'un père, qui peut commander sans avoir à se justifier. Le moine n'a qu'à obéir; s'il ne le fait pas, il mérite d'être puni; aussi les seules indications pratiques que donne la règle colombanienne sont celles des châtiments destinés à sanctionner tout manquement. Dans ces conditions, y a-t-il lieu de parler de direction spirituelle? Tout se trouve simplifié lorsque la seule vertu qui compte est l'obéissance et que ni la pauvreté, ni même la chasteté ne sont énumérées parmi les engagements que prend le moine. Ces deux vertus vont de soi, évidemment; comment ne serait-on pas surpris de ne pas en trouver les noms?

Il est vrai qu'un élément nouveau apparaît : la confession, au moins journalière, qui précède les repas. Cette confession n'est pas occasion de direction personnelle. Le moine sait qu'il s'est rendu coupable; il sait aussi quelle pénitence lui sera infligée, puisque les tarifs sont fixés à l'avance, qu'ils ne dépendent que de l'acte ou de la pensée, et que la qualité de l'intention n'a rien à voir dans la question. A nos yeux, les pénitentiels irlandais, avec leurs listes de fautes parallèles aux listes de punitions, ont quelque chose de surprenant. Au fond, ils convenaient aux hommes grossiers à qui ils étaient destinés. Les francs du 6e ou du 7e siècle étaient incapables de nos délicatesses de conscience; en pleine tranquillité, ils commettaient des actes abominables, tels que viols ou assassinats; après quoi ils pouvaient se repentir de tout leur cœur et accepter les plus rudes expiations.

A bien des actes que la loi ne saurait atteindre, par exemple les péchés de pensée, (les pénitentiels) ont permis aux confesseurs d'appliquer une sanction qui dut bien souvent retenir de les commettre, ce qui exerça, stimula le sentiment de la dignité personnelle chez des peuples grossiers. L'ivrognerie, l'immoralité, tous les désordres de la chair ont été réprimés avec rigueur. Des pratiques délicates de charité, d'assistance, d'hospitalité furent proposées comme moyens de rédemption. L'interdiction de manger certains aliments, de boire les eaux contaminées imposèrent quelques règles d'hygiène (P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. 1, Paris, 1931, p. 57).

Il n'est pas sûr que personnellement saint Colomban ait dirigé beaucoup d'âmes, même parmi ses moines. Il agit plus par la rigueur de la sévérité que par la douceur de la persuasion. Mais les conséquences de son action furent incalculables, puisque, grâce à lui, s'est développée dans le monde chrétien l'habitude de la confession fréquente, qui est devenue le véhicule ordinaire de la direction. Voir DS, t. 2, col. 1131-1133.

4. Saint Grégoire le Grand

Saint Colomban est le contemporain de saint Grégoire † 604, avec qui il fut en relations épistolaires. On imaginerait difficilement deux hommes plus dissemblables que le rude irlandais qui garde son franc parler même à l'égard du pape et le calme romain qui, parvenu au souverain pontificat, ne veut d'autre titre que celui de serviteur des serviteurs de Dieu. Que Grégoire ait

été personnellement un directeur d'âmes, on n'en peut douter. On a écrit, à propos de ses lettres de direction adressées à des laïcs :

« Du volumineux registre de saint Grégoire le Grand, un tout petit nombre serait à prendre : celle où il rappelle à André, qui vit à la cour de Ravenne et s'apprête à faire carrière, l'incertitude des honneurs (*Ep.* 7, 29, PL 77, 884-885), celle à une dame de la cour qui veut obtenir de lui l'assurance que ses péchés sont pardonnés et à qui le saint refuse de procurer « la sécurité qui la rendrait négligente » (7, 25, 877-879)... Ce n'est pas seulement à des évêques ou à des moines qu'il recommande la lecture quotidienne de l'Écriture sainte, c'est à des jeunes filles, c'est au médecin de l'empereur, Théodore : « Qu'est-ce que l'Écriture sainte, sinon une lettre du Dieu tout-puissant à sa créature (4, 31, 706a) » (M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 169).

L'énumération n'est pas exhaustive et il faudrait signaler bien d'autres lettres. Il nous reste 848 lettres datées de son pontificat et adressées à 400 correspondants environ. Ces lettres s'occupent de tout. Mais au milieu des affaires les plus délicates, Grégoire trouve le moyen de s'intéresser aux problèmes personnels des évêques, des clercs, de tous ceux qu'il aime; et qui n'aime-t-il pas? Ses lettres de direction prennent ainsi leur place dans un contexte des plus variés. Il fallait le rappeler pour faire comprendre le souci des âmes qui ne cesse de préoccuper le grand pontife et dont sont animées toutes ses œuvres. Il convient de s'arrêter un instant sur la *Regula pastoralis*, un des livres essentiels de la formation du clergé au moyen âge.

U. Berlière, *L'ascèse bénédictine..*, p. 108-114. — J. de Ghellinck, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea F. Ehrle*, t. 5, Rome, 1924, p. 331-363. — E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 4, *Les livres, « scriptoria » et bibliothèques du commencement du 8e à la fin du 11e siècle*, Lille, 1938, *passim*. — O. M. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la Regula monachorum*, Washington, 1951.

Elle est dédiée à l'archevêque de Ravenne, Jean, qui reproche à Grégoire de fuir les responsabilités du pasteur d'âmes : *Ars est artium regimen animarum*. L'ouvrage est divisé en quatre livres : les conditions requises pour la charge pastorale, ce qu'est la vie du vrai pasteur, les règles de la prédication, retour sur soi. La *Regula* a ses défauts. Ils n'empêchent pas que l'ouvrage soit fort beau et que d'innombrables prêtres y aient trouvé le secret de la perfection. Si les écrits de direction ne s'adressent pas à une seule âme, même lorsqu'ils prennent la forme de lettres, on peut dire que la *Regula pastoralis* est un modèle.

5. Du 7e siècle a S. Anselme

Au cours des siècles obscurs qui précèdent et suivent l'éclat éphémère de la renaissance carolingienne, il y eut des âmes reellement éprises de perfection et des maîtres capables de les guider, mais les uns et les autres sont rares et bien peu d'écrits en portent témoignage. Ceux qui ont survécu viennent ordinairement des monastères.

1° Le 7e siècle. — En ce siècle l'Espagne est restée, plus que les autres pays, un centre actif de vie intellectuelle et même, dans une large mesure, de vie spirituelle. Rapprochons les deux frères Léandre et Isidore de Séville. Saint *Léandre*, † vers 601, le frère aîné d'Isidore, est l'auteur d'un *Libellus de institutione virginum*, retrouvé naguère avec dix chapitres inédits (A. C. Vega, *El « De institutione virginum » de San Leandro de Sevilla*, coll. Scriptores ecclesiastici-hispano-latini veteris et medii aevi, Escurial, 1948). Ce livre adressé par Léandre à sa sœur Florentina n'est pas un ensemble de règles juridiques, ni un traité théorique, mais une exhortation personnelle et vivante. L'évêque s'adresse à une sœur très aimée et de tout son cœur l'exhorte à rechercher la perfection de son état. On ne saurait mieux la comparer qu'aux lettres de saint Jérôme, ce qui est assez dire son puissant intérêt.

Saint *Isidore* † 636, pendant une quarantaine d'années, est le maître le plus écouté. On ne lui doit pas seulement l'immense ouvrage encyclopédique des *Étymologies*, mais trois livres de *Sentences*, tirées en grande partie des *Morales sur Job* de saint Grégoire : c'est un recueil de propositions dogmatiques dans le premier livre, de sentences de morale individuelle et sociale dans les deux derniers. A saint Isidore appartient encore une courte *Règle* à l'usage des moines, inspirée surtout de la *Règle* de saint Benoît et des *Institutions* de Cassien. Voir P. J. Mullins, *The spiritual Life according to St. Isidore of Seville*, Washington, 1940.

Saint *Braulio de Saragosse* † 651 est l'auteur de 44 lettres dont plusieurs sont adressées à des dames ou à des religieuses et qui, par leur caractère de consolation chrétienne, ont quelque droit à être signalées ici (J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragosa*, Madrid, 1941; DS, t. 1, col. 1925-1926).

Saint *Fructueux de Braga* † 665/7 composa une *Regula monachorum* (PL 87, 1099-1110) et une *Regula monastica communis* (1111-1130), qui était faite pour des monastères où les familles étaient admises. Nous y retrouvons l'*ancien*, vrai père spirituel (*Regula monachorum* 13, 11). Voir M. Martins, *O monacato de S. Frutuoso de Braga*, Coïmbre, 1950, p. 68-73.

L'abbé *Valère de Bierzo* † 695, qui rédigea une *Vie de saint Fructueux*, a laissé peu d'ouvrages spirituels. Son *De vana saeculi sapientia* (PL 87, 425-431) est un petit traité adressé à l'abbé Donadeus, pour mettre en relief l'opposition entre la vaine sagesse du monde et celle de Dieu, qui conduit ses élus, surtout les moines et les religieuses, jusqu'à la Jérusalem céleste. Plus curieux encore les *Dicta beati Valerii ad beatum Donadeum scripta* (431-439), où l'on trouve de soi-disant révélations sur le ciel et l'enfer et un fragment d'un *De genere monachorum*, dont il ne reste que les pages concernant la septième espèce de moines. Quelques lignes d'un *De novae vitae institutione* (457-458) sont des conseils personnels adressés à un fils spirituel; peut-être sont-elles détachées d'une lettre de direction. Voir R. Fernandez Pousa, *San Valerio, Obras*, Madrid, 1942; C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo an Ascetic of the late Visigothic Period*, Washington, 1949.

Avec la débâcle inattendue de 711 s'achève la primauté intellectuelle de l'Espagne wisigothique. Il faut alors chercher en Grande-Bretagne celui qui sera l'un des maîtres du moyen âge religieux, saint *Bède le Vénérable* (673-735). Son œuvre se distingue par ce que l'on pourrait appeler son caractère objectif. S'il eut un grand nombre de disciples, nous n'en connaissons qu'un seul, l'archevêque Egbert d'York; tous les autres sont restés anonymes. Les conseils qu'il donne doivent être cherchés dans ses commentaires bibliques et ses homélies sur l'Écriture. Bède s'appuie principalement sur les écrits des Pères et pousse la loyauté jusqu'à demander à ses copistes de « ne pas omettre la mention de ses nombreux emprunts textuels » (J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, t. 1, Paris, 1939, p. 34). Mais il a tellement contribué, et il contribue encore tellement par ses homélies entrées au bréviaire, à la formation spirituelle des chrétiens qu'il aurait

été injuste de ne pas le rappeler. Voir M. Th. Carrol, *The Venerable Bede. His spiritual Teaching*, Washington, 1946; DS, t. 1, col. 1322-1329.

2° **La renaissance carolingienne.** — Ce qu'on appelle la renaissance carolingienne commence avec la seconde moitié du 8e siècle. Parmi les maîtres éducateurs de l'école du palais à la cour de Charlemagne, citons *Paulin d'Aquilée*. Entre autres ouvrages, on lui doit un *Liber exhortationis*, adressé à Heiric, marquis de Frioul. Le livre rappelle les devoirs d'un chef d'état chrétien et les rapports qu'il doit entretenir avec l'Église. L'époque carolingienne verra paraître plusieurs traités du même genre : *De regis persona et de regis ministerio* d'Hincmar de Reims, *Via regia* de Smaragde de Saint-Mihiel (traduction de La Pierre-qui-vire, 1952), *De ordine palatii* d'Adalhard (DS, t. 1, col. 185-186), *De institutione regia* de Jonas d'Orléans (vers 830), *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici* (833) d'Agobard de Lyon (PL 104, 291-298). On pourrait les appeler les livres de direction d'un prince.

Mentionnons ceux qui s'adressent aux sujets, tel le *Conflictus vitiorum et virtutum* d'Ambroise *Autpert* † 784.

L'auteur « met en scène une série de vices qui doivent être combattus et remplacés par les vertus opposées. C'est la lutte quotidienne du chrétien qui prend sa croix à la suite du Christ et s'efforce d'imiter ses vertus. L'humilité basée sur la crainte de Dieu en est le fondement. Ambroise envisage franchement la vie comme elle est : tout passe, l'homme a ses misères... Le souvenir de la Passion du Sauveur est là pour nous aider à supporter de bon cœur ce qui paraîtrait dur à notre nature » (U. Berlière, *L'ascèse bénédictine..*, p. 70; voir J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris, 1953; DS, t. 1, col. 429).

A *Alcuin* appartient un *Traité des vertus et des vices* qui mérite d'être rappelé (DS, t. 1, col. 296-299).

On remarquera le conseil qu'il donne de lire l'Écriture, puisque cette lecture conduit à la vraie félicité. L'Écriture est en effet une sorte de miroir dans lequel l'homme peut se considérer, voir ce qu'il est et où il doit aller. Purifiée par cette lecture, l'âme qui a été saisie par la crainte de Dieu est vivement excitée à rechercher les joies de la céleste patrie (*ibidem*, p. 71).

Aux moines s'adressent tout d'abord des commentaires de la *Règle* de saint Benoît, dont ceux de Paul Diacre (vers 786), de Smaragde (vers 820), d'Hucbald de Saint-Amand † 930 (*Glossae de diversis doctoribus collectae in Regula S. Benedicti*), celui de Rupert de Deutz † 1135 (*Super quaedam capitula Regulae B. Benedicti*). Voir DS, t. 1, col. 1383. A ces commentaires s'ajoutent des ouvrages destinés à favoriser la vie intérieure. Le *Diadema monachorum* de Smaragde (traduction de La Pierre-qui-vire, 1952) est un recueil de ce que l'auteur a trouvé, dans les écrits des Pères, de plus propre à ranimer la piété, à nourrir la ferveur, à porter les moines à la perfection de leur état. Il en prescrit la lecture chaque soir lors de la conférence. De Raban Maur † 856 nous possédons un *De institutione clericorum*, composé en majeure partie d'extraits empruntés à saint Isidore, aux *Morales* de saint Grégoire, au *De doctrina christiana* de saint Augustin, à saint Jérôme, à Bède le Vénérable. Pendant le moyen âge on n'a pas cessé de lire et de copier ce recueil.

Christian Druthmar, moine de Corbie, puis écolâtre à Stavelot au milieu du 9e siècle, a écrit un *Commentaire de saint Matthieu* à l'usage des moines « pour leur rappeler le devoir et la manière de résister aux tentations, la pratique des bonnes œuvres, les grandes et fondamentales vertus d'humilité, de foi, de charité, de patience et de support mutuel, le grave office de la prière confiante et persévérante. Sa sollicitude pour leur formation descend dans bien d'autres détails, par exemple lorsqu'il... leur conseille de chasser une tristesse nuisible par une réconfortante conversation entre amis » (F. Baix, *Étude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmédy*, t. 1, *L'abbaye royale et bénédictine*, Paris, 1924, p. 181-182).

Un peu partout, les monastères du 9e siècle se ressentent de l'action profondément pénétrante de saint Benoît d'Aniane. Il a peu écrit, bien qu'on lui doive un *Codex regularum* et une *Concordia regularum*, dans lesquels il rapproche la règle de saint Benoît des autres règles d'Orient et d'Occident. Mais on lui doit le premier des grands mouvements de réforme bénédictine. Ajoutons que, dès 816, Louis le Pieux fit adopter à Aix-la-Chapelle un important règlement *De institutione canonicorum* sur la réforme des chanoines. Ce règlement s'inspire des idées de Benoît d'Aniane, dont l'influence se retrouve ainsi au point de départ de la réforme des deux clergés. Voir DS, t. 1, col. 1415, 1438-1442; t. 2, col. 466.

3° **L'âge de fer : 10e-11e siècles.** — Entre les deux renaissances médiévales, celle de l'ère carolingienne et celle du 12e siècle, le 10e et le 11e siècles apparaissent comme un temps de barbarie, du point de vue de la culture littéraire et de la vie spirituelle ou morale. Un jugement trop absolu serait sans doute à nuancer; mais, malgré l'importance du mouvement réformateur qui trouva son centre à Cluny, il est difficile d'apprécier d'une manière favorable cette période. Sur la direction spirituelle au sens strict du mot, nous ne trouvons à peu près rien à dire. Plus encore que par le passé le souci de la perfection se trouve à peu près exclusivement dans les monastères et si les jeunes moines ont à leur disposition des anciens qui leur expliquent la règle et les initient aux coutumes de leur monastère, ils ne reçoivent qu'un enseignement oral dont leurs maîtres, à notre connaissance, ne prennent pas soin de rappeler les principes par écrit. A des titres divers citons pourtant, en Allemagne, *Othlon de Saint-Emmeran* (1010-1070), dont tous les écrits sont « inspirés par une idée d'édification et d'utilité pour le prochain » :

le *De tribus quaestionibus*, le *Liber visionum*, récits de visions et de songes composés à diverses dates, les uns personnels, les autres pris à Bède, à saint Grégoire ou à des contemporains; le *Libellus manualis* et ses *Proverbia*, l'un et l'autre composés à Fulda, celui-ci à l'aide d'un recueil de notes confectionné durant ses années d'écolâtre, mais accompagné ou enrichi ensuite de petits poèmes en vers léonins; le *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*, recueil par ordre alphabétique de cent et dix comparaisons ou symboles, rédigé à Amorbach; le *De cursu spirituali*, contre la corruption du clergé, et le *Liber de temptationibus* ou *De temptatione cujusdam monachi*, espèce d'autobiographie partielle, qui redit ses états d'âme et ses luttes, le tout entremêlé de beaucoup de souvenirs vécus... La personnalité de l'écrivain perce à chaque page de ses écrits. On y peut en outre reconnaître certaines préoccupations d'ordre théologique, moral et psychologique, qu'on avait rarement rencontrées jusqu'ici (J. de Ghellinck, *op. cit.*, t. 2, p. 52-53).

Dans l'Italie du Nord, saint *Pierre Damien* (1007-1072) est l'homme de tous les contrastes. Bien qu'il ait renouvelé par lui-même les austérités de la vie solitaire, il sait comprendre la discrétion de la règle bénédictine. Ses opuscules, parmi lesquels on peut

citer le *De bonis canonicis* (10), le *De contemptu saeculi* (12; PL 145, 251-291), le *De perfectione monachorum* (13; 291-328), l'*Apologeticus monachorum* (28; 511-515), ont trouvé beaucoup de lecteurs et ont aidé au progrès d'âmes nombreuses.

Il a trouvé des accents émus pour célébrer les joies de la cellule, où le moine peut goûter librement les délices de la contemplation et de l'union divine, pour exalter les mérites du silence dans lequel doit s'élever le temple du Saint-Esprit, ceux de la psalmodie sacrée, qui fait des chœurs de moines comme des armées équipées pour les combats du Seigneur, pour exposer les avantages de la méditation (U. Berlière, *op. cit.*, p. 79).

En France, trois noms émergent, ceux de saint Odon de Cluny, de Jean de Fécamp, de Jean de Fruttuaria, dit l'homme de Dieu. Saint *Odon* † 948 est l'auteur de *Collationes*. Il insiste sur les souffrances et les épreuves, la nécessité de la patience et la soumission à la volonté de Dieu; soumission d'autant plus nécessaire que les afflictions sont souvent pour les religieux les châtiments de leur mauvaise conduite.

Jean de Fécamp, né au pays de Ravenne, attiré à Dijon par son oncle le bienheureux Guillaume de Volpiano † 1031, fut nommé abbé de Fécamp en 1028 et mourut en 1078, laissant des livrets de dévotion pour l'impératrice Agnès. La plupart de ces livrets ont été transmis sous le nom de saint Anselme et ne furent identifiés que récemment par A. Wilmart. En dépit des emprunts qu'il multiplie sans compter, les prières de Jean conservent une réelle originalité et nous mettent en présence d'une âme très simple et profondément pieuse. On a encore de lui un *Libellus de scripturis et verbis Patrum* qui, bien que fait surtout d'extraits pris à droite et à gauche, garde une touche personnelle de piété envers le Christ (J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp*, Paris, 1946).

Jean, abbé *de Fruttuaria* en Piémont, † vers 1050, est l'auteur d'un opuscule, placé dès le 12^e siècle sous le patronage de saint Bernard, le *De ordine vitae et morum institutione*, restitué à son auteur par A. Wilmart.

Il « explique en douze chapitres les vertus que doit acquérir l'adolescent et les vices ou défauts qu'il doit éviter; c'est un traité d'éducation monastique et de bienséance chrétienne. D'une bonne première formation dépend la perfection de l'âge mûr. Trois vertus conviennent à l'adolescence : la modestie dans le parler, dans le chant, dans la voix, dans la démarche; le silence dans le respect des anciens, dans l'acceptation d'un guide spirituel, dans la garde du cœur. L'obéissance prompte et simple, procédant de l'amour, est la condition essentielle de la formation de l'adolescent... Une fois cette première formation assurée, les vertus cardinales, prudence, justice, force, tempérance, se développeront naturellement et les vertus théologales naîtront et s'augmenteront. Il sera facile alors de discerner les vices qui se cachent parfois sous l'apparence des vertus et d'éviter les péchés capitaux » (U. Berlière, *op. cit.*, p. 77).

Le *De ordine vitae* est un vrai traité de direction spirituelle à l'usage des novices ou de ceux chargés de leur formation. Voir A. Wilmart, *Jean l'Homme de Dieu auteur d'un traité attribué à saint Bernard*, dans *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 64-100).

4° **Saint Anselme de Cantorbéry** † 1109. — C'est par le nom d'un très grand directeur que nous terminons. Voir DS, t. 1, col. 690-696. Parmi les œuvres spirituelles de saint Anselme, nous retiendrons le *De beatitudine caelestis patriae* (PL 159, 587-606), reconstitution faite par Eadmer; les *Méditations et prières*, reconstituées par les travaux de A. Wilmart, *Auteurs spirituels*.., p. 147-216 et traduites par A. Castel (coll. Pax, Maredsous, 1923); et le *De similitudinibus* ou *Liber similitudinum* (PL 159, 605-708), recueil d'entretiens familiers réunis par le moine Alexandre de Cantorbéry (traduction sous le titre *Entretiens spirituels*, coll. Pax, Maredsous, 1924). Il faut enfin citer la correspondance du saint (traduction *Lettres spirituelles choisies*, coll. Pax, Maredsous, 1926, avec introduction de L. de Sainte-Croix, reproduite en partie dans VS, t. 14, 1926, p. 52-68), qui nous fait connaître la direction spirituelle donnée par Anselme. Cette direction atteint toutes sortes d'âmes. Les moines d'abord et surtout, parmi lesquels citons ceux de l'abbaye du Bec, qu'il a quittés pour gouverner l'église de Cantorbéry; des abbés, comme Lambert de Saint-Bertin, des abbesses comme Mathilde de Winchester, des évêques comme Hugues de Lyon; de grandes dames comme les deux Mathildes, la grande-duchesse de Toscane, sa protectrice en Italie, et la reine d'Angleterre, pour qui ses lettres « lues, relues, méditées, conservées dans le secret du cœur... mettent en fuite comme un rayon de soleil, les nuages de la tristesse » (3, 96), la comtesse de Boulogne, Ida, mère de Godefroy de Bouillon, à laquelle il écrit : « Je suis très assuré que tu me portes toujours présent dans ton cœur comme ton père spirituel... Je sais d'expérience très certaine que ton cœur reçoit mes avertissements avec délices et je me souviens que tu m'as complètement abandonné le soin de ton âme » (3, 18).

Toutes les peines excitent sa compassion et il s'intéresse à de petites gens : une pauvre veuve qui a perdu son fils, un vieux soldat désireux d'obtenir son congé, pour « abandonner la milice ou plutôt la malice, à quoi il fut tout dévoué jusqu'à présent », et qui voudrait mourir du moins en chrétien pénitent dans un cloître; un homme d'Arras qui a besoin d'aide pour payer ses dettes avant d'entrer dans un monastère; un juif converti, dont il faut secourir « la petite famille » sur les revenus du primat d'Angleterre, lui-même alors en exil..; Adrien, « religieux apostat, qui fut moine de Christ Church, (à qui il écrit) avant de savoir qu'il se repent de sa faute »; le moine Moïse qui, pour ses fautes, a mérité des châtiments corporels et qu'il voudrait revêtir « de sa propre peau », afin de les lui épargner; le médecin Albert, qui a guéri un de ses moines et à qui le prieur suggère de guérir sa propre âme en embrassant la vie religieuse. Défile dans ces lettres la société entière de la fin du 11^e siècle, avec ses défauts énormes, mais aussi avec sa générosité chrétienne (L. de Sainte-Croix, *op. cit.*, p. XXII-XXXIV).

Pour tous Anselme découvre des trésors de tendresse et de pitié; mais il ne perd jamais de vue l'essentiel, qui est de conduire les âmes jusqu'à Dieu. Sa direction, si elle est compatissante et bonne, n'a rien de mièvre. Dans la voie du progrès, il répète : « Efforcez-vous sans cesse de réaliser de nouveaux progrès, d'avancer continuellement; il ne suffit pas d'éviter toutes les fautes, « et les grandes et les petites »; il faut encore diriger vers Dieu ses pensées et ses intentions, lui rapporter tous ses actes », être en tout fidèle à la grâce par laquelle il nous prévient (L. de Sainte-Croix, p. XXIX). Spécialement aux moines, Anselme explique que l'obéissance demeure le moyen le plus sûr de se sanctifier. Dans quelque condition que l'on se trouve, jeune novice, moine, profès, abbé d'un nombreux monastère, il faut toujours obéir; et lorsque se fait entendre

le dernier appel du Seigneur, il est bon de se soumettre encore, car Dieu sait mieux que nous ce qui nous est avantageux et il nous accorde un bien supérieur à celui que nous pourrions attendre.

Les spéculations théologiques d'Anselme ont éclairé des milliers d'intelligences, ses méditations et ses prières enflammé des milliers de cœurs; ses lettres, si pénétrées de doctrine et de bonté, où l'on retrouve le père, le directeur, le conseiller et l'ami, ont instruit, édifié, conseillé, inspiré l'amour de Dieu, de l'Église, de la Règle et de la perfection chrétienne (U. Berlière, *op. cit.*, p. 83).

Gustave Bardy.

B. AU MOYEN AGE

1. *Caractères généraux.* — 2. *Survivances de l'école bénédictine.* — 3. *Saint Bernard et l'école cistercienne.* — 4. *L'école de Saint-Victor.* — 5. *L'école franciscaine.* — 6. *L'école dominicaine.* — 7. *L'école anglaise.* — 8. *L'école néerlandaise.* — 9. *Jean Gerson.*

1. Caractères généraux

1) Durant la période qui va du 12e au 15e siècle, la direction spirituelle est conçue le plus souvent selon le type monastique. L'abbé, ou le supérieur du couvent, est normalement le directeur de conscience de ses subordonnés. C'est là un héritage qui vient de la règle bénédictine, et les ordres nouveaux qui commencent à apparaître à l'époque envisagée ne s'en affranchissent guère, sur ce point au moins.

2) Le seul ordre où l'on perçoit une évolution assez nette est l'ordre dominicain, pour lequel le soin des âmes prend l'importance d'un but. La direction s'oriente donc, au 13e siècle, vers les laïcs; mais il faut ajouter qu'elle consiste à rendre ceux-ci aussi moines que possible. Quelques cas significatifs de cette évolution sont représentés par Hadewijch et sainte Catherine de Sienne, dont l'action de directrices de conscience se présente franchement comme extra-hiérarchique et même charismatique. Mais sur ce point, en s'éloignant du type monastique tel que les anciens ordres le représentaient à cette époque, on rejoint en somme le type monastique primitif. Nous dirons cependant que des difficultés assez considérables ont entravé aux origines l'orientation des dominicains vers la *cura monialium*. D'ailleurs d'autres ordres, les cisterciens, les prémontrés, les franciscains, ont connu les mêmes difficultés et ont mené la même opposition (voir à ce propos St. Axters o p, *Dominikaansche zielzorg in de Nederlanden der XIIIe eeuw*, OGE, t. 13, 1939, p. 149-184).

3) Dans cette orientation vers les fidèles, apparaissent à la fin du moyen âge des « directeurs » populaires. Ce sont en général de grands prédicateurs. Citons les franciscains saint Bernardin de Sienne † 1444, Jean Brugman † 1473; les dominicains saint Vincent Ferrier † 1419, saint Antonin de Florence † 1459, Jérôme Savonarole † 1498.

4) Beaucoup de directeurs de cette époque se caractérisent par leur attachement à l'Église, tant par le souci de préserver leurs dirigés contre les faux spirituels de toute espèce qui surgissent durant ces quatre siècles, que par leur zèle à réformer l'Église ou les ordres religieux (ainsi l'augustin saint Laurent Justinien † 1456), et à donner à leurs chefs la conscience de leurs responsabilités. En cela ils se distinguent du directeur tel qu'on le conçoit aujourd'hui, plus spécialement occupé du seul bien spirituel personnel du dirigé. On trouve cependant des auteurs qui sont préoccupés surtout de ce côté individuel de leur tâche (ainsi celui qui écrivit le *Nuage de l'inconnaissance*), ou encore qui lient très étroitement confession et direction (ainsi Pierre le Vénérable, l'auteur de l'*Ancren Riwle*, Gérard Zerbolt de Zutphen).

5) Les traités sur la direction n'existent pas encore. On en est réduit à glaner les textes utiles de-ci de-là. Ceux-ci se découvrent souvent là où il est question du don de la *discretio spirituum*. Les « directoires », par contre, sont nombreux et rappellent à diverses catégories de fidèles leurs devoirs moraux et spirituels. Beaucoup de ces directoires sont anonymes (voir à leur propos P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4e éd., t. 2, p. 448-473).

6) De même, les qualités requises du directeur et celles du dirigé doivent être dégagées de textes occasionnels (lettres, sermons, traités rédigés à l'usage d'un correspondant déterminé, etc) et ne font pas encore l'objet d'exposés très systématiques.

2. Survivances de l'école bénédictine

Ce paragraphe groupe les données utiles sur les plus représentatifs des auteurs bénédictins de cette époque.

1° **Pierre le Vénérable** † 1156 n'a pas laissé de traité sur la direction. On sait qu'il exerça sur les moines de Cluny une véritable influence de directeur de conscience, d'après son biographe Raoul de Cluny qui l'avait connu personnellement :

Il était attentif et bon envers les frères, pieusement inquiet des infirmes, de peur qu'il n'y en ait qui, dans la maison de Dieu, soient traités avec négligence. Il exhortait ses subordonnés à la pureté et à se purifier par la confession. En cet art, il se montrait père sans égal et dépassait quiconque par la douceur de sa piété. Il proclamait, selon le don qu'il avait dans l'Église de Dieu, le bienfait de la confession qui sanctifie l'âme comme un baptême salutaire. Il avait cette grâce d'aimer avec une singulière prédilection quiconque se confessait à lui, de l'embrasser et le réconforter comme un bon conseiller. Ce qui explique qu'à l'inverse de ce qui se produit avec d'autres supérieurs, tous souhaitaient toujours d'un grand désir et d'un grand amour se confesser à lui, qui savait, sans dévoiler ni révéler, soigner et guérir, ses blessures et celles d'autrui, par la médication de sa parole et de sa consolation. Il se donnait tant aux œuvres de miséricorde que personne ne fut jamais repoussé par lui. Il secourait les opprimés, couvrait les nus, donnait à manger aux affamés... (*Vita* 2, PL 189, 18b-19a).

On peut découvrir d'autres traits sur Pierre le Vénérable comme directeur de conscience dans sa volumineuse correspondance (PL 189, 61-472), où l'on voit son action sur sa famille, sur l'ordre de Cluny et sur l'Église de son temps (voir J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946; 1re, 2e et 3e parties; M. Demimuid, *Pierre le Vénérable ou la vie et l'influence monastique au XIIe siècle*, Paris, 1876, ch. 8).

2° **Sainte Hildegarde** † 1179 exerça aussi une grande influence sur les principaux acteurs de son temps, princes et prélats, comme le montrent les témoignages rassemblés par les bollandistes (AS, 17 septembre, t. 5, p. 638-664, § 4-10, reproduits dans PL 197, 28-61) et ses 145 *Lettres* (PL 197, 145-382).

3° **Pierre de Celle** (vers 1115-1183) a laissé des *Lettres* (PL 202, 405-636), qui sont « ce qu'on pourrait appeler des lettres d'amitié pure » (J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 17) et dont le but est d' « apporter remède à la séparation de ceux

qui s'aiment » (p. 18) tout autant que d'instruire et d'exhorter. Même caractère dans les *Sermons* (PL 202, 637-926), « conversations de l'abbé avec ses moines ou avec Dieu en présence de ses moines ». Seuls les sermons synodaux (nos 83 à 91), s'adressant à des pasteurs en charge, ont un ton plus moralisant et plus sévère. Parmi les opuscules monastiques qu'il a laissés (reproduits en PL 202 et par J. Leclercq, *op. cit.*, p. 174-239), on peut retenir surtout le *De conscientia* (PL 202, 1083-1098 et Leclercq, p. 193-230), sorte de « directoire » spirituel à l'usage des novices. On touche du doigt, en Pierre de Celle, la note caractéristique de la direction monastique, exercée par le supérieur, mais compensant l'aspect « obligatoire » qu'elle prend de ce fait par l'atmosphère affectueuse et amicale.

4° **Bernard Ayglier,** abbé du Mont-Cassin, † 1282, dans le *Speculum monachorum* (éd. H. Walter, Fribourg-en-Brisgau, 1902), traite des vœux monastiques, de leurs exigences et, dans la partie finale, des devoirs que comporte la charge abbatiale. Quelques données utiles aussi sur ces mêmes points dans son *Expositio in Regulam S. Benedicti* (éd. A.-M. Caplet, Mont-Cassin, 1894). Voir DS, t. 1, 1502-1503.

5° **Garcia de Cisneros** † 1510 déploya son activité dans la réforme de son monastère du Montserrat, et, par l'*Exercitatorio de la Vida spiritual*, eut une influence certaine sur les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola et ainsi sur la spiritualité moderne. On a gardé de lui quelques directoires spirituels : *Constituciones de los Monges*, *Constituciones de los Donados*, *Constituciones de los Capellanes* (ces chapelains, au nombre de 12, étaient chargés du soin des âmes). Ces directoires se trouvent dans le ms Montserrat n° 39, décrit par M. Alamo, DS, t. 2, col. 919-920.

3. Saint Bernard et l'école cistercienne

Les interventions innombrables de saint Bernard dans tous les événements de quelque importance ont fait du 12e siècle, comme on l'a dit, « son temps » (P. Rassow, *Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux*, coll. Studien und Mitteilungen zur Geschichte Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 34, 1913, p. 65), et permettent de le considérer comme le « directeur de conscience » de la chrétienté d'alors (F. Vandenbroucke, *Saint Bernard, directeur de conscience*, dans *Témoignages* de la Pierre-Qui-Vire 38-39, 1953, p. 139-151). A la différence des recueils modernes de lettres de direction, ses *Lettres* se situent moins sur le plan du progrès spirituel personnel que sur celui des responsabilités dans l'Église. A leur différence encore, ses interventions dans la conscience d'autrui résultent souvent, au moins au début de sa carrière, d'une initiative spontanée et non demandée; parfois aussi de son autorité d'initiateur de la réforme cistercienne et d'abbé de Clairvaux : aujourd'hui le directeur est au contraire choisi librement par le dirigé. Mais Bernard savait créer néanmoins l'ambiance amicale, toucher aux questions essentielles et provoquer ainsi le contact d'homme à homme qui fait la vraie direction.

1° Les **directoires de vie spirituelle,** comme les a appelés A. Le Bail (DS, t. 1, col. 1465), sont ceux des traités du saint qui, en s'adressant à un ou des correspondants déterminés, donnent en fait des lignes de conduite, des conseils, des directives valant pour quiconque partage le même état.

1) Le *De consideratione* (PL 182, 727-808; tr. fr., P. Dalloz, Grenoble, 1945) fut adressé au pape Eugène III à la fin de la vie de Bernard (1148-1152). Les conseils spirituels s'y mêlent à la « considération » des devoirs proprement pastoraux du pape. Cette considération porte sur le pape lui-même (*te*), l'Église (*quae sub te*), son entourage (*quae circa te*), Dieu et les choses divines (*quae supra te sunt*). Ce dernier point et, partiellement, le premier (= livres 5 et 2) ne regardent pas le seul pape.

2) Le *De moribus et officio episcoporum* (PL 182, 809-834), longue lettre adressée à l'archevêque de Sens, Henri le Sanglier, est attentif surtout aux devoirs moraux de l'évêque : chasteté, charité, droiture, humilité, sans oublier le zèle apostolique.

3) Le sermon *De conversione ad clericos*, adressé aux « clercs » étudiants de Paris en 1140, convie ses auditeurs à la « conversion » et obtient d'ailleurs son but en entraînant à Clairvaux une vingtaine de jeunes « convertis ». Point de vue naturellement ascétique, autour de l'idée d'un retour à Dieu, ou « conversion » progressive, jusqu'à refaire en soi son image et sa ressemblance. Idée qu'on retrouve dans les *Sermons sur le Cantique* et qui fait l'une des pièces maîtresses de la doctrine spirituelle de Bernard.

Le *De conversione* existe en un texte long (PL 182, 833-856, éd. critique avec traduction anglaise d'après quelques manuscrits par W. Williams, Londres, 1938). Un texte bref, contenu dans le ms *Engelberg 34*, a été édité par J. Leclercq, *Analecta monastica*, 1e série, coll. Studia anselmiana 20, Rome, 1948, p. 124-135; ne contenant aucune allusion aux clercs, dom Leclercq estime qu'il a pu être prononcé devant des moines, et servir de base à une rédaction plus détaillée, celle qui fut prêchée à Paris en 1140.

4) Plusieurs *autres endroits* insistent sur les devoirs des pasteurs, vg *Sermones in Cantica* 23, 25, 49, 76, 77; et surtout la correspondance (PL 182, 67-662). Il faut retenir les lettres adressées aux abbés sur le gouvernement de leur maison ou sur la conduite à tenir envers tel ou tel moine en difficulté spirituelle (lettre 325, par exemple); plus rarement à de simples moines (322), des moniales (113-115) ou des abbesses (366, 391). Ces dernières sont relativement brèves et leur rareté contraste avec les recueils modernes de lettres de direction où la correspondance féminine prédomine.

Les *caractères communs* de ces « directoires » sont constitués d'abord par la préoccupation morale des devoirs de tel correspondant ou de tel état, devoirs dont Bernard envisage tantôt l'aspect personnel, tantôt l'aspect social ou pastoral. Il faut signaler en outre le souci des intérêts de l'Église.

2° Les **principes** qui fondent la direction spirituelle mettent en relief, chez saint Bernard, l'action de l'Esprit Saint. On découvre cette pensée surtout dans les *Sermons*. Un des charismes de l'Esprit, la *discretio spirituum*, permet de faire le partage judicieux entre les dons reçus à titre personnel et ceux reçus à titre social (sermon *De diversis* 88, 2, PL 183, 706), mais aussi les inspirations du malin esprit et de l'Esprit de Dieu (sermon *De diversis* 23, PL 183, 600-603; cf *Serm. in Cant.* 32, PL 183, 948). Mais la connaissance de la volonté de Dieu, en théorie accessible à qui possède ce charisme, est en fait malaisée. Tout irait bien si, comme dit le sermon *De diversis* 26, 3 (PL 183, 610-611), l'on n'avait affaire qu'aux cas simples où cette volonté est exprimée dans l'Écriture ou par le témoignage intérieur de l'Esprit : *ipse Spiritus manifeste*

clamat in cordibus nostris. Saint Bernard, conscient des incertitudes possibles en ce dernier point, s'appuie alors sur l'obéissance au supérieur (*ibidem*). Celle-ci devient la norme suprême. Même les moines, plus fermes cependant dans les voies spirituelles que les autres fidèles, y trouvent une « suppléance » précieuse : « comme la vertu de discrétion est un oiseau rare sur la terre, je souhaite que la vertu d'obéissance la supplée en vous » (*Sermo in Circumcisione* 3, 11, PL 183, 142).

3° Les **qualités du directeur** (voir W. Pitsch, *Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux*, Bottrop, 1942) sont dominées par la *discretio* appliquée au comportement d'autrui, et agissant en suppléance de l'Esprit Saint. Ce caractère supplétif explique aussi l'insistance de Bernard sur la miséricorde du père spirituel et en particulier de l'abbé qui exerce cette tâche par état. En effet, il est préposé, non aux bien portants qui sont guidés par l'Esprit, mais surtout à ceux qui ont besoin d'aide spirituelle, aux infirmes de l'âme. Les textes de Bernard sur ce point sont innombrables (vg *Ep.* 73, 2, PL 182, 187-188). « Si la miséricorde était un péché, je crois que je ne pourrais m'empêcher de le commettre » (*Ep.* 70, PL 182, 182). Cette miséricorde ne s'oppose pas à la fermeté indispensable au père spirituel qui a la garde de la règle et des observances (cf *De praecepto et dispensatione* 3-4, PL 182, 864-867).

4° Les **qualités du dirigé** sont, elles, dominées par l'obéissance au directeur qui prend la suppléance de l'Esprit Saint. Attitude convenant spécialement aux novices (sermon *De diversis* 8, 7, PL 183, 564), comme d'ailleurs à tout moine (*Ep.* 87, 7, PL, 182, 215). « Quiconque n'a d'autre maître que soi-même se fait le disciple d'un fou ». Attitude plus malaisée à obtenir des « cas difficiles », et cependant rien n'est fait tant qu'on reste dans la défense opiniâtre ou même dans l'aveu simulé de ses fautes (cf *De gradibus humilitatis et superbiae* 17-18, PL 182, 966-967; éd. B. Mills, Cambridge, 1926, p. 141-145), ou dans le murmure (cf *Sententiae* 16, PL 183, 751-752). Quant à l'obéissance, on peut appliquer au cas du dirigé ce que Bernard en dit à l'adresse de tout moine dans le sermon *De diversis* 41 (PL 183, 653-661), où il souligne son caractère supplétif (« Dieu a laissé aux supérieurs le soin de tout régler »), et ses degrés (*libenter, simpliciter, hilariter, velociter, viriliter, humiliter, indesinenter*). Ailleurs, il souligne encore que l'obéissance n'a de valeur que par la charité : « C'est la seule charité qui rend l'obéissance agréable à Dieu et l'en fait agréer » (*Sermo in festo S. Andreae* 2, 2, PL 183, 509).

5° **L'école cistercienne ultérieure** a produit un grand nombre d'écrits spirituels, la plupart orientés de façon ou d'autre vers la direction spirituelle des moines. Mais ces écrits ne se distinguent pas par une précision plus grande que ce qu'a donné déjà saint Bernard. Retenons quelques noms, surtout à cause de leur célébrité et de l'accessibilité de leurs textes.

1) *Guillaume de Saint-Thierry* † 1147/48 a laissé le célèbre « directoire » adressé aux novices chartreux du Mont-Dieu *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 307-364; éd. et tr. fr. M.-M. Davy, Paris, 1940, 2 vol., et celle, en préparation, de J.-M. Déchanet), où se découvre le thème bernardin du retour à l'image divine moyennant l'ascèse, la formation vertueuse, la pratique de la charité, pour arriver ainsi à la contemplation et à la sagesse.

2) *Amédée de Lausanne*, abbé de Hautecombe et ensuite évêque de Lausanne, † 1159, exerça une influence étendue dans les affaires spirituelles et temporelles de son époque (A. Dimier, *Amédée de Lausanne*, Saint-Wandrille, 1949, ch. 3-7). On a gardé de sa correspondance une *Épître* à Humbert, comte de Savoie (dans S. Guichenon, *Histoire généalogique de la royale maison de Savoie*, liv. 6, Preuves, Lyon, 1660, p. 38), et une autre *Littera pastoralis ad dioecesanos in exilio scripta* (vers 1156, PL 188, 1299-1304). Le point de vue est plus pastoral que spirituel. Mêmes préoccupations dans les *Directiones ad confessarios*, conservées dans un ms de la bibliothèque cantonale de Fribourg (Suisse), sans doute du 13e siècle (éd. Dimier, *op. cit.*, p. 241-243).

3) *Aelred de Rievaulx* † 1167 a laissé un « directoire » consacré au cas de l'amitié spirituelle : *De spirituali amicitia* (PL 195, 661-702; éd. critique et tr. fr. par J. Dubois, *L'amitié spirituelle*, Bruges-Paris, 1948), où sont passées en revue : essence et naissance de l'amitié, utilité et bornes, choix et épreuves des amis, sublimité et pratique de l'amitié. La direction prend, comme chez Pierre de Celle et saint Bernard, les aspects d'un échange amical. On a conservé encore de lui un directoire spécialement consacré aux recluses : *Regula sive institutio inclusarum* (PL 32, 1451-1474), où sont esquissés les règlements et décrites les vertus propres à leur état. Autre directoire, de portée plus générale, dans le *Speculum caritatis* (PL 195, 501-620; analyse dans DS, t. 1, col. 228).

4. L'École de Saint-Victor

1° **Hugues de Saint-Victor** † 1141 a laissé un « directoire » à l'usage des novices, le *De institutione novitiorum* (PL 176, 925-952). Cette œuvre serait inauthentique d'après B. Hauréau (*Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 116-124; mais authentique d'après les critiques plus récents, cf J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t. 1, Bruxelles, 1946, p. 52). Ce bref traité pose en principe que le novice doit posséder la *scientia verae discretionis* (*prologue*, col. 926) et donne quelques applications de ce principe à la discipline dans la parole, l'attitude à table, et aussi dans la recherche de la doctrine; fugitivement il est fait allusion à la nécessité d'avoir des maîtres de conduite digne (c. 6, col. 932; cf *Expositio in Reg. S. Augustini*, *ibidem*, 921).

2° **Richard de Saint-Victor** † 1173 a laissé quelques pages, dans le *Benjamin minor* (PL 196, 1-64), sur l'origine (« Joseph de Rachel, discretio de ratione »), l'utilité, les propriétés, la difficulté et les tâches de la discrétion, préparatoire à la contemplation (c. 67-71, col. 48-51). Il s'agit là de l'art de se guider soi-même, art provenant soit de l'expérience de la vertu, soit de la grâce de la révélation. Une allusion brève est faite au *consilium* nécessaire à cet effet (col. 48; rôle supplétif analogue du *consilium* dans les *Annotationes in psalmum* 143, col. 381); mais on peut se demander si ce *consilium* n'est pas cette partie de la discrétion qui consiste à distinguer ce qui convient et ce qui ne convient pas, comme dans le *De statu interioris hominis* 1, 24-29, col. 1133-1138; cf *Sermons et opuscules spirituels inédits*, éd. J. Chatillon et W.-J. Tulloch, Paris, 1951, p. LVIII-LX, note 2). En tout cas, la *discretio* convient particulièrement à ceux qui doivent diriger

les autres, d'après l'*Exiit edictum*, I (éd. J. Chatillon et W.-J. Tulloch, *op. cit.*, p. 32-33).

5. L'école franciscaine

1° **Saint François d'Assise** † 1227, l'initiateur de cette nouvelle école de spiritualité, a voulu restaurer la vie religieuse dans ses bases évangéliques et notamment dans la pauvreté. En ce qui regarde l'obéissance, il a tenu, dans le prolongement de ce qu'ont indiqué plus haut les écoles monastiques, à ce que supérieurs et inférieurs soient dans des rapports d'intimité : Ministri vero caritative et benigne eos [subditos] recipiant; et tantam familiaritatem habeant circa ipsos, ut dicere possint eis et facere sicut domini servis suis; nam ita debet esse, quod ministri sint servi omnium fratrum (*Secunda Regula* 10). La *prima regula* s'exprimait en termes voisins (4-5, éd. Quaracchi, 1904; trad. fr. P. Bayart, Paris, 1945, p. 40-45). Rappelons la direction spirituelle de sainte Claire d'Assise (J. Joergensen, *S. François d'Assise*, Paris, 1910, liv. 2, ch. 5).

2° **David d'Augsbourg** † 1271 est à signaler pour quelques directoires destinés aux novices : le *De compositione hominis exterioris*, le *De interioris hominis reformatione* et le *De septem processibus religiosorum* (éd. Quaracchi, 1899). Voir DS, t. 2, col. 42-44.

3° **Saint Bonaventure** † 1274. — « Son œuvre entière est orientée vers la paix de l'extase » (É. Longpré, DS, t. 1, col. 1770) et forme un immense directoire de vie spirituelle. Cependant, il faut noter que, parmi les exercices propres à assurer le progrès de l'âme, durant la vie purgative comme dans les étapes ultérieures, figurent l'humilité, l'examen de conscience, la confession fréquente (*ibidem*, col. 1799-1803), mais non explicitement le recours à la direction spirituelle. Signalons, parmi ses opuscules spirituels, ceux qu'on peut considérer particulièrement comme des directoires spirituels : le *De perfectione vitae ad sorores* (*Opera omnia*, Quaracchi, t. 8, 1898, p. 107-127), où il expose à une de ses dirigées les principaux devoirs de la vie religieuse, et le *De sex alis Seraphim* (p. 131-151), décrivant pour l'usage des supérieurs « necessaria... ad regimen subditorum ». Bonaventure y explique la nécessité d'avoir un maître aux débuts de la vie spirituelle (c. 1); en sont dispensés ceux qui ont le don de la discrétion, « donum discretionis spirituum divinitus adepti », et qui possèdent les vertus (c. 2). Mais cela est rare : presque tous les hommes, jusqu'au souverain pontife, ont besoin d'être soumis à la direction d'autrui. La suite (c. 3-8) décrit les principales vertus du supérieur : justice, piété, patience, vie exemplaire, discrétion, dévotion. Le chapitre le plus développé est celui sur la discrétion, que Bonaventure définit comme une « circonspection », dont il donne les objets divers.

4° **Sainte Angèle de Foligno** † 1309 est à signaler pour son œuvre littéraire, comprenant un certain nombre de lettres de direction, où s'exprime « l'accent d'amour passionné » qu'elle tient de son héritage franciscain (P. Doncœur, DS, t. 1, col. 571; cf *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, Paris, 1926, texte latin et tr. fr. en vol. séparés). Elle est à signaler aussi pour le groupe de disciples dont elle fut entourée et dont sa correspondance révèle la ferveur.

5° Parmi les noms moins illustres de l'ordre franciscain, on relève celui de Guibert de Tournai († après 1284). Le principal mérite de ses sermons est qu'ils s'adressent à divers groupes de laïcs : *Sermones ad mercatores, ad agricolas, ad artifices mechanicos*, etc, d'une manière beaucoup plus explicite qu'on ne le voit d'habitude à cette époque. On les trouve dans le ms *Bruges 289* (voir *Biographie nationale... de Belgique*, t. 8, col. 416-420; St. Axters, *op. cit.*, t. 2, p. 118-122).

6. L'école dominicaine

1° **Saint Dominique** † 1221. — L'ordre dominicain exerça une grande influence sur l'art de la direction au cours des derniers siècles du moyen âge. La mission de prédication et de travail théologique donnée à l'ordre par saint Dominique le prédisposait à prendre aussi en main la direction spirituelle des fidèles fervents. La place attachée au soin des âmes se décèle en effet dans la vie entière de saint Dominique. Elle se découvre encore en certains aspects particuliers qu'il donna à son institution : abandon du travail manuel et des possessions territoriales, abréviation des offices, principe de la dispense en faveur de l'étude et de la prédication. Toutes ces choses opposaient le nouvel ordre aux règles monastiques anciennes (H. Petitot, *Vie de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1925, ch. 13). On a un témoignage plus explicite encore de cette orientation dans le texte primitif des *Constitutions* de saint Dominique :

> Ad hec tamen in conventu suo prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in hiis precipue, que studium, vel predicationem, vel *animarum fructum* videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et *animarum salutem* ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardenterque summo opere debeat intendere, ut *proximorum animabus possimus utiles esse* (éd. H. Denifle, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1885, p. 194).

Un autre témoignage de cette orientation vient de la *Summa magistri Pauli*, œuvre de Paul de Hongrie, professeur de droit canon, qui reflète « les préoccupations intellectuelles et apostoliques des prêcheurs de Bologne en 1220 et 1221. Elle est le reflet de leur état d'esprit et l'on peut ajouter, sans crainte de se tromper, de celui qui était le chef du groupe, saint Dominique » (P. Mandonnet, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1938, t. 1, p. 268). Cette *Summa* comporte en réalité une *Summa de confessione* et un *Tractatus de vitiis et virtutibus* (éd. Raymond Duellius, *Miscellanea*, libr. 1, Augsbourg et Gratz, 1723, p. 59-83; éd. plus récente dans *Bibliotheca Casinensis*, série 4, Mont-Cassin, 1880, p. 191-215; voir Mandonnet, *op. cit.*, t. 1, p. 249-269). Elle « se réfère et se rattache immédiatement à la grande réforme entreprise par le IVe concile général de Latran de 1225.., [qui] établit l'obligation pour tous les fidèles de se confesser et de communier au moins une fois l'an » (cf Mansi, t. 22, col. 1007-1010), et en conséquence institue des confesseurs et définit leur rôle (col. 998, 1010). Honorius III, en effet, le 4 février 1221, « s'adressa à tous les prélats de la chrétienté et après leur avoir recommandé instamment le ministère des prêcheurs qui « Verbi Dei sunt evangelisationi totaliter deputati », il les exhorta aussi à leur confier le ministère de la confession » (Mandonnet, *op. cit.*, t. 1, 254-255). Retenons cette description du confesseur que Paul attribue à saint Augustin :

> Adsit benevolus paratus erigere, et secum honus portare. habeat dulcedinem in affectione, pietatem in alterius crimine.

discretionem in varietate. adiuvet confitentem orando. elemosinas et cetera bona opera pro eo faciendo. semper eum adiuvet leniendo. consolando et spem promittendo. et cum opus fuerit increpando. doleat loquendo. instruat operando. sit particeps laboris. qui particeps vult fieri gaudii. doceat perseverantiam (éd. Bibliotheca Casinensis, série 4, p. 196).

2° Le **Bx Jourdain de Saxe** † 1237 **et la direction des moniales.** — Les *Constitutions* primitives de l'ordre, rédigées en 1216, furent rédigées une nouvelle fois en 1220, puis enrichies aux chapitres généraux de 1228, 1236 et 1240. Au chapitre de 1228, tenu sous l'autorité de Jourdain de Saxe, premier maître général de l'ordre après Dominique, en raison de la multiplication des monastères de dominicaines (Dominique avait admis et organisé la *cura monialium* des seuls monastères de Prouille, Saint-Sixte de Rome et Madrid), figure l'interdiction de la direction des moniales (Mandonnet, *op. cit.*, t. 2, p. 282), malgré la résistance de Jourdain et des moniales de Sainte-Agnès de Bologne (p. 290, n. 22). Jourdain cependant exerça une action profonde comme directeur spirituel : qu'on lise à cet égard ses *Lettres*, en particulier à la communauté de Sainte-Agnès et à la dominicaine Diane d'Andalo. Voir art. Diane d'Andalo (bibliographie), DS, t. 3, col. 855.

Le 25 octobre 1239 fut affirmé à nouveau le principe de l'exemption de la direction et de l'administration par les prêcheurs des monastères de moniales (*Bullarium ordinis praedicatorum*, t. 1, Rome, 1729, p. 107). Mais peu à peu des monastères de dominicaines reçurent du Saint-Siège l'autorisation d'être confiés à la direction et aux soins des frères prêcheurs. Ceux-ci cependant obtinrent d'Innocent iv, le 4 avril 1246, de n'avoir en main que la charge spirituelle (H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, coll. Historische Studien 267, Berlin, 1935, p. 276-277). Mais les avantages des moniales furent perdus le 26 septembre 1252, quand le même Innocent iv exonéra complètement les prêcheurs de la *cura monialium*, sauf pour celles de Prouille et de Saint-Sixte. Les instances des moniales aboutirent à la bulle de Clément iv, du 6 février 1267, qui « mit fin à la longue querelle et régla une fois pour toutes le statut juridique des sœurs dominicaines » (*Bullarium*, t. 1, p. 481; voir résumé de cette question dans R. Creytens, *Les Constitutions primitives des sœurs dominicaines de Montargis*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 17, 1947, p. 41-43; H. Ch. Scheeben, *Die Anfänge des zweiten Ordens des hl. Dominikus*, *ibidem*, t. 2, 1932, p. 284-315). Le pape admettait en effet que, « pour l'aumônerie et la direction spirituelle, les sœurs pouvaient faire appel à des frères du couvent le plus proche » (R. Creytens, *Les convers des moniales dominicaines*, *ibidem*, t. 19, 1949, p. 17).

Il va sans dire que les noms des directeurs de conscience dominicains durant les premiers siècles de l'ordre sont nombreux. Retenons quelques-uns d'entre eux, dont les œuvres sont assez accessibles. Ainsi Henri de Louvain († vers 1302), dont on a gardé une lettre de direction à une personne pieuse (éd. St. Axters, *De zalige Hendrik van Leuven O.P. als geestelijk auteur*, OGE, t. 21, 1947, p. 225-256). Une traduction latine de cette lettre, connue sous le nom d'*Epistola aurea*, fut incorporée par saint Pierre Canisius dans le recueil des sermons de Jean Tauler. Cette lettre a pris dès lors une vaste diffusion. Citons encore les lettres de direction du bienheureux Jean Dominici † 1419, adressées aux dominicaines de Venise. Elles sont pleines de charme (éd. A. Biscioni, Milan, 1839; cf P. Mandonnet, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 21, 1900, p. 388-402; quelques-unes de ces lettres ont été traduites en français par A.-M. F. [Festugière], VS, t. 26, 1931, p. 292-304; t. 27, 1931, p. 58-65). Et saint Antonin de Florence † 1459 dont l'*Opera a ben vivere* est un programme de vie pour une personne vivant dans le monde (voir DS, t. 1, col. 725-726). On a gardé également des indices nombreux de la direction spirituelle exercée par les dominicains sur les béguines (voir St. Axters, *op. cit.*, *passim*).

3° Les **dominicains rhénans.** — La situation qui vient d'être résumée explique que l'ordre dominicain, à côté de théologiens éminents, donna aussi des directeurs de conscience de première valeur. Certains de ceux-ci ont tenté de décrire en théologiens les expériences mystiques dont ils étaient les témoins dans leur tâche de directeur. Les plus connus de ces directeurs furent les dominicains rhénans du 14e siècle. Sauf Henri Suso et peut-être Jean Tauler, ils ne paraissent pas avoir connu personnellement les grâces les plus hautes de la contemplation. Ils sont directeurs et prédicateurs plus que théologiens et mystiques.

Voir Allemande *(spiritualité)* au 14e siècle, DS, t. 1, col. 323-331. — Amis de Dieu, t. 1, col. 493-500. — Contemplation au 14e siècle, t. 2, col. 1991-1995. — Dépouillement, t. 3, col. 471-474.

Maître Eckhart † 1327 a laissé, à côté d'œuvres théologiques et exégétiques, des sermons, latins et allemands. *Jean Tauler* † 1361 n'a laissé que des sermons, mais on y décèle un « excellent directeur d'âmes » (F. Cayré, *Patrologie*, 2e éd., Paris 1933, t. 2, p. 700), et l'on en induit que la direction des dominicains était sérieuse. C'est dans ces sermons que la théologie mystique de ces auteurs s'est le mieux exprimée. De *Henri Suso* † 1366, on a retenu la direction d'Élisabeth Stagel (qui écrivit sans doute sa célèbre *Vita*) et deux recueils de lettres de direction : le *Grand Livre des Lettres* (28 en tout) et le *Livret des Lettres* (11). Ces recueils ont été rassemblés par Élisabeth. Certaines des lettres qui y figurent lui furent adressées personnellement. Les autres eurent en général pour destinataires d'autres moniales. Ces lettres, au ton parfois assez impersonnel, servent à compléter sur plus d'un point le plus haut livre de théologie mystique de Suso (et peut-être du moyen âge), le *Livre de la Vérité*. C'est en particulier le cas du *Livret des Lettres*, qui traite de questions de haute spiritualité (conversion, humilité et soumission, abandon, Dieu seul, jubilation, mort, charges extérieures et vie intérieure, grâces d'oraison, repos en Dieu, perfection).

Voir C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Fribourg-en-Brisgau, 1941, ch. 6, Auf seelsorglicher Fahrt. — J. Ancelet-Hustache, *Le Bx Henri Suso. Œuvres traduites*, coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1943, p. 120-129.

Signalons comme appartenant au même milieu spirituel que les auteurs précédents, mais non à l'école dominicaine, Henri de Nördlingen, connu pour sa direction de Marguerite Ebner, et sa correspondance avec elle (éd. Ph. Strauch, 1882; cf W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, Leipzig, 1881, p. 277-288).

4° **Sainte Catherine de Sienne** † 1381 réunit autour d'elle un groupe de disciples ardents, dont le mieux connu est son biographe, le bienheureux Raymond de Capoue, qui fut à la fois son directeur et son dirigé.

Sur le groupe catherinien, lire J. Joergensen, *Sainte Catherine de Sienne*, 4e éd., Paris, 1919, liv. 2, ch. 7. — J. Wilbois, *Sainte Catherine de Sienne. L'actualité de son message*, Tournai, 1948, p. 171-188. — Y ajouter les données utiles de R. Fawtier-L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948.

La direction spirituelle de Catherine se fit surtout oralement, mais parmi les 383 *Lettres* qu'on a conservées d'elle, beaucoup donnent d'amples documents sur son activité à ce propos (analyses dans J. Wilbois, *op. cit.*, p. 189-217; cf DS, t. 2, col. 335-337). Ces lettres de direction s'adressent aux correspondants les plus divers, des pécheurs publics aux âmes dans l'épreuve et aux saints. Elles ont souvent pour objet un événement banal ou la réponse à quelque question précise. Catherine a la haute conscience d'exhorter alors « dans le précieux sang du Christ » ou « au nom du Christ ». La direction, dans son cas, devient franchement extra-hiérarchique et charismatique, sort des cercles de la vie religieuse proprement dite et s'ouvre aux laïcs.

5° **Saint Vincent Ferrier** † 1419 a laissé un petit *Traité de vie spirituelle* ou *De vita spirituali*, sorte de « directoire de vie ascétique » (M.-M. Gorce, *Vincent Ferrier*, DTC, t. 15, col. 3042). Dans la deuxième partie, il traite de la direction spirituelle, pour en exalter les avantages et même la nécessité :

Celui qui a un directeur auquel il obéit sans réserve et en toutes choses, parviendra bien plus facilement et plus vite qu'il ne pourrait le faire tout seul, même avec une intelligence très vive et des livres savants en matière spirituelle...

J'affirme même davantage : jamais le Christ n'accordera sa grâce sans laquelle nous ne pouvons rien, sans quelqu'un qui nous instruise et nous conduise, et si nous négligeons ou ne prenons pas attention à suivre la conduite d'un autre, croyant nous suffire à nous-mêmes et pouvoir chercher et découvrir par nous-mêmes ce qui est utile au salut. Cette voie de l'obéissance est la voie royale... (c. 17, éd. M.-J. Rousset, *Opuscula ascetica*, Paris, 1899, p. 33-34).

7. L'école anglaise

1° L'**Ancren Riwle**, écrite au milieu du 12e siècle, est un « directoire » destiné à des recluses (DS, t. 1, col. 548-549). Notons le ch. 5, sur la confession et les qualités qu'elle doit avoir. L'importance donnée par l'auteur de cette règle à la confession fréquente (au moins chaque semaine) et la minutie qu'il lui souhaite sont des indices qu'à ses yeux cette confession tenait lieu de direction.

Éd. M. Day, *The English Text of the Ancrene Riwle*, Londres, 1952, p. 134-157. — Ch. d'Evelyn, *The latin Text of the Ancrene Riwle*, Londres, 1944, p. 113-134. — J. A. Herbert, *The French Text of the Ancrene Riwle*, Londres, 1944, p. 210-249. — Une traduction en français moderne a été publiée : *La règle des recluses*, coll. Mystiques anglais, Tours, 1928.

2° **Richard Rolle** † 1349, l'ermite de Hampole, mena une vie assez indépendante; aussi ne le voit-on guère insister sur la nécessité de la direction spirituelle. Dans ses œuvres (tr. fr. M. Noetinger, Tours, 1928, coll. Mystiques anglais), il parle du don de sagesse, lequel consiste « à oublier les choses de la terre et à penser au ciel et à observer la discrétion dans toutes ses actions » (*Form of perfect Living*, ch. 11, p. 342). Dans cette perspective, il insiste beaucoup sur l'action intérieure du Saint-Esprit (vg *Fire of Love*, liv. 2, ch. 2).

3° Le **Nuage de l'Inconnaissance** ou *Cloud of Unknowing*, ouvrage anonyme écrit entre 1350 et 1370, et les écrits apparentés s'adressent à un « disciple » et accordent beaucoup plus de place que Rolle à la direction spirituelle. Un petit traité du même auteur, *Épître sur la discrétion*, aide à faire le partage entre les mouvements, bons et mauvais, de l'âme. Pour atteindre cette « discrétion » et la « sagesse spirituelle », il faut « se mettre à l'école de Dieu » (2, Noetinger, p. 289), à celle du Christ, « l'Ange du grand conseil » (6, p. 297), et aussi à celle de l'auteur de l'*Épître*, « afin que, par mon enseignement, je réponde au moins en partie à la confiance que tu me témoignes » (6). D'ailleurs, dans les « impulsions » spirituelles, « si séduisantes, si élevées et si saintes qu'elles paraissent, l'âme doit se refuser nettement à les suivre, si ce n'est sur le témoignage et du consentement de maîtres spirituels qui aient une longue expérience des voies extraordinaires » (4, p. 294). La suite montre que l'auteur prend au sérieux son rôle de directeur, puisqu'il ne ménage pas ses conseils pour avancer dans la vertu et dans l'oraison.

Le petit *Traité du discernement des esprits* qui fait suite reproduit des extraits de deux des sermons *De diversis* de saint Bernard sur le même sujet (23, d'où sont tirés les n° 1, 2, 4, 5; et 24, d'où provient le n° 3; voir plus haut). L'auteur y mêle au texte de Bernard des explications personnelles. Allusions brèves à l'indispensable « soumission avec humilité à son directeur » (n° 3 et 4; passages personnels à l'auteur). — L'*Épître de la direction intime* n'est pas un traité sur la direction, mais une longue lettre de direction (« je veux être ton directeur », ch. 7, p. 370), adressée à un correspondant bien déterminé (prologue), pour l'aider à pratiquer l' « œuvre » dont traite tout le *Nuage*. La nécessité du père spirituel est plus d'une fois affirmée (ch. 9; 10, où son rôle supplétif est souligné; et 12).

Le *Nuage* lui-même revient de nombreuses fois sur cette nécessité. Les allusions sont brèves (ch. 2, 10, 15, 16, 36, 48, 51, 74, 75; quelques-uns de ces textes supposent l'identité du directeur et du confesseur). Le ch. 45 explique les illusions auxquelles on s'expose faute de soumission au directeur. Presque chaque fois, ces passages soulignent que, dans les voies de l'oraison où l'auteur veut introduire son correspondant, la soumission humble à un « directeur vraiment spirituel », en même temps qu'à la conscience, est la meilleure garantie : « avec l'approbation de son directeur et de sa conscience ».

Nombreuses éditions, dont la plus récente est celle de Ph. Hodgson, *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, Londres, 1944. — Tr. fr. M. Noetinger, coll. Mystiques anglais, Tours, 1925.

4° **Walter Hilton** † 1396, dans la *Scala perfectionis* (tr. fr. M. Noetinger et E. Bouvet, coll. Mystiques anglais, Tours, 1923), traite, à l'intention d'une recluse, des moyens propres à arriver à la perfection. Le point de vue est plus ascétique que chez Rolle ou que dans le *Cloud*. Il connaît aussi l'importance du discernement des esprits, de la discrétion (il semble dépendre plus d'une fois de l'*Épître sur la discrétion* écrite par l'auteur du *Cloud*) et du directeur spirituel. Que celui-ci soit prudent et sage, surtout pour aider dans les tentations du début (*Scala*, liv. 1, ch. 38). Qu'on sache profiter du directeur, même occasionnel, s'il fait du bien (liv. 1, ch. 83). Hilton insiste moins que le *Cloud* sur l'importance de la direction. Allusion à la soumission

au supérieur et au danger de la présomption dans le *Stimulus amoris*, ch. 30 et 31 (attribué naguère à saint Bonaventure, mais restitué à Hilton par Cl. Kirchberger dans W. Hilton, *The Goad of Love*, Londres, 1952).

8. L'école néerlandaise

Sans entrer dans la question de savoir s'il y eut historiquement, ou non, une école spirituelle spécifiquement néerlandaise, nous adoptons, par commodité, cette façon de grouper les spirituels des Pays-Bas qui, en règle assez générale et à des degrés divers, eurent pour chef de file Jean Ruysbroeck.

Les arguments favorables à cette façon de voir ont été mis en avant par St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, surtout au ch. 5 : Les Pays-Bas ont-ils leur spiritualité? La thèse opposée a fait notamment l'objet de travaux de J. Huijben; ainsi son article *Y a-t-il une spiritualité flamande?*, VSS, t. 50, 1937, p. [129]-[147]. St. Axters a déjà publié les t. 1 et 2 d'une *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden* (Anvers, 1950-52), beaucoup plus détaillée que sa *Spiritualité des Pays-Bas*; ces tomes s'arrêtent à la fin du 14e siècle. On y glanera des indications utiles sur les rapports de directeur à dirigé, notamment à propos des Béguines (cf DS, t. 1, col. 1341-1352), Marie d'Oignies, Hadewijch (dont il faut retenir les lettres de direction adressées à des béguines, éd. J. van Mierlo, 2 vol., Anvers, 1942; voir Axters, *op. cit.*, t. 1, p. 335-382); et sur la « piété des laïcs ». Voir aussi *La spiritualité des Pays-Bas*, ch. 1, Avant Ruusbroec.

1° **Jean Ruysbroeck** † 1381 dépend en plus d'un point des mystiques spéculatifs rhénans. Il exerça une influence certaine dans son monastère de Groenendael, quoique ses successeurs s'y soient montrés en général moins « spéculatifs » que leur maître dans leurs traités spirituels. Gérard Groote, l'initiateur de la *Devotio moderna*, « vint plus d'une fois se retremper à Groenendael, et déclara même un jour qu'il appréciait beaucoup l'esprit de Ruusbroec » (Axters, *La spiritualité*, p. 100). Bien d'autres, religieux et laïcs, entrèrent en contact de direction avec lui (J. Huijben, *Uit Ruusbroec's vriendenkring*, dans le recueil *Jan van Ruusbroec. Leven. Werken*, Malines-Amsterdam, 1931, p. 101-150). Tout cela révèle une intense activité de direction spirituelle.

On peut trouver des détails sur cette action de Ruysbroeck dans sa première biographie, écrite par Henri Uten Bogaerde, ou Pomérius, sous le titre *De origine monasterii Viridis Vallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium* (éd. des bollandistes, dans *Analecta bollandiana*, t. 4, 1885, p. 263-322; tr. fr. des bénédictins de Wisques, t. 6, Bruxelles, 1938, p. 279-315). Cette biographie servit de source aux autres, jusqu'aux plus récentes, qui ne peuvent s'en passer.

S' « il est vrai de dire que Ruysbroeck a eu pour premier maître l'Esprit Saint » (tr. des bénédictins de Wisques, t. 1, Bruxelles, 3e éd., 1937, p. 17), il a exprimé dans ses ouvrages ce que son expérience personnelle lui enseignait sur la marche de l'âme vers Dieu, sans se soucier de faire une théorie quelconque sur l'art de la direction des autres. Ainsi, dans le livre *Des quatre tentations*, Ruysbroeck met en garde son lecteur contre divers écueils, notamment contre la fausse liberté d'esprit; on s'attend à l'entendre donner la direction comme garantie, mais ce n'est qu'incidemment qu'il demande « d'avoir un respect sans feinte pour les supérieurs » (éd. Ruusbroec-Genootschap, 1re éd., t. 3, p. 54; tr. Wisques, t. 6, p. 272). Dans l'œuvre où il a le mieux systématisé sa doctrine spirituelle, l'*Ornement des noces spirituelles*, il traite de l'obéissance et de l'abandon de la volonté propre (1re partie, ch. 12-14; éd. cit., t. 1, p. 122-125; tr. cit., t. 3, p. 57-60), souligne la nécessité d'être soumis aux supérieurs et de suivre leurs conseils, mais ne semble pas considérer, comme le faisait le *Cloud*, la direction comme la garantie indispensable dans les voies de l'ascension spirituelle. Les voies de l'oraison peuvent prêter à des illusions, comme il le déclare plusieurs fois (vg *Ornement*, liv. 2, ch. 74-77; éd. cit., t. 1, p. 228-237; tr. cit., t. 3, p. 194-206); ici encore le remède n'est pas la direction spirituelle.

L'influence spéculative de Ruysbroeck s'est fait sentir sur son disciple *Jean de Leeuwen* † 1374; celui-ci n'entra pas dans plus de détails que son maître sur ce qui regarde la direction. On peut signaler cependant l'importance qu'il attache à l'obéissance comme garantie contre les illusions (J. W. N. Delteijk, *Jan van Leeuwen en zijn tractaat « Van vijf manieren broederliker minnen »*, Utrecht, 1947, t. 1, p. 134-137).

Un autre disciple de Jean Ruysbroeck fut Jean de Schoonhoven † 1432, qui s'orienta dans une ligne moins spéculative et plus ascétique. A peu près toute son œuvre est une œuvre de direction. A part sa réplique à Gerson (à propos de Ruysbroeck), on n'y trouve que des lettres, assez étendues du reste, et des sermons ou instructions capitulaires. Voir W. de Vreese, dans *Bibliographie nationale... de Belgique*, t. 21, col. 883-903; J. Huijben, *Jan van Schoonhoven, leerling van den zaligen Jan van Ruysbroeck*, OGE, t. 6, 1932, p. 282-303; St. Axters, *op. cit.*, t. 2, p. 350-358.

2° La **Devotio moderna** présente des différences assez notables, quand on examine ses principaux représentants, avec Ruysbroeck. Le caractère moral, ascétique et réformateur y domine; et les descriptions « spéculatives » y cèdent la place aux exhortations à une vie intérieure simple, humble et affective.

1) *Gérard Groote* † 1384 a créé un cercle d'amis dont il fut le directeur (voir la courte biographie de Groote dans K. de Beer, *Studie over de spiritualiteit van Geert Groote*, Bruxelles, 1938, p. 15-34; et R.R. Post, *De moderne devotie. Geert Groote en zijn Stichtingen*, Amsterdam, 1940). Malgré une certaine méfiance à l'endroit de l'obéissance monastique dont il avait sous les yeux le spectacle parfois peu édifiant, tant chez les supérieurs que chez leurs subordonnés, il affirme la nécessité de celle-ci (K. de Beer, *op. cit.*, p. 165-169). Les textes les plus clairs, qui sont en même temps les meilleurs documents sur la direction qu'exerça Groote sur ses disciples, sont ses *Lettres* (éd. W. Mulder, *Gerardi Magni Epistolae*, Anvers, 1933). Ainsi la lettre 42, *De novo monacho* (*loco cit.*, p. 52 svv), qui déclare d'emblée que le premier devoir du moine est l'obéissance : « novus monachus debet humiliter esse obediens suis superioribus ». Or la suite montre qu'il ne s'agit pas d'une obéissance administrative ou réduite au for externe, mais d'une direction dont l'emprise est totale : « resigna teipsum mentetenus Deo et superiori » (p. 57; cf de Beer, *op. cit.*, p. 166 svv). Et cela, quels que soient les défauts des supérieurs (*Ep.* 57, *ibidem*, p. 119; *ep.* 72, p. 304-309). Mais la situation déplorable de beaucoup de couvents d'alors amène Groote à affirmer les limites de cette obéissance.

2) *Gérard Zerbolt de Zutphen* † 1398, disciple de Groote, a condensé sa doctrine dans le *De spiritualibus ascensionibus*. A propos de la confession (ch. 13, éd. J. Mahieu, Bruges, 1941, p. 62-66), il conseille vivement qu'elle se fasse régulièrement au même confesseur, « cui animam tuam poteris fiducialiter committere ».

Cette jonction de la confession et de la direction n'est pas un phénomène unique, voir *infra*, col. 1099 svv.

3) *Thomas a Kempis* † 1471 peut être considéré, sinon comme l'auteur intégral, du moins comme le rédacteur définitif de l'*Imitatio* (voir DS, t. 2, col. 2009). Ce traité, au moins dans ses trois premiers livres, est comme un véritable directoire spirituel, et certainement l'un des meilleurs qu'ait produit le moyen âge. Il a traité longuement du discernement des esprits au liv. 3, ch. 54, *De diversis motibus naturae et gratiae* (analyse détaillée par A. Chollet, DTC, t. 4, col. 1385-1388). Il semble même se méfier des hommes en général (vg liv. 3, ch. 42 : *quod pax non est ponenda in hominibus*). Mais parmi les *quatuor magnam importantibus pacem* (liv. 3, ch. 23) figure le conseil suivant : « Stude fili alterius potius facere voluntatem quam tuam ». L'humble obéissance, de façon générale, est la voie de la grâce (cf liv. 3, ch. 13) : c'est là un leit-motiv des premiers livres ; il se fait particulièrement insistant dans le livre 1, ch. 9, *De oboedientia et subjectione*. Voir aussi le ch. 4, *De providentia in agendis*, où se trouvent les mots : « Cum sapiente et conscientioso viro consilium habe ; et quaere potius a meliore instrui quam tuas adinventiones sequi ».

Cette façon de voir se retrouve ailleurs dans l'œuvre de Thomas a Kempis ; vg dans le *De fideli dispensatore* 1 (éd. M. J. Pohl, t. 1, Fribourg-en Brisgau, 1910, p. 152-153), le *Vallis liliorum* 24 (t. 4, p. 102-104), les *Sermones ad novicios* 3 : *De verbis et consiliis seniorum humiliter audiendis* (t. 6, p. 21-32), où l'auteur donne une série d'exemples bibliques pour conclure : « Si enim nunc propter Christum humiliter consiliis seniorum acquiescitis, et propriam sapientiam relinquitis, tunc magnam pacem habebitis : et per gratiam Christi aeternam beatitudinem recipietis ».

3° **Denys le chartreux** † 1471, quoique ne se rattachant pas à la *Devotio moderna*, est un témoin de premier plan de la spiritualité des Pays-Bas du 15e siècle. On sait que son œuvre immense et éclectique reflète toutes les tendances théologiques et spirituelles qui l'ont précédée. Ceci ne diminue pas l'importance de ce qu'il doit aux directoires spirituels de son ordre, comme ceux de Guigue II † 1180, auteur de la *Scala claustralium* (PL 184, 475-484), ou d'Adam le chartreux † 1190, auteur du *Liber de quadripertito exercitio cellae* (PL 153, 799-884). Denys a laissé un *De discretione et examinatione spirituum* (*Opera omnia*, éd. Montreuil-Tournai, t. 40, 1911, p. 267-305). Mais bien d'autres textes reviennent sur ce sujet. Les plus notables ont été rassemblés et étudiés par M. A. Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium Carthusianum* (thèse de l'université grégorienne, Debrecen, 1939 ; ouvrage rapide, mais utile pour l'examen des sources de Denys en la matière). Il ressort de ces textes que la première règle pour le discernement des esprits est l'humilité et la soumission entière au jugement des supérieurs (en quoi il s'inspire de Cassien ; voir *In libros Cassiani*, lib. 1 *Coll.* 2, 10, et *Inst.* 4, 9 ; *Opera*, t. 27, 1904, p. 154-155 et p. 40), soumission qui convient surtout à quiconque renonce au monde et cherche la perfection chrétienne dans la pratique des conseils évangéliques, en particulier au début de la conversion. Cette soumission n'est pas seulement extérieure. Elle consiste même à soumettre au supérieur toutes les pensées. L'attitude contraire est un signe de la suggestion diabolique. Il faut remarquer que Denys, en traitant de la *discretio spirituum*, traite souvent du discernement appliqué par le sujet à sa propre âme.

On a souligné souvent le manque d'originalité de Denys (ainsi A. Wittmann, *op. cit.*). Mais Denys puisait à de bonnes sources. Parmi celles-ci figurent le *De discretione spirituum* de Henri de Langenstein † 1397, reproduit à peu près dans le *De discretione et examinatione spirituum* de Denys (éd. Anvers, 1648, p. 124). Il dépend aussi de Jean Gerson (voir *infra*). Voir art. Denys le chartreux, DS, t. 3, col. 441-442.

4° **Henri Herp** † 1477, franciscain, est un représentant du courant de tendance spéculative issu de Jean Ruysbroeck (voir S. Axters, *Spiritualité des Pays-Bas*, p. 75-79). Son *Spieghel der Volcomenheit* (éd. L. Verschueren, 2 vol., Anvers, 1931) en dépend assez manifestement. Il n'y a de mention fugitive de la nécessité de la direction qu'à propos du don de conseil « : Hoc donum etiam datur nobis ad consulendum in istis [in operibus virtuosis] aliis hominibus » (*Spieghel* 38, 5, p. 226).

9. Jean Gerson

Parmi les spirituels français de cette époque, il faut accorder une mention au cardinal *Pierre d'Ailly* † 1420 qui, dans son *De falsis prophetis*, donne des règles pour le discernement des esprits, mais ne touche pas directement à la direction spirituelle. Texte dans les *Opera omnia* de Jean Gerson, éd. Ellies du Pin, Anvers, 1706, t. 1, col. 511-603 ; analyse par A. Chollet, DTC, t. 4, col. 1388-1390.

Une place plus importante revient au chancelier *Jean Gerson* † 1429, qui, lui aussi, a traité du discernement des esprits dans divers opuscules, notamment le *De examinatione doctrinarum*, le *De probatione spirituum* et le *De distinctione verarum visionum a falsis* (*Opera*, t. 1, col. 7-19 et 37-59 ; analyse par A. Chollet, col. 1390-1391 ; le *De probatione spirituum* par A. Wittmann, *op. cit.*, p. 42-44). Il faut retenir, du *De examinatione doctrinarum*, les critères d'autorité proposés pour ce discernement : le concile général, le souverain pontife, les prélats dans leur juridiction, les licenciés et les docteurs en théologie, ceux qui ont éventuellement la science sans le grade, les personnes douées de prudence naturelle, de bon sens, de sagesse surnaturelle, et enfin celles qui ont reçu le charisme gratuit du discernement des esprits (quoique celles-ci aient elles-mêmes fort besoin de la direction d'autrui). Allusion au contrôle nécessaire dans les voies extraordinaires dans l'*Epistola* II *ad fratrem Bartholomaeum*, contre Ruysbroeck (t. 1, p. 80-82 ; édition critique dans A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, Paris, 1945, p. 790-804 ; le t. 3 de cet ouvrage, à paraître, contiendra le commentaire des circonstances où cette *Epistola* fut composée, et de sa position contre le *De ornatu* de Ruysbroeck). On peut encore glaner des indications utiles en d'autres opuscules de Gerson : *De arte audiendi confessiones* (éd. Ellies du Pin, t. 2, col. 446-453), *De modo inquirendi peccata in confessione* (col. 453-456), *De correptione proximi* (col. 480-481) et dans le sermon *De officio pastorum* (col. 542-558). On voit encore Gerson agissant en directeur dans de nombreux petits traités, sermons ou lettres, adressés à une ou plusieurs personnes et destinés à résoudre quelque cas de conscience d'ordre moral, comme dans le *De vita spirituali animae* (t. 3, col. 5-72) et les *Regulae morales* (col. 77-106), ou d'ordre spirituel.

François Vandenbroucke.

C. PÉRIODE MODERNE

I. INTRODUCTION

Il est convenu de voir, à partir du 16e siècle, lorsqu'on étudie l'histoire et le développement de la direction spirituelle, un tournant décisif : la direction dès lors deviendrait *institutionnelle*. Avouons que notre connaissance de l'histoire de la direction est bien fragmentaire. Le contraste entre les rares documents exhumés, qui s'échelonnent entre la fin de la période patristique jusqu'à la fin de la guerre de Cent Ans, — si l'on a peut-être moins écrit, en tout cas beaucoup de textes ont été dilapidés —, et le développement considérable des livres imprimés risque toujours de fausser nos perspectives. Quoi qu'il en soit, essayons de dégager des chapitres précédents les conclusions les plus nettes.

1. **Période patristique.** — 1° La formation des novices par les *seniores*, prêtres ou non, est une institution dont témoignent les premières règles monastiques, et qui aboutira avec le temps à la spécialisation d'un *magister novitiorum*. Relève du *senior* comme du *magister* la formation à la vie religieuse et à la vie spirituelle. Elle se fait en groupe et en tête-à-tête. L'abbé ou le supérieur du monastère, prêtre ou non, se préoccupe davantage du progrès spirituel des anciens, collectivement et individuellement.

2° Indépendamment de la formation collective, deux points constituent l'objet même des entretiens spirituels entre « père » et « fils ». Ces deux points d'ailleurs se rejoignent : la manifestation des pensées ou l'*exagoreusis* et le discernement des esprits. De Diadoque de Photicé à Gerson et Bernardin de Sienne ou saint Ignace, — pour nous en tenir au seuil de la période moderne —, le discernement des esprits est un problème classique de la vie chrétienne et spirituelle; il exige le recours à un « voyant », διορατικός; conséquences normales : la manifestation des pensées ou l'ouverture de conscience, et encore l'enracinement psychologique du diagnostic et de la thérapeutique des guides spirituels.

3° Quoi qu'il en soit de l'origine des confessions de dévotion, on conçoit aisément qu'elles se situent dans le prolongement de la manifestation des pensées, lorsque celle-ci est faite à un prêtre. En tout cas, confession de dévotion et manifestation des pensées étaient des conditions et des signes de progrès spirituel.

4° Si l'on peut parler de conseils spirituels donnés par saint Paul à des chrétiens et à des presbytres déterminés, nous reconnaissons d'authentiques écrits de direction dans nombre de textes adressés, pendant les trois premiers siècles, à des groupes ou à des personnes, en vue de les guider à *vivre chrétiennement leur état de vie*, — virginité, viduité, mariage. Ces écrits supposent des contacts individuels et des directives adaptées à des situations concrètes.

L'état de vie des *conversi*, qui nous sont connus à partir du 5e siècle (DS, t. 2, col. 2218-2224), appelle à l'évidence des conseils individuels qui permettent de choisir cette forme de vie, de résoudre les cas difficiles qu'elle présente et d'y persévérer.

Les pénitentiels furent composés pour eux et plus encore pour les chrétiens à gros grains de la fin de l'âge patristique. Les pasteurs, on le sait, n'abandonnaient pas les *pénitents* qui voyaient leur réconciliation différée jusqu'à la mort. Saint Césaire d'Arles † 543 n'est « ni le seul, ni le premier, qui leur recommande de se laisser guider par un directeur de conscience » (C. Vogel, *La discipline pénitentielle*.., p. 124, 203). Les pénitentiels comparent volontiers les confesseurs et les directeurs aux médecins des corps. Les *spirituales medici*, — suivant l'expression de saint Césaire (*Sermones*, éd. G. Morin, t. 1, Maredsous, 1937, p. 241, 753, 826) et de saint Colomban † 615, que tous les *confessionalia* reprendront jusqu'à la période moderne —, doivent traiter diversement les maladies de l'âme : vulnera, morbos, culpas, dolores, aegritudines, infirmitates (PL 80, 225d-226a). Les confesseurs sont donc invités à être des directeurs.

On a relevé comme une *coutume* le cas de l'église de Vienne en Dauphiné, qui, au temps de l'évêque Philippe (vers 570), faisait appel au moine Theudère, très saint contemplatif, pour la direction spirituelle du clergé et des fidèles (*Vita Theuderii*, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, éd. B. Krusch, 1896, p. 529; cité dans C. Vogel, p. 74-75). Souvenons-nous que saint Grégoire le Grand † 604 donne des conseils de gouvernement des âmes autant que des règles de prédication dans la 3e partie de sa *Regula pastoralis*, adaptée aux divers auditeurs.

2. **Période médiévale.** — Nous retrouvons les mêmes catégories de chrétiens : les moines d'une part et les fidèles d'autre part. Aux *conversi* ont succédé les frères convers des monastères et les membres des tiers-ordres et des confréries. Des problèmes analogues à ceux des *conversi* se posent aux tertiaires et aux confrères. Les religieux des ordres mendiants y apporteront la solution spirituelle. Nous savons aussi que c'est à partir du 13e siècle que prédicateurs et écrivains ecclésiastiques s'attachent « à l'examen minutieux de la conscience individuelle, des cas concrets du péché qui peuvent se présenter dans la diversité des circonstances ou des états » (E.-J. Arnould, *loco cit.*, p. 38).

Il nous faudrait encore, pour avoir une vue un peu moins sommaire, nous rendre compte des efforts laborieux des conciles généraux et provinciaux pour urger la *cura animarum* et essayer d'en analyser les résultats.

Le 4e concile du Latran en 1215 insistait pour que dans les églises cathédrales et conventuelles il y ait des prêtres capables « non solum in praedicationis officio, verum etiam in audiendis confessionibus et paenitentiis injungendis ac coeteris quae ad salutem pertinent animarum » (canon 10). C'est le canon 21 qui contribua plus que tout autre à la littérature des *confessionalia*. Il a surtout contribué, pour une large part, au développement de la casuistique et de la direction dans la masse chrétienne. Voir aussi DS, t. 2, col. 1253-1254.

« Tout fidèle... devra confesser ses fautes à son propre prêtre au moins une fois chaque année... Le prêtre devra être prudent et sage, savoir verser le vin et l'huile sur les blessures, discerner les circonstances du péché et l'état d'âme du pécheur, afin de pouvoir trouver les conseils à donner et les moyens à employer pour guérir le malade » (Denzinger, 437).

Nous nous bornerons à rappeler ce qui a été développé plus haut, col. 1090-1092, sur la *cura monialium* et sur la direction des mystiques, et insisterons davantage sur le problème de la direction dans les groupements pieux et dans la masse chrétienne.

1° La cura monialium et religiosorum. — 1) La formation des jeunes religieux ne varie guère dans ses grandes lignes. C'est le maître des novices qui en conserve la responsabilité. De très classiques prescriptions demeurent en vigueur, telle, celle-ci, qui était fondamentale dans la direction spirituelle orientale :

« Omnes temptationes et turbationes ac distractiones et cogitationes presidentibus suis manifestent, eorum consilio relinquens an admitti aut reprobari debeant » (*Tractatus de instructione novitiorum*, auteur dominicain anonyme du 15e siècle, éd. R. Creytens, *loco cit.*, p. 210). Sur le supérieur *pater et pastor spiritualis*, voir aussi le *Tractatus de discretione* de Nicolas Kempf † 1493, prieur de la chartreuse de Gemnitz (dans B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 9, Ratisbonne, 1726, p. 381-532).

Nous lisons encore ces mêmes prescriptions dans les constitutions des clercs réguliers, dans celles des théatins, par exemple, qui furent approuvées en 1524 : Hortetur eos (il s'agit des novices) tentationes atque adeo cogitationes singulas magistro suo quam citissime et sua sponte detegere (A. Miraeus, *Regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium*, Anvers, 1638).

2) La *cura monialium*, dont les servitudes répugnaient aux ordres mendiants et qu'ils finirent par accepter en la limitant à ce qui relevait exclusivement du spirituel, comportait la direction, à peu près telle, semble-t-il, que nous l'entendons aujourd'hui. En tout cas, elle nous est parfaitement attestée. Le *pater spiritualis*, — c'est le nom habituel du directeur dans nombre de biographies de l'époque —, jouait également le même rôle auprès des *mulieres religiosae* vivant dans le monde, telle la bienheureuse Marguerite d'Ypres † 1237, ou auprès de celles, telles les béguines, qui vivaient en fraternités.

Jacques de Vitry, dans sa *Vie* de Marie d'Oignies † 1213, écrite en 1216, présente le chanoine régulier Jean de Nivelles comme un fort célèbre *doctor* et *pater spiritualis* de la région liégeoise (AS, 23 juin, t. 4, p. 651, n. 57). Nous connaissions déjà ces mouvements d'intense vie chrétienne, que dirigeaient au spirituel, avant les Mendiants, des cisterciens ou des chanoines réguliers, comme ce Jacques de Vitry, prédicateur et futur cardinal, ou cet Adam de Perseigne † 1221, directeur réputé de nobles dames comme de novices; voir DS, t. 1, col. 199-200, et aussi col. 1343, 1347, 1349. Des prêtres séculiers furent alors aussi de grands directeurs (vg sur Lambert li Beges † 1177 voir col. 1345-1346, ou, au 14e siècle, Jean de Marienwerder directeur de Dorothée de Montau).

On sait la répercussion sur la mystique rhénane de la mesure prise par le provincial des dominicains, Hermann de Minden, lorsqu'il décida, à la fin du 13e siècle, d'affecter à la direction spirituelle des moniales dominicaines des *fratres doctos*. Il n'y avait pas moins de soixante-dix couvents de l'ordre sur les bords du Rhin à cette époque! Voir les réflexions de G. Théry sur la direction donnée par les dominicains au moyen âge, dans l'introduction à la traduction des *Sermons* de Tauler (t. 1, Paris, 1927, p. 34-36).

2° Tiers-ordres et confréries. — Si la direction des moniales pouvait avoir un caractère assez autoritaire, les groupements laïcs ne le supportaient pas et manifestaient plus d'indépendance.

1) Ces groupements, qui pullulèrent au moyen âge (*innumerabilis multitudo virorum et feminarum*, constate Bernold de Constance dans son *Chronicon*, PL 148, 1408, cité dans l'important article de M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique au 12e siècle*, RHE, t. 49, 1954, p. 74 svv), recherchaient cependant, eux aussi, la direction; elle comportait célébration des offices, prédication, conseils spirituels collectifs ou individuels. Ces conseils avaient pour but d'aider à pratiquer une vie chrétienne, — familiale et professionnelle —, aussi scrupuleuse que possible, mais aussi aiguillonnaient sans cesse au soulagement matériel et spirituel du prochain. Les *œuvres de miséricorde* n'étaient pas un vain mot pour confrères et tertiaires. Elles le seront moins encore à la fin du 15e siècle et au début du 16e avec le mouvement social et spirituel des *Oratorios* italiens. Cette action impliquait des directives spirituelles collectives et individuelles.

La confrérie des Disciplinés de Sienne, au 14e siècle, dont la première forme des statuts est sans doute antérieure, demande un *padre spirituale*, qui aura des pouvoirs de gouvernement et de correction fraternelle fort étendus. Les statuts de la compagnie des Disciplinés de Prato en 1335 demandent au prieur des dominicains de la ville « uno buono e divoto frate espirituale, lo quale sia generale confessore e padre e maestro spirituale » (ch. 4; G. Meersseman, *loco cit.*, col. 1107, *Archivum*, 1950, p. 73). Un dominicain de Spolète, en relatant l'histoire de la confrérie de Saint-Pierre martyr qui existait dans sa ville au 13e siècle, résume en toute vraisemblance la vie religieuse des confrères : ils se réunissaient, écrit-il, ad orandum aliaque spiritualia exercitia facienda sub uno ex religiosis conventus, quem pro confraternitatis rectore et correctore habebant, qui eos in orationibus, contemplationibus et mortificationibus dirigeret (*ibidem*, 1951, p. 105). Au 13e siècle, l'ordre de la Pénitence et les Milices de Jésus-Christ avaient pour directeurs spirituels des religieux, dominicains ou franciscains.

2) La *Regula fratrum et sororum continentium* ou des Pénitents en 1221 déclare « si tunc commode possit, habeant unum virum religiosum instructum verbo Dei, qui eos moneat et confortet ad poenitentiae perseverantiam et opera misericordiae facienda » (n. 21; dans *Archivum franciscanum*, t. 14, 1921, p. 117). Cette recommandation déborde manifestement le cadre des réunions mensuelles et nous pouvons parler de direction spirituelle; on retrouve pareille prescription en d'autres règles postérieures. C'est au gardien du couvent franciscain que les tertiaires demanderont de fournir un Frère qui « Fratrum ista Fraternitas gubernetur in omnibus et regatur » (*Additiones* 4; *ibidem*, p. 120). Dans le règlement des tertiaires franciscaines de Worms, qui date de 1288, la fonction de *confesseur* prend une telle extension, — confessiones et consilia —, qu'elle équivaut à celle de directeur spirituel et de « correcteur », comme nous l'avons vu dans les confréries (*ibidem*, p. 187-193; ces prescriptions étaient encore en vigueur au début du 16e siècle, *ibidem*, t. 13, 1920, p. 36).

3° Les mystiques. — Les mystiques, dans leurs écrits, nous font souvent connaître leurs directeurs spirituels, qu'il s'agisse d'une Catherine de Sienne, d'une Dorothée de Montau ou d'une Thérèse d'Avila. Ils nous permettent à tout le moins de comprendre l'influence de ces directeurs. Le moyen âge compte bon nombre de mystiques. Ils ont besoin de recourir à des hommes expérimentés qui sachent *discerner* les mouvements par lesquels Dieu, leur nature ou le démon les mènent. Il y a continuité de direction entre le discernement des pensées au temps des Pères du désert et le discernement des voies mystiques au moyen âge comme à toute époque.

Nous remarquons aussi que les confessions de dévotion restent très proches de la manifestation des pensées que nous avons vu pratiquer chez les moines. Dorothée de Montau † 1394 se reprochait ses moindres peccadilles in suis cogitationibus, verbis, moribus et actibus. Elle n'avait de repos qu'aux pieds de l'*animae medicus*, capable d'appliquer « les remèdes salutaires à chacune des blessures de ses péchés », jusqu'à la guérison com-

plète, funditus sanata. « Les dons du Saint-Esprit en furent les merveilleux antidotes avec les vertus théologales et cardinales » (*Septililium*, tr. 7 De confessione, c. 1, dans *Analecta bollandiana*, t. 4, 1885, p. 243-244). C'est bien la manifestation des pensées qui, outre l'accroissement de la grâce sacramentelle, aide à comprendre la fréquence des confessions de dévotion. Dorothée se confessait, à certaines époques, plusieurs fois par jour. Elle avait eu des devancières.

Si l'on sait assez ou si l'on devine l'influence des mystiques sur leurs directeurs, on voudrait connaître davantage le rayonnement spirituel de ceux-ci. Henri Suso † 1366, par exemple, déclare B. Lavaud (*L'œuvre mystique de H. Suso*, t. 1, Paris, 1946, introduction, p. 24), « avait un charisme spécial pour conduire à la perfection de l'amour les âmes consacrées à Dieu et les gens du monde ». C'est le cas d'Élisabeth Stagel, du couvent de Töss, qui demande au saint religieux « d'être appelée son enfant dans le temps et l'éternité » (*Vie*, *ibidem*, ch. 34, p. 239). En rapprocher le cas de Mechtilde de Magdebourg † 1282 (J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926, p. 23-27, 61-62). Sur Tauler, voir *supra*, col. 1092, et la fin de son 55e sermon, trad. Hugueny, t. 3, p. 10-11.

Les maîtres de la *Devotio moderna* exposeront la même doctrine. Gérard de Zutphen † 1398, au ch. 51 de son *De spiritualibus ascensionibus* (éd. J. Mahieu, Bruges, 1941), affirme « expédient et même nécessaire » au progressant un *ductor vir spiritualis*, qui aide au progrès *eruditione*, *monitione et examinatione*. C'est une doctrine très sûre et traditionnelle, conclut-il; même remarque dans son *De reformatione virium animae* (ch. 59, 1493). Florent Radewijns † 1400 conseille également de s'ouvrir « deux ou trois fois l'an » *de profectu et defectu suo*, pour la paix de l'âme et l'humilité; ce conseiller devra savoir discerner les ruses diaboliques (*Tractatulus de spiritualibus exercitiis*, éd. H. Nolte, Fribourg-en-Brisgau, 1862, p. 49).

4° La **cura animarum** au moyen âge comportait essentiellement la formation des fidèles par l'*officium praedicationis et confessionis* (J. Leclercq, *loco cit.*, p. 142). Le ministère de la prédication et celui de la confession poursuivaient en définitive le même but, l'éducation et la direction des âmes. C'est ce que laisse entendre cette oratio ante praedicationem qu'a publiée J. Leclercq (p. 115) :

> Que nos auditeurs, par votre grâce, Seigneur, « timoris spiritum concipiant, a malis cogitationibus, verbis et operibus resipiscant, de praeteritis sufficienter poeniteant, in cavendis futuris prudenter existant, ad munus indulgentiae et statum gratiae per dignam satisfactionem redeant, in bonis firmius perseverent quae gerebant, et quod in verbis devote audierint, factis sollicite adimpleant, proximosque suos verbo et exemplo ad hoc idem efficacius instruant, qui tandem in regno tuo aeternae retributionis fructum pleniorem inveniant ».

L'exercice de la confession, au moyen âge, comportait au préalable une série d'interrogations sur l'état de vie du pénitent, ses obligations sociales, sa connaissance de la religion chrétienne et sa situation de pécheur; venaient ensuite l'examen et l'aveu proprement dit suivant l'ordre des commandements, des péchés capitaux, des cinq sens, des vertus cardinales, des œuvres de miséricorde, etc. Certes, l'attention est portée sur les actes du pécheur; plus encore sur ses intentions. Interrogations, instructions, solution de cas de conscience, exhortations à la persévérance n'ont pas d'autre but. La dernière partie de la confession était réservée à ce que nous appellerions la prévoyance et la direction : De medelis quibus spiritualis medicus uti debet ad curandum poenitentem, écrit le dominicain Barthélemy de Medina † 1580 dans son *De instructione confessariorum* (1600, p. 398; 1e éd. espagnole *Breve instruction de comme se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia*, Salamanque, 1580). C'est au confesseur, en effet, à « présenter les remèdes opportuns et nécessaires pour le salut » (p. 398), prenant bien garde de les adapter à l'âge, la qualité et la situation sociale, à l'état d'âme surtout des plus faibles ou des scrupuleux. S'il se sentait défaillant dans cette tâche, le confesseur adresserait le pénitent à un autre prêtre. L'application de cette *medela* est pour Barthélemy le point essentiel de la cure médicinale de la confession (p. 438). Le progrès spirituel fait partie intégrante de la *medela*; des règles de vie doivent être proposées à chacun; l'une d'elles c'est de se choisir, suivant le conseil de Louis de Blois, un *pater spiritualis* (p. 544-545). Ordinairement toute *Methodus confessionis* s'accompagne de longs chapitres sur les *remedia* à opposer aux péchés, surtout aux péchés capitaux.

J. L. Vivaldi o p, † vers 1519, *De contritione*, Saluces, 1503; Haguenau, 1513, f° 59-68. — Pierre de Soto o p, † 1563, *Methodus confessionis*, Lyon, 1550; Dillingen, 1564, f° 140-204. — G. Loarte s j, † 1578, *Avisi di Sacerdoti et Confessori*, Parme, 1584; trad. *Speculum seu instructio sacerdotum*, Pont-à-Mousson, 1603, lib. 2, c. 20-30. De pareils *remedia* ont été publiés à part, vg celui de Jean-Baptiste de Crema † 1534, *Della cognitione et vittoria di se stesso*, Milan, 1531; trad. adaptée par Melchior Cano, Valladolid, 1551; trad. française, *La victoire sur soi-même*, Paris, 1923; voir DS, t. 2, col. 153-156.

Une question préalable avait été soulevée depuis longtemps : à qui s'adresser pour recevoir des avis autorisés. Simon de Tournai † 1201, dans sa *Summa* (avant 1175), se demande pourquoi le pénitent doit, de préférence, se confesser à un prêtre *discretior et melior*; il répond sans ambages : Huic sacramento annexum est consilium; or un confesseur plus capable, par conséquent, discretius satisfactionem injungit et de cavendo peccato melius dat consilium (P. Anciaux, *La théologie..*, p. 590). Et Simon n'hésite pas à distinguer la confession faite au sacerdos proprius, même indiscretus, et la confession renouvelée à un prêtre de son choix, non pour une remise plus parfaite des péchés, sed ut consilium discretius quaeratur. C'est une doctrine communément admise à l'époque (p. 590-601) depuis les *Sentences* de Pierre Lombard † 1160. « Il est plus sûr, dit ce dernier, et plus parfait de confesser aux prêtres (qui ont juridiction) péchés mortels et péchés véniels, et de leur demander consilium medicinae » (p. 229).

Les *confessionalia* et les *manualia sacerdotum*, qui nous étonnent aujourd'hui par l'abondance de leurs instructions et de leurs questionnaires, visent la formation de la conscience et le progrès de la vie chrétienne; ils engagent les confesseurs à « diriger » leurs pénitents. La direction spirituelle se fait aujourd'hui encore, de préférence, au confessionnal. Le ministère de la confession requérait des pasteurs-directeurs et non des distributeurs d'absolutions, comme le dit crûment Pacifique de Novare, observant, † 1482 (*Somma pacifica*, Milan, 1479; éd. François de Trévise, Venise, 1574).

Insistons quelque peu sur la manière dont le prêtre devait s'acquitter de sa fonction de confesseur. Il avait en main pour se guider ces *confessionalia* dont

nous venons de parler. Ces ouvrages étaient de petites *sommes* du savoir nécessaire au curé, où les disciplines étaient mêlées : morale, théologie, pastorale, liturgie, spiritualité, comme elles l'étaient dans l'enseignement distribué aux fidèles et dans la vie ordinaire des paroisses.

Ouvrons, par exemple, non pas les célèbres *Sommes* d'un Raymond de Peñafort (*Summa de poenitentia et matrimonio*, vers 1235; écrite, dit un biographe du 14e siècle, afin de permettre aux confesseurs de donner aux pénitents des conseils salutaires) ou d'un Guillaume Pérault † 1261 (*Somme des vices et des vertus*, vers 1260), mais un ouvrage de second ordre, tout à fait classique, l'*Enchiridion sacerdotum* du prêtre espagnol Guy de Montrocher, composé en 1333 et publié à Augsbourg en 1471 sous le titre de *Manipulus curatorum* (on compte 56 éditions au 15e siècle).

Notre auteur présente tout d'abord un *De sacramentis* théologique et moral; la seconde partie, aussi longue que la première, est réservée à la pénitence. Nous y remarquons des recommandations importantes. Il faut distinguer, dit-il, deux sortes de confessions : la *confessio sacramentalis* et la *confessio consiliativa* ou *directiva*. Celle-ci consiste à confesser ses péchés non pas tant pour en recevoir l'absolution, mais « ut eum (prêtre ou non) super illis (peccatis) consulat et ab illo *dirigatur* » (tr. 3, c. 4, Anvers, 1564). Bien que le fidèle fût tenu alors de se confesser à son propre pasteur et de lui dévoiler l' « état de son âme », cependant le curé ne pouvait refuser au pénitent de s'adresser « ad magis peritum et sufficientem, qui sibi consulat ». Le ch. 8 rappelle au confesseur son comportement à l'égard du pénitent : *medicus spiritualis*, il doit être plein de mansuétude, encourager, montrer l'exemple du Christ. La satisfaction et la pénitence qu'il imposera seront, en effet, *médicinales* et auront pour but de neutraliser les racines des péchés.

Le *Confessionale* de saint Antonin de Florence † 1459 écrit en 1428/9 et sa *Somme* connurent un tel succès qu'ils furent pillés par tous les traités de la pénitence. Antonin voulait exposer dans son *Confessionale* la nature des péchés, leurs remèdes, les vertus à pratiquer. Comme l'œuvre d'Antonin, les ouvrages qui essaieront de l'imiter mériteraient d'être appelés des *directoires de la vie humaine*. L'*Opera a ben vivere* (lettre écrite à la mère de Laurent le Magnifique; éd. Palermo, Florence, 1858; trad. Thiérard-Baudrillart, *Une règle de vie au 15e siècle*, Paris 1921) et les lettres de direction (*Lettere*, éd. Marchese, Florence, 1859) du prieur de Saint-Marc et de l'archevêque font de lui l'un des grands directeurs spirituels du 15e siècle : il rayonnera sur des communautés religieuses entières et sur les milieux influents de la ville. Qui ne connaît le chapitre 6e de l'*Opera* sur la nécessité de « se procurer un bon père spirituel » (trad. française, p. 129-137)? On y trouve un avant-goût de l'*Introduction à la vie dévote* et des *Lettres* de saint François de Sales.

« Pour parvenir à l'amour de Dieu et à la dévotion, et pour posséder cette paix dont je vous ai parlé, il est utile et nécessaire d'avoir un guide spirituel auquel vous rapportiez à chaque instant votre conduite et vos manquements, afin qu'il vous aide, vous conseille et vous permette de connaître d'heure en heure votre état » (p. 136).

Qui choisir? « un bon père spirituel qui soit expérimenté et sûr.., qui ait la crainte de Dieu et l'amour de son âme... Le mieux serait qu'il eût, autant que possible, la science et la bonne vie, mais si vous n'en trouvez un d'aussi parfait, je vous engage plutôt à aller vers celui qui craint Dieu et n'est point savant... » (p. 130).

Que lui dire? « lui ouvrir votre cœur sur vos passions, vos tentations et vos pensées, même s'il vous paraissait que ces pensées vous aient été inspirées par Dieu », à l'exemple, ajoute saint Antonin, des Pères du désert (p. 132).

Quelle attitude à son égard? « vous soumettre à votre père spirituel, vicaire de Dieu » (p. 133).

A. Baudrillart a bien raison de constater que « saint Antonin va plus loin que personne dans l'idée qu'il est impossible d'avancer dans la voie de la perfection si l'on n'a pas un directeur, et dans le degré d'obéissance qu'il exige de la part de celles qu'il dirige » (préface, p. xxi). Voir R. Morçay, *S. Antonin de Florence*, Paris, 1914, p. 180-197.

Rapprocher de S. Antonin S. Laurent Justinien † 1456 : sur la nécessité d'un probatus director, *De interiori conflictu* 13 (*Opera*, Lyon, 1628, p. 374-375) et d'un pater spiritualis dans les trois voies, *De casto connubio Verbi et animae* 3 (*ibidem*, p. 143-145), etc.

Parmi les ouvrages sur la *cura animarum* l'un des plus remarquables est celui du dominicain Pierre de Soto : *Tractatus de institutione sacerdotum qui sub episcopis animarum curam gerunt* (Dillingen, 1558) avec son chapitre *De ratione medendi peccatis, quatenus pertinet ad spirituales judices* (éd. de 1560, f° 386-402). Les *spirituales medici* ne sont pas seulement *ministri absolutionis* (388); ils doivent aider à prévenir les difficultés et à progresser. Qu'ils se préoccupent des causes, de l'origine et du progrès des péchés, surtout de la disposition et de l'état d'âme du pénitent (388b); la psychologie spirituelle les y aidera. Pour guérir la blessure du péché (393), la médecine spirituelle à employer comporte les œuvres satisfactoires, les œuvres de miséricorde et les exercices spirituels (398). Soto ne fait en tout ce chapitre que reprendre la doctrine classique des anciens *confessionalia*, mais il la repense et lui donne vie. « Curatio ejus consistit in lectione, in auditu mysteriorum fidei, in attenta eorum cogitatione, in humili ad Deum oratione pro illuminatione cordis » (401-402).

Les *Avvertenze per li confessori* (Milan, 1572; souvent réédités et traduits, vg *Confessariorum instructiones*, Cologne, 1587; *Instructions... aux confesseurs*, Paris, 1658) de saint Charles Borromée continuent le genre des *Confessionalia* du moyen âge en tenant compte des décisions doctrinales et des recommandations pastorales du concile de Trente, et en même temps insistent sur la direction spirituelle que doivent donner les confesseurs. Il convient de veiller à ce que les fidèles aient un confesseur habituel (trad. française, p. 159). Les confesseurs contractent l'obligation de vrais *patres spirituales*; les fidèles pourront les choisir comme directeurs spirituels et les consulter. Aux confesseurs de les instruire, de les former à vivre chrétiennement suivant leur état : vie sacramentelle, vie d'oraison, vie de rayonnement chrétien; bref, les considérant en *fils spirituels* qu'ils les aident à progresser spirituellement (196-201). Nous avons là des règles précises à l'usage des confesseurs-directeurs, qui auront un immense retentissement.

3. **Période moderne.** — Les raisons de l'efflorescence de la direction, à partir du 16e et surtout du 17e siècle, sont analysées dans les chapitres qui suivent. Le succès inouï des *Exercices* de saint Ignace et des retraites, individuelles ou collectives, contribuera pour une large part au développement institutionnel de la direction. Bien d'autres causes encore. L'essor de l'éducation, par exemple, avec l'ouverture des collèges, le renouveau universitaire, la ferveur des congréganistes, la formation organisée des clercs.

L'évolution normale de la littérature religieuse y

contribue également. Les manuels des confesseurs se spécialisent, cas de conscience d'une part, direction spirituelle de l'autre. De plus, la direction s'adapte avec plus de netteté aux états d'âme. Les traités pour scrupuleux, tentés, timides, malades, etc, vont se dégager du cadre des *remedia* (il y en avait déjà un bon nombre, tel le *Consolatorium timoratae conscientiae*, 1495, du dominicain Jean Nyder † 1440). De même les traités des états de vie; les questionnaires de confession avaient catalogué depuis le 13e siècle les états de vie; le défilé en est original et constitue encore une source d'information pour l'histoire des mœurs. Désormais des traités particuliers seront publiés et comprendront les questions relatives au choix d'un état de vie, que la méthode de l'élection d'après les *Exercices* de saint Ignace vulgarisera. François de Sales avait eu des devanciers. Enfin la direction sera exposée d'après les voies spirituelles.

En fait, le terrain propre de la direction spirituelle est dégagé depuis longtemps : la christianisation de l'état de vie et le discernement de l'action humaine et divine en l'âme. Cette éducation des chrétiens est une fonction importante de l'Église, à laquelle elle n'a pas failli depuis les premiers temps, et dont les ordres mendiants furent, au moyen âge, d'actifs vulgarisateurs. La fonction du directeur reste et restera celle que définissait saint Albert le Grand † 1280 : Sicut pater carnalis nativitatem filii... promovet semper usque ad perfectam similitudinem ipsius, ita pater spiritualis promovet spiritualis hominis generationem usque ad similitudinem divinam, nisi obicem ponat homo (*In Ev. Lucae* 11, 2, *Opera*, t. 10, Lyon, 1651, 2e p., p. 48).

G. Mitchell, *The Penitential of St Columbanus and its importance in the history of penance*, dans *Mélanges colombaniens*, Paris, 1951, p. 143-151. — H. Leclercq, art. *Pénitentiels*, DHGE, t. 14, col. 215-251. — P. Galtier, art. Converси, DS, t. 2, col. 2218-2224. — H. G. J. Beck, *The pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth Century*, Rome, 1950, ch. 6, 8. — C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du 7e siècle*, Paris 1952. — A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'église latine depuis le 8e jusqu'au 16e siècle*, Bruges-Paris, 1926. — P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au 12e siècle*, Louvain, 1949.

G. Meersseman, *Les Frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au 13e siècle*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 18, 1948, p. 69-105; éd. de la *Vita Margarete de Ypris*, p. 106-130; *Les confréries de Saint-Dominique, ibidem*, t. 20, 1950, p. 5-113; *Les confréries de Saint-Pierre martyr, ibidem*, t. 21, 1951, p. 51-196; *Les milices de Jésus-Christ, ibidem*, t. 23, 1953, p. 275-308. — B. Bughetti, *Prima Regula tertii Ordinis*, dans *Archivum Franciscanum historicum*, t. 14, 1921, p. 109-121; M. Bihl, *De tertio Ordine S. Francisci in Provincia Germaniae Superioris sive Argentinensi syntagma*, p. 138-198, 442-460. — J. Duhr, art. Confréries, DS, t. 2, col. 1469-1479.

E.-J. Arnould, *Le Manuel des péchés. Étude de littérature religieuse anglo-normande (13e siècle)*, Paris, 1940. — J. Calveras, *Los Confesionales y los Ejercicios de San Ignacio*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 17, 1948, p. 51-101. — J. Leclercq, *Le magistère du prédicateur au 13e siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 15, 1946, p. 105-147. — R. Creytens, *L'instruction des novices dominicains à la fin du 15e siècle*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 22, 1952, p. 201-225. — I. Noye, *Note pour une histoire de la direction spirituelle*, VSS, 15 septembre 1955, p. 251-276. — M.-J. Rouët de Journel, *Le père spirituel aux premiers temps de la Russie chrétienne, ibidem*, p. 277-288.

Il semble que l'un des premiers traités importants, sinon le premier, sur la direction, ait été écrit par le jésuite flamand Adrien Adriaensens † 1580. En effet, dans son *Van Dinspreken des Heeren* (Louvain, 1570; trad. *De divinis inspirationibus*, Cologne, 1601; voir DS, t. 1, col. 222-223), cet éminent directeur des âmes consacre quinze chapitres, sous le titre *De consiliariis*, aux différents problèmes que soulève la direction (trad. latine, p. 161-239) : qualités du directeur (...si seipsum regat, si vivat bene, si prudens et doctus Scripturas, si aptitudine quadam ingenii, si sapientiae, si aliis naturae donis se commendabilem praestet, c. 17, p. 175), connaissance de la psychologie et du subconscient (complexio, affectiones, natura), tentations, qui provoquent des réactions contraires, unde solatium, unde timor et anxietas (p. 181-182; ...inquirunt in mores.., in sermones,' silentium; conferunt actiones illius praeteritas cum praesentibus, vitae rationes omnes evolvunt; quae naturae dona, quae gratiae, quibus turbetur vel afficiatur; qui morbi, passiones, quas pugnas pugnaverit, c. 19, p. 196), son expérience de la nature humaine et des mouvements des esprits et de la grâce, choix du directeur (cherche-t-il son avantage et sa consolation personnelle, c. 27, p. 225), discernement des motions intérieures, etc.

André Rayez.

II. AU 16e SIÈCLE

1. La direction spirituelle et la réforme catholique. — Avant même que les décrets du concile de Trente lui donnent sa consécration officielle, la « réforme catholique » a suscité le mouvement spirituel qui caractérise les débuts des temps modernes. Ce mouvement s'est propagé presque en même temps en Italie et en Espagne. Il gagna ensuite la France et les pays du Nord, où son évolution coïncide rapidement avec l'apostolat des premiers jésuites. Parmi les tendances les plus accentuées de ce mouvement, nous distinguerons, en particulier, l'orientation ascétique et sa diffusion au sein de groupes nettement différenciés de prêtres et de laïcs, la pratique des sacrements et la vie d'oraison, enfin la prise de conscience de la *vie* intérieure. La direction spirituelle favorisera cet approfondissement.

Le renouveau de l'idéal ascétique est dû, pour une large part, à l'influence de personnalités religieuses exceptionnellement attirantes. De ce renouveau les dominicains, stimulés par l'impulsion de Savonarole, ont été parmi les premiers artisans. Les disciples de ce dernier se feront les champions de l'idée que la réforme de l'Église doit commencer par la réforme personnelle.

1° **Baptiste de Crema** † 1534. — On a dit déjà l'influence de ce dominicain italien (art. Carioni, t. 2, col. 153-156). Sa doctrine spirituelle préconise une ascèse militante dont les principes, inclus dans ses opuscules, ont été recueillis par le théatin Laurent Scupoli, dans le *Combat spirituel*. Son influence sur saint Gaétan de Tienne † 1547 a été décisive en provoquant l'élan qui a poussé le fondateur des théatins au renoncement évangélique et à l'apostolat (A. Caracciolo, *Vita*, AS, 7 août, t. 2, Anvers, 1735, p. 284). C'est à Baptiste de Crema que Gaétan doit de s'être consacré spécialement à la direction d'âmes d'élite. Sa correspondance, ou du moins ce qu'on en possède, renferme deux séries de lettres qui le font connaître sous cet aspect. Une première série de huit lettres est adressée à la prieure des augustines de Brescia, Laura Mignani, une mystique à laquelle il se livre en toute humilité, la considérant plus comme sa mère spirituelle que comme sa fille. La seconde série est destinée à la prieure du couvent de la Sapience, à Naples. Il avait été le confesseur de la communauté et ses lettres portent l'empreinte de sa sollicitude pour certaines religieuses qu'il encourage à l'abnégation. Il professe un profond sentiment des misères de la terre et le désir du ciel

(Fr. Andreu, *Lettere di San Gaetano Tiene*, Città del Vaticano, 1954).

Baptiste joua également un rôle décisif dans la destinée d'Antoine-Marie Zaccaria † 1539. Celui-ci, tandis qu'il exerçait la profession médicale à Crémone, s'était fait catéchiste. Il s'était placé sous la direction du Père Marcel. Sur les conseils de ce dominicain réputé il reçut les ordres mineurs, refusant, par humilité, d'accéder au sacerdoce. Lorsque son directeur mourut, Zaccaria se confia à Baptiste de Crema, lequel le convainquit de demander la prêtrise. Il le mit en relation avec la comtesse de Guastalla, dont il avait transformé la vie mondaine. Zaccaria fut, auprès de cette âme, un confident plus qu'un simple chapelain. Ils fondèrent à Milan les congrégations destinées à perpétuer leur esprit. Les barnabites reçurent leurs constitutions définitives de saint Charles Borromée, mais le ministère du confessionnal est demeuré pour eux l'héritage de leur fondateur qui a contribué à populariser la pratique de la direction spirituelle, spécialement dans le clergé (L. Cristiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, p. 258-261; DS, t. 1, col. 720-723).

La jeunesse de saint Jérôme Émilien † 1537 fait contraste avec l'adoloscence de Zaccaria.

Soldat, c'est au cours de l'épreuve humiliante de la captivité qu'il revint à Dieu. Il se confia à un chanoine du Latran attaché à l'église de la Charité à Venise, confrère de Serafino da Fermo, dont l'influence s'est exercée par des opuscules inspirés de Baptiste de Crema. Émilien s'en remit totalement à la direction de son guide, qui l'obligea à surmonter le sentiment d'indignité, que lui inspirait la réception fréquente des sacrements. Il l'aida à triompher d'une crise violente de scrupules. Jérôme fonda la congrégation des somasques, sous l'influence de Jean-Pierre Carafa, qui avait lui-même fondé les théatins avec Gaétan de Tienne.

Comme saint Ignace de Loyola, ces trois fondateurs exercèrent par leur activité apostolique et celle de leurs disciples une influence de premier plan sur l'essor de la direction spirituelle au moment où la réforme catholique s'étendait à travers l'Occident.

2° **Foyers de vie spirituelle.** — La réforme catholique s'est développée par le rayonnement de plus en plus intense de certains foyers de vie spirituelle; l'Oratoire du divin Amour, qui en resta le modèle et même pour beaucoup la souche, a été présenté, t.1, col. 531-533; t. 2, col. 316. Cette confrérie (Gênes, 1497; Rome, 1514), bientôt célèbre, groupait prêtres et laïcs, parmi lesquels se trouvèrent les partisans les plus actifs de la réforme des âmes. Nous n'en possédons pas les statuts primitifs; mais on devine que la direction y était en honneur.

L'un des principaux membres romains, Giuliano Dati, était curé des Saints-Sylvestre et Dorothée, au Transtévère, où se faisaient les réunions. Dati, en outre « préfet » des pénitenciers du Latran, jouissait d'une réputation de prudence. Son influence, à laquelle A. Carracciolo attribue le retour dans Rome d'une ferveur digne de l'Église primitive, agissait autant par la direction individuelle que par la prédication. Gaétan de Tienne, dès son arrivée à Vicence, en 1519, se fit inscrire parmi les membres de la confrérie, placée sous le patronage de saint Jérôme, à l'imitation de l'Oratoire de Rome, et choisit pour directeur Baptiste de Crema (P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, t. 1, Rome, 1910, p. 207). Il existait à Milan, sous le nom de *Confrérie de la Sagesse éternelle*, une association semblable à l'Oratoire du divin Amour. Quand Zaccaria y arriva, en 1530, il fut introduit dans ce groupe fervent par Landini, vicaire général, qui en était le directeur. Le fondateur des barnabites y rencontra ses deux premiers compagnons, Morigia et Ferrari (L. Cristiani, *loco cit.*, p. 262; O. M. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel cinquecento*, Rome, 1913).

En 1524, s'était établi à Rome, dans l'église San Girolamo, l'Oratoire que devait illustrer saint Philippe Néri. Le saint faisait partie d'une communauté de prêtres chargée du service religieux de cette église, devenue le centre de la confrérie « della Carità ». La ferveur de ses disciples attira l'attention des milieux ecclésiastiques. Philippe était un de ces directeurs-nés qui ont un pouvoir d'attirance extraordinaire. Il avait à l'Oratoire un émule sinon un maître en la personne de Buonsignore Cacciaguerra, mystique et visionnaire (DS, t. 2, col. 10-14). Le prestige plus discret et la doctrine plus équilibrée de Philippe laissèrent peu à peu dans l'ombre le mysticisme de Cacciaguerra. La direction spirituelle est un des éléments d'action qui a fait de Philippe Néri le point de départ d'un courant spirituel intense. Ce prêtre demeure l'un des types les plus représentatifs du directeur à la fois paternel et exigeant. Sa manière primesautière, et parfois bourrue, est restée légendaire. Elle n'exclut pas le tact d'une psychologie faite d'intuition et d'illumination surnaturelle. Sa clientèle ne cessa de s'élargir, et composa bientôt un curieux bariolage de disciples venus de tous milieux et de toutes professions. Bien qu'il ait refusé d'abord de diriger les femmes, il se prêta à l'insistance de quelques-unes. Il se montrait à leur égard humain et énergique. Sa direction réaliste n'entendait pas favoriser des sentiments stériles et moins encore des prétentions illusoires. Il exigeait une charité en actes, doublée d'humilité. C'est un « chasseur d'âmes » dont l'habileté donnera sa pleine mesure lorsque, étroitement uni de pensée et d'action avec saint Charles Borromée, son influence s'étendra aux plus hauts personnages de la curie pontificale. C'est à l'Oratorio, sous sa forme primitive de groupement très libre et très uni, que son ministère de directeur trouva le champ d'apostolat auquel il était prédestiné (L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri*, Paris, 1928, *passim*).

3° **Pratique sacramentelle.** — La réaction contre le relâchement sacramentel s'est manifestée, au temps de la réforme catholique, par une intense propagande en faveur de la pénitence et de l'eucharistie. Ce retour à l'usage des sacrements n'a pas commencé en Italie : la Belgique et la Bohême avaient pris les devants. L'Italie, toutefois, a fourni à ce mouvement quelques-uns de ses plus zélés partisans (DS, t. 2, col. 1270). Parmi les moyens apostoliques mis en œuvre, il convient d'y inclure les contacts individuels et les entretiens que requiert la direction spirituelle. Ils impliquent l'intervention d'un guide. L'un des symptômes les plus révélateurs de la décadence du clergé avait été la pénurie des prêtres capables de conduire les âmes (Tacchi-Venturi, *loco cit.*, t. 1, p. 31 svv). Les « clercs réguliers » firent de la prédication un des buts de leur apostolat. Ils prolongeaient au confessionnal la portée de leur enseignement et leur correspondance témoigne de leur esprit d'adaptation. Les allusions à la vie sacramentelle y sont fréquentes. Comme Gaétan de Tienne et Zaccaria, les jésuites et les prêtres de San Girolamo della Carità firent preuve d'un zèle grandissant pour rénover le culte des sacrements. Tacchi-Venturi a recueilli de nombreux témoignages sur la direction spirituelle unie à la prédication.

Autre moyen de promouvoir la piété eucharistique, la création de groupements destinés à en faire connaître les

avantages et accepter les exigences. L'Oratoire du Divin Amour, la confrérie de la Sagesse éternelle font une place privilégiée à la vie eucharistique. L'une des premières manifestations de l'apostolat des jésuites a consisté dans la création de confréries du « Corpus Domini », bientôt répandues dans toute l'Italie, dont le but était le culte de l'eucharistie. A partir de 1550, l'Oratoire de San Girolamo obtint des résultats extraordinaires, grâce à l'intense développement de la pratique sacramentelle. L'influence de Philippe Néri et surtout celle de Cacciaguerra ont été particulièrement remarquables. L'ascendant de leur direction individuelle y est sensible. Cacciaguerra était partisan de la communion fréquente et peut-être quotidienne. Néri, plus réservé, préconisait, semble-t-il, la communion hebdomadaire. La coopération étroite de son ascendant et de la dévotion eucharistique se retrouvent en bien des conversions surprenantes, qui ont jalonné sa vie d'apôtre (Ponnelle et Bordet, *loco cit.*, p. 150).

Nous avons signalé l'ouvrage de Cacciaguerra sur la communion fréquente (DS, t. 2, col. 12); d'autres écrits analogues ont paru à la même époque, celui du jésuite Christophe de Madrid en particulier (DS, t. 2, 1271). Ces écrits visaient surtout les directeurs de conscience et les informaient de la doctrine orthodoxe, combattue trop souvent par des prédicateurs aux tendances rigoristes.

4° **L'exercice de l'oraison** fut, avec la pratique sacramentelle, l'un des moyens privilégiés de régénération spirituelle. La méditation des mystères du Christ et spécialement de la Passion est un des thèmes caractéristiques de la spiritualité d'un Savonarole, d'un Baptiste de Crema ou d'un Serafino da Fermo (DS, t. 2, col. 2020).

L'Oratoire de San Girolamo doit son nom au fait que la pratique de l'oraison était l'un des éléments principaux des réunions dont Néri et Cacciaguerra étaient l'âme. La spiritualité ignatienne renforça ce courant de faveur pour l'oraison, en le canalisant.

En Espagne, ce courant bénéficia d'approfondissements dus au génie de personnalités religieuses qui en dominent le cheminement, sans négliger l'influence générale qui émane de l'ambiance créée par les « alumbrados » et l'opposition inquisitoriale qui les pourchasse. Bien avant que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix aient élaboré leur synthèse doctrinale sur la contemplation, des maîtres avaient produit des œuvres théoriques sur la mystique, tels Alonso de Madrid, François d'Osuna et Bernardin de Laredo.

Osuna considère la direction spirituelle comme absolument nécessaire aux âmes appelées au « recueillement ». Lui-même était à bonne école : son *maestro espiritual* jouissait « des états extraordinaires depuis plus de quarante ans » (*Troisième Abécédaire*, Tolède, 1527, H, ch. 4; S, ch. 5; éd. M. Mir, Madrid, 1911, p. 407, 521-522; cf Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 69-70).

Deux figures spirituelles dominent la première partie du 16e siècle espagnol : Louis de Grenade et Jean d'Avila ont été d'admirables directeurs. Par sa prédilection pour la Passion, Louis de Grenade reste dans la ligne de Savonarole et son esprit de méthode en fait un émule de la spiritualité ignatienne, mais c'est à Jean d'Avila qu'il doit l'impulsion décisive de son apostolat. Sa rencontre avec l'apôtre de l'Andalousie, vers 1535, lui révéla les richesses du mystère de la Croix et le prix de l'oraison. Il en retire la conviction que l'oraison est le grand remède aux maux du temps. Le zèle de sa prédication se double de la sollicitude qui fait de lui un guide particulièrement apprécié. Directeur de la comtesse de Féria, conseiller du duc de Médina Sidonia, confesseur de l'infant du Portugal, il est avant tout le propagandiste d'une spiritualité dont la méditation des mystères du Christ est l'élément fondamental (R.-L. Oechslin, *Louis de Grenade ou la rencontre avec Dieu*, Paris, 1954; DS, t. 2, col. 2016-2017).

De la sainteté de Jean d'Avila rayonne une attirance singulière. Prédicateur populaire, il fut davantage encore directeur de conscience. L'abondance de ses lettres et la diversité de ses correspondants dénotent l'ampleur d'un ministère auquel il attachait la plus grande importance. Qu'il conseille les plus hauts dignitaires ou prodigue ses encouragements à d'humbles femmes, qu'il aide des prêtres ou guide des jeunes gens, un seul motif l'inspire : le service de Dieu. Compatissantes parfois jusqu'à la tendresse, ses lettres sont, quand il le faut, viriles, exigeantes, empreintes de l'idéal chrétien le plus compréhensif, et d'une spiritualité dont la docilité à l'Esprit Saint forme l'une des bases. Son premier biographe, Louis de Grenade, a remarqué combien son sens de l'adaptation était affiné : « Il console les âmes tristes, stimule les lâches, réveille les paresseux, fortifie les pusillanimes, aide les tentés, pleure avec ceux qui sont tombés, humilie les présomptueux. Il est admirable de voir comment il découvre les ruses et les pièges de l'ennemi » (*Vida*, p. 1, c. 3, cité par L. Sala Balust, *Obras completas del B. Mtro. Juan de Avila*, t. 1, Madrid, 1952, p. 229). Ce qui frappe dans cette correspondance volumineuse, c'est la richesse des idées, les tendances pratiques et une finesse d'analyse qui supposent la psychologie surnaturelle la mieux équilibrée. Il donne des réponses qui sont de véritables petits traités de conduite morale et spirituelle, en face des devoirs d'état les plus complexes. Voir DS, t. 2, col. 2020-2022.

Nous nous rendons compte de la valeur qu'Avila attache à l'oraison, lorsque nous parcourons son *Audi, Filia*, fruit de la direction de plusieurs âmes. Parmi les règles « de vie chrétienne » qu'il entend donner à « des commençants » l'oraison fait figure de moyen privilégié pour s'unir au Christ et imiter ses vertus (trad. franc. de l'*Audi filia*, par J. Cherprenet, coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1954). Louis de Grenade renvoyait à ces pages substantielles l'un de ses confrères en quête d'initiation à l'oraison (L. Sala Balust, *loco cit.*, p. 148). Ce que Jean d'Avila pensait de la direction spirituelle devait enchanter saint François de Sales et inspirer quelques passages de l'*Introduction à la vie dévote* (1e p., ch. 4). Plusieurs âmes favorisées de hauts états mystiques se sont mises sous la direction de Jean d'Avila.

Les démêlés qu'il avait eus avec l'Inquisition avaient accru sa prudence vis-à-vis des manifestations non communes du surnaturel. L'approbation qu'il donna en 1568 à sainte Thérèse pour le *Livre de sa vie* comporte des réserves concernant les passages susceptibles de fausse interprétation (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, 2e éd., Paris, 1925, p. 160). L'influence de Jean d'Avila préparait à la spiritualité ignatienne un terrain d'élection. Elle n'en a pas moins favorisé l'œuvre réformatrice des deux maîtres du Carmel qui ont laissé dans leurs écrits des principes de direction spirituelle devenus classiques.

Le bienheureux Juan de Avila (1500-1569). *Lettres de direction*, trad., introd. et notes de J.-M. De Buck, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1927. — C. Abad, *La dirección espiritual en los escritos y en la vida del Beato Juan de Avila*, dans *Manresa*, t. 18, 1946, p. 43-74.

5° **Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.** — La correspondance de la sainte atteste à quel point elle avait le souci de doter ses monastères « de bons confesseurs ». Les ennuis rencontrés dans ses fondations venaient parfois de l'incompétence des prêtres auxquels avait été confiée la direction des religieuses. A Séville,

à Malagon, à Avila, elle intervint pour réparer leurs maladresses (M. Lépée, *La direction spirituelle d'après les lettres de sainte Thérèse*, dans *Direction spirituelle et psychologie*, coll. Études carmélitaines, 1951, p. 232, = EC). Si dans ses *Œuvres majeures* elle met la science au rang des qualités requises du directeur, c'est qu'elle se souvient des écueils qu'elle avait rencontrés du fait d'ignorants. Sa reconnaissance envers les théologiens « lettrés » atteste le bienfait de leur action. L'inexpérience des choses spirituelles en certains prêtres la fait insister pour que le choix d'un guide tienne compte de la sainteté (Marie-Eugène, *Je veux voir Dieu*, 2e p., ch. 8, Tarascon, 1949; Pierluigi di Santa Cristina, *La direction spirituelle d'après les Œuvres majeures de sainte Thérèse*, EC, p. 205-227).

Plus sévère que la réformatrice, Jean de la Croix s'est élevé fréquemment contre l'ignorance et la pusillanimité des mauvais directeurs. Si ses écrits ne comportent pas de longs exposés sur la matière, son œuvre vise à éclairer les directeurs autant que les âmes. Le directeur, selon Jean de la Croix, est le témoin de Dieu. Son rôle est discret, tout d'humilité. Le primat du surnaturel ne supprime pas un contrôle humain ni l'intervention de la sagesse appuyée sur la raison. Par ailleurs, un itinéraire spirituel conduit selon les principes de la foi suppose la présence de l'Église à chaque étape. La rencontre de l'âme avec Dieu, même dans les états les plus hauts, comporte cette présence vigilante. Le progrès de l'âme étant avant tout docilité à l'Esprit Saint, les directeurs que vise Jean de la Croix oublient qu'ils sont seulement « instruments de Dieu ».

Dieu est à l'endroit des âmes comme le soleil pour se communiquer à elles : donc, que ceux qui les conduisent se contentent de les y disposer, selon la perfection évangélique, qui est le dénuement et le vide des sens et de l'esprit; qu'ils n'aient point le soin de bâtir plus avant, car c'est le métier du seul Père des lumières d'où descend toute grâce excellente et tout don parfait (*Vive Flamme*, str. 3, v. 3, éd. Lucien-Marie, Paris, 1949, p. 1052).

Le directeur est moins un initiateur dont le conseil serait superflu, dès que le disciple a assimilé son enseignement, que le garant de l'économie surnaturelle adaptée à la nature sociale de la créature rachetée. Il « dispose » l'âme, pour reprendre une heureuse formule de saint Jean de la Croix (*ibidem*). Son contrôle comporte moins l'intervention impérative d'un maître que le regard admiratif qui constate les richesses de la Sagesse divine. Les directeurs que condamne le saint mesurent les réalités spirituelles à l'aune de leur courte expérience, incapables de discerner les voies de Dieu et de reconnaître leurs conditionnements subjectifs et la « causalité matérielle » de la vie spirituelle. L'œuvre de Jean de la Croix proteste contre l'incompétence de ces mauvais bergers (Lucien-Marie de Saint-Joseph, *La direction spirituelle d'après saint Jean de la Croix*, EC, p. 173-204).

Le siècle d'or espagnol a été troublé par le pullulement des sectes d'illuminés. L'âme de ces conventicules était souvent une femme, visionnaire ou non, douée d'un singulier pouvoir d'attraction.

Ces « béates » n'étaient pas toutes hérétiques, ni des femmes de mauvaise vie camouflées. Toutes, cependant, se sentaient appelées à jouer le rôle de « mère spirituelle ». Le courant de « l'abandon » comme celui du « recueillement » ont connu des propagandistes parmi ces déséquilibrées, entre les mains desquelles la direction spirituelle devint cause de désordre, sinon, parfois, moyen de perversion (V. Beltrán de Heredia, *Los corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo* XVI, Salamanque, 1941, p. 10 sv).

On sait mal, faute de documents, l'influence exercée par Isabelle de la Cruz; mais son action sur les illuminés de Pastraña et de Nouvelle Castille fut décisive. Alcaraz, un laïque, n'a pas été son seul disciple, puisque l'évêque de Guadalajara, Juan Cazalla, fut son admirateur. Le prélat subissait en outre l'ascendant de sa sœur Maria, fervente dirigée d'Isabelle qui, d'abord à Guadalajara, puis à Pastraña, se livrait à une manière de direction spirituelle (M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 192).

Ces déviations du faux mysticisme ne doivent pas porter ombrage à la direction de femmes qui ont su demeurer dans les limites de l'orthodoxie. Sans insister sur l'influence spirituelle de supérieures qui maintinrent leurs communautés dans l'esprit des fondateurs, nous ne pouvons négliger de rappeler que Thérèse d'Avila fit passer dans ses conseils à ses filles le solide réalisme de son bon sens et de son expérience. Elle étendit les témoignages de sa sollicitude non seulement au Carmel, mais sur les prêtres et les laïcs qui avaient sa confiance. Ses lettres à son frère Lorenzo de Cepeda sont de véritables lettres de direction. Lorenzo manifeste une ouverture totale. Sa sœur le guide, surtout en l'oraison. La direction de Thérèse, en ses écrits comme en sa correspondance, est essentiellement pacifiante (M. Lépée, EC, p. 241-243).

On ne peut négliger l'influence de plusieurs bénédictins qui furent des directeurs spirituels renommés. Citons, par exemple, Jean *Trithème* † 1519, réformateur de la congrégation de Bursfeld. Directeur apprécié, mais austère, à en juger par les quelques lettres spirituelles qui nous restent de lui (*Opera pia et spiritualia*, Mayence, 1605, p. 916-965). Le plus connu est sans doute *Louis de Blois* † 1566, abbé-réformateur de Liessies. Son *Speculum monachorum* (1538; traduit sous divers titres : par L. Mombroux de la Nauze, *Le directeur des âmes religieuses*, Paris, 1726; par F. de la Mennais, *Le guide spirituel ou le miroir des âmes religieuses*, Paris, 1809, 1913), l'*Institutio spiritualis* (1551), le *Speculum spirituale* ou *Miroir de l'âme* (1558), comme la *Consolatio pusillanimorum* sont des traités de direction adressés aux moines du monastère ou à l'un d'entre eux; ils furent traduits (coll. Pax, Maredsous, 1927 et 1932; voir DS, t. 1, col. 1732). De courts traités destinés à la conduite des novices (*Tabella spiritualis*, *Brevis regula tyronis spiritualis*) ont été traduits par l'abbaye de Visques (Paris, 1911).

La direction spirituelle au début du protestantisme répond au besoin de certaines âmes. Le pasteur J.-D. Benoît a fortement mis en lumière *Calvin directeur d'âmes* (Strasbourg, 1947), après avoir revendiqué « la légitimité d'une direction protestante » (sous-titre de *Direction spirituelle et protestantisme*, Paris, 1940). De cette direction, si proche en ses méthodes de la direction catholique, il nous reste un monument : les lettres du réformateur (*Lettres françaises de Calvin*, éd. J. Bonnet, 2 vol., Paris, 1854; *Opera*). La cure d'âme, dont parlent les protestants dès les débuts de la Réforme, comporte bien des points communs avec la direction (cf M. Bucer † 1551, *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst*, Strasbourg, 1538); voir *infra*, § VII.

Conclusion. La réforme catholique a été un facteur très favorable au développement de la direction spirituelle. En sanctionnant quelques-unes des initiatives prises par les artisans de la réforme, le concile de Trente

assurait à leur œuvre durée et rayonnement. Le concile, à vrai dire, ne s'est jamais occupé de direction, mais ses décisions en faveur de la vie sacramentelle et en matière de pastorale ont contribué à rendre la direction plus effective. En 1563, la 24e session, traitant du choix des évêques, met au premier rang de leurs fonctions la prédication. Cette obligation comporte dans l'esprit des réformateurs le complément de la direction individuelle. Des prélats qui ont incarné l'idéal de la *cura animarum* consacré par le concile, un Matteo Giberti et surtout un Charles Borromée, en ont encouragé les progrès : création de séminaires, conférences ecclésiastiques, restauration de la ferveur conventuelle, multiplication des confréries de dévotion, etc.

L. Cristiani, *L'Église à l'époque du concile de Trente*, coll. Fliche-Martin, t. 17, Paris, 1948, liv. 2, *La réforme de l'Église catholique*. — H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1949, liv. 1, ch. 7. — G. Chastel, *Saint Antoine-Marie Zaccaria*, Paris, 1930. — B. Llorca, *Die spanische Inquisition und die Alumbrados*, Berlin-Bonn, 1934. — P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du 16e siècle*, Paris, 1953, ch. 8-9. — DS, t. 2, col. 692-700. — M. Olphe-Galliard, RAM, t. 31, 1955, p. 322-328.

2. Influence de la spiritualité ignatienne. — La spiritualité ignatienne n'a pas manqué de donner au développement de la direction spirituelle une impulsion vigoureuse. Son fondateur a été personnellement et par vocation, si l'on peut dire, un directeur prédestiné.

Ignace de Loyola raconte dans son *Autobiographie* comment, à Manrèse, des personnes dévotes venaient à lui pour s'instruire des choses spirituelles (n. 21, 26 et 34). Il en fut de même à Barcelone où le pèlerin, avant de s'embarquer, recherchait ces entretiens. A Venise, les contacts avec divers personnages lui permirent d'initier aux *Exercices spirituels*, qui étaient une manière de direction des consciences. A son retour en Espagne, puis à Paris, il doit à ce genre d'action son rayonnement surnaturel et ses ennuis avec l'Inquisition. Jusqu'à la fin de sa vie, il restera le conseiller prudent et apprécié des personnages les plus divers (P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934).

Son attitude dans l'exercice de ce ministère a varié, mais a toujours présenté ce caractère individuel qui est propre à la direction. Dans la période qui précède la fondation de son ordre, surtout durant son séjour en Espagne, ses entretiens comprenaient une formation à la vie intérieure, qui suppose une ouverture confiante du dirigé au directeur. Ignace appelait cette sorte de catéchisme pratique : « aider les âmes ». Cette expression formule le but général qu'il assignera à sa Compagnie.

1° Les **Exercices spirituels** ne sont pas à proprement parler un manuel de direction. Ils n'en ont pas moins fixé les normes auxquelles se réfère habituellement tout directeur. Les *Annotations* contiennent des principes qui commandent la conduite du directeur de la retraite. La double série de *règles du discernement des esprits* est une lumineuse analyse de psychologie surnaturelle. Destinées aux retraitants, elles sont plus utiles encore au directeur. Celui-ci initie aux expériences spirituelles, il indique la matière des réflexions qui doivent alimenter l'âme dans le recueillement et il en est le confident. Le directeur selon Ignace, comme pour Jean de la Croix, est avant tout le témoin de Dieu : il doit un absolu respect à l'action du Créateur dans sa créature (15); s'il doit interroger le retraitant, c'est afin de le mieux diriger (17). Il est aussi un arbitre. Par son expérience Ignace avait appris à discerner les mouvements intérieurs, qu'il nomme « les esprits ». Il attache la plus grande importance à ce que le dirigé s'ouvre des motions qu'il éprouve (13, 14). Le directeur dose ses conseils d'après les alternatives de « consolation » et de « désolation » qu'expérimente le retraitant.

Voir art. Discernement des esprits et Élection; I. Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios de san Ignacio de Loyola en vida de su autor*, t. 1, Bilbao, 1946, p. 174-180; éd. des *Directoria Exercitiorum spiritualium* (1540-1599), coll. Monumenta historica Societatis Jesu 76, Rome, 1955. On peut rappeler les articles suivants : L. Ambruzzi, *Los Ejercicios de San Ignacio y la dirección espiritual*, dans *Manresa*, t. 8, 1932, p. 122-132; J. Calveras, *Manera práctica de formar directores de Ejercicios*, *ibidem*, t. 11, 1935, p. 232-243; P. Doncœur, *Saint Ignace et la direction des âmes*, VS, t. 48, 1936, p. 48-54.

2° D'après les **Constitutions** de la compagnie de Jésus, la direction spirituelle est l'un des moyens les plus efficaces de maintenir l'unité de la vie commune. Dévolue à l'autorité du supérieur, elle lui permet d'inculquer à chacun la ligne de conduite qui s'harmonise avec l'ensemble de la communauté. Aux côtés du supérieur est désigné un père spirituel choisi parmi les religieux qui ont la confiance de leurs confrères (p. iv, c. 10, n. 7). L'« esprit de charité » commande les rapports des membres avec la tête. Une ouverture loyale est réclamée vis-à-vis de ceux qui représentent, aux yeux de la foi, Jésus-Christ (p. vi, c. 3, n. 2). Ignace a voulu faire de ce « compte de conscience » une obligation, qui sollicite la confiance filiale plutôt qu'elle n'entraîne une contrainte disciplinaire. La sincérité doit être le garant du don total que chacun fait de soi à Dieu (*Examen général*, ch. 4, n. 34-35). L'expérience des choses spirituelles et le discernement qu'elles impliquent sont les qualités maîtresses requises des supérieurs et des pères spirituels (p. iv, c. 10, n. 4). Voir *infra* § vi.

Cette direction assidue prépare ceux qui seront à leur tour les guides de leur prochain. Les premiers compagnons d'Ignace ont fait preuve de remarquables aptitudes pour le ministère de la direction, un Pierre Favre, un Claude Le Jay, un Laynez, un Simon Rodriguez ou un François-Xavier. Leur zèle à donner les *Exercices* et l'expérience du fruit que les retraites produisaient firent de ces premiers jésuites d'excellents guides spirituels (I. Iparraguirre, *loco cit.*, p. 141 svv).

Les *Constitutions* expriment, cependant, une réserve qui peut surprendre : les ministères ordinaires dans les communautés de femmes et, en général, la direction féminine sont formellement interdits (p. vi, ch. 3). Une telle restriction est d'autant plus insolite que le fondateur fut un directeur particulièrement apprécié des dévotes. Sa correspondance contient nombre de lettres qui leur sont destinées. En fait, les jésuites du 16e siècle ont eu leur part, et même considérable, dans la réforme des couvents. La proscription vise une affectation permanente à des ministères qui resteraient de second plan, absorberaient trop de temps et géneraient des œuvres plus générales ou plus efficaces; elle ne touche pas la direction spirituelle considérée en elle-même (J. M. Aicardo, *Comentario a las constituciones de la Compañía de Jesús*, t. 4, Madrid, 1924, liv. 3, ch. 3; H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Fribourg-en-Brisgau, 1956, surtout p. 304-449).

Nous ne suivrons pas les premiers jésuites dans leur apostolat. On trouverait d'innombrables allusions à leur ministère de directeurs en parcourant les lettres réunies dans les *Monumenta historica Societatis Jesu*. Les *Litterae mixtae* et les *Litterae quadrimestres* ne nous font cependant pas pénétrer dans le secret de leur direction orale.

« Anonyme le plus souvent et... inconstatable pour sa plus grande partie, je dirai même, pour sa partie la plus profonde et la plus efficace, l'action sanctificatrice des innombrables

jésuites directeurs d'âmes : même lorsqu'ils sont très connus comme écrivains, ou comme directeurs de saints ou de personnages éminents.., même là où une correspondance conservée permet un regard plus direct, nous avons la sensation très nette que c'est le plus important de leur action en ce domaine qui nous échappe » (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 286). Se référer aussi aux biographies de nombreux directeurs qui exercèrent une influence plus notable. Voir DS, art. Biographies spirituelles.

C'est à la prédication des *Exercices* et à ses collèges que la compagnie de Jésus doit surtout les directeurs qui lui méritèrent sa réputation. Dans ses scolasticats, le rayonnement d'un ou de plusieurs pères, le plus souvent du supérieur, atteignait les milieux les plus divers.

Le *confessarius idoneus*, d'après saint Ignace, joue également le rôle de directeur spirituel. On en a pour garant les conseils donnés aux prêtres par le bienheureux Pierre Favre, l'un des premiers conpagnons du saint : *Capita quaedam de fide et moribus* (1541), dans *Monumenta Fabri*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid, 1914, p. 119-125; et surtout *Monita circa confessiones* (1544), p. 245-255. Ces *Monita* envisagent le cas du confesseur habituel, qui a la possibilité de suivre le pénitent dans son oraison, ses pénitences, ses bonnes œuvres, ses intentions, son progrès spirituel. Il appartient au confesseur de rendre le pénitent « bene ordinatus in his... quae sunt ad Dei... honorem ac cultum, et... erga proximum » (p. 249). Dans son *Mémorial*, Favre énumère les devoirs du confesseur : erudire, corripere, corrigere, perficere (n. 373, p. 668).

Pierre Canisius † 1597, étudiant à Cologne, eut la joie d'y rencontrer un directeur spirituel remarquable qui le suivit pas à pas de longues années : Nicolas Eschius † 1578. Le saint l'appelle *pater, magister, hortator, velut alter Ananias.* « Ce n'est pas seulement en confession que j'ai mis entièrement et souvent mon âme à nu devant lui. Chaque soir, avant d'aller me coucher, je lui exposais dans un entretien familier, — tant était grande ma confiance —, lapsus, ineptias, et sordes animae meae, pour lui rendre compte, comme à un juge, des erreurs de la journée, et effacer mes péchés, s'il jugeait bon de m'infliger pénitence » (*Confessiones*, 4, dans *Beati Petri Canisii epistulae et acta*, éd. O. Braunsberger, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 17-18).

Par les *Exercices*, les premiers jésuites devinrent des directeurs spirituels très recherchés « en el tratar y gobernar las almas », comme l'écrit Laynez de Paschase Broët le 19 octobre 1546 (*Epistolae Paschasii Broët*, etc, coll. Monumenta.., Madrid, 1903, p. 320). Broët raconte plusieurs fois à saint Ignace les résultats de cette direction spirituelle (vg lettre du 9 mai 1551, *ibidem*, p. 61-64). Léonard Kessel, à Cologne, a le même succès (F. Reiffenberg, *Historia Societatis Jesu ad Rhenum Inferiorem*, Cologne, 1764, p. 30-31). Voir I. Iparraguirre, *Práctica..*, p. 51-67, et *La oración en la Compañía naciente*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 25, 1956 (= *Commentarii ignatiani*), p. 455-487.

Les collèges ouverts aux externes constituent un climat des plus favorables à la direction spirituelle. Elle est l'un des procédés les plus efficaces de la formation chrétienne. Le collège de Gandie fondé par saint François de Borgia, plus encore peut-être celui de Messine sous l'impulsion de Jérôme Nadal, en sont des exemples. Dans la pédagogie de la Compagnie, la direction intellectuelle fait corps avec une direction spirituelle indispensable à la maturation du caractère. Les instructions données aux *régents* par J. Bonifacio dans ses deux ouvrages (Salamanque, 1575 et 1589) sont une initiation à l'art difficile du maître qui doit mêler conseils ascétiques et directives intellectuelles (J. de Guibert, *loco cit.*, p. 201).

Les congrégations mariales, destinées à favoriser le climat de piété indispensable à l'éducation, offrent un cadre particulièrement favorable à l'épanouissement de la direction. Proposant à ses membres des objectifs pratiques comme la visite des pauvres et des prisonniers, elles leur présentaient surtout un programme spirituel dont la pratique des sacrements et l'oraison étaient les éléments de base (É. Villaret, DS, t. 2, col. 1479-1491).

Les exemples de Louis de Gonzague dirigé par Robert Bellarmin et de Jean Berchmans dirigé par Virgile Cepari attestent que la direction spirituelle a joué un rôle décisif dans la vie des jeunes religieux. Les biographies de nombreux anciens élèves des collèges de jésuites n'infirmeraient en rien ces deux exemples (Voir P. Bailly, art. *Collèges*, dans *Les établissements de la Compagnie de Jésus en France*, t. 1, Enghien, 1940, col. 1430-1432; F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940, p. 192).

Les traités destinés aux confesseurs se multiplient au 16e siècle. Voir *supra*, col. 1104-1107. Ils donnent ordinairement des conseils de direction. Signalons le *Breve directorium ad confessarii ac confitentis munus recte obeundum* (Rome, 1554) de Jean Polanco, secrétaire de saint Ignace. Il renferme des indications suggestives sur la manière de traiter avec les diverses catégories de pénitents et de vrais conseils de direction (c. 3, *Quomodo juvetur paenitens a confessario ad emendationem vitae ; ad gratiae augmentum*). Adrien Adriaensens † 1580 fut à Louvain un directeur réputé. Voir DS, t. 1, col 222-223, et t. 3, col. 1107. La *Pratique de la perfection chrétienne* d'A. Rodriguez envisage la direction du point de vue du dirigé (7e traité : De la fidélité qu'il faut avoir à découvrir le fond de sa conscience à ses supérieurs et à ses pères spirituels). Claude Aquaviva † 1615 porta une grande attention à la formation des directeurs spirituels (*Instructio* 10, 1599, *De praefectis spiritualibus constituendis formandisque*, dans *Institutum Societatis Jesu*, t. 3, Florence, 1893, p. 360-363); son très précieux opuscule *Industriae pro superioribus Societatis. Ad curandas animi morbos* (Rome, 1600) est un chef-d'œuvre de psychologie fondée sur l'expérience et d'érudition patristique (voir J. de Guibert, *loco cit.*, p. 232; DS, t. 1, col. 829-834). Alvarez de Paz † 1620 insiste beaucoup, lui aussi, sur la direction spirituelle : c'est une condition formelle de progrès spirituel et une nécessité pour l'âme contemplative.

Voir notamment : *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608; éd. Vivès, t. 2, Paris, 1875, lib. 5, p. 2, c. 12, p. 355-364 : que le religieux désireux de perfection cherche un *magister perfectionis*; c. 13, p. 364-369, qu'il lui obéisse en tout; lib. 2, p. 4, c. 27, t. 1, p. 319-320 : le directeur est nécessaire dans la vie contemplative. *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon, 1617; éd. Vivès, lib. 2, p. 1, c. 4, t. 5, p. 295-303 : le recours au *magister spiritus* pour l'âme d'oraison.

Déjà B. Rossignoli avait insisté sur la nécessité d'un *magister idoneus* (*De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt, 1600, lib. 1, c. 1-2) et sur les qualités du *praeses evangelicus* (lib. 3, c. 22-24).

Louis Du Pont † 1624 a écrit un chapitre remarquable sur la nécessité d'un directeur spirituel « dans la vie active et contemplative », pour nous enseigner *spiritus scientiam* (*Guia espiritual*, Valladolid, 1609; trad. *Dux spiritualis*, Cologne, 1613, tr. 4, c. 2, t. 2, p. 191-211), la voie de l'union à Dieu et le discernement des esprits (tr. 1, c. 23, t. 1, p. 388-389). On sait que Louis Du Pont essaya d'appliquer son enseignement dans le cas de Marine de Escobar, dont il écrivit la *Vida*.

L'orientation donnée à la vie intérieure par la spiritualité ignatienne popularisa le recours aux conseils d'un guide spirituel. La diffusion de la vie sacramentelle travailla dans le même sens. Si l'on se rappelle que

l'oraison selon les *Exercices* s'accompagne de l'examen de conscience et de la correction des défauts, on comprend pourquoi la direction des jésuites a cherché l'efficience autant que l'adaptation aux données concrètes de l'expérience. Lorsque le 16e siècle s'achève, la direction spirituelle s'est systématisée dans la mesure où son but concret et individuel le comporte. Les principaux artisans de la réforme catholique en ont largement vulgarisé le rôle bienfaisant pour les âmes qui tendent vers la perfection. La spiritualité ignatienne a mis l'accent sur l'importance du discernement des esprits. Les générations qui vont suivre profiteront de ces acquisitions.

Michel Olphe-Galliard.

III. DU 17e SIÈCLE A NOS JOURS

Du 17e siècle, « âge d'or de la direction spirituelle », jusqu'à nos jours, la littérature relative à cette direction est extrêmement abondante sous un vocabulaire qui se fixe lentement : au 17e siècle, on emploie indifféremment les mots « direction » ou « conduite »; ne séparant pas la direction de la confession, plusieurs auteurs en parlant de celle-ci traitent de celle-là. La tardive séparation du for interne d'avec le for externe explique d'autre part que d'excellents conseils de direction spirituelle se trouvent dans des ouvrages qui ne concernent apparemment que le gouvernement des communautés religieuses.

1. Le 17e siècle

Les meilleurs directeurs ont été mis en lumière par un prêtre, lui-même remarquable guide spirituel, Auguste Huvelin. Plusieurs historiens attribuent aujourd'hui à la direction spirituelle du 17e siècle une part très importante dans le renouveau catholique à cette époque, surtout en France.

I. Noye, *Note pour une histoire de la direction spirituelle*, VSS, 1955, p. 251-276. — M. Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, 4e éd., Paris, 1929, 2 vol. — Une importante bibliographie dans *La direzione spirituale*, Rome, 1950, p. 169-185. — Art. Conduite, DS, t. 2, col. 1388-1389.

E.-M. Caro, *La direction des âmes au* XVIIe *siècle*, dans *Nouvelles études morales sur le temps présent*, Paris, 1869, p. 145-203. — A. Huvelin, *Quelques directeurs d'âmes au* XVIIe *siècle. Saint François de Sales, M. Olier, saint Vincent de Paul, l'abbé de Rancé*, Paris, 1911. — L. Prunel, *La renaissance catholique en France au* XVIIe *siècle*, Paris, 1921.

1° Impulsion salésienne. — 1) *Saint François de Sales* † 1622 reste le modèle des directeurs. Bossuet en a fait l'éloge, en 1662, dans un panégyrique (3e point). Depuis 1608, un chapitre de l'*Introduction à la vie dévote* est le bréviaire des directeurs : « De la nécessité d'un directeur pour entrer et faire progrès en la dévotion » (part. 1, ch. 4).

« Ma Philothee : voules-vous a bon escient vous acheminer a la dévotion? cherchés quelque homme de bien qui vous guide et conduise; c'est ici l'advertissement des advertissemens » (t. 3, Annecy, 1893, p. 22).

« Ce doit tous-jours estre un Ange pour vous : c'est a dire quand vous l'aures treuvee, ne le considerés pas comme un simple homme, et ne vous confies point en iceluy ni en son sçavoir humain, mais en Dieu » (p. 24). « Choisisses en un entre mille, dit Avila; et moy je dis entre dix mille, car il s'en treuve moins que l'on ne sçauroit dire qui soyent capables de cet office. Il le faut plein de charité, de science et de prudence » (p. 25).

On a détaillé cette charité, indulgente aux faiblesses humaines, douce et insinuante, qui fait haïr au dirigé ses défauts, mais d'une haine tranquille. On a loué la finesse psychologique de cet infatigable épistolier, qui veut rendre ses correspondants capables de « marcher à leur propre pied ». Bremond a bien montré comment cette direction, qu'on dit souriante, est en fait « foncièrement héroïque » :

Sa meilleure dirigée, sa réussite de directeur, si l'on ose dire, sainte Jeanne de Chantal, en a fait l'expérience : « O, me direz-vous, ma fille, mon père, vous êtes bien sévère tout à coup. Ce n'est pas tout à coup, certes, car des que j'eus la grace de savoir un peu le fruit de la croix, ce sentiment entra dans mon âme, il n'en est jamais sorti » (t. 1, p. 106-107).

M. Cagnac, *Saint François de Sales. Lettres de direction*, Paris, 1905. — Fr. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes. L'éducation de la volonté*, Paris, 1923. — E. Le Couturier, *Lettres de direction et spiritualité de saint François de Sales*, 1952. — C'est dans ses *Lettres* (11 volumes, Annecy, t. 11-21), qu'on retrouve le directeur d'âmes; mais on peut les lire avec des yeux différents : l'opposition Vincent-Bremond l'a montré.

2) *Jean-Pierre Camus* † 1652, dans *Le directeur spirituel désintéressé* (Paris, 1631), s'adresse à cette « dirigée » qui avait un confesseur séculier et un directeur régulier; pour l'aider à choisir un bon directeur, il la renvoie à « la Philothée », part. 1, ch. 4 (p. 32) et lui rappelle que son « bienheureux Père » a renchéri sur Jean d'Avila (p. 40). Mais pour remarquable que soit le directeur rencontré, que la dirigée, impressionnée par l'exemple de sainte Thérèse, ne se laisse pas lier par vœu (p. 107).

Camus, dans l'*Esprit du bienheureux François de Sales* (1639-1641), rapporte ce trait : « Je luy demandois un jour qui estoit son directeur. Il tira de sa pochette le livre du *Combat spirituel*, et me dit : Le voila..; c'est mon maître aux choses de l'esprit et de la vie intérieure... — Mais vous conseillez, luy di-je, en votre Philothée d'avoir un directeur vivant. — Il est vray, me repartit-il, mais... il le faut choisir entre dix mille... Et ce que disoit cet empereur ancien, que ses plus fidels conseillers estoient les morts, c'est à dire les livres, se doit dire des directeurs spirituels; les plus asseurés sont les livres de piété » (part. 14, sect. 16, t. 3, Paris, 1840, p. 125-126).

Sur les dirigés de Camus et sur l'une de ses dirigées, sainte Louise de Marillac, voir DS, t. 2, col. 62-73, et L. Baunard, *La vénérable Louise de Marillac*, Paris, 1898. — Sur *Le directeur désintéressé*, voir Ch. Chesneau [Julien-Eymard d'Angers], *Le P. Yves de Paris et son temps*, t. 1, Paris, 1946, p. 45-66.

3) *Saint Vincent de Paul* † 1660 est persuadé, comme François de Sales, que très rares sont les bons directeurs; il se méfie des confidences faites à autrui. Dans ses difficultés, c'est à sa supérieure de préférence qu'une fille de la Charité devra s'adresser. A quoi bon se tracasser lorsqu'on manque d'un bon directeur : Dieu n'est-il pas en nous pour y suppléer? (*Correspondance*, éd. P. Coste, t. 3, Paris, 1921, p. 614-615).

« Admirable à dresser les esprits selon leur portée, sans jamais les presser », au dire de Jeanne de Chantal, Vincent fut, avec sa bienveillance et sa fermeté souriante, un remarquable directeur, réussissant auprès de Louise de Marillac comme François de Sales auprès de Jeanne de Chantal (voir A. Dodin, *Saint Vincent de Paul*, coll. Maîtres de la vie spirituelle, Paris, 1949, p. 14).

G. Arnaud d'Agnel, *Saint Vincent de Paul, directeur de conscience*, Paris, 1925. — Voir, dans *Correspondance, entretiens, documents*, t. 14, Paris, 1925, p. 139, les références placées sous l'expression « communication intérieure » et l'introduction d'A. Dodin avec ses *Lectures de saint Vincent de Paul*, *loco cit.*, p. 34.

2° **Courant bérullien.** — 1) *Pierre de Bérulle* † 1629 (DS, t. 1, col. 1572-1579), penseur, écrivain, fondateur de l'Oratoire et organisateur du Carmel en France, considère que le supérieur d'une communauté et le directeur d'âmes assument l'un et l'autre un rôle de direction analogue. Le *Mémorial de direction pour les supérieurs* (1625) l'atteste; sa correspondance le confirme.

Quiconque a charge d'âme « tend à produire celui-là même que le Père produit en son éternité... Depuis ce divin ordre (celui de l'Incarnation).., notre ministère... tend à faire naître et former ce Jésus dans les cœurs » (*Mémorial*, ch. 9, éd. Migne, Paris, 1856, col. 816).

Il faut traiter « les âmes et les maisons comme parties du corps spirituel et mystique de Jésus-Christ sur la terre » (ch. 5, col. 813). La direction est un art fondé sur l'humilité et l'invocation du Saint-Esprit (ch. 10, col. 817). Le dirigé ne devra donc apercevoir dans le directeur « que l'ombre, que la présence de Jésus » (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 2, Paris-Louvain, 1937, p. 420); s'adresser à ce Jésus dans la prière est souvent plus utile pour lui que de se « décharger sur le papier », en écrivant à son directeur, car c'est Jésus-Christ qui doit « acheminer à la perfection ces âmes qui lui appartiennent » (t. 3, p. 607).

2) *Charles de Condren* † 1641 réussit fort bien auprès des hommes d'action, Donadieu, Bernard, Renty ou Bertaud, ce libraire parisien, « qui abandonna son commerce... pour retirer du désordre les filles débauchées » (D. Amelote, *La vie du Père Charles de Condren*, t. 2, Paris, 1643, p. 238). Six chapitres de cette *Vie* (t. 2, p. 202-267) traitent de sa direction.

Condren, souriant, fin psychologue, note « le caractère de chaque humeur », sait se faire aimer; il est en outre doué d'une « grâce admirable » pour « imprimer Jésus-Christ dans les cœurs » au cours d'entretiens, dont il n'abuse pas, estimant qu'il suffit à une personne « bien instruite » de venir le voir deux ou trois fois par an. « La charité de Dieu » agissait entretemps (voir *Lettres*, éd. Auvray et Jouffrey, Paris, 1943, p. 28, 330, 348, 381, 394-395). Cf DS, t. 2, col. 1382-1388.

3) *Guillaume Gibieuf* † 1650, « judicieux et bien éclairé dans les voies de Dieu », est le directeur des carmélites de Paris et le visiteur des 60 carmels de France. Dans telle lettre de direction, il oppose aux savants, qui « font connaître » Jésus-Christ, « le docteur qui fait faire ». Méfiant à l'égard des voies singulières (il est loin d'admirer toutes les merveilles qu'on prête à Marguerite du Saint-Sacrement, la carmélite de Beaune), il condense son expérience dans sa *Catéchèse de la manière de vie parfaite* (Paris, 1653).

4) *Jean-Jacques Olier* † 1657, fondateur de Saint-Sulpice, a été présenté par Bretonvilliers et Tronson comme un modèle dans *L'esprit d'un directeur des âmes ou maximes et pratiques de M. Olier touchant la direction* (Paris, 1831). A cet opuscule de disciples, il est permis de préférer les *Lettres* (éd. E. Levesque, Paris, 1935, 2 vol.). C'était l'avis de Bremond (t. 3, p. 487, note) comme celui du dernier éditeur des *Lettres* (t. 1, p. xv).

Olier assure que « Notre-Seigneur est jaloux... que l'on s'adresse à lui et que, quand on consulte les hommes, ce soit lui qu'on aille chercher en eux » (t. 1, p. 160), car il faut « ne vouloir rien que Jésus » (p. 65). L'essentiel, en effet, n'est pas de viser une perfection « élevée et extraordinaire », mais de laisser « faire à l'Esprit qui a commencé et qui achèvera » (p. 447). Il ne s'oppose pas pour autant aux confidences, voire aux communications fréquentes de ses dirigés, pensant que c'est le rôle du directeur de « discerner la voie de l'amour-propre et celle de la charité de Jésus-Christ » (t. 2, p. 427-428). Les dangers d'un attachement trop humain ne lui échappent pas. Aussi aimait-il comparer la mission du directeur à celle de Jean-Baptiste, montrant Jésus-Christ, « qui, seul, doit posséder les cœurs » (*L'esprit d'un directeur*, art. 2, éd. 1836, p. 82-83), puis se retirant, de crainte de certaine « sensualité spirituelle » (p. 90-91).

5) *Louis Tronson* † 1700 est l'auteur des *Regulae artis artium*, imprimées dans les *Œuvres complètes* d'Olier (éd. Migne, Paris, 1856, col. 1239-1242) et rééditées par P. Clappier dans le *Bulletin du Comité des études de Saint-Sulpice* (3, 1953, p. 22-28). Plusieurs de ses lettres de direction ont été éditées par L. Bertrand, *Correspondance*, Paris, 1904, 3 vol. (voir *Bulletin du Comité* 8, 1955, p. 68-71).

6) *Saint Jean Eudes* † 1680, plus célèbre par sa prédication que par sa direction, préférait pourtant celle-ci à celle-là. On conserve plusieurs de ses lettres de direction (*Œuvres complètes*, éd. Dauphin et Lebrun, t. 10-11, Paris, 1909). Dans les *Constitutions* des eudistes, il ne sépare pas confession et direction, et interdit aux confesseurs de s'attacher les pénitents par vœu (t. 9, p. 201-202). Directeur des carmélites à Caen pendant près de vingt ans et d'un grand nombre de laïcs, Jean Eudes a la patience de Monsieur Vincent, sachant attendre « les moments du Père céleste » et réprouvant tel directeur trop pressé, qui mettait les âmes « dans la voie de l'oraison passive », alors que « c'est à Dieu à les y mettre » (t. 10, p. 439).

7) *Henri-Marie Boudon* † 1702, dans *Le règne de Dieu en l'oraison mentale* (Paris, 1671), consacre 5 chapitres à la direction (liv. 4, ch. 5-9; éd. Migne, t. 1, Paris, 1856, col. 829-858).

Le directeur « ne doit pas prévenir la conduite de Dieu mais la suivre » (7, 840); il ne doit « voir que l'attrait de Dieu et y faire obéir » (8, 844). S'entretenir une fois par mois avec le dirigé doit suffire. Dans cet entretien, qu'il se garde surtout de « faire trop grande estime des états extraordinaires » (845). Dirigeant les femmes, qu'il ne les laisse pas ordinairement « écrire leurs grâces » : « elles sont sujettes à s'y amuser comme à leurs habits » (846). La plupart des 387 lettres, publiées par Migne (t. 3), sont des lettres de direction et plusieurs de ses ouvrages prolixes sont émaillés de souvenirs conservés par un directeur de vaste expérience.

3° **Les ordres anciens.** — 1) **Bénédictins.** — Au tome 1, col. 1430-1433 on trouve une liste des principaux spirituels des congrégations bénédictines réformées de la Présentation, du Saint-Esprit, de Saint-Joseph, de Saint-Vanne et de Saint-Maur. Rappelons : *Martin Gouffart*, abbé de Saint-Denis-en-Broqueroye, connu comme directeur de Jeanne de Saint-Matthieu Deleloë (voir DS, t. 3, col. 125-126) : « Ses lettres spirituelles trahissent une âme intérieure parfaitement au courant des phénomènes mystiques » (U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de S. Benoît*, coll. Pax, Paris, 1923, p. 104). On a vanté la perspicacité, la fermeté et la prudence de sa direction. — *Augustin Baker* † 1641, qui vécut plusieurs années à Cambrai et à Douai, fait souvent penser à son contemporain le provençal Yvan. Dans la *Sancta sophia* (Douai, 1657), la seconde partie traite de « la direction du Saint-Esprit »; le ch. 2 y étudie « le directeur extérieur ».

« Il ne faut accorder nulle confiance à la science sans expérience, mais beaucoup à l'expérience sans la science... La plupart des instruments dont il a plu à Dieu de se servir dans les temps anciens et modernes, pour instruire et conduire les âmes à la perfection de la vie contemplative, ont été des per-

sonnes de peu de savoir mais de grande expérience, ainsi saint Antoine, saint Benoît, saint François, sainte Thérèse » (*La sainte sapience ou les voies de la prière contemplative*, t. 1, Paris, 1954, p. 53).

2) **Chartreux.** — Le rôle de *Richard Beaucousin* † 1610 est mis en relief par M. Viller, qui montre l' « éminent directeur », qui, à Paris, « a façonné... toute une pléiade de réformateurs de la vie monastique et religieuse » (DS, t. 1, col. 1314-1315). — *Antoine de Molina* † 1612, par son *Instrucción de sacerdotes* (Burgos, 1608), traduite en français (Paris, 1616), souvent rééditée et très estimée, s'adresse surtout aux confesseurs. Mais la confession telle qu'il la conçoit comporte la direction (voir tr. 7, ch. 5, § 5; ch. 7, § 3). — *Augustin Nagore* † 1705, sous le pseudonyme de José Lopez Ezquerra, a publié la *Lucerna mystica* (Saragosse, 1691), qui s'oppose aux erreurs de Molinos et contient d'excellents principes sur la direction. — *Innocent Le Masson* † 1703, prieur général, dans l'*Introduction à la vie religieuse et parfaite* (Paris, 1677), reproduit l'*Introduction à la vie dévote*, liv. 1, ch. 4, et fait cette remarque marginale :

« Si les séculiers ont tant besoin de chercher un bon directeur pour prendre ses avis et pour les suivre, à plus forte raison le religieux doit se soumettre aux avis de ses supérieurs » (p. 32-33).

Le commentaire qui suit le texte de François de Sales montre bien que le vrai directeur d'un religieux c'est beaucoup moins son confesseur que celui qui a autorité sur lui. Voir DTC, t. 9, col. 205-206; J.-P. Martin, *La doctrine spirituelle de Dom Innocent Le Masson*, RAM, t. 17, 1936, p. 368-396; t. 18, 1937, p. 45-64.

3) **Cisterciens.** — *Jean Bona* † 1674, supérieur général des feuillants et cardinal. Voir DS, t. 1, col. 1762-1766 et t. 3, col. 1275. — *Armand de Rancé* † 1700, le réformateur de la Trappe, chez qui Bremond, dans son *Abbé Tempête* (Paris, 1929), n'a vu que des assauts, fut pourtant un directeur d'âmes éminent, auprès de qui s'est attardé A. Huvelin, dans ses *Quelques directeurs d'âmes au* XVII^e *siècle* (p. 165-239). Les conversions auxquelles il a contribué, les persévérances dont il a été l'instrument sont des faits. — *Louis Quinet* † 1665, abbé de Barbery, auteur du *Thrésor de piété* (Paris, 1648), fut accusé, du moins par le milieu janséniste, de mettre trop de « tendresses » et d' « adoucissements » parmi les religieuses de Maubuisson (Sainte-Eustochie de Bregy, *Vie de la Mère Marie des Anges*, Amsterdam, 1754, p. 195-205); chez les ursulines et visitandines, à Caen, il était estimé comme « homme sçavant, judicieux et sage, remply de bonté, de zèle et de douceur » (Bibl. Mazarine, ms 2439, p. 661); Mechtilde du Saint-Sacrement et Jean de Bernières le considéraient comme un directeur remarquable (G.-A. Simon, *Dom Louis Quinet*, Caen, 1927).

Dominique Georges † 1693, abbé du Val-Richer, « le père et l'apôtre de toute la Normandie » (J. Grandet, *Les saints prêtres français au* XVII^e *siècle*, t. 1, Angers, 1897, p. 252), excella dans la direction. Avant de se faire religieux, ce lorrain avait été à Paris préfet du séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet et y avait formé « plus de deux mille ecclésiastiques » (p. 247, n. 1). Au Val-Richer, près de Lisieux, il réforma son abbaye et s'occupa des prêtres, organisant dans leurs paroisses des conférences ecclésiastiques périodiques (Cl. Buffier, *Vie de M. l'abbé du Val-Richer*, Paris, 1696).

4° **L'ordre de Saint-François.** — 1) **Capucins.** — A *Benoît de Canfield* † 1610, auteur de *La règle de perfection*, revient la première place. Ce fameux ouvrage, avant d'être imprimé (Paris, 1609), circula manuscrit pendant une quinzaine d'années entre les nombreux dirigés et anciens dirigés de Benoît. Les plus célèbres furent Bérulle, Madame Acarie et Marie de Beauvillier, abbesse et réformatrice du monastère bénédictin de Montmartre. L'absence habituelle de Benoît, entre octobre 1592 et avril 1597 (il était alors à Orléans), laissait une place vide : Beaucousin l'occupait, la plupart des dirigés de l'un étant aussi les dirigés de l'autre.

Le premier biographe du « P. Benoist l'Anglais », Jacques Brousse, a vanté sa « grande prudence et expérience dans la direction des âmes ». Son dernier historien, Optat de Veghel, l'a montré avec ces deux qualités auprès de Madame Acarie et de Marie de Beauvillier (*Benoît de Canfield*, Rome, 1949, p. 122-135). Pour le contenu de cette direction, mise en pratique de la *Règle*, voir DS, t. 1, col. 1446-1451, et Godefroy de Paris, *Les Frères mineurs capucins en France. Histoire de la province de Paris*, t. 2, Paris, 1950, p. 481-498.

Joseph de Paris † 1638, le célèbre Père Joseph, fut aussi directeur d'âmes, et très tôt, selon L. Dedouvres (*Le Père Joseph de Paris*, Paris, 1932, p. 169-190). Réformant Fontevrault, il fonda avec la dirigée de Laurent de Paris, Antoinette d'Orléans-Longueville, les bénédictines de Notre-Dame du Calvaire (t. 2, p. 327-337) et s'attacha à les former, comme l'attestent actuellement 1100 lettres de direction et 400 exhortations (L. Dedouvres, *Le P. Joseph et le Sacré-Cœur*, Angers, 1899, p. 17-18). Voir *Madame Antoinette d'Orléans-Longueville*, Poitiers, 1932.

Archange de Valognes † 1651 prit la défense de son confrère Yves de Paris contre Camus et son *Directeur désintéressé* : il publia *Le directeur fidèle* (Rouen, 1637-1639, 2 vol.), afin de rendre les dévots parfaits. Voir DS, t. 1, col. 841, et Ch. Chesneau, *Le P. Yves de Paris et son temps*, t. 2, p. 260, n. 54. — *Jean-François de Reims* † 1660 a consigné son expérience de confesseur et de directeur dans *Le directeur pacifique des consciences* (Paris, 1633) et *La vraye perfection de cette vie* (Paris, 1635).

Le directeur pacifique est un traité de théologie morale en français; quelques pages traitent de la direction (5^e éd., 1658, p. 109-147). *La vraye perfection* est d'un directeur mystique, fidèle à *La règle de perfection*; par un « saint abandon d'amour », on se confie à la conduite de Dieu (4^e éd., 1656, t. 2, p. 288), et le directeur se contente par ses avis de donner la main aux dirigés que Dieu attire (t. 2, pages lim.).

Yves de Paris † 1678, porté au pinacle par Bremond (t. 1, part. 3), remis en sa place, qui est fort honorable, par Charles Chesneau (*Le Père Yves de Paris..*, t. 1), répondit au *Directeur désintéressé* de Camus par *Les heureux succès de la piété* (Paris, 1632) : le chapitre 17 de la 3^e partie s'intitule « les religieux qui ne confessent pas peuvent diriger les consciences ». Dans *Les morales chrétiennes* (Paris, 1638) il est de nouveau question « du choix d'un directeur » (t. 1, p. 519-529).

Louis-François d'Argentan † 1680, éditeur du *Chrétien intérieur* (Paris, 1660, 1677) de Bernières, auteur lui-même des *Exercices du chrétien intérieur* (Paris, 1664) et de plusieurs autres ouvrages de piété, se montre un directeur souvent inspiré par *La règle de perfection*. — *Paul de Lagny* † 1694, maître des novices et confesseur de capucines à Paris, doit diriger ses fils et ses filles comme le faisait Benoît de Canfield,

si l'on en juge par *Le chemin abrégé de la perfection chrétienne dans l'exercice de la volonté de Dieu* (Paris, 1673).

Julien-Eymard, dans *Dictionnaire des lettres françaises, XVII^e siècle*, Paris, 1954, p. 635-636, 790. — R. Heurtevent, *L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières*, Paris, 1938, p. 41-62, 95-108. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, p. 432-434. — Bremond, t. 7, p. 266-278. — DS, t. 1, col. 1522-1527.

2) **Récollets et observants.** — Séverin *Rubéric* insiste sur la direction dans ses *Exercices sacrés de l'amour de Jésus* (Paris, 1623 ; rééd., 1927, p. 42-48) et dans la *Conduite spirituelle des âmes d'après le Cantique des cantiques*, 1631. — Le bienheureux *Charles de Sezze* † 1670 donna beaucoup de conseils de direction, publiés ou encore inédits ; cf DS, t. 2, col. 702-703. — Le maître des novices H. *Mott* voudrait voir ses disciples « quasi cera in manibus patris spiritualis » (*Manus religiosorum*, Cologne, 1669, p. 83-102). — *Maximilien de Bernezay* a écrit de bons chapitres sur la direction dans son *Traité de la vie intérieure* (Paris, 1686, ch. 13-14 du liv. 1). — Rappelons enfin la *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement* (Paris, 1667) de Claude *Frassen* † 1711.

3) **Religieux pénitents du tiers-ordre.** — *Chrysostome de Saint-Lô* † 1646 jouissait de l'estime de Bérulle, de Condren, de Vincent de Paul et de Jean Eudes; Olier disait « n'avoir jamais trouvé un homme plus intelligent et plus expérimenté dans les voies de Dieu » (arch. des bénédictines du Saint-Sacrement, Paris, ms 101, p. 218).

Il a été le directeur de Bernières et de Mechtilde du Saint-Sacrement; il a marqué de son empreinte l'Ermitage de Caen, comme en témoigne Boudon dans *L'homme intérieur* (*Œuvres*, éd. Migne, t. 2, Paris, 1856, col. 1123-1342) : c'est le spirituel de « Dieu seul » (col. 1175-1178) et l'apôtre du « pur amour » (col. 1165, 1179, 1198-1204, 1270, 1304), à la recherche de « la vie abjecte », tout en laissant les âmes qu'il dirige « dans une grande liberté pour suivre les attraits de l'esprit de Dieu, dans quelque voie qu'elles marchent » (col. 1281). Voir DS, t. 2, col. 881-885.

5° **Dominicains.** — *Louis Chardon* † 1651, auteur de *La croix de Jésus* (Paris, 1647), passait toute une partie de son temps à diriger les « âmes saintes ». Échard a vanté ce directeur, *dux certus et expertus* (t. 2, p. 566). Voir DS, t. 2, col. 498-503. — *Antoine Chesnois* † 1685, non content d'écrire des livres de piété, dirigeait les âmes, souvent en leur écrivant; on conservait autrefois, au couvent Saint-Honoré, plusieurs de ses lettres spirituelles (Quétif-Échard, t. 2, p. 703-704). Voir DS, t. 2, col. 825-829. — *Alexandre Piny* † 1709 est l'objet, avec Chardon, des plus grands éloges de Bremond, qui le considère comme « le maître du pur amour », disant ce qu'il a vécu : « Que de fois, au cours de ses développements théoriques, n'évoque-t-il pas son expérience de directeur » (t. 8, p. 169). Voir aussi *La vie de Marie Magdelaine de la Très-Sainte Trinité, fondatrice de l'ordre de Nostre-Dame de miséricorde*, que Piny publia à Lyon en 1680.

6° **Carmes.** — *Jean de Saint-Samson* † 1636, aveugle, a joui d'une réputation exceptionnelle, évoquée par S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 136-159. A Dol comme à Rennes, les évêques de Bretagne le consultent; Suffren, envoyé par sa pénitente, Marie de Médicis, vient prendre auprès de lui « quelques avis spirituels ». Les novices carmes s'instruisent en l'écoutant et il instruit les maîtres des novices en dictant *Le cabinet mystique, contenant les règles de la conduite des âmes religieuses* (Rennes, 1655).

Comme Jean de Saint-Samson, les autres directeurs carmes sont les échos de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse; ainsi *Philippe de la Trinité* † 1671, auteur de la *Summa theologiae mysticae* (Lyon, 1653) en 3 vol., et *Antoine du Saint-Esprit* † 1674, qui s'inspire de cette *Summa* dans son *Directorium mysticum* (Lyon, 1677); voir DS, t. 1, col. 717-718. *César du Saint-Sacrement* † 1688 laisse un nom en guidant vers le carmel Louise de La Vallière (voir DS, t. 2, col. 433).

7° **Jésuites.** — Fort nombreux sont au 17^e siècle, surtout en France, les directeurs jésuites. Leur influence a généralement commencé de s'exercer dans les collèges, où la direction, surtout dans les congrégations de la Vierge et les Aa, est traditionnellement en honneur. Voir DS, art. CONGRÉGATIONS DE LA VIERGE, CONGRÉGATIONS SECRÈTES, et Fr. Charmot, *L'âme de l'éducation, la direction spirituelle*, Paris, 1930, p. 44. Sur les jésuites directeurs voir *supra*, col. 1117-1118. Maximilien Sandaeus † 1656 est un remarquable théoricien de la direction, malheureusement sa *Theologia medica* (Cologne, 1635) est introuvable (analyse dans *Theologische praktische Quartalschrift*, t. 63, 1910, p. 51).

1) **Au début du siècle.** — *Pierre Coton* † 1626, qui se concilie la sympathie de Henri IV, est curieux de connaître les âmes les plus mystiques, une Marie Teysonnier à Valence, une Jeanne de Matel à Roanne, une Anne de Xaintonge à Dôle et une Madeleine de Sainte-Beuve à Paris (Bremond, t. 2, p. 127). Il aurait même voulu faire venir Marie Teysonnier à Paris, afin, dit le biographe de cette dernière, Louis de La Rivière, « de s'informer plus amplement... de ce qui se passait en son intérieur » (cité par Bremond, p. 51). Voir DS, t. 2, col. 2429-2431.

Étienne Binet † 1639 est un admirateur de François de Sales, qu'il propose en modèle à tout « bon supérieur » et qu'il imite fort bien, comme Jeanne de Chantal se plaît à le constater. Trois fois provincial, on le voit s'intéresser en outre à deux religieuses d'élite qui réforment deux monastères, Angélique Arnauld et Marguerite d'Arbouze (voir DS, t. 1, col. 1620-1623).

Barthélemy Jacquinot † 1647, après avoir subi l'influence de Madame Acarie, s'intéresse comme Binet aux réformatrices, reconnaissant avoir connu à Paris « deux saintes âmes en sa vie », Marguerite d'Arbouze au monastère du Val-de-Grâce, Agnès Dauvaine au monastère de l'Annonciade (Bremond, t. 6, p. 385). Voir DS, t. 1, col. 837-839; t. 3, col. 42. — *Jean Suffren* † 1641, confesseur de Marie de Médicis et de Louis XIII, a laissé, dans ses *Avis et exercices spirituels* (1642) des conseils sur la direction.

2) **Entre 1630 et 1680.** — *Louis Lallemant* † 1635 domine cette période : « l'un des plus grands hommes et des plus éclairés que nous ayons eus en France.., excellent maître [d'une] quantité de disciples d'un mérite extraordinaire » (P. Champion, *Vie du P. Jean Rigoleuc*, éd. Hamon, Paris, 1931, p. 29). A Rouen, où il était instructeur du troisième an, il eut l'art de « charmer » ceux qui furent sous sa conduite (p. 342-343). Des notes que Rigoleuc avait prises, Champion tira *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant* (Paris, 1694); pureté du cœur, docilité à la conduite du Saint-Esprit et union à Notre-Seigneur résument cet enseignement.

Julien Hayneuve † 1663, à Rouen, auprès de Lallemant ou sans lui, est le guide le plus écouté; lorsqu'un jeune magistrat, futur évêque missionnaire, Pierre Lambert de la Motte, se place sous sa conduite, il confère « avec luy tous les jours » (arch. des Missions étrangères de Paris, ms 122, p. 5). Voir DTC, t. 6, col. 2069-2070. — *Jean Rigoleuc* † 1658 dirige « quantité de personnes dans les voies de la perfection », des prêtres aussi bien que des « paysannes d'une éminente piété » (*Vie et œuvres*, éd. Hamon, p. 41-42).

On a publié plusieurs de ses lettres adressées à des ursulines. Comme son maître, il ne s'embarrasse pas de livres; mais il s'est fait quelques résumés (saint Jean de la Croix, *Traité de l'abnégation intérieure* de Bérulle, « précis » des Constitutions de la Compagnie); il connaît *La règle de la perfection* et la conseille (*Vie et œuvres*, p. 274). Il ne paraît pas moins mystique que Benoît de Canfield, lorsqu'il recommande de vider notre esprit de toutes choses et même de nos propres industries et de « suspendre les actes de l'entendement et de la volonté », afin de laisser agir Dieu en nous (p. 265-266).

Le *bienheureux Julien Maunoir* † 1683, que les voies mystiques n'effrayent pas, a des dirigées célèbres dont il écrit la vie. Mise au point des travaux sur Maunoir, dans *Études*, t. 270, 1951, p. 40-59, et F. Renaud, *Michel Le Nobletz*, Paris, 1955, p. 8-10. — *Vincent Huby* † 1693, « héritier de l'esprit » de Rigoleuc, est comme lui un directeur :

Sa conduite allait d'abord à dépouiller les âmes de leurs propres lumières, à les réduire à une docilité d'enfant, et à leur ôter toute force de vues intéressées et de vaines réflexions sur elles-mêmes. Ensuite il les attachait à la volonté de Dieu par une entière démission de leur volonté propre entre les mains de Notre-Seigneur (P. Champion, *Vie du P. V. Huby*, éd. Watrigant, Lille, 1886, p. 82).

Jean-Baptiste Saint-Jure † 1657, qui fut en particulier le directeur et le biographe de Renty, fait reposer sa direction sur le principe suivant :

Notre unique soin, et toute notre étude, doit être seulement de nous appliquer et de nous unir à Jésus-Christ, sans nous travailler du reste, parce qu'il nous appliquera après et nous unira (RAM, t. 7, 1926, p. 269; voir p. 251-271; t. 9, p. 113-138, 337-358; t. 11, p. 3-16, 113-134).

Paul Le Jeune † 1664, après avoir été dix-huit ans missionnaire au Canada, ne tient pas à ses dirigées de France un autre langage :

« Entrez amoureusement dans la vie cachée de Jésus. Voyez son dénuement, sa pauvreté, sa retraitte et son silence..; honorez cette vie sacrée, cette vie cachée..; c'est, ma chère fille, le centre de la paix.., on quitte... le néant pour le tout » (*Epistres spirituelles*, p. 188). « Ma Reverende Mere, Jesus soit vostre amour et vostre tout... (Le) cœur de Jésus-Christ, ce cœur adorable doit être la regle des nostres » (p. 245). — Ses 288 *Epistres spirituelles* (Paris, 1665) ont été rééditées, et parfois retouchées, par F. Fressencourt, *Lettres spirituelles* (Paris, 1875); elles n'ont pas été mentionnées dans le *Dictionnaire des lettres françaises*, XVII^e *siècle*, p. 611.

Paul Ragueneau † 1680, qui avait vécu à Bourges auprès de L. Lallemant, fut comme Le Jeune, que Hayneuve avait formé à Rouen, un directeur remarquable. A Québec, plus encore que M^gr de Laval, il fut le guide de Catherine de Saint-Augustin, dont il a écrit la *Vie* (Paris, 1671); à Paris, il dirigea Mechtilde du Saint-Sacrement (archives des bénédictines, Paris, ms 101, p. 869).

Jean-Joseph Surin † 1665, fut, avec Rigoleuc, au dire de Champion, celui qui « prit le mieux l'esprit » de Louis Lallemant. Malgré les épreuves cruelles qui l'affligèrent, il reste l'un des premiers directeurs et des premiers auteurs spirituels du siècle. Dans le *Catéchisme spirituel* (Rennes, 1657, et Paris, 1661), à la demande : « En quoi consiste la direction des âmes?», il répond : « A former Jésus-Christ en elles, suivant cette parole : *Donec formetur Christus in nobis* » (2^e éd., Paris, 1669, t. 2, 3^e p., ch. 2, p. 138). Il montre ensuite les trois principales fautes que commettent les directeurs : ne pas suivre assez les mouvements de la grâce et ce que Dieu opère en chaque âme; ne s'acquitter que fort négligemment de cette affaire (« c'est assez aux femmes, pensent-ils, de dire leur chapelet » et de « filer leur quenouille »); ne parler, au contraire, que d'élévations, d'amour, disant que tout est amour, etc (p. 145-147).

Dans les *Dialogues spirituels* (Nantes-Paris, 1700-1709), il traite de la fréquence de la direction : une fois par mois sera suffisant, s'il ne s'agit que « de tenir le gouvernail », mais, quand il s'agit de « commençants » ou de personnes « qui souffrent de grandes peines », le directeur devra voir plus souvent ses dirigés (liv. 1, ch. 4). Voir J.-M. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du R. P. J.-J. Seurin*, Chartres, 1689, et dans *Œuvres*, éd. Migne, t. 3, col. 9-278; ses *Lettres spirituelles*, avec son *Autobiographie* (1643-1663), éd. L. Michel et F. Cavallera, Toulouse, 1926-1928, 2 vol.; plusieurs études et textes, RAM, *Tables générales*, 1920-1949; DTC, t. 14, col. 2834-2842.

François Guilloré † 1684, à lire l'in-folio de ses *Œuvres spirituelles* (Paris, 1684), ne semble s'être occupé que de « conduite des âmes » : *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes, également utiles aux directeurs et aux pénitens* (Nantes, 1668), *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle* (1676). Dans *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* (Paris, 1673), deux traités exposent les illusions « dans le choix d'un directeur » et « dans les communications spirituelles » (liv. 1, tr. 7 et 8); dans *Les progrès de la vie spirituelle* (Paris, 1675), l'auteur fait voir « les démarches par où la grâce a coutume de conduire une âme depuis le commencement de sa conversion jusqu'à la consommation de sa sainteté, sans qu'elle tombe dans aucun égarement » (préface). Comme l'a écrit M. Olphe-Galliard, c'est « le grand théoricien de la direction spirituelle au 17^e siècle » (RAM, t. 20, 1939, p. 66-67).

Bremond a montré de quelle rude main il a mené une Louise du Néant, qui lui servait en même temps à édifier et à instruire d'autres dirigées moins avancées dans la perfection (t. 5, p. 369-385). C'est à Dieu de mener les âmes vers le directeur (*Œuvres spirituelles*, p. 5); si ces âmes sont parvenues à un degré éminent de perfection, il faut craindre qu'elles ne se connaissent telles (p. 899) et surtout qu'elles soient connues (p. 901); en les mortifiant, il ne devra même pas hésiter à les rendre « ridicules » (p. 911).

Ses lettres sont de la même encre : « Venons-y donc, ma fille, à l'état de rien, où on ne voit que Dieu seul et l'obéissance » (RAM, t. 19, 1938, p. 175). « Vous avez raison de dire que vous me donnez de la joie, en m'apprenant les grands mouvements que Dieu vous donne pour la sainte abjection » (p. 306).

3) **A la fin du siècle.** — Le bienheureux *Claude de La Colombière* † 1682 est surtout connu pour avoir dirigé sainte Marguerite-Marie. En Angleterre et en France, il s'est aussi occupé de personnes du monde; son biographe, P. Charrier (*Histoire du vénérable..*, Paris, 1894), a présenté le directeur de Marie de Lyonne (t. 1, p. 238-254). Ses *Lettres spirituelles* (Lyon, 1715-1717) le montrent très au fait de la psychologie fémi-

nine, ferme, simple et humain. — *Jean Crasset* † 1692 est un ancien novice de Hayneuve. Moins rude que ses aînés, il apprécie tout autant l'oraison et le détachement. Mais il a la manière. Pendant quatorze ans, de 1668 à 1682, avec un parfait doigté, il dirige à Paris M. et M^me^ Helyot, et, du vivant de M. Helyot, publie ce petit chef-d'œuvre, *La vie de M^me^ Helyot* (Paris, 1683). Tout y est dit avec un sourire salésien. Ce livre, comme sa *Méthode d'oraison* (Paris, 1672), montre son estime des grâces mystiques et de la contemplation. Voir DS, t. 2, col. 2511-2520. — *Louis Le Valois* † 1700, qui devint confesseur du duc de Bourgogne, bien avant de venir à Paris, où il donnait des retraites et dirigeait de nombreuses âmes, s'était fait à Caen une réputation de directeur, comme en témoigne l'éditeur de ses *Œuvres spirituelles* (Paris, 1706, 5 vol.), Fr. Bretonneau, dans la préface. Ami de Fénelon, il faillit pâtir des ennuis causés au défenseur du « pur amour » (L. Tronson, *Correspondance*, éd. L. Bertrand, t. 3, Paris, 1904, p. 562). Voir R. de Pas, dans *Notre vie*, t. 5, Paris, 1955, p. 400-404.

8° **Autres religieux.** — Rappelons au moins, faute de décrire leurs œuvres, les noms du bienheureux *Jean-Baptiste de la Conception* † 1613, réformateur des trinitaires, *Reglas a los Directores espirituales del modo de governar las almas*, dans *Obras*, t. 2, Rome, 1830, de saint Joseph Calasanz † 1648, fondateur de la congrégation des Écoles pies, *Epistolario*, 5 vol., Rome, 1950-1953, qui comporte fort peu de lettres spirituelles et de Barré, minime.

Nicolas Barré † 1686, fondateur de religieuses, fut un directeur éminent. Dans ses *Maximes spirituelles* (Paris, 1694), il y a des « maximes de direction », rééditées par J. Harang (*La vie spirituelle et la direction des âmes à l'école du R. P. Nicolas Barré*, Paris, 1939) : « Qui n'est pas destructeur n'est pas directeur » (max. 3) ; « Le directeur d'une âme innocente doit être son serviteur et la suivre » (max. 42). Ses *Lettres spirituelles* (Paris, 1697) invitent à rechercher « humainement et divinement » un guide spirituel « capable et résolu » (p. 188-189), qui semble pouvoir être aussi bien un laïc qu'un ecclésiastique. Sévère et impitoyable en apparence, Barré est, selon Bremond, « de tous les directeurs de cette époque... le plus consolant avec saint François de Sales » (dans Harang, *op. cit.*, p. 289). Voir DS, t. 1, col. 1252.

9° **Clergé séculier.** — 1) **Évêques.** — Outre François de Sales et Camus, plusieurs évêques, sans avoir la célébrité de Bossuet et de Fénelon, se sont fait remarquer par leurs qualités de directeur.

Philippe Cospéau † 1646, « le saint de la Cour », y dirigeait des âmes comme il dirigea des religieuses dans les trois diocèses qu'il gouverna ; à Nantes, en particulier, il s'occupa de la visitandine Constance de Bressand, sur qui veillait aussi Olier (voir É. Catta, *La visitation Sainte-Marie de Nantes*, Paris, 1954, p. 17-21). — *Sébastien Zamet* † 1655, évêque de Langres, fut directeur à Port-Royal, non sans difficulté, de 1625 à 1633, et dans plusieurs communautés de son diocèse (voir P. Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, 1912, et ses *Lettres spirituelles et Advis spirituels*, éd. Prunel, Paris, 1912). — *Antoine Godeau* † 1672, dans son diocèse de Vence et à Paris, a été un directeur zélé, dont subsistent des lettres (voir A. Cognet, *A. Godeau*, Paris, 1900, p. 383-399). — *François de Laval* † 1708, évêque de Québec, avait subi l'influence de Bagot (voir DS, t. 2, col. 1491 svv) et de Bernières ; il fut à son tour conseiller, dans une ville où vivaient des religieuses comme Marie de l'Incarnation et Catherine de Saint-Augustin (voir A. Gosselin, *Vie de M^gr^ de Laval*, Québec, 1890, 2 vol.).

Bossuet † 1704 n'a pas été seulement un directeur de conscience au sens large de guide de la cour et de l'Église de France (E. Bellon, *Bossuet, directeur de conscience*, Paris, 1895), mais au sens précis de guide des âmes engagées dans les voies de la perfection (J. De Vroye, *Bossuet, directeur d'âmes*, Paris, 1937).

Malgré son tempérament autoritaire, il dirigea sans dominer. On lui a reproché d'avoir connu bien tard les auteurs mystiques et certaines contradictions, approuvant devant M^me^ de La Maisonfort la direction de Fénelon et la désapprouvant en public. Respectueux des initiatives divines, il peut recommander comme le meilleur directeur, « l'abandon à l'immense bonté de Dieu », sachant que, pour engager une âme dans telle ou telle voie, « il faut que Dieu le veuille ». Voir DS, t. 1, col. 1874-1883.

Fénelon † 1715 n'a pas eu pour seule dirigée Madame Guyon. Il a beaucoup dirigé, et pas seulement des religieuses, mais des dames et des hommes du monde. Sur la direction, il s'est expliqué dans une longue lettre :

« La fonction de mener les âmes à Dieu est... une fonction toute divine qu'il n'est jamais permis de mépriser ».

Le directeur est à choisir, bien entendu, entre dix mille. Choisi, il faut l' « éprouver » ; il doit donner l'impression d'être grave, mais d'une gravité « simple, douce, accommodante et même pleine d'une gaîté modeste ». Le dirigé doit lui parler « d'une manière simple, ingénue, précise et courte, songeant qu'il doit son temps à beaucoup d'autres œuvres ». Une bonne supérieure saura remplir ce rôle : « Il ne faut point faire un si grand mystère de la direction. C'est un conseil qu'on prend pour tendre à la perfection. Une supérieure bien morte à elle-même et d'une expérience consommée verra de plus près ce qu'il y a à corriger dans son inférieure » (*Œuvres*, t. 5, Paris, 1851, p. 728-731).

S'il recommande l'abandon à Dieu, ce n'est pas celui d'une molle quiétude, car il n'est pas moins exigeant qu'un Chrysostome de Saint-Lô : « La mort que Dieu opère va chercher jusque dans les moelles et dans les jointures pour diviser l'âme d'avec l'esprit. Dieu qui voit tout en nous sait précisément où il faut opérer l'opération de mort ».

M. Cagnac, *Fénelon, directeur de conscience*, Paris, 1901 (et son choix de *Lettres de direction*, Paris, 1902). — J. Calvet, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, dans *Histoire de la littérature française*, Paris, 1938. — J.-L. Goré, *Un aspect de l'éthique fénelonienne, l'anéantissement du moi*, dans *XVII^e siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 254-268.

2) **Prêtres.** — *a*) Dans les biographies écrites au 17^e^ siècle (J. Grandet, *Les saints prêtres du XVII^e^ siècle*, 3 vol., et les 11 vol. de Bremond), les prêtres séculiers, directeurs d'âmes, sont fort nombreux. On ne peut que détacher quelques noms en *dehors de Port-Royal* et à Port-Royal. *Raymond Bonal* † 1653, dans le premier traité de son *Cours de théologie morale* (Paris, 1651) suit François de Sales pour donner une idée du « bon confesseur », qui est en fait un directeur. — *Jacques Bertot* † 1681 s'occupa de religieuses toute sa vie : des ursulines à Caen jusqu'en 1675 et des bénédictines à Paris jusqu'à sa mort. Son nom est resté attaché à celui de M^me^ Guyon, qui tient beaucoup de place dans 4 vol. posthumes, *Le directeur mistique* (Cologne, 1726). Il n'est que trop facile d'en détacher des phrases et de les condamner comme quiétistes ; il est pareillement facile de le montrer recommandant la plus totale obéissance aux âmes intérieurement très éclairées (t. 1, p. 381-385). Voir DS, t. 1, col. 1537-1538.

b) A *Port-Royal*, *Saint-Cyran* † 1643, « l'oracle », n'a en fait dirigé que la mère Angélique et huit ou neuf religieuses; on a surtout retenu de sa direction, assez semblable à celle de François de Sales, sa technique personnelle des renouvellements, inspirée de la réconciliation des pécheurs publics et entraînant une privation de communion plus ou moins longue (voir J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, t. 2, Louvain, 1947, p. 610-614, et L. Cognet, *La direction de conscience à Port-Royal*, VSS, 1955, p. 294-297). — *Antoine Singlin* † 1664, fut pendant trente ans, « le directeur ». Ni grand théologien ni profond psychologue, il était l'homme de Dieu, austère et humble; en pensant à lui, Pascal écrira dans son *Mémorial* (1654) : « Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur ».

Avec *Isaac Le Maître de Sacy* † 1684 et ses *Lettres chrestiennes et spirituelles* (Paris, 1690), on se trouve dans la société de Nicole et des moralistes (à l'art. de L. Cognet, ajouter L. Pichard, dans J. Calvet, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, p. 287-318). Voir DS, t. 1, col. 1194, l'ouvrage *De la conduite des âmes* que publie en 1695 Adrien Baillet sous le pseudonyme de Daret de la Villeneuve.

10° **Religieuses.** — Indépendamment du rôle joué par les supérieures, certaines religieuses, par leurs conversations et leurs lettres, ont été de véritables directrices de personnes ferventes vivant dans le monde.

Au Carmel, on remarque Mme Acarie, devenue Marie de l'Incarnation, Madeleine de Saint-Joseph et Marguerite du Saint-Sacrement (sur la direction spirituelle de la seconde, voir *La vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Clamart, 1935). — *A la Visitation*, deux noms s'imposent, celui de la fondatrice, Jeanne de Chantal, et celui de l'historienne, Françoise-Madeleine de Chaugy. Ce que Jeanne de Chantal dit de la direction (« je n'avais jamais ouï parler de directeur ») intéresse aussi son histoire (Chaugy, *Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Jeanne...*, Paris, 1874, t. 1, p. 38-39), plus que ce directeur tyrannique entre les mains de qui elle tomba avant de rencontrer François de Sales (22 août 1604). Formée à bonne école, elle avait bien soin de tenir ignorantes de leur état les âmes avancées, leur persuadant que « c'est la voie quasi ordinaire des filles de la Visitation » (sur la mère de Chaugy, voir E. Lecouturier, *Fr.-M. de Chaugy*, Paris, 1933, t. 1, et DS, t. 2, col. 811-813). — *A Port-Royal*, le rayonnement des mères Angélique et Agnès est bien connu (voir DS, t. 1, col. 879-881). — *Marie de l'Incarnation* † 1672, « Thérèse de nos jours et du nouveau monde » (Bossuet, éd. F. Lachat, t. 18, Paris, 1864, p. 584), après avoir donné l'impression de diriger ses directeurs à Tours, fut à Québec l'étonnante ursuline, contemplative et active, universellement admirée. Elle envoyait à Bernières des lettres de 15 et 16 pages sur l'oraison, elle guidait son propre fils, le bénédictin Claude Martin (voir *Lettres*, éd. Cl. Martin, Paris, 1681, et ses *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, Paris-Québec, 1929-1939, 4 vol.).

11° **Laïcs.** — 1) **Hommes.** — Quelques laïcs, souvent membres de la compagnie du Saint-Sacrement, ont été des directeurs éminents. Guilloré s'en est offusqué (*Les secrets de la vie spirituelle*, Paris, 1922, p. 138). A l'époque où paraissait cet ouvrage (1673), le souvenir de *Gaston de Renty* † 1649 n'était pas oublié. Guilloré y pense. Il essaie d'esquiver l'objection, mais paraît oublier Élisabeth Baillou, dominicaine, maîtresse des novices chez les Filles de Saint-Thomas. Saint-Jure l'avait confiée à Renty, qui lui disait : « Je lis dans votre intérieur comme dans un livre » (DS, t. 1, col. 1195).

Plusieurs religieux et mesme supérieurs de religions et de communautés bien réglées tenoient à grand bonheur de le pouvoir communiquer et suivoient ses conseils en des choses tres-importantes, parce qu'ils connoissoient par des marques, dont on ne pouvoit douter, qu'il estoit rempli de l'esprit de Dieu. Un grand nombre de personnes ecclesiastiques et seculieres de tout sexe et de toute qualité, même des plus relevées, le voioient pour recevoir instruction et secours de luy en leur conduite (Saint-Jure, *La vie de M. de Renty*, 1651, p. 157).

Jean de Bernières † 1659, qui resta célibataire et vivait en son Ermitage à Caen, à la porte du couvent des ursulines, exerça une influence analogue à celle de son ami Renty.

Il faisait des entretiens aux religieuses sur l'oraison pendant les récréations; il dirigeait sa sœur Jourdaine, qui était supérieure du couvent, et plusieurs de ses religieuses. Après la mort de Chrysostome de Saint-Lô, Mechtilde du Saint-Sacrement, pendant treize ans, n'eut pas d'autre directeur.

Ses *Œuvres spirituelles* (Paris, 1670), mieux encore que *Le chrétien intérieur* (1659), dont l'influence fut pourtant plus considérable, ne sont que des extraits de ses très nombreuses lettres de direction. Voir DS, t. 1, col. 1522-1527, et L. Luypaert, *La doctrine spirituelle de Bernières et le quiétisme*, RHE, t. 36, 1940, p. 19-130).

2) **Femmes.** — Que des femmes, modestes religieuses dans un couvent ou vivant « dans le siècle », puissent se mêler de la direction des consciences, voilà qui met hors de lui Guilloré (*Les secrets de la vie spirituelle*, éd. 1922, p. 140-141). Dans cet « étrange siècle », une des plus célèbres directrices fut *Marie Rousseau* † 1680, la femme d'un des vingt-cinq marchands de vin privilégiés de la capitale et la mère de cinq enfants. Le témoignage que lui rend Olier, dans ses *Mémoires* est capital :

« Quoique cette femme soit d'une basse naissance et d'une condition qu'on a presque honte de nommer, elle est toutefois le conseil et la lumière des personnes de Paris les plus illustres par leur extraction et des âmes les plus élevées en vertu et en grâce ».

Et Olier en fait défiler quelques-unes (voir P. Renaudin, *Printemps mystique*, Paris, 1941, p. 117-119), étant lui-même l'auditeur le plus attentif de cette « voyante parisienne » :

« Que ne dois-je pas à Dieu de m'avoir donné pour fils à cette créature, et qu'il ait bien voulu me la donner pour mère » (p. 120).

On a déjà rencontré *Marie Teysonnier* † 1648, veuve, que Coton et tant d'autres spirituels consultaient comme un oracle. Non moins écoutée à Coutances est *Marie des Vallées* † 1656 : saint Jean Eudes, en 1641, devient son directeur, l'appelle « l'aigle » et fait un gros volume de tout ce qu'il sait d'elle. — A Vannes, c'est une pauvre servante comme Marie des Vallées, *Armelle Nicolas* † 1671, qui est consultée par une foule d'âmes « travaillées de diverses sortes de peines d'esprit » et qui « trouvoient beaucoup de soulagement en les lui communiquant », comme l'atteste la biographie parue un an après sa mort (Jeanne de la Nativité, *Le triomphe de l'amour divin*, 2e éd., Paris, 1683, p. 557).

Il convient de faire une place à *Mme Guyon* † 1717, étant donné le rôle qu'elle joua, en dehors de Saint-Cyr, auprès de Fénelon et de dames de la haute société. Elle attache, c'est certain, une très grande importance aux inspirations intérieures du Saint-Esprit, mais elle

entend bien que ces inspirations doivent être contrôlées par le directeur spirituel; les dangers de ses œuvres prolixes (39 vol.) ont été signalés chez son directeur Bertot et précisés par L. Cognet (*La spiritualité de Mme Guyon*, dans XVIIe *siècle*, n. 12-14, 1951-1952, p. 269-275).

2. Le 18e siècle

La condamnation des erreurs de Molinos (1687), puis celle des *Explications des maximes des saints sur la vie intérieure*, œuvre de Fénelon (1699), accompagnées de la mise à l'Index de plusieurs ouvrages, plus anciens, réputés jusqu'alors, rendirent méfiants les spirituels du 18e siècle, qui auraient pu se réveiller « quiétistes ». L'esprit d'obstination et l'âpreté des jansénistes, qui s'expriment si nettement dans les *Nouvelles ecclésiastiques* (1728-1803), furent bien peu favorables, du moins en France et en Italie, à l'expression de la vie intérieure dans des ouvrages imprimés. Encore assez mal connue, la pensée spirituelle du siècle donne une impression de pauvreté; les directeurs y semblent rares, alors que nombreux sont les prêtres excellents, bien formés dans les séminaires organisés au cours du siècle précédent et capables d'héroïsme pendant la Révolution.

1° Un groupe de jésuites français. — *Claude-François Milley* † 1720 (*Le courant mystique au* XVIIIe *siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley*, Paris, 1943) conseille de lire « quelque chose des lettres de la Mère de Chantal ou de M. de Bernières » (p. 306), vantant, parmi ces dernières, celles qui sont « illuminatives et unitives.., abrégé de cet admirable état d'abandon » (p. 354). C'est dans cette voie qu'il aime engager les meilleures de ses dirigées. Fidèle aux principes traditionnels, il laisse ces âmes sous la conduite du Saint-Esprit, tout en conservant au directeur l'exercice du « contrôle ».

Jean-Pierre de Caussade † 1751 est le maître de l'abandon, quoiqu'il n'ait pas écrit un traité en règle sur la question et qu'il ne soit surtout connu qu'à travers des textes arrangés par H. Ramière (*L'abandon à la Providence divine*, Paris, 1861). M. Olphe-Galliard a dit l'étonnement du premier censeur de Ramière, devant cette formule de Caussade : « un directeur de conscience est plutôt un embarras qu'une ressource ». Cette formule avait pourtant sa raison d'être, Caussade visant à réformer deux abus en particulier : celui qui consiste à rechercher dans le directeur un appui humain, à qui on s'abandonnerait au lieu de s'abandonner à Dieu, et celui qui permet à un directeur peu détaché de lui-même d'exercer une autorité tyrannique sur son dirigé. Autrement dit, Caussade tient à souligner que le directeur n'a qu'une utilité relative, pour la raison très simple qu'il y a d'abord le « grand maître intérieur ». Si Caussade affirme qu' « on avance beaucoup plus en pâtissant qu'en agissant », ce n'est pas pour recommander une molle quiétude, mais pour faire comprendre que rien ne vaut « la communion aux souffrances du Christ » dans le « service effectif de Dieu », car il n'y a pas lieu d'être surpris d'une insensibilité apparente quand l'union avec Dieu est purement spirituelle et que la volonté humaine se conforme à la volonté divine.

Cette direction est comme un écho du *Breve compendio* de Bellinzaga et de *La règle de perfection* de Benoît de Canfield. Compléter l'art. Caussade, par M. Olphe-Galliard, *Le P. J.-P. de Caussade, directeur d'âmes*, RAM, t. 19, 1938, p. 394-417; t. 20, 1939, p. 50-82.

Nicolas-Marie Roy † 1769 fut missionnaire en Chine. On a vanté « sa profonde connaissance de toutes les voies de Dieu », ainsi que le don de conseil et de discernement qu'il montrait dans la conduite des personnes consommées en piété. Il parle comme Boudon : « Courage, chère esclave de Marie, mais courage, sans courage humain; c'est Jésus, c'est Marie, en qui vous trouverez votre force, votre courage; pour vous, vous n'êtes que misère, lâcheté, pusillanimité, pur néant » (RAM, t. 30, 1954, p. 258-259). Ailleurs, il parle comme Milley et Caussade (p. 331, 335). Voir H. Bernard-Maître, *Le P. Nicolas-Marie Roy, S. J.* (1726-1769). *Un promoteur de la spiritualité d'abandon en Chine au* XVIIIe *siècle*, RAM, t. 30, 1954, p. 232-267, 324-347.

2° Trois saints fondateurs. — De *saint Jean-Baptiste de la Salle* † 1719 on a conservé un certain nombre de lettres (éd. critique, Paris, 1955) adressées à des frères des Écoles chrétiennes ou à des religieuses. Le saint s'y révèle directeur remarquable et sachant exciter les âmes à la fidélité aux observances comme à l'accueil de la grâce.

Saint Paul de la Croix † 1775, fondateur des passionistes, avec son amour des mystères douloureux du Sauveur, reste un père bienveillant, encourageant et consolant pour ses dirigés. Il tient dans ce domaine à n'être que le disciple de François de Sales, un de ses maîtres préférés, comme le montrent ses 4 volumes de *Lettere* (Rome, 1924). Il recommande « de marcher sur les deux pieds de la défiance de soi et de la confiance en Dieu ». Afin de « dilater le cœur au service de Dieu », il a des images de feu pour exalter la miséricorde :

Si vous aviez commis plus de péchés qu'il n'y a de gouttes d'eau dans la mer, ils seront plus vite consommés dans cette fournaise de la charité de Dieu qu'un fil d'étoupe ne serait consumé dans une fournaise de feu matériel qui irait de la terre jusqu'au ciel (*Lettere*, t. 3, p. 479, cité par Gaétan du Saint-Nom de Marie, *Saint Paul de la Croix, directeur d'âmes*, RAM, t. 9, 1928, p. 53; cet article, p. 24-54, a paru dans l'*Oraison et ascension mystique*, Louvain, 1930). Voir aussi M. Viller, *La mystique de la Passion chez S. Paul de la Croix*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952, p. 426-445.

Saint Alphonse de Liguori † 1787, fondateur des rédemptoristes, est à la fois un théoricien et un praticien de la direction. Sa théorie se trouve exposée dans la *Pratica del confessore* (Naples, 1755; *Praxis confessarii*, Rome, 1757, n. 114-222) et dans les *Avis aux confesseurs touchant la direction des âmes dévotes*, placés en appendice de l'*Istruzione e pratica per un confessore* (Naples, 1757; devenue *Homo apostolicus*, Venise, 1759; sur les sources de ces deux exposés, voir DS, t. 1, col. 373-374). Dans la pratique, le moraliste et le saint s'unissent pour donner des conseils précis, sachant encourager et, si c'est nécessaire, gourmander :

Allez en avant, poursuivant votre chemin. Non, Madame, vous n'êtes pas induite en erreur, et je réponds devant Dieu de votre salut (*op. cit.*, t. 10, p. 421).

Pourquoi avez-vous laissé la direction de Mgr Falcoia, qui est si saint et si éclairé? Vous l'avez laissée, parce que vous ne pouviez souffrir qu'on vous humiliât (cité par A. Saudreau, *Manuel de spiritualité*, 3e éd., 1933, p. 238). Voir art. Alphonse de Liguori, et A. Saudreau, *La spiritualité moderne*, Paris, 1940, p. 162-166.

3° Quelques théoriciens. — *Roger Daon* † 1749, dans la *Conduite des âmes dans la voie du salut* (Paris, 1752), en traitant des confesseurs ordinaires des religieuses, parle de la direction; il s'inspire principalement du *Catéchisme spirituel* de Surin.

Comme Guilloré, il estime qu'il appartient aux directeurs de faire passer les âmes de choix par les routes difficiles, « jusqu'à ce que l'esprit de Dieu, les trouvant dociles à ses impressions, s'en rende entièrement le maître » (p. 317). Qu'un confesseur extraordinaire découvre une de ces âmes, il ne doit pas lui dire *Ama et fac quod vis*, mais la prier de s'ouvrir d'abord à ses supérieures et à son directeur, « car, sans cela, ce ne serait pas Dieu qui les aurait appelées à suivre une voie plus relevée que les autres, ce serait uniquement l'amour-propre » (p. 321). Voir DS, t. 3, col. 38.

Jean-Baptiste Scaramelli † 1752 est l'auteur d'un *Direttorio ascetico* et d'un *Direttorio mistico* (Venise, 1754). Ces deux traités, d'un écrivain qui ne prétend pas être original, connurent une grande diffusion, voir DTC, t. 14, col. 1259-1263. Ils s'adressent aux directeurs spirituels et exposent longuement les devoirs de ces derniers.

Le capucin *Bernard de Castelvetere* † 1755, auteur d'un *Direttorio ascetico-mistico* (1750), est cité avec éloge par Alphonse de Liguori. Voir DS, t. 1, col. 1505-1506. — *Dominique Schram* † 1797, bénédictin allemand, a publié des *Institutiones theologiae mysticae* (Augsbourg, 1777), qui dépendent du jésuite Miguel Godinez † 1644, auteur de la *Practica de la teologia mistica* (Mexico, 1681), traduite et commentée abondamment (*Praxis theologiae mysticae*, Rome, 1740-1745) par le jésuite *Manuel Ignacio La Reguera* † 1747.

4° Quelques épistoliers. — *Jacques-Joseph Du Guet* † 1733, « cette fine fleur de l'Oratoire », a dit Sainte-Beuve (*Port-Royal*, 7e éd., t. 6, Paris, p. 23), a laissé 10 volumes de *Lettres* (1719-1738). Après avoir quitté l'Oratoire en 1685, ses sympathies jansénistes lui attirèrent quelques ennuis. Mais doux, fidèle, causeur charmant et d'un savoir universel, ses dirigées reçurent ses lettres.

Paul Collard † 1775 partageait les sympathies de Du Guet. Pourtant dans ses 2 volumes de *Lettres* (Avignon, 1784), tout n'est pas janséniste (DS, t. 2, col. 1091-1093) et il sait rabrouer les redresseuses de torts et les renvoyer au catéchisme (t. 1, p. 239); il insiste beaucoup sur l'humilité, « point fixe de la piété » (p. 41) et recommande la confiance en celui « qui a triomphé de l'enfer » (p. 253).

Ambroise de Lombez † 1778, après avoir donné un *Traité de la paix intérieure* (Paris, 1757), très salésien, recommandant de « travailler continuellement de se détacher toujours davantage » dans « la fidélité à suivre l'attrait intérieur », donna des *Lettres spirituelles* (Paris, 1766), dans lesquelles il prend, en passant, la défense de la théologie et de la vie mystiques (p. 217-225). Comme Caussade, il craint toujours un peu que le dirigé ne s'attache à son directeur (p. 381-382). Voir DS, t. 1, col. 430-432.

3. Le 19e siècle

Au lendemain de la Révolution française et des guerres napoléoniennes, il y a une renaissance religieuse en Europe. Les assises théologiques en sont faibles. Avec *Le génie du christianisme* de Chateaubriand et le mouvement romantique, la sentimentalité est à la mode. Mais la charité qui soulève les âmes est de bon aloi. Des congrégations se créent, se recrutent aisément et s'adonnent à l'apostolat. La direction n'est pas négligée. Le directeur vaut souvent mieux que sa théologie, son expérience que les exhortations de ses lettres ou de ses livres de piété. Dans la seconde partie du siècle, les études patristiques et philosophiques sont en progrès; les études scripturaires amorcées; la direction moins moralisante. Sur cette courbe, il y a, comme toujours, des exceptions, heureuses ou malheureuses, selon les points où elles se situent.

1° Des fondateurs. — *Louis-Marie Baudouin* (1765-1835), fondateur des fils de Marie immaculée et des ursulines de Jésus, a laissé des *Lettres* (éd. A. Duret, 2 vol., Paris, 1931-1934). Il s'y montre un directeur, qui n'est pas seulement moraliste, comme l'indique son éditeur (t. 1, p. 11), mais surnaturel à la manière de Louis Lallemant. Si ses religieuses entrent en retraite : « C'est l'Esprit de Dieu qui fait la retraite dans les âmes de bonne volonté, sermon ou non » (t. 2, 358); si elles prennent des résolutions à la suite d'une retraite, c'est « pour l'amour de Jésus et non pour l'amour de leur perfection propre » (p. 275). Voir DS, t. 1, col. 1286-1287.

De *Guillaume Chaminade* (1761-1850), fondateur des marianistes, on a publié 5 volumes de *Lettres* (Nivelles, 1930).

Il est aussi l'auteur de plusieurs *Écrits de direction* (1954) : *Manuel de direction à la vie et aux vertus religieuses* (ms de 1829), *Avis à un maître des novices* (ms de 1834), *Notes sur le noviciat*, écrites la même année, et 10 *Lettres à un maître des novices*, écrites l'année suivante; avec les textes des *Constitutions* sur le noviciat et le *Règlement* de celui-ci, c'est un recueil précieux (296 p. in-8) sur la direction; on y retrouve les principes exposés dans l'art. Chaminade (DS, t. 2, col. 459), souvent inspirés par des maîtres du 17e siècle, comme l'avait déjà noté M. Viller (RAM, t. 16, 1935, p. 207-208).

Jean-Claude Colin (1790-1875), fondateur des maristes, commence par être supérieur du petit séminaire de Belley. Il n'y pratique pas de longues directions, mais sait accueillir les enfants tourmentés ou tentés (*Doctrine spirituelle, vertus et esprit du vénérable J.-Cl. Colin*, Lyon, 1917, p. 220). Quand il dirige, il se propose un triple but : chercher Dieu seul dans le renoncement et la vie cachée, le posséder dans l'amour et le donner aux âmes dans l'apostolat (cf *L'âme du vénérable Père Colin*, Lyon, 1933, p. 8). Voir DS, t. 2, col. 1078-1085, et, sur son collaborateur, fondateur des frères maristes, le bienheureux Marcellin Champagnat, col. 459-461.

Antoine Chevrier (1826-1879), fondateur des prêtres du Prado. Voir DS, t. 2, col. 835-837.

Jean-Marie de La Mennais (1780-1860), fondateur des frères de l'instruction chrétienne de Ploërmel, dans un choix de ses lettres, est montré « directeur de conscience » (*A travers la correspondance de l'abbé J.-M. de La Mennais*, éd. Symphorien-Auguste, 2 vol., Vannes, 1937-1938, t. 1, p. 288-314). Peu de considérations d'ordre psychologique, mais une insistance continue, à la manière de Boudon, sur « Dieu seul » et le renoncement.

« Je vous répète sans cesse qu'il faut se perdre en Dieu » (p. 293), qu'il faut redire « l'acte d'abandon absolu à l'adorable volonté de Dieu » (p. 292); aussi se réjouit-il de voir « cette nudité de l'âme, ce néant », auquel est réduit sa dirigée (p. 305). Voir A. Laveille, *J.-M. de La Mennais*, 2 vol., Paris, 1903. A son frère, Félicité, M. Cagnac, dans ses *Lettres spirituelles* (t. 2, p. 73-108), a consacré une étude, basée sur les *Lettres à la baronne Cottu* (Paris, 1910).

Saint Michel Garicoïts (1797-1863), fondateur des prêtres du Sacré-Cœur, a été pendant 35 ans le confesseur et directeur des filles de la Croix; il contribua à la formation de 1200 religieuses, continuant d'échanger

avec plusieurs d'entre elles un abondant courrier (P. Duvignau, *La doctrine spirituelle de S. Michel Garicoïts*, Paris, 1949, p. 13-14). Formé à l'école des *Exercices* de saint Ignace : « S'il trouve la créature conduite par Dieu et fidèle à ses inspirations, qu'y a-t-il à faire? Laisser Dieu agir suivant sa sainte volonté » (p. 345).

François Libermann (1802-1852), restaurateur de la congrégation du Saint-Esprit, converti du judaïsme, élève de Saint-Sulpice, familier des écrits de Jean Eudes, a traversé de cruelles épreuves; maître des novices avant son ordination sacerdotale, il reste toute sa vie un maître de la direction (voir J. Vulquin, *La direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du vén. Libermann*, 3e éd., Paris, 1940).

Ces « écrits », ce sont 385 *Lettres spirituelles* (2e éd., Paris, 1889, 3 vol.) et les *Écrits spirituels* (Paris, 1891). Le principe fondamental : « le directeur n'est qu'un instrument au service de l'Esprit Saint » (p. 10); « dans la conduite des âmes, dit Libermann, on doit considérer sans cesse l'attrait de la grâce de Dieu en elles... Un directeur doit se garder de vouloir *conduire* une âme; c'est à Dieu à la conduire » (cité, p. 11-12). Le dirigé doit donc se persuader que ce n'est pas le directeur qui le rendra saint, mais sa fidélité à la grâce (p. 115); qu'il doit se « renoncer en toutes choses » et attendre dans la paix ce qu'il plaira à Dieu de lui donner (p. 50). Pour prévenir le trop grand attachement qui peut lier en particulier une dirigée à son directeur, il donne de fort sages conseils (cités, p. 127-128; empruntés aux *Lettres*, t. 3, p. 510-512). Voir J.-P. Martin, *Les étapes d'un curieux itinéraire spirituel*, RAM, t. 28, 1952, p. 121-140.

Jean-Joseph Allemand (1772-1836), fondateur à Marseille de l'Œuvre de jeunesse et de la société religieuse qui la dirige encore, est « un des plus saints, des plus éclairés et des plus zélés directeurs des âmes qui aient été en ce siècle, un directeur comme Dieu en donne rarement » (J. Gaduel, *Le directeur de la jeunesse ou la vie et l'esprit du serviteur de Dieu J.-J. Allemand*, Paris, 1867, p. 370). — Sur *Joseph-Marie Timon-David* (1823-1891), fondateur de la congrégation du Sacré-Cœur de Jésus-Enfant, marseillais et apôtre de la jeunesse comme Allemand, voir C. Lecigne, *Un père de jeunesse, J. Timon-David*, Toulon, 1923, p. 419-440.

Saint Jean Bosco (1815-1888), fondateur des salésiens et des sœurs de Marie-Auxiliatrice, eut pendant plus de quarante ans un confessionnal assiégé (A. Auffray, *Un grand éducateur, saint Jean Bosco*, 4e éd., Lyon, 1937, p. 364). Homme d'action intuitif, Bosco ne perd son temps ni dans de longues conversations ni dans des lettres; le directeur exerce son action au confessionnal : « trois ou quatre phrases tout au plus, mais si justes » (p. 374). Ces exhortations pertinentes, c'était son ordonnance, destinée à être appliquée au mal tout de suite. — Une direction analogue était exercée à Turin par *saint Joseph-Benoît Cottolengo* (1786-1842) et à Ars par *saint Jean-Marie Vianney* (1786-1859).

Henri Chaumont (1838-1896) fut le « fondateur de trois sociétés salésiennes » (voir A. Laveille, *L'abbé H. Chaumont*, Paris, 1919). Il monnaya les « directions spirituelles » de François de Sales (19 vol.), écrivit la vie de *Mgr de Ségur, directeur d'âmes*, traita *De regendis animabus* (Paris, 1885) et de *L'art de se faire diriger* (Paris, 1896). Il dirigea de très nombreuses âmes et voulut former, dans sa société de prêtres, des « prêtres directeurs ». Il n'aimait pas voir confondue la direction avec le soutien de l'âme : pour ce soutien, il y a les sacrements (voir *Lettres*, 2 vol., t. 1, Paris, 1900, p. 426). DS, t. 2, col. 813-818.

Charles de Foucauld (1856-1916), que les petits frères et les petites sœurs du Sacré-Cœur reconnaissent pour leur fondateur, est l'homme des patients cheminements : comme Dieu l'a attendu, il sait attendre ceux que Dieu lui confie; patience n'est pas inertie : pour lui et pour les autres, il y a toujours des progrès à réaliser; l'amour de Jésus-Christ ne permet pas de « s'installer » (*Écrits spirituels*, Paris, 1923, p. 227-228). A ces *Écrits*, ajouter les *Nouveaux écrits spirituels* (Paris, 1950) et surtout les lettres de ce directeur-ermite : *Écrits spirituels*, p. 178-201, 220-245; *Lettres à Henry de Castries* (Paris, 1938); xxv *lettres inédites* [à Mgr Caron] (Paris, 1947). Voir études de R. Bazin, M. Carrouges, M. Vaussard.

Parmi les nombreuses fondatrices du 19e siècle, plusieurs ont été, à leur manière, de remarquables directrices de conscience, notamment *sainte Émilie de Rodat* † 1852. Voir Éd. Barthe, *L'esprit de la V. M. Émilie de Rodat*, 3e éd., t. 2, 1897, ch. 19, p. 69-259; DS, t. 3, col. 637-638.

2° **Quelques religieux.** — 1) Les *dominicains* sont par vocation des prédicateurs; leurs retraites et leurs sermons se prolongent souvent dans des directions de plusieurs années.

On a tendance à ne retenir les noms que des épistoliers, dont les lettres ont été imprimées (remarque applicable à tous les directeurs excellents, qui n'ont pas joui du prestige d'un curé d'Ars ou d'un Jean Bosco). Ces épistoliers ne sont pas toujours les meilleurs directeurs. M. Cagnac, qui consacre plus de 20 pages, dans ses *Lettres spirituelles*, à *Henri Didon* (1840-1900), auteur des *Lettres à Th. V.* [Thérèse Vianzone], reconnaît que chez cet homme, qui se raconte plus qu'il ne dirige, « la cloche est sonore » (t. 2, p. 323); quant aux « bons samaritains », frères de *Hyacinthe Besson* (1816-1861), à qui s'intéresse également Cagnac, ils sont nombreux dans l'ordre de saint Dominique.

Dominique Lacordaire (1802-1861), père des « conférences de Notre-Dame », avec son zèle brûlant pour la personne de Notre-Seigneur, a exercé sur la jeunesse en particulier une emprise considérable, dont témoignent ses *Lettres à des jeunes gens* (éd. Perreyve, Paris, 1863) (voir J. Ridel, *Lacordaire, directeur d'âmes. Sa spiritualité, sa méthode d'oraison*, Rennes, 1955). — A *Hyacinthe-Marie Cormier* (1832-1916), qui fut maître général, religieux d'une piété éminente, on doit aussi de remarquables lettres (DS, t. 2, col. 2331; voir *Le Rme P. H.-M. Cormier, sa vie intime*, Avignon, 1927, p. 223-283.

2) Les *jésuites* retrouvent au 19e siècle la place qu'ils tenaient au 17e. *Jean-Nicolas Grou* (1731-1803) exerce en fait son influence au 19e : le *Manuel des âmes intérieures* (Paris, 1833), traitant du directeur, est catégorique : « On ne devroit pas plus distinguer le directeur du confesseur, qu'on ne distingue le médecin qui guérit les maladies de celui qui prescrit un régime pour la santé » (p. 180); diriger une âme, « c'est contribuer de tout son pouvoir à l'élever au degré de sainteté auquel Dieu la destine » (p. 181); les *Maximes spirituelles* (Paris, 1789) montrent que le choix d'un directeur doit être le fruit de la prière (3e max.). Admirateur de Bérulle et de Surin, Grou incite le dirigé « à se livrer tout à fait à la grâce et à être résolu d'aller aussi loin qu'elle nous mènera » (*Caractères de la vraie dévotion*, Paris, 1826, p. 35-36), mais sans désirer des « dons extraordinaires » (p. 69).

Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735-1830) dépend des maîtres du 17e siècle et en particulier de ceux « de

l'école du P. Lallemant » (DS, t. 2, col. 977). Ses *Lettres* (Paris, 1948, 2 vol.) permettent de le suivre dans telle direction particulière, celle de Mme de Goësbriand, par exemple (p. 705-749); aux conseils ascétiques se mêlent les directives les plus spirituelles, comme ce recours aux Cœurs sacrés de Jésus et de Marie, toujours ouverts, dans lesquels on peut puiser, car « la perfection est bien plus l'ouvrage de Dieu que le nôtre; on l'obtient plus par une humble et constante prière qu'on n'y peut parvenir par tous ses efforts » (p. 36).

Paul Ginhac (1824-1895), maître des novices, instructeur du troisième an, est le type de l'inlassable conseiller. A défaut du tome 2 de ses *Lettres de direction* (Roulers, 1913, éd. A. Calvet), on a un *Choix de lettres de direction* (Toulouse, 1927, éd. J. Thermes). On l'y voit diriger, parmi beaucoup d'autres religieuses, Marie de Jésus, fondatrice de la société de Marie-Réparatrice, et la bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran, expulsée de la société de Marie-Auxiliatrice qu'elle a fondée.

Adolphe Petit (1822-1914), auteur du *Templum spirituale* dans lequel il traite de la direction (t. 2, Bruges, 1902, p. 281-355), fut « un des guides et des soutiens » de la vie sacerdotale du cardinal Mercier (G. Guitton, *Un charmeur, le P. Petit*, Paris, 1950, p. 226; le « directeur spirituel », p. 225-250), et d'une foule d'hommes, saisis par lui au moment d'une retraite et suivis pendant leur vie (aimable, aimé, il ne souffrait pas d'être *damnatus ad litteras*); son action auprès des prêtres en particulier fut considérée par lui « comme l'œuvre de sa vie, comme l'œuvre de son cœur » (p. 236).

3) Les *rédemptoristes* sont comme les dominicains surtout prédicateurs; leur action se prolonge aussi dans la direction des âmes. Parmi leurs directeurs, se détache *Achille Desurmont* (1828-1898), qui, dans *La charité sacerdotale* (Paris, 1899), traite de la direction (t. 2, p. 177-360). Voir DS, t. 3, col. 648-651.

3° **Des évêques et des prêtres.** — *Félix Dupanloup* (1802-1878), évêque d'Orléans, admirateur de Fénelon, dont il publia des *Lettres de direction* (1868), continua de confesser à Orléans comme à Paris, où Mme Swetchine, elle-même directrice laïque, l'admirait; il subsiste beaucoup de ses lettres de direction, « dont la plupart sont encore inédites » (M. Cagnac, *Les lettres spirituelles*, t. 2, p. 143-178). Voir F. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1884, t. 3, p. 380-398; de Dupanloup, *Lettres choisies* (Paris, 1888) et *Lettres de direction* (1905).

Charles Gay (1815-1892), qui fut évêque auxiliaire à Poitiers, se montre un disciple de François de Sales dans ses *Lettres de direction* (Paris, 1902-1908, 4 vol.); il ne prend pas en charge des dirigés qui n'auraient qu'à lui obéir aveuglément.

« Je vous serai le cyrénéen, mais rien de plus : je vous aiderai, je ne me substituerai point à vous. Les natures fortes ont grand peine à l'obéissance; les natures faibles, dont vous êtes, y ont une douceur qui favorise trop leur paresse... Je vous veux pour fils et fils raisonnable.., marchant comme un homme et non comme un enfant » (4e série, p. 10). Voir M. Cagnac, *op. cit.*, t. 2, p. 279-312.

Gaston de Ségur (1820-1881), autre disciple de François de Sales, eut pour disciples H. Chaumont, son biographe (*Mgr de Ségur, directeur d'âmes*, 2 vol., Paris, 1884). Devenu aveugle à 34 ans, il écrivit une foule de petits ouvrages (70 environ) et fut, tout spécialement auprès des jeunes gens, un directeur incomparable, spirituel, entraînant, d'une piété communicative (*Lettres à ses fils spirituels*, et *Lettres à ses filles spirituelles*, Paris, 1899). Il est difficile d'exagérer l'influence qu'il a exercée à Paris pendant un quart de siècle. Voir Cagnac, t. 2, p. 211-244; M. Even, *Mgr de Ségur*, Paris, 1937.

Maurice d'Hulst (1841-1896) fut admiré par A. Baudrillart, qui publia quelques-unes de ses *Lettres de direction* (Paris, 1905), puis sa *Vie* (Paris, 1912, 2 vol.). Méthodique, il s'attache aux *Exercices* de saint Ignace, mais sans dédaigner les illuminations intérieures qui sont pour lui comme des « clous de feu », qui « suffisent à fixer une vie ». Voir Cagnac, t. 2, p. 355-389; L. Thieblin, *Mgr d'Hulst intime*, Paris, 1896; Ch. Cordonnier, *Mgr d'Hulst, sa vie, ses luttes, son rayonnement*, Paris, 1952.

Henri Perreyve (1831-1865), de l'Oratoire, très sensible, très compatissant aux souffrances d'autrui, est un consolateur, qui fait penser à Lacordaire, dont il édita des lettres. Voir ses *Lettres* (Paris, 1879-1880, 2 vol.) et Cl. Peyroux, *L'abbé Perreyve, raconté par lui-même*, Paris, 1934, p. 579-602. — *Frédéric-William Faber* (1814-1863), de l'Oratoire de Londres, traite de la direction dans *Growth in Holiness* (Londres, 1854; trad. *Progrès de l'âme*, Paris, 1856); il la tient pour « la question la plus controversée de la vie spirituelle » (éd. 1905, p. 328). Écrivant à une époque où le scientisme est à l'honneur, il rêve d'une « véritable étude scientifique » de la vie spirituelle (p. 339). Il croit pourtant plus que personne à la conduite mystérieuse et imprévisible de la grâce : « Ce n'est pas à celui-ci [le directeur] d'entraîner ses pénitents, le Saint-Esprit les entraînera » (p. 340).

Henri de Tourville (1842-1903) a lui aussi rêvé, en disciple de Le Play, d'une science religieuse analogue à la science sociale. Ancien dirigé de Mgr de Ségur, c'est un directeur salésien, dont la *Piété confiante* (Paris, 1905) offre deux directions qui ont duré chacune une vingtaine d'années; apôtre de la confiance, il emploie souvent des formules comme celles-ci : « Laissez aller votre âme à aimer le bon Dieu, le divin Sauveur, sans cérémonie » (éd. 1928, p. 61); « Faites bonnement et rondement le mieux que vous pouvez » (p. 255). Voir M.-A. Dieux, *H. de Tourville d'après ses lettres* (Paris, 1928), et Cagnac, *op. cit.*, t. 2, p. 313-316.

Léopold Beaudenom (1840-1916), auteur d'une *Pratique progressive de la confession et de la direction* (Paris, 1900, 2 vol.), fut presque toute sa vie aumônier de religieuses, ce qui ne l'empêcha pas de diriger des personnes du monde, comme le montrent ses *Lettres de direction* (Paris, 1919). Les 20 séries de ces 504 lettres ou extraits de lettres sont bien d'un ami de Chaumont, fidèle à François de Sales.

Dans telle lettre, où il fait allusion à l'abbé de Tourville, il est aussi ferme que Mgr Gay : « La direction n'exige pas nécessairement l'obéissance. Elle est un conseil éclairé dont on doit faire cas selon la prudence, par conséquent selon la valeur des conseils demandés et de celui qui les donne. On peut s'en écarter si, de bonne foi, on ne les trouve pas très justes ou très applicables. Ce serait bien reposant de n'avoir pas la responsabilité de cet examen... *L'âme reste l'arbitre* » (p. 244). Voir DS, t. 1, col. 1315-1319.

Le directeur de Charles de Foucauld, *Auguste Huvelin* (1836-1910), fut à Saint-Augustin, à Paris, ce qu'était le biographe de Bérulle, *Michel Houssaye* à La Madeleine, un « directeur éminent » (Bremond, t. 3, p. 8, note).

4. Le 20^e siècle

La direction est tributaire des études de spiritualité (éditions de textes, travaux historiques et théologiques, revues nouvelles), qui réhabilitent la mystique, dont on se méfiait depuis la condamnation du quiétisme, et de documents pontificaux, qui limitent le nombre des personnes habilitées à diriger, tout en recommandant la pratique de ce moyen de sanctification. Voir *infra*, § v. Pas plus qu'aux autres siècles d'ailleurs la direction spirituelle ne reste confinée dans les maisons religieuses et les séminaires, mais la hiérarchie s'intéresse à la direction des laïcs, dont l'organisation de l'Action catholique et la formation de ses militants font mieux sentir l'importance : à l'encyclique de Pie xii *Mystici corporis* (29 juin 1943) fait écho le *Directoire pour la pastorale des sacrements* (Paris, 1951) de l'épiscopat français.

1° **Quelques moines.** — *Columba Marmion* (1858-1923), abbé de Maredsous, n'est pas « grand partisan de beaucoup de direction »; il dirige néanmoins.

R. Thibaut, après avoir consacré 40 pages au « directeur spirituel » dans *Un maître de la vie spirituelle* (2^e éd., Maredsous, 1953, p. 212-251), a publié *L'union à Dieu dans le Christ d'après les lettres de direction de Dom Marmion* (2^e éd., Paris, 1941). On y voit l' « éminent directeur spirituel » (p. xiii) tracer des programmes à ses dirigés (p. 58-64). Recommandant « une grande fidélité aux mouvements du Saint-Esprit » (p. 5), « jamais directeur ne fut moins tyrannique et moins *oraculaire* » (*Un maître*, p. 237).

Jean Chapman (1865-1933), abbé de Downside, après avoir été son « propre directeur » dans l'Église anglicane, ce qui était une « nécessité au milieu des fois et des sectes » (cité par P. Renaudin, dans l'introduction aux *Lettres spirituelles de Dom Chapman*, coll. La vigne du Carmel, Paris, 1949, p. 12), avoue n'avoir « aucune inclination à prendre le rôle de directeur professionnel » (p. 13). Il donne néanmoins des conseils, en estimant qu'« un bon directeur est comme une nourrice qui apprend aux petits à marcher tout seuls » (p. 14). Peu enclin à ces « préparations » à la prière vocale, il aime par contre la direction telle que la conçoit Caussade, surnaturelle et pratique *(practical)* (p. 24-25, 61). Tout en affectant de mépriser les techniques, il en a lui-même quelques-unes; ainsi, lorsqu'il est question de vocation sacerdotale ou religieuse : « Il me semble que c'est une bonne méthode pour un directeur de décourager ceux qui croient avoir la vocation » (p. 44-45). Voir DS, t. 2, col. 488-492, 2129-2130.

Jean-Baptiste Chautard (1858-1935), abbé de Sept-Fons, avait vécu dans « l'Œuvre de jeunesse » de J.-J. Allemand et connu Timon-David. Dans *L'âme de tout apostolat* (Sept-Fons, 1912), en faisant état des deux marseillais, il recommande avec insistance la direction spirituelle (12^e éd., 1927, p. 170-177); il entretenait d'ailleurs une « écrasante correspondance ». Voir DS, t. 2, col. 818-820. — *Vital Lehodey* (1857-1948), abbé de Bricquebec, auteur des *Voies de l'oraison mentale* (Paris, 1908) et du *Saint abandon* (Paris, 1919), fut un maître en spiritualité et un guide éminent, non seulement pour les religieux cisterciens (*Directoire spirituel*, Bricquebec, 1910, rééd. 1931), mais pour de nombreux prêtres qui venaient faire retraite sous sa conduite et restaient en relation avec lui (J. Gautier, *Vie et mort des trappistes... L'abbaye N.-D. de Grâce de Bricquebec*, Paris, 1951, p. 165-193).

2° **Quelques religieux.** — *Humbert Clérissac* (1864-1914), dominicain, était l'ami de dom Delatte. Sur le conseil de celui-ci, Jacques et Raïssa Maritain se mirent sous la conduite de celui-là. Cette direction dura de 1909 à 1914.

« De Léon Bloy au Père Clérissac nous avons été conduits, raconte R. Maritain, d'un homme d'absolu à un homme d'absolu; l'un et l'autre d'une foi héroïque, inébranlablement fidèles, intransigeants sur nos devoirs à l'égard de la vérité, haïssant la médiocrité » (*Les grandes amitiés*, Paris, 1949, p. 236); « pendant plusieurs mois, quand nous fûmes à Versailles, Jacques alla tous les matins chez le P. Clérissac..; il servait sa messe et c'étaient ensuite de précieuses conversations sur les choses de Dieu » (p. 237) (voir p. 233-239, puis les considérations « De la direction spirituelle », p. 408-413, et DS, t. 2, col. 973-974).

Léonce de Grandmaison (1868-1927) traite de la direction dans ses *Écrits spirituels* (t. 1, Paris, 1933, p. 52-57) et J. Lebreton l'étudie d'après la correspondance de son confrère (*Le P. L. de Grandmaison*, Paris, 1932, p. 355-389). Dans les conseils du directeur, on retrouve le théologien mesuré de *La religion personnelle* (Paris, 1927), qui a horreur de la grandiloquence, des « passions puériles et des impatiences fiévreuses » : « Laisser faire Dieu en vous..; vous laisser faire par Lui » (cité par Lebreton, p. 380).

Il pense avec sainte Thérèse qu'un prêtre savant, avec « un minimum de piété, de discrétion, de respect des âmes, d'esprit intérieur », fera un meilleur directeur qu'un prêtre « très vertueux mais médiocrement instruit » (*Écrits*, t. 1, p. 55); il tient la direction comme « moralement indispensable » lors des années de formation, d'un appel nouveau dans une vocation déjà suivie et acceptée, d'une crise spirituelle ou d'une impression de ferveur très intense (p. 56).

Frédéric Gibert (1861-1938), jésuite, est aussi le directeur qui va immédiatement à l'essentiel : « On entrait tout de suite en matière pour la direction, rien d'autre avant » (témoignage cité par A. Tenneson, *Un directeur d'âmes, le P. F. Gibert*, Paris, 1940, p. 55). Il résida pendant plus de 30 ans dans la maison de retraites de Clamart, où il écrivit de nombreux *Avis* et *Notes*. Austère comme son accueil, le directeur savait être souple dans ses directives et éclectique dans les lectures qu'il conseillait (Rodriguez et Rigoleuc, les *Œuvres* de sainte Marguerite-Marie et les *Méditations* de Bourgoing). Voir Tenneson, p. 105-129. — *Albert Valensin* (1873-1944), jésuite comme son frère Auguste, l'auteur de *François* (Paris, 1938; témoignage d'une amitié plus que d'une direction), fut un théologien et infatigable prédicateur des *Exercices*. En 1933, à Lyon, il écrivait : « Depuis 33 ans que d'âmes, ô mon Dieu, vous m'avez confiées » (*Journal spirituel*, Paris, 1953, p. 149). La veille de sa mort, à Beyrouth, il évoque encore le souvenir de tous ceux qu'il a conduits vers les noviciats ou les séminaires (p. 215).

3° **Clergé séculier.** — *Auguste Saudreau* (1859-1942) fut d'abord vicaire à Saumur, où il composa *Les degrés de la vie spirituelle, méthode pour diriger les âmes suivant leurs progrès dans la vertu* (Angers, 1896, 2 vol.). Nommé aumônier de la maison-mère du Bon-Pasteur d'Angers en 1895, il y dirigea une foule d'âmes pendant 47 ans. Riche de cette expérience et d'une étude assidue des auteurs spirituels, il ne cessa d'écrire et de défendre ses idées, s'intéressant tout spécialement à la contemplation. Voir DS, t. 2, col. 2159-2171.

Charles Berthelot du Chesnay.

IV. DIRECTION SPIRITUELLE ET PSYCHOLOGIE

Le but de la direction spirituelle est d'aider une personne à connaître le plan de Dieu sur sa vie et à mettre en œuvre quotidiennement les ressources que Dieu lui a données pour réaliser ce plan. Diriger c'est donc : 1° dégager la ligne générale d'une existence pour la fixer dans l'orientation que Dieu a déterminée; 2° lever les obstacles qui entravent la poursuite de la perfection entrevue; 3° enfin seconder l'effort persévérant qui va sans cesse adapter au but général les actes de chaque instant. La Providence ne se contente pas en effet de tracer un vague chemin pour toute une vie, elle s'intéresse aux plus menues options de la liberté et fournit à l'âme et à celui qui la guide les signes qui permettent de connaître dans le détail les desseins de Dieu.

Ces signes se manifestent souvent à travers les événements extérieurs, mais ils sont inscrits d'une façon plus stable dans la personnalité, telle que l'hérédité, les événements du passé lointain et les choix de la vie l'ont façonnée. La psychologie a ainsi un rôle multiple à jouer pour rendre plus efficace la tâche du directeur.

1. Elle va permettre d'*inventorier* les richesses du sujet, mais aussi ses lacunes. C'est sur cette vision globale de la personne que l'on pourra se former l'opinion de ce que Dieu attend d'elle. Cet inventaire n'est qu'indicatif, jamais impératif; car Dieu nous confie le soin de faire valoir des talents qui ne sont déposés en nous que sous une forme très embryonnaire; il nous demande par contre de modifier par l'ascèse les éléments aberrants par rapport à l'idéal choisi. On ne soulignera jamais assez le jeu énorme de la liberté dans la réalisation de la sainteté personnelle : hérédité, facteurs biologiques, caractère n'enferment pas un homme dans un chemin unique, hors les cas pathologiques. Pour un homme normal, il n'y a pas de déterminisme implacable contraignant sa vie à n'adopter qu'une voie : il peut toujours dans une certaine mesure réformer son tempérament, en développant telle qualité de son choix, en réprimant tel travers; le meilleur examen psychotechnique ne commandera jamais l'orientation définitive d'une vie.

2. Elle va permettre d'*agir*, en fonction de ces données, avec des techniques pédagogiques mieux adaptées. Une vie spirituelle ne débute pas à l'âge où commence la vie personnelle, et donc la direction. Nous avons signalé (art. CRISES AFFECTIVES ET VIE SPIRITUELLE, DS, t. 2, col. 2537-2554) les influences des événements de la première enfance sur la vision du monde et sur l'attitude d'ensemble que le sujet se sera forgée vis-à-vis de ce monde. Une pédagogie spirituelle aura souvent à réformer des erreurs d'optique et à liquider, — difficilement —, les séquelles des prises de position néfastes : c'est l'aspect curatif de la direction. Mais elle aura surtout à se préoccuper positivement d'adapter ces directives aux facteurs personnels; c'est là qu'interviennent les règles que l'expérience, méthodiquement menée grâce aux études statistiques, aura dégagées.

3. Enfin la psychologie permet encore au directeur de *contrôler* son *propre tempérament*. La relation de direction étant une relation humaine va être marquée par les réactions des deux personnalités l'une sur l'autre. Les rôles peuvent même être inconsciemment renversés si le dirigé se sert de son directeur plus faible que lui pour faire sanctionner ses errements. Il y a des gauchissements possibles et le directeur doit être lucide sur les écarts à éviter dans une institution pourtant excellente; c'est à lui aussi de prendre conscience de la différence des caractères pour ne pas imposer à d'autres, consciemment ou non, sa conception spirituelle ou les solutions personnelles plus ou moins heureuses qu'il aura apportées à ses problèmes.

Ces trois aspects du rôle de la psychologie nous serviront de divisions : 1° *la psychologie comme source d'informations* sur la personnalité, ses aspirations et ses difficultés; 2° *la psychologie dans les techniques curatives et pédagogiques* qu'elle propose; 3° la psychologie dans les lumières qu'elle fournit sur les *influences réciproques du dirigé et du directeur*.

1. La psychologie comme source d'informations

La direction ne peut s'amorcer avec profit qu'à partir d'un minimum de connaissance de la psychologie du dirigé : tempérament, milieu et éducation, réactions ordinaires, tentations, aspirations et goûts spirituels, générosité, degré de culture et d'équilibre humain et religieux, vie sacramentaire, etc. Souvent cette prise de contact se fait dans le cadre d'une accusation de confession forcément très schématique ou au cours de conversations, qui risquent de rester trop générales ou, au contraire, centrées exclusivement sur un problème particulier. Le sujet ne livre alors qu'une mince tranche de sa vie consciente, elle-même portion restreinte de ce qu'il est. On voit combien déficiente risque d'être la base de départ d'une direction. Il est donc nécessaire de définir ce que le directeur aurait intérêt à connaître. Celui-ci doit s'efforcer de se faire une idée aussi précise que possible des *facteurs dynamiques de la personnalité*, c'est-à-dire des énergies disponibles aux divers niveaux psychiques.

La volonté est-elle forte aussi bien dans sa fonction de décision que d'exécution? Est-elle au service d'une intelligence intuitive ou logique? Dans quelle mesure maîtrise-t-elle les forces de l'imagination ou de la sensibilité? Les grandes tendances ont-elles été domestiquées dans une personnalité saine ou ont-elles subi des traumatismes qui les ont forcées à se bloquer ou à se camoufler? Le sujet est-il arrivé à accepter le réel (tempérament, entourage ou situation), sans se payer d'illusions ou sans chercher d'évasions? S'est-il durci dans la conception de la vie qu'il s'est construite, au point de n'être plus guère réformable (et pour quelles raisons tient-il à sa vision du monde?), ou garde-t-il assez de souplesse pour qu'on puisse tenter de l'éduquer?

1. Une investigation de ce genre, même strictement limitée aux éléments essentiels (la connaissance des faits épisodiques d'une vie n'a d'intérêt que dans la mesure où ceux-ci sont symptomatiques de l'état des tendances), se fera de façon *anarchique* si le directeur n'a pas, à l'avance, présente à l'esprit la carte des grandes voies énergétiques de l'âme humaine et des nœuds routiers où se font le plus habituellement les mauvais aiguillages, donc s'il ne conduit pas méthodiquement son travail. — 2. Cette investigation sera trop *onéreuse* au dirigé si celui-ci est obligé de tout expliquer dans le menu. La psychologie épargne au directeur bien des questions oiseuses puisqu'il peut détecter à partir du comportement, par sa simple observation, des éléments du psychisme. — 3. Elle sera enfin *moins pénétrante* si le directeur est obligé de se contenter exclusivement de ce que le sujet s'explicite à lui-même. Ce sont ainsi

toutes les motivations inconscientes, souvent tyranniques, qui échappent au contrôle de la direction.

Il faut donc mettre en garde aussi bien contre une curiosité indiscrète qui voudrait savoir trop de choses, au détriment de la réserve respectueuse qui doit présider de part et d'autre aux relations du dirigé et du directeur (une telle curiosité vient soit du crédit exagéré donné aux facteurs psychologiques, soit de motifs moins purs comme d'utiliser l'étude d'un cas pour sa propre instruction personnelle), que contre l'abus inverse beaucoup plus habituel : pour diriger quelqu'un, non en se guidant sur un plan préconçu ou en confiant tout le travail à la grâce, mais en cherchant à aider celle-ci de son mieux, il faut avoir poussé assez loin l'étude du cas; sans quoi, la direction trop vague reste inefficace et finit par donner l'impression d'un rouage inutile.

Les indications qui suivent sont plutôt un sommaire des connaissances actuelles en psychologie, notre but étant d'orienter les recherches de ceux qui veulent s'y perfectionner.

A. DIVERSES VISIONS PSYCHOLOGIQUES DE L'HOMME. — 1° L'analyse du réel psychologique qui doit servir de base à une pédagogie pastorale se fait pratiquement suivant six **optiques différentes** selon les auteurs.

1) *Psychologie des facultés.* — C'est celle qu'utilisent la morale et beaucoup de traités anciens de vie spirituelle. Sa méthode est l'introspection et l'observation; le découpage de la psyché isole diverses puissances psychologiques d'où émanent les actes intérieurs conscients, eux-mêmes classés suivant leur objet : actes de connaissance, de volition, d'imagination, de mémoire, sentiments, passions, etc. Des siècles d'étude ont abouti à la psychologie classique, très fine, centrée sur le problème majeur de la vie morale, celui de la liberté et de ses degrés d'engagement.

Cette psychologie est et restera toujours pleinement valable, principalement chaque fois qu'il s'agira de questions de responsabilité. Toutefois ce n'est pas sans raison qu'elle a tendance à être abandonnée quand il s'agit de pédagogie. Trois motifs majeurs ont amené son déclin : — sa tendance trop analytique (le problème essentiel de la personnalité est de chercher une synthèse harmonieuse); — la difficulté qu'il y a, malgré la théorie des « habitus », à la rendre assez dynamique (les éléments qu'elle isole sont les facteurs les plus stables de l'être, ceux sur qui l'éducation a le moins de prise, alors que les problèmes spirituels cherchent à se traduire en termes d'équilibre, donc en relations énergétiques toujours mouvantes); — elle met tellement l'accent sur les composantes universelles, qu'elle ne permet guère d'adapter l'effort pédagogique aux données individuelles.

2) *Psychologie caractérologique.* — Pour corriger ces déficiences, s'est élaborée une psychologie aux visées purement pragmatiques. Pour la constituer, on a cherché, par des études de corrélations statistiques, à réduire progressivement la multiplicité des comportements à ce qu'il y a de plus essentiel. Cet effort de simplification est parvenu à définir deux composantes : la vitalité et l'attitude devant le réel; la première indique les ressources de forces dont dispose le sujet, la seconde précise la manière dont cette vitalité se traduit. Ces deux données élémentaires, élan, contrôle, ne sont autres que les facteurs les plus simples de toute mécanique, appliqués à la psychologie. Pour les saisir et les doser, plusieurs techniques ont été imaginées, faisant appel, les unes à des signes corporels : physiognomonie (Kretschmer, Sheldon, Sigaud, etc) et morphopsychologie, par l'étude du visage (Corman); les autres à des signes tirés du comportement : caractérologies (Klages, Heymans et Wiersma, Le Senne, etc).

3) *Psychologie des profondeurs.* — Elle est née des nécessités thérapeutiques dans la cure des névroses, mais, grâce au génie de Freud et de ses disciples plus ou moins fidèles, elle a révélé une région, jusque-là inexplorée, du psychisme. Ce qui la caractérise le mieux c'est l'analyse du dynamisme profond de l'affectivité, cette zone obscure où bouillonnent les grands instincts du « vouloir vivre », régis par un unique principe, celui du plaisir. Ce monde grouillant des tendances est subordonné à une poussée vitale centrale, la *libido* selon Freud, la volonté de puissance, d'après Adler (l'intuition des écoles psychanalytiques est identique à celle de la caractérologie pour mettre en valeur la vitalité); mais ce « vouloir vivre » élémentaire s'est heurté au réel et a dû se modeler sur les faits : le sujet a été marqué par ses expériences passées qui l'ont forcé à refouler une partie de sa vitalité. Il a adopté une attitude devant le monde où joueront désormais non seulement des forces dans la spontanéité de leur jaillissement, mais aussi des réflexes d'inhibition ou de compensation, élaborés par nécessité. De nouveau nous retrouvons le contrôle venant se combiner à l'élan. Freud a davantage souligné les instincts de communion, ce que les caractérologues appelleraient plasticité, Adler la volonté de conquête (séjonctivité). L'un se situe plutôt au niveau des régions instinctives, l'autre au niveau des conduites contrôlées par le moi. Nous aurons à indiquer plus loin les éléments essentiels des systèmes de Freud, d'Adler et de Jung.

4) *L'école de Kretschmer.* — Elle utilise comme base de sa classification des tempéraments le terrain psychique, c'est-à-dire les facteurs les plus biologiques de la personnalité. Mais l'apport spécifique de cette école est de définir des zones de fragilité chez chaque individu selon la constitution mentale à laquelle il appartient, de sorte qu'il est rendu plus vulnérable à tel choc et donc menacé davantage de telle rupture intérieure pathologique, si les circonstances vont dans le sens de ses prédispositions innées.

5) *La psychologie de l'individu.* — Ici, il n'y a plus d'effort de classification; chaque être humain est le champ de problèmes strictement personnels. Cependant deux sortes de facteurs concourent à dicter ses réactions et intéressent le directeur : ce sont les *points d'efficience* et les *points de tension* de la personnalité. Les premiers représentent les diverses forces intégrées et agissantes (goût, sublimation, etc), c'est-à-dire les voies par où sa personnalité va pouvoir s'exprimer et donc s'épanouir. Les seconds sont les problèmes non résolus devant lesquels le sujet se butte ou se crispe. Ces diverses attitudes de l'individu devant chacun de ces problèmes sont intéressantes à connaître, parce que de leur résultante dépend le climat dans lequel se déroule son existence (révolte, démission, etc), mais aussi parce que le confident, plus clairvoyant que l'intéressé, peut aider celui-ci à prévoir les réactions qu'il aura dans l'avenir devant des problèmes similaires et à se préparer un plan de défense pour les moments où l'urgence de la situation demande une décision trop rapide pour permettre la réflexion; d'ailleurs se con-

naître c'est prendre du recul vis-à-vis de ses conflits et donc renforcer la liberté d'âme et la liberté de choix.

La connaissance des points de tension a aussi le grand avantage d'éclairer les affinités intercaractérielles, c'est-à-dire les mécanismes inconscients qui jouent dans l'élection des amitiés ou des types de héros sur lesquels le sujet construit son idéal. Les travaux de Szondi ont montré que la sympathie profonde entre deux individus est due moins à des lois de simple ressemblance ou de complémentarité (ces lois ont pourtant une réelle influence, quoique aucune bonne étude de psychologie n'ait encore été faite sur leur rôle respectif), qu'à la reconnaissance intuitive, chez l'autre, de points de tension semblables aux siens. Le fait que l'un des deux partenaires a déjà réussi à dépasser un peu sa propre crise contribue grandement à lui valoir l'admiration de l'autre, vis-à-vis duquel il exercera ainsi le rôle de guide.

6) Mentionnons quelques autres chapitres de psychologie. *a*) *La psychologie collective.* — L'instinctivité et les sentiments, par un phénomène de résonance, s'amplifient tellement par les effets de groupe que le même individu, si lucide qu'il soit quand il vit seul, adopte des comportements tout différents et purement grégaires, quand l'émotion de chacun des membres de la foule, additionnée à celle des autres, atteint une certaine intensité et diminue la conscience individuelle en normalisant, au point de vue moral, les conduites adoptées en commun. Certains tempéraments ont à leur disposition très peu de ressources de volonté et d'initiative de sorte que la direction spirituelle ne peut se faire avec profit de façon individuelle. Il est donc nécessaire de les intégrer dans des mouvements où ils seront entraînés par la pression du groupe. C'est pour mener avec pleine compétence cette direction collective qu'un guide doit connaître un peu de psychologie de groupe. De plus, il aura à analyser ses propres comportements en face d'un groupe, pour ne pas se laisser influencer par lui.

b) L'étude de la psychologie collective a fait de grands progrès par les recherches de *psychologie comparée*; bien des choses considérées autrefois comme des conduites spécifiquement humaines apparaissent maintenant comme des comportements communs aux animaux et à l'homme; on découvre l'ampleur des effets même biologiques de la vie en société. Se reporter avec profit à *Psychisme animal et âme humaine*, surtout ch. 6, Paris, 1954.

c) La psychophysiologie étudie l'influence des facteurs nerveux ou endocriniens sur la vie morale et spirituelle. Ceci est particulièrement important dans le domaine de la sexualité ou de l'agressivité (troubles sexuels involontaires liés aux entérocolites, influence d'une hyperthyroïdie comme facteur de déséquilibre de la personnalité, amoralisme provoqué par un traumatisme du lobe frontal du cerveau, sentiment de culpabilité développé par l'injection de novocaïne, sentiment maternel amplifié par la prolactine, etc). Le directeur, au courant de ces faits, saura mieux dissocier le conditionnement biologique de ce qui est engagement de la liberté.

2° **Coordination de ces visions de l'homme.** — Cette énumération des divers chapitres de la psychologie en relation avec la direction ne doit pas paraître multiplication arbitraire des points de vue. Aucune de ces perspectives ne recouvre vraiment les autres. Si on cherche à expliquer la complexité de ces optiques, c'est à la superposition des niveaux psychologiques qu'il faut recourir. Nous ne dirons rien du registre supérieur, celui des facultés du moi conscient; il est assez connu.

1) Les études de Kretschmer et de Szondi, comme les recherches de psychologie comparée ou de psychophysiologie, en s'attachant à l'étage le plus biologique, s'appliquent à établir le conditionnement de la vie spirituelle par le tempérament, l'environnement biosociologique ou l'équilibre endocrinien. C'est à ce premier niveau inférieur, celui du terrain, qu'il faut situer les zones de fragilité de l'individu, la vulnérabilité héréditaire qui crée des risques de brisures graves et définitives, si un choc ou un conflit trop violent intervient. La difficulté pour le directeur c'est qu'il n'arrivera jamais à distinguer avec précision ce qui, dans les impulsions qui viennent des profondeurs, est pure traduction sur le plan psychologique des excitations hormonales ou des stimulations pathologiques, de ce qui est redevable à la liberté (par exemple pensées obscènes, pulsions exhibitionnistes ou homosexuelles, colères épileptiques). D'où l'impossibilité pratique, dans bien des cas surtout pathologiques, de déterminer le degré de responsabilité du sujet.

2) La psychologie des profondeurs s'enracine dans l'étage précédent; car les comportements névrotiques se développent surtout dans les terrains asthéniques; néanmoins le psychisme inconscient commande, déjà beaucoup plus directement que les facteurs biologiques, les attitudes de la personnalité consciente, ne serait-ce que parce que le contenu de l'inconscient est, chez l'homme, en majeure partie, le fruit de son expérience vécue.

3) Ce que nous avons appelé psychologie de l'individu, comprenant des goûts et des conflits tels qu'ils affleurent dans la vie consciente, se trouve au niveau intermédiaire entre l'inconscient et le moi conscient; elle s'apparente à la psychologie des profondeurs, car beaucoup de désirs perçus par la conscience ne sont que la traduction des forces de la psyché inférieure; les conflits du sujet, d'autre part, n'atteignent leur acuité que parce qu'ils réveillent des crises anciennes, ensevelies dans l'inconscient. C'est donc aux techniques propres aux deux niveaux, inconscient et conscient, que devra recourir le *counselor*, qui s'attache à résoudre les problèmes de vie spirituelle posés en termes d'inadaptation ou de malaises psychiques.

4) La caractérologie ne se soucie pas de psychologie trop analytique; ce qui l'intéresse c'est de faciliter une pédagogie appropriée, dans ses grandes lignes, à chacun, en raison de son appartenance à un type physique ou à une catégorie caractérologique. Elle ne cherche nullement à distinguer les niveaux, et se contente d'une vue synthétique du sujet, qui permet au guide spirituel d'éviter l'emploi de moyens inadaptés au besoin du sujet et de lui tracer un programme spirituel aussi proche que possible de ses aspirations. A ceci près que ces conclusions ne sont que statistiques et donc ne s'appliquent parfaitement à aucun cas particulier.

Cette vue générale des divers chapitres de psychologie était nécessaire pour comprendre la coordination des résultats apportés par chacun d'eux. Il faut montrer maintenant ce que le directeur spirituel peut tirer de ces diverses visions partielles de l'homme.

B. FACTEURS PSYCHOLOGIQUES D'UNE PERSONNALITÉ. — **1° Les constitutions mentales.** — Entre le normal et le pathologique la frontière est imprécise; elle n'est surtout pas infranchissable; un choc affectif violent, une intoxication grave peuvent la faire traverser. Les constitutions mentales sont les divers pays qui entourent le territoire de la normalité; mais elles ne prennent leur aspect pathologique que si les traits de caractère qui les définissent s'écartent, en s'exagérant, de ce qui est compatible avec la vie en société. Autrement les constitutions mentales ne sont que les structures innées des divers tempéraments normaux et on les utilise, après Kretschmer, pour fonder une typologie où se classent les individus les plus équilibrés. Cette typologie a l'avantage de s'appuyer sur les éléments primitifs de l'homme et en même temps de signaler à l'attention de l'éducateur les points de fragilité particulière. Car la maladie mentale n'est pas un processus totalement déterminé par des causes physiques. Le climat dans lequel vit le sujet ainsi que ses options libres influent certainement sur l'évolution en bien ou en mal de son état. A. Hesnard *(Univers morbide de la faute)* a bien montré que névroses et psychoses sont des efforts désespérés d'adaptation de la personnalité à un problème moral insupportable; le sujet en arrive à dé-structurer l'univers normal pour isoler son conflit (névroses) ou même à se reconstruire un univers où la culpabilité aura trouvé une nouvelle signification (psychose). Chez ces êtres au psychisme fragile par hérédité, ou déjà atteint par un agent morbide, une direction spirituelle, qui serait parvenue à donner son sens chrétien au péché, pourrait avoir assez apaisé les tensions excessives de la personnalité pour que ne se produise pas la déchirure fatale de la maladie.

Voici quelques-uns des principaux terrains, avec leur problème spirituel principal.

1) *Terrain psychasthénique.* — Le sujet souffre d'hypotension artérielle, d'où irrigation cérébrale insuffisante et fatigabilité excessive; tout effort est pour lui trop lourd, notamment celui de la concentration de son esprit : d'où manque de maîtrise du flux de pensées, obsessions, incapacité de ramasser les éléments d'une délibération pour conclure par une décision nette. La vie entraîne ces sujets plus vite que leur rythme intérieur ne le souffre; ils se sentent constamment débordés par la situation, d'où angoisse. Conséquences : indécision; scrupules (obligés d'agir avant de s'être formé la conscience, ils ont l'impression d'avoir péché; de là nouvel affolement de culpabilité qui les rend encore plus inaptes à aborder le problème de l'instant suivant; et ainsi de suite. Sans compter la réaction vitale qui les pousse à secouer cette fatalité ou même l'agressivité qui leur fait désirer poser exprès l'acte défendu, ce qui accroît leur remords, etc); sentiment d'infériorité et d'indignité plus ou moins accablants; égocentrisme dolent. Les obsessions ont très souvent chez eux un contenu sexuel, moins souvent agressif (tentation de blasphème). Ce caractère obsessionnel de leurs difficultés pourrait inciter le directeur à leur conseiller un traitement psychanalytique. Mais il faudrait pour qu'un tel traitement soit efficace que l'on puisse compter sur un assez bon capital de forces reconstructrices (ce qui est rarement le cas pour ces asthéniques); de plus, le traitement analytique risque d'exagérer la propension déjà excessive à s'étudier. Une telle cure ne sera conseillée qu'avec une extrême prudence.

Tant qu'aucun moyen médical n'existe pour redonner le tonus vital suffisant, il n'y a guère d'autre remède qu'une vie spirituelle épanouie. Chez ces sujets, le pessimisme qui colore leur jugement les empêche de croire pratiquement à l'amour de Dieu, en raison du sentiment de leur indignité. Quatre remèdes principaux : la confiance qui s'alimente du sentiment même de leur misère; l'interdiction de discuter avec leur trouble, en les forçant à ne s'intéresser qu'au moment présent pour le remplir de leur bonne volonté toute simple; dévouement actif aux autres, afin de les arracher à leur égocentrisme; rééducation de l'imagination et de la volonté par la méthode Vittoz, cultivée en climat optimiste.

2) *Terrain schizoïde.* — Cette constitution mentale tend à isoler le sujet du monde des hommes, avec une certaine dureté du cœur et une tendance excessive à schématiser toutes les données de la vie en abstractions. Le goût de la solitude peut faire désirer une vie de contemplation qui serait spirituellement très préjudiciable et psychologiquement très néfaste; car une telle vocation est plus que suspecte.Le seul vrai frein à une évolution vers la pathologie, ou du moins le vrai remède spirituel à ce désintérêt vis-à-vis du monde humain, c'est la création de liens affectifs aussi désintéressés et forts que possible (Hesnard).

3) *Terrain cyclothymique.* — Le mot désigne l'alternance des périodes d'humeur gaie (maniaque) et sombre (dépressive), caractéristique de ce tempérament. Pendant la période maniaque, le sujet, volubile et content de tout, se passe, sans remords, bien des entorses à la morale, ou du moins est trop exubérant pour être porté à la maîtrise de soi et à un effort ascétique; par contre, dans la période dépressive, le même sujet se sent envahi par un sentiment aigu de son indignité et recourt à des pratiques expiatoires pour apaiser sa culpabilité supposée (celle-ci est « endogène », sans contour précis, ce qui la rend plus insaisissable que la culpabilité scrupuleuse de l'asthénique). Les états mélancoliques graves conduisent facilement au suicide. Tout se passe comme si le temps vécu subissait de grandes variations cycliques : figé dans la période mélancolique, accéléré dans la période maniaque; le sujet s'immobilise dans son remords ou s'éparpille sans désirer juger son action. N'est-ce pas sur ce rythme vital que devra porter l'action de la vie spirituelle? Par là elle cherchera à égaliser l'humeur. Le directeur aura donc à rappeler tantôt l'espérance qui fait reprendre la marche en avant, ou le sens de la responsabilité qui freine la course; et, plus profondément, il faudra apaiser l'âme par l'intégration pacifiée de la culpabilité (vraie ou névrotique); car les deux comportements contradictoires ne sont guère que deux modes de défense contre l'angoisse de culpabilité.

4) *Terrain paranoïde.* — Il revêt deux formes suivant le tonus du sujet : forme euphorique, dominatrice, faite d'idée de grandeur et de domination; forme désabusée, amère, de génie méconnu. Mais dans les deux formes, il y a hypertrophie du moi et hypersensibilité à toutes les humiliations, d'où tendance justificatrice et revendicatrice; en même temps, clairvoyance cruelle sur les défauts des autres, mais naïveté en tout ce qui concerne le moi. Le paranoïde est opiniâtre, redresseur de torts, de moralité ostentatoire, sans vraie charité compréhensive; ses défauts le rendent pénible pour son entourage et il n'a pas tort quand il se plaint de n'être point aimé. Hesnard explique ce tableau psychologique par une réaction contre une « prévention de faute », d'où l'hypervalorisation du moi pour compenser la peur de l'indignité; et un appel impératif à l'approbation des autres. A la racine de ce comportement se trouverait une sexualité très vive, ressentie comme une menace latente qui affole.

Il y a donc un double problème à résoudre : de pacification du psychisme profond et d'indulgence pour les autres. La spiritualité qui semble à conseiller, c'est celle du Christ dans le mouvement d'humilité et de bonté vécu dans l'Incarnation et l'eucharistie.

5) *Terrain hystéroïde.* — Ici nous touchons le problème délicat des racines psychologiques de l'illuminisme. Il y aurait deux réalités sous-jacentes au comportement de ce tempérament dans ses degrés forts : *a*) une fragilité au sens du réel ou, si l'on préfère, l'existence d'une personnalité double passant plus ou moins facilement d'un état premier à un état second, dans lequel le sujet devient prisonnier d'une affabulation intérieure qu'il s'est construite comme un moyen inconscient d'attirer l'attention et qui ne se manifeste qu'en présence d'une galerie. *b*) Une attitude supranormale à la médiumnité. Nous touchons au mystère encore intact de la métapsychologie.

Ce passage à la personnalité seconde, dans les cas les plus caractérisés, se fait par une perte de contrôle des facultés supérieures (extase, transes médiumniques), accompagnée d'un accroissement de la puissance métapsychologique (voyance ou médiumnité). Ce passage peut s'opérer sur la décision de la volonté lucide ou sous l'emprise d'un désir inconscient. L'état second, avec son efficacité bénéfique ou maléfique, en apparence supranaturelle, donne au sujet une notoriété dont il est très friand, en le faisant passer pour saint ou possédé. Le sujet joue ainsi de plus en plus un personnage et tend à la surenchère, en raison même du crédit qu'on accorde à ses excentricités.

Aucune étude ne nous permet de connaître le degré de corrélation entre la médiumnité, les manifestations extraordinaires de la vie mystique et le tempérament hystéroïde. Il semble pourtant probable que les phénomènes d'extase, de lévitation et peut-être le pouvoir de grand thaumaturge, soient dus à la conjonction d'une vie de foi avec ce tempérament au degré normal. Lorsque la médiumnité se rencontre en dehors d'une authentique vie spirituelle et à fortiori quand elle est au service d'une personnalité volontairement sensibilisée aux applaudissements, il se produit les faux phénomènes mystiques et les fausses possessions. Mais au degré normal du tempérament hystéroïde, on a simplement des êtres suggestionnables, portés à se rendre intéressants par un besoin incoercible d'être entourés et pris en considération, en raison d'une angoisse intime qu'ils ne sont pas faits comme tout le monde.

2° **L'inconscient** (psychologie des profondeurs). — Les terrains psychologiques étudiés jusqu'ici nous ont indiqué les zones de fragilité. L'inconscient livre le secret des sources d'énergie que l'individu possède et des systèmes de défense qu'il élabore pour atténuer les tensions, nées de la vie, dont l'accroissement aurait pour conséquence de provoquer des déchirures en ces points de moindre résistance du tempérament. Les moments du développement humain, où ces tensions sont plus grandes, ont déjà été étudiés (art. Crises).

Une part, sans doute énorme, de notre vie consciente est en dépendance immédiate des énergies canalisées plus ou moins heureusement dans les profondeurs de notre être et des mécanismes qui s'y sont construits. Nous ne voyons le réel qu'interprété inconsciemment par une optique lentement forgée en nous. La vie consciente n'est en grande partie qu'une acquisition faite de haute lutte sur les automatismes de la vie inconsciente.

Deux écoles principales ont étudié l'équilibre entre le conscient et l'inconscient, celle de Freud et celle de Jung.

1) **Freud.** — Laissons aux lecteurs le soin de se familiariser avec la doctrine de Freud (art. Freudisme) et supposons connues les notions, maintenant classiques, de surmoi, de refoulement et de répression. Rappelons seulement que les réflexes de crispation psychique ou inhibitions, dont le réseau plus ou moins serré et structuré forme le surmoi, sont normaux dans la petite enfance, où la volonté très faible et très peu lucide a besoin d'un auxiliaire pour résister aux tentations des pulsions instinctives; il ne s'agit pas là d'une vertu, mais d'un automatisme, maintenu en exercice au prix d'une énergie énorme dépensée en contracture intérieure. L'éducation doit habituer le sujet à laisser se détendre son surmoi pour que progressivement l'affrontement du moi avec les désirs instinctifs ne se fasse plus au niveau des réflexes purement nerveux, mais se situe en plein jour entre la volonté et les forces instinctives. Cette lutte fortifie la volonté. Le refus paisible et en toute connaissance de cause, opposé à un instinct par la volonté, s'appelle *répression*. C'est à cette attitude que le sujet doit viser, en excluant de plus en plus le recours au *refoulement*, qui est toujours une fuite par peur devant la difficulté. L'un des objectifs essentiels que doit se proposer le directeur est d'amener son dirigé à exorciser l'angoisse devant la tentation. La sainteté ne consiste pas à ne pas ressentir de tentations, mais à leur tenir tête sans affolement. L'anxiété a d'ailleurs des effets néfastes : elle permet au sujet, sous le couvert du trouble, de pactiser partiellement avec la tentation; de plus, elle prolonge et intensifie l'état de tension intime, au détriment de l'unification intérieure.

Au-dessus d'une tendance refoulée, le moi peut bien tenter de construire une vertu (par exemple humilité sur un complexe d'infériorité; douceur sur un refoulement d'agressivité; chasteté sur un refoulement sexuel). Mais un tel essai aboutira toujours à un échec partiel : il y a coupure entre les racines affectives et la superstructure. Il en résulte deux inconvénients principaux : 1° cette vertu a quelque chose de tendu; la moindre tentation réveillant l'angoisse, le sujet réagit avec démesure; 2° cette vertu a quelque chose de pauvre et de fragile : l'énergie de l'instinct lui fait défaut; or celle-ci est toujours nécessaire comme base vigoureuse d'une personnalité saine.

Deux questions méritent d'être traitées ici : puisque l'équilibre psychique est en dépendance de la plus ou moins heureuse utilisation des énergies instinctives, comment peut se dépenser la force d'un instinct à qui le sujet refuse son mode spontané d'expression, c'est le problème de la sublimation? quels dégâts cause à la vie spirituelle un inconscient pathologique?

a) Sublimation. — Lorsqu'un état de vie interdit le jeu normal d'une tendance (par exemple la sexualité chez un célibataire), les énergies de celle-ci se cherchent d'autres issues plus ou moins détournées. La sublimation est l'utilisation rationalisée d'un instinct pour des buts socialement valables, grâce à la modification de son mode ordinaire d'expression. Toute civilisation cherche ainsi à domestiquer les énergies brutales de l'être naturel, égoïste, en vue de la construction de personnalités orientées vers des aspirations plus nobles. Une sublimation, qui force la tendance à trop s'infléchir ou à trop se camoufler pour se frayer un passage, ne peut se faire qu'au prix d'une certaine perte d'énergie, et la psychanalyse, à la limite, ne la distinguerait guère d'un refoulement, tant cette dérivation violente créerait chez l'intéressé le sentiment de quelque chose d'artificiel. La psychologie n'ayant pas su encore établir la topographie du monde des instincts, il ne faut pas nous étonner qu'elle ait si peu réussi à donner un bon aperçu des voies de sublimation pour chacun de ces derniers. Mais il faut éviter de faire de chaque tendance une entité autonome dont le problème est à traiter sans référence au reste de la personnalité.

L'intégration de la sexualité, par exemple, chez un célibataire est un problème qui dépend avant tout de la vigueur et du dynamisme de la personne; — de la vigueur, parce que le sujet, en usant de la répression courageuse et sereine de son appétit sexuel ne dissipe pas en pure perte les énergies de cet instinct : le besoin insatisfait oblige la personnalité à « rester sur le pied de guerre », à revaloriser constamment son idéal d'amour supérieur de Dieu et des autres, pour que le renoncement ne dégénère pas en ressentiment; et cette attitude tonifie la volonté; — du dynamisme, car l'équilibre humain ne se pose pas en termes statiques, comme si chaque pièce de la psyché

devait être placée, après mûr examen, à son endroit optimum. Ce que la sexualité spiritualisée dans le mariage peut réaliser en constituant le souffle central qui s'asservit le reste des tendances, un autre idéal (scientifique, humanitaire, religieux, etc) l'opérera de la même façon en se subordonnant toutes les énergies disponibles, s'il a la même puissance d'attraction.

Le problème de la sublimation ne se pose dans des termes insolubles que, lorsque l'unité de l'être n'arrivant plus à se faire autour d'un idéal suffisamment entraînant, chaque tendance commence à s'isoler et à se chercher des buts ou des satisfactions propres. C'est pourquoi la première nécessité vitale, en ce qui concerne l'équilibre d'un homme, c'est que celui-ci possède un but à sa vie. Voir art. Crises. Il est évident que chaque grande tendance, en entrant dans le courant global, garde quelque chose de sa coloration propre : l'agressivité se retrouve dans l'esprit d'initiative, la combativité spirituelle, le renoncement et la pénitence afflictive; la sexualité se reconnaît toute purifiée dans l'amour mystique (à symbolisme si souvent nuptial), dans l'attention disponible aux confidences que peuvent faire les autres; dans la paternité ou la maternité spirituelle. Pour arriver à ce degré de dépassement, il aura fallu la décanter de ce qu'elle a de génital, d'égocentrique, de possessif. Rien, parm les forces reçues de Dieu, n'est donc à mettre au rebut comme une pièce sans emploi.

b) *Conséquences néfastes d'un inconscient actif.* — Quatre phénomènes psychiques découlent normalement d'un refoulement actif (pour la notion de complexe, voir art. Psychanalyse), entraînant un désordre durable dans le psychisme.

α. *L'obsession.* Une tendance refoulée s'irradie dans une portion très large de la vie psychologique, pour trouver quand même un moyen d'expression, et des stimulations fort étrangères à l'instinct en cause viennent réveiller celui-ci. Le sujet y sent des allusions à son problème là où un autre ne verrait rien de provoquant. L'atmosphère de sa vie en est empoisonnée et si, succombant à la peur de l'obsession, il s'interdit une activité suggérée par elle, le problème se reporte sur une autre activité de plus en plus anodine, finissant par paralyser toute spontanéité dans la vie. Inversement, suivre les suggestions de l'obsession ne procure qu'une fausse libération. Le directeur doit tracer une ligne de conduite objective, en tenant compte de la vigueur du moi : si celui-ci est faible, il n'y a pas à l'exposer, sous prétexte de l'aguerrir, à des expériences qui le bouleverseront et useront ses nerfs dans une lutte disproportionnée. Mais, une fois fixée cette voie suffisamment prudente, le directeur ne laissera plus rediscuter le problème.

β. *Le sentiment névrotique de culpabilité* (voir art. Culpabilité). La culpabilité névrotique est la conscience obscure d'un conflit qui menace l'intégrité du psychisme par la révolte des forces instinctives contre la personnalité lucide. Tout refoulement étant une lutte latente entre le « primitif » et l'éducation automatisée du surmoi est ressenti comme un point de malaise et suscite un sentiment de faute imprécis, une impression de révolte intime contre la contrainte de la loi extérieure, un sentiment d'indignité. La culpabilité névrotique est liée de près à l'obsession : ce sont les deux manifestations d'une même réalité inconsciente. Comme l'a montré Hesnard, cette angoisse morale est le centre invisible de toutes les névroses et de toutes les psychoses, les maladies mentales représentant un mécanisme de défense, diversifié suivant les tempéraments, contre cette angoisse.

γ. *Les compulsions impératives* sont la résultante des deux réalités précédentes. Il s'agit des pseudo-devoirs qu'un sujet névrosé se crée inconsciemment pour exorciser son angoisse insupportable. Il se croit obligé à des pratiques (auxquelles son inconscient attribue une sorte de pouvoir magique) qu'il n'arrive pas facilement à distinguer des véritables devoirs qu'impose la conscience et qu'il lui faut bon gré mal gré accomplir. Le critère le plus simple pour reconnaître une compulsion d'une exigence authentique de la conscience c'est l'état d'âme qui suit l'exécution de cet ordre : la sensation passagère de libération, suivie d'un sentiment intime d'humiliation pour avoir accompli une prescription ridicule, indique que la conscience a succombé à une pression de l'inconscient. Au contraire, le devoir authentique doit laisser constamment l'âme dans la paix. Les plus habituelles de ces compulsions ont une valeur psychique d'expiation et rentrent dans les « processus d'antopunition »; il s'agit de réparer, pour une faute que le sujet serait bien souvent incapable de préciser. La liberté est fort peu engagée dans ces actes que le sujet sent déraisonnables, mais qu'il ne peut pas finalement ne pas poser.

δ. *Les doubles motivations.* La contamination de la vie supérieure par les mécanismes de l'inconscient est une des grandes difficultés de la vie spirituelle et du discernement des esprits. Mais lorsqu'un désir de mortification camoufle un processus d'autopunition ou lorsqu'une inhibition due à un tabou inconscient cherche à se faire passer pour vertu, l'entêtement du sujet dans son point de vue et une certaine saveur d'anormalité se manifestent habituellement à un directeur suffisamment psychologue. Il doit refuser de faire le jeu de l'inconscient. L'existence d'un complexe prouve que le sujet n'a pas su liquider pleinement ses manières infantiles égoïstes de se situer par rapport aux autres; en particulier un des processus essentiels de l'évolution de la personnalité vers l'état adulte, *l'identification*, a dû se développer imparfaitement; d'où la difficulté, dès qu'il y a une petite névrose, d'obtenir du sujet un vrai dévouement, une foi confiante, un amour conjugal pacifié, des relations sociales détendues, tout ce qui, dans la vie, suppose sortie de soi pour s'intéresser vraiment à l'autre. — Le remède à ce désordre sera de s'imposer une vie où ces valeurs seront amplement mises à contribution. Ce sera le meilleur moyen d'achever le développement bloqué en cours de route. Le « principe du réel » est à la base d'une éducation psychique équilibrée; c'est grâce à lui que le moi osera regarder ses instincts, les ordres de son surmoi et les exigences du monde extérieur, sans se laisser dominer par la crainte et sans recourir à des mécanismes surannés de rétraction et d'inhibition devant tout ce qui heurte. La loyauté consiste d'abord à pouvoir plonger son regard en des zones de plus en plus profondes de soi-même, sans détourner les yeux : le commencement de la moralité consiste à s'accepter tel qu'on est.

2) **Jung : psychologie analytique.** — Disciple de Freud, Jung s'est éloigné de son maître en enrichissant la vision de l'homme que lui avait léguée celui-ci. Il a prolongé les perspectives de Freud en trois directions.

a) Freud considérait que le psychisme de l'adulte était conditionné par les événements de la petite

enfance; Jung donne une valeur beaucoup plus grande au conflit actuel du sujet; ce qui l'amène à étudier les problèmes propres aux divers âges de l'homme.

b) Le différend entre Freud et Adler lui suggère que le primat que Freud donnait à la *libido* sexuelle et aux problèmes de frustration convenait surtout pour l'extraverti, tandis que les sentiments d'infériorité étudiés par Adler prenaient une importance déterminante chez l'introverti; l'introduction, dans la psychologie des profondeurs, des types caractérologiques oriente le regard de Jung sur les facteurs innés; parmi ces derniers, Jung découvre, d'ailleurs par d'autres considérations, *l'inconscient collectif*. Dans le tréfonds de l'être humain existent des mythes communs à toutes les civilisations et s'exprimant spontanément dans les rêves ou dans des symboles tout chargés de puissance émotionnelle et que l'individu ne peut laisser revivre en lui sans qu'il y reprenne de la vigueur ou qu'il y retrouve une meilleure harmonie de sa vie, ce sont les *archétypes* : archétype du dieu incarné, de sa mort et de sa résurrection, de sa manducation, du serpent, de l'arbre de vie, de la seconde naissance à partir de l'eau et du feu, de la vierge-mère, du vieux sage, de la femme inspiratrice, du paradis perdu, etc. Ils sont la traduction en images des solutions élémentaires apportées aux désirs profonds de l'être dans sa marche vers son idéal, véritables « organes psychiques » jouant, dans le domaine de la synthèse spirituelle, le rôle que les instincts jouent dans la vie biologique. C'est pourquoi une technique de thérapie (rêve éveillé de Desoille et de Guillerey) ne fait qu'utiliser leur efficacité psychique, comme le faisaient autrefois les mystères initiatiques de tant de religions et, même actuellement encore, la sacramentalité chrétienne (qui déborde infiniment par son efficience surnaturelle ce résultat purement psychologique).

c) Jung enfin a beaucoup mieux analysé que Freud les problèmes spirituels et, d'une façon générale, a conçu tout autrement que son maître le moyen de créer l'équilibre dans l'homme. Il décrit le *processus d'individuation*, véritable itinéraire spirituel, par lequel le sujet s'achemine de la multiplicité des personnages intérieurs vers l'unité idéale du *soi*. Au début l'être doit se préoccuper surtout de son insertion dans le monde extérieur et il façonne son visage social ou *persona;* pour cela, il lui faut rejeter dans l'*ombre* toute la partie de lui-même qu'il ne veut pas utiliser comme matériau pour son édifice personnel, et en particulier ces traits de caractère qui, en chacun de nous, s'apparentent à la psychologie de l'autre sexe (*animus* et *anima*). Ainsi il a fallu consentir d'abord à un appauvrissement de ses virtualités; à charge, dans la seconde moitié de la vie, de réintégrer les éléments dont la synthèse du moi a été privée et qui risquent de se muer en facteurs morbides si on ne leur rend pas droit de cité.

Un problème important est à évoquer ici, celui du *masque*. Il s'agit de la dissociation entre la *persona* et le moi : un sujet, affligé d'un sentiment de culpabilité trop intense, s'est progressivement évadé des zones profondes de son être, tristes et désabusées, pour se réfugier dans son personnage social. Il a commencé par vouloir donner le change à son entourage en se forgeant une façade de bon compagnon joyeux, tout en sentant combien ce masque était hypocrite, et il souffre de cette division intime. Cependant la réconciliation des deux portions antagonistes a pu s'opérer, si le fond de santé psychique était bon, mais le recollage n'est jamais complètement réalisé. Au mieux, cet effort aboutit à des personnalités très réservées sur ce qui touche leur être profond; ils ne s'engagent que superficiellement et on leur reproche de manquer de cœur; en fait, leur attitude de pudeur ombrageuse n'est qu'un réflexe de défense contre l'angoisse qui sommeille en eux et qu'ils ne tiennent nullement à dévisager de trop près; à fortiori n'aiment-ils pas que d'autres plongent leurs regards jusque dans ces régions obscures insuffisamment pacifiées.

La psychologie de Jung est riche d'indications valables pour le directeur. Inversement, Jung a reconnu toute la valeur pacificatrice du dogme et de la direction spirituelle catholiques. Il y a profit d'utiliser dans cette dernière l'apport psychologique de ce maître.

3) **Les conflits à l'intérieur du moi : le counseling.** — S'inspirant des découvertes de Freud et de Jung, les psychologues américains Rogers, Hiltner, Carroll A. Wise, Gasson, Curran et autres ont élaboré une technique de counseling qui a pour but d'aider un être à faire le point dans ses problèmes personnels conscients et de le libérer des entraves qu'il rencontre dans son effort d'unification. Cet effort se propose d'harmoniser les quatre degrés d'élaboration de l'être : le moi réel tel qu'il existe au moment actuel, le moi concept ou image globale que le sujet se fait de lui-même, le soi actuel, c'est-à-dire l'idéal que le sujet est arrivé à s'expliciter lui-même, et le soi idéal que peut découvrir un observateur du dehors ayant inventorié les richesses d'énergies dont dispose le sujet. Il peut en effet exister un décalage entre ces deux dernières réalités, si le sujet laisse inutilisées des virtualités de grande valeur qu'il possède pourtant.

Notons, à propos de ces erreurs d'optique qui compromettent l'adaptation du sujet, le rôle immense de l'imagination dans la vie. Le problème est si vaste et si important qu'il nous faut renoncer à l'analyser ici; disons seulement que l'image idéale que chacun s'est forgée de lui-même est le grand pôle d'attraction qui l'arrache à sa médiocrité. Mais si, bien éduquée, l'imagination est un facteur essentiel de progrès, livrée à l'anarchie elle est l'instrument de la plupart des péchés intérieurs et surtout elle est la porte ouverte aux évasions du réel, aux phobies et à tous les préjugés.

Les recherches modernes sur l'unification du soi, non seulement dans l'instant, mais encore dans le déroulement de toute la vie, touchent au problème de la vocation. Une vocation, en effet, n'est autre chose que la prise de conscience du centre de perspective qui permettra au moi de créer la plus grande unité possible en lui et dans sa vie. Ce que nous disons de la vocation vaut, toutes proportions gardées, de l'oraison; car un des rôles de celles-ci est d'aider le sujet à se regrouper, à se « recueillir » contre la dispersion qui menace son unité intime et de repenser la ligne de sa vie devant Dieu, pour retrouver une nouvelle énergie avant d'entreprendre l'étape suivante.

2. Action du directeur : techniques d'investigation et techniques curatives

Une meilleure connaissance du sujet serait bien vaine si le directeur n'était pas armé aussi pour adapter son action aux problèmes qu'il a découverts. Le diagnostic doit faciliter l'œuvre éducatrice que constitue la direction. Cette œuvre éducatrice comporte normalement plusieurs aspects. 1) *Une aide* au dirigé pour que celui-ci *se comprenne* : mieux renseigné que l'intéressé sur ses problèmes, parce que jouissant de plus de compétence et de recul, le directeur doit faciliter à

celui-ci la découverte personnelle de ce qu'il est et de ce que Dieu lui demande. Cette action, nous l'étudierons plus loin dans la *No directive therapy*. — 2) *Une pédagogie* courante pour exploiter le mieux possible les ressources du caractère; le directeur n'est plus seulement un témoin plus perspicace qui explique à l'intéressé les intentions de Dieu, il est un guide qui précise les efforts spirituels à fournir et contrôle, dans la mesure où le dirigé en a besoin, l'exécution des consignes données. Ceci vaut beaucoup plus pour des jeunes que pour des adultes. La caractérologie a l'avantage d'être maintenant l'objet d'une grande vulgarisation et de fournir une base de départ simple pour une éducation. — 3) *Un réaménagement des structures viciées* par des complexes ou des troubles psychiques. Ce rôle thérapeutique est fort délicat, car le directeur, s'il est prêtre, ne peut se muer en médecin sans descendre dans des précisions qui peuvent paraître déplacées. La confusion des rôles est un obstacle infranchissable pour l'efficacité de la cure. Néanmoins, faute de pouvoir pratiquement demander l'aide d'un psychothérapeute pour résoudre des cas ordinaires, il se sent parfois contraint de tenter des thérapies simples et rapides, dont nous esquisserons les grandes lignes.

1° Techniques d'investigation. — Trois modes de recherches sont à la disposition du directeur.

1) **L'observation.** — L'homme livre sa personnalité profonde, à son insu, à travers son comportement. La manière la plus simple de percer le mystère d'un être, c'est de le regarder vivre en essayant de comprendre les mobiles avoués ou cachés de ses actes. Spontanément nous recourons à ce mode naturel de connaître les autres. Il n'est efficace que si l'on voit un homme vivre au naturel pendant un temps notable, car les occasions de laisser paraître certains traits de caractère ne se présentent pas nécessairement chaque jour. On a cherché à pallier aux déficiences de ce mode de connaissance par l'emploi de techniques, c'est-à-dire de procédés soigneusement étudiés et servant soit à guider les observations (morphopsychologie, caractérologie), soit à créer expérimentalement des situations où la personnalité peut se livrer tout entière (tests); la conversation dirigée cherche à grouper, mais d'une manière imparfaite, les avantages des deux premières méthodes.

Les techniques d'observation. a) La *morphopsychologie*, notamment celle de Corman. En bref, pour Corman l'homme est spontanément un être qui cherche à avoir le contact le plus parfait avec le monde ambiant. Le type d'homme qui réalise cet idéal c'est le *dilaté*, aux formes du visage arrondies.

Tout enfant est au départ de la vie un dilaté; mais par suite des difficultés d'adaptation que certains auront rencontrées de par leur tempérament ou leur éducation, ils prendront une attitude plus ou moins réservée, c'est-à-dire qu'ils se ménageront plus ou moins de recul par rapport à la réalité; d'où, d'extraversifs qu'ils étaient, ils deviennent davantage tournés vers l'intériorité. Cette tendance burine leur visage, dont les formes vont se rétracter, indice biologique de l'attitude vis-à-vis du monde extérieur. Ce sont d'abord les formes générales qui s'écrasent et se renfoncent, puis les voies sensorielles, orbites, narines; si bien que le visage, qui était tout convexe, finira par prendre de plus en plus de surfaces concaves et de plis, et que les couloirs sensoriels deviendront de plus en plus profonds et abrités par l'ossature.

Un observateur initié à cet art de la morphopsychologie doit pouvoir connaître les grandes attitudes de la personnalité vis-à-vis du monde extérieur par la simple analyse du visage. Corman s'est appliqué à définir un certain nombre de types, à l'égard desquels il donne une pédagogie qui rencontre par bien des points la caractérologie plus répandue de Le Senne (cf Mucchielli).

b) Caractérologie de Le Senne (Heymans et Wiersma). Si, au lieu de s'appliquer à deviner ce qu'est la personnalité à travers le modelé qu'elle a donné au corps, on essaie de la scruter grâce à ses comportements, on aboutit aux caractérologies, qui ont l'avantage de fournir une description de tout le caractère à partir de la détermination de quelques traits plus fondamentaux et qui précisent les qualités et les défauts d'un tempérament, avant même qu'ils aient eu l'occasion de se manifester. Nous ne parlerons que de la caractérologie la plus usuelle en France (passant sous silence celle de Klages).

Pour permettre au directeur de trouver la formule caractérologique de son dirigé, il existe un certain nombre de questionnaires dont il usera avec profit, en se souvenant pourtant que le sujet a toujours tendance de répondre d'après ce qu'il désire être plutôt que d'après ce qu'il est; il faudra que le directeur corrige d'après ses observations personnelles les données fournies par le sujet. Ces questionnaires ont en outre l'avantage d'attirer l'attention du dirigé sur certains aspects de son caractère qui, n'étant pas du domaine du péché, mais des tendances, échappent souvent à la connaissance de soi que l'on acquiert par les examens de conscience et méritent cependant un effort d'amendement pour une vie spirituelle plus saine. Voir art. Enfants et adolescents.

2) **La conversation dirigée.** — Elle est souvent la seule source d'information du directeur, mais combien imparfaite, si celui-ci limite délibérément ses questions aux éléments strictement spirituels de la vie! D'autre part la conversation de direction se fait trop en dehors du cadre normal de l'existence pour que le caractère s'y dévoile tel qu'il est, principalement dans ses composantes inconscientes. Par quel moyen donner son maximum d'efficacité à ce dialogue?

a) La première prise de contact doit viser à situer aussi exactement que possible le sujet par rapport aux divers milieux de vie dans lesquels il a plongé depuis son enfance. « Dites-moi qui vous êtes? Quel est votre milieu familial? Comment s'est déroulée votre enfance? Et votre existence jusqu'à maintenant? » Le profit d'un tel récit est en dépendance étroite de la compétence psychologique de celui qui le reçoit, car celui-ci peut deviner beaucoup d'éléments inconscients par les émotions ou les réticences qu'il observe pendant cette narration.

b) « Essayez de me faire votre portrait dans la vie courante : êtes-vous actif ou rêveur? décidé ou hésitant? très émotif et impressionnable, ou calme et maître de vous? »

c) « Que rêvez-vous de faire dans votre vie? » ou « comment en êtes-vous arrivé à choisir l'état où vous êtes actuellement? »

d) « Êtes-vous heureux dans votre situation? Y a-t-il quelque chose qui empêche que vous ne le soyez complètement? » — Cette question est des plus essentielles : elle est en général la véritable amorce du dialogue; car chacun possède des éléments douloureux dans sa vie et spontanément désire les livrer à un confident, surtout s'il sent qu'il est possible d'obtenir une aide. Il existe pourtant des gens qui n'ont pas de problèmes et vivent dans un optimisme sans ombre; c'est en général l'indice d'un caractère peu personnel ou d'un certain infantilisme peu propre à une vie spirituelle profonde.

e) Assez vite avec des hommes, beaucoup plus discrètement dans la direction des femmes, il faut aborder le problème

de la sexualité et de l'équilibre atteint dans la vertu de chasteté. La question peut être formulée en des termes assez généraux : « Avez-vous une lutte pénible à mener sur ce point? Y a-t-il eu des périodes très troublées dans votre vie? Quelle est votre attitude habituelle devant la tentation : calme, peur, ambiguité? Quelles sont les causes lointaines qui, d'après votre expérience, ont une influence pour vous rendre la lutte plus difficile ou plus facile? »

f) Viennent ensuite tous les problèmes et défauts d'adaptation.

g) Puis les goûts, les idées spirituelles préférées, les objectifs principaux des efforts, etc.

h) Enfin la vie de prière et la pratique des sacrements.

Mais cette revue sera forcément assez superficielle. Elle n'atteindra que les zones que le sujet a explorées par introspection. Pour atteindre des régions plus profondes, il faut recourir à des moyens, apparentés de très près aux techniques des tests. Nous avons signalé que deux séries d'éléments nous semblaient révélateurs du dynamisme de la personnalité, les points d'efficience et les points de tension.

Pour les détecter, les notations d'un journal spirituel sont précieuses : le sujet y reste, en général, dans le cercle d'idées assez restreint qui correspond à ses aspirations et à ses craintes habituelles. Le journal spirituel a aussi l'avantage de livrer au directeur les réactions devant la vie, de celui qui l'a écrit.

Mais la découverte des *cécités* inconscientes est autrement difficile à faire. Il s'agit des valeurs ou des problèmes éliminés de la conscience claire, parce que trop intimement liés à un malaise insupportable. L'on voit mal comment les faire apparaître sans recourir à l'une des techniques d'investigation de l'inconscient.

3) **Les tests.** — La tâche est délicate; car le directeur peut se sentir gêné de demander au dirigé de se soumettre à une investigation psychologique un peu poussée. Il risque de perdre sa confiance si celui-ci a l'impression de subir, sans avoir été consulté, une sorte d'effraction des secrets les plus intimes de son être. Ces tests peuvent néanmoins fournir de très précieux renseignements dans le cas où la personnalité traverse une période de crise dont les éléments exacts échappent autant à l'intéressé qu'à celui qui le dirige. Ne retenons que ceux qu'on nomme *tests de projection*, dans lesquels le sujet, sans s'en rendre compte, livre les secrets de son psychisme et indique les structures de sa personnalité.

Le directeur aura rarement la compétence voulue pour les manier lui-même, mais il peut être amené à recourir aux bons offices d'un psychologue dans des cas délicats à trancher. Avouons qu'actuellement de telles analyses psychologiques faites par des spécialistes sont le plus souvent irréalisables, à cause de la rareté de bons psychotechniciens. Elles ne donnent que des indications incertaines que la vie vient souvent démentir partiellement. Néanmoins l'usage de la graphologie, du test de Rorschach (test dévoilant les éléments de la structure psychique et donnant une vue élémentaire des complexes), du test du Village d'Arthus (bonne vue d'ensemble de la personnalité, surtout dans ses éléments supérieurs), du test de Szondi (atteignant les bases les plus profondes du psychisme, détectant les risques de maladie mentale, et le seul permettant d'étudier la variation, selon le déroulement du temps, des tendances, chez un même sujet), du Thematic Apperception Test(TAT) de Murray (qui donne une vue panoramique des attitudes foncières et aussi des carences du sujet; l'utilisation de ce dernier test comme instrument de psychothérapie brève nous amènera à en parler plus longuement; il peut être d'un réel secours, qu'il serait naïf de négliger sous prétexte des risques possibles). Pour l'étude plus poussée de ces divers tests nous renvoyons aux ouvrages spéciaux.

2° **Cas individuels et cures psychologiques.** — La direction fondée sur une typologie est loin de suffire et bien des problèmes se posent en dehors de tout cadre. Nous avons dit comment le directeur seul ou avec l'aide d'un psychologue pouvait en aborder l'investigation; mais il est nécessaire de poser la question de savoir comment il peut lui-même appliquer des remèdes. Plusieurs techniques psychologiques sont possibles.

1) **Méthode Vittoz.** — Elle est une méthode de rééducation de la volonté chez les asthéniques (scrupules, obsessions, indécisions, impuissance à se concentrer, fuite des idées) et dans les cas de contention du cerveau.

Voici les principes essentiels qui l'inspirent : — rien n'est plus fatigant que le tourbillon des idées et des images hors du contrôle de l'esprit; — la puissance de la volonté est liée au degré de concentration paisible du sujet; — cette concentration suppose au préalable une décontraction de tout l'être; — contraction et décontraction des viscères sont liées à l'aiguillage de l'influx nerveux lors des deux phases d'inspiration et d'expiration de l'air (cf tous les exercices de ce genre dans les yogas hindous).

La méthode consiste à redonner au sujet le contrôle de ce qu'il fait, par l'habitude des *actes conscients* (ressentir consciemment les sensations éprouvées). Puis réapprendre à vouloir quelques actes en pleine attention. — La méthode, dans ses éléments simples, peut être enseignée sans compétence spéciale.

2) **Suggestion et autosuggestion : méthode Coué.** — *a) La suggestion* consiste à influencer l'opinion d'un autre pour l'amener à adopter une manière de voir plus saine que celle qu'il s'est forgée. Elle est particulièrement efficace avec le tempérament hystéroïde.

Distinguons la suggestion banale à laquelle recourt spontanément tout directeur quand il a affaire à des personnalités infantiles ou anxieuses : à force d'entendre répéter les mêmes slogans, ces sujets s'acclimatent avec l'idée qu'on leur redit sans cesse et l'intègrent dans leur comportement. Il n'y a aucun inconvénient à utiliser ce moyen : si le sujet se laisse persuader ainsi, c'est qu'il n'a pas acquis assez d'autonomie pour se conduire seul; on ne lui fait aucun tort, du moment que l'on cherche à l'amener progressivement à la pleine possession de soi et que l'objet de la persuasion est pour son bien.

Il existe une suggestion concertée qui est de maniement bien plus délicat : elle suppose un sujet mis en état de réceptivité particulière par l'hypnose ou le sommeil naturel. Si à ces sujets ainsi préparés un autre redit d'une voix neutre, au besoin pendant plusieurs jours de suite, l'idée qu'il veut faire accepter, cette idée finit par commander leur réaction sans même que ceux-ci ne se doutent de la manière dont elle leur a été inculquée (cf C. Baudouin, *Suggestion et autosuggestion*, p. 116). L'idée suggérée agit comme un élément vraiment intégré qui meut à sa réalisation toutes les facultés de l'âme et que le sujet se justifie après coup à lui-même par un effort rationnel, comme s'il s'agissait d'une idée qu'il aurait découverte. Cette suggestion concertée est trop pleine de risques pour être utilisée hors de cas franchement pathologiques.

b) L'autosuggestion. Ici le sujet est à lui-même son suggestionneur. Il le fait en maintenant la même idée dans son champ de conscience pendant la demi-lucidité qui précède le sommeil, ou par de multiples rappels au cours de la journée (l'examen particulier tire certainement une part de son efficacité de ce mécanisme psychologique).

Ce procédé est menacé d'échec quand il est mal employé : chercher à lutter directement contre une phobie ou une obsession, au moyen d'un effort d'attention volontaire sur l'objet qu'on veut éviter, n'aboutit qu'à renforcer l'obsession, parce que l'état de tension, dans lequel le sujet s'est mis, empêche

l'idée de s'infiltrer profondément. Cette technique peut rendre des services pour modifier le climat de tristesse ou de découragement d'un neurasthénique ou faire disparaître une idée fixe. Elle est très proche de la méthode Vittoz qui n'est, en certains de ses aspects, qu'une technique d'autosuggestion.

3) **La cure adlérienne.** — L'usure nerveuse venant d'après Adler de l'éternel retour sur une infériorité éprouvée, la cure consiste à reconstituer une supériorité dans un domaine différent (ou dans le même domaine, à force d'énergie). Le malaise que la cure vise à guérir a déjà reçu des tentatives spontanées de solutions de la part du sujet : la cure n'a qu'à les intégrer, si elles sont valables. Le but est de restituer au malade la confiance en lui et le sentiment d'égalité avec les autres, sans pour cela nier les déficiences irréductibles (tare physique, naissance illégitime). Il est clair qu'une vision surnaturelle des événements est souvent le seul moyen de faire accepter en leur donnant un sens toutes les causes irrémédiables d'infériorité.

4) **La psychanalyse freudienne.** — Elle est inutilisable par le directeur comme technique de guérison; la psychanalyse classique suppose en effet que soient dénoués l'un après l'autre les complexes qui obèrent le psychisme. Or cette thérapie exige de très nombreuses séances régulières et l'analyste doit avoir passé par une « psychanalyse didactique » qui lui ait fait vivre personnellement les phases de la cure et l'ait libéré de ses propres conflits affectifs. De plus le rôle de directeur est incompatible psychologiquement avec celui d'analyste vis-à-vis du même patient; car le directeur ne peut pas ne pas représenter pour l'inconscient du malade l'instance moralisante; il ne peut donc être le personnage neutre que doit nécessairement jouer l'analyste.

Par contre tout l'apport psychologique de la psychanalyse est à garder présent à l'esprit par le directeur qui doit savoir soupçonner des motivations inconscientes sous les attitudes ou les choix en apparence les plus spirituels : c'est toute la difficulté du discernement des esprits que de trier les éléments inconscients et les invites authentiques de la grâce, pour éviter que les activités spirituelles ne soient contaminées par des recherches égoïstes. Enfin le directeur aura à collaborer parfois avec un psychanalyste pour mener, — chacun dans son registre propre —, une œuvre commune de rééquilibration psychique et spirituelle. Cette collaboration est éminemment souhaitable, moyennant la décharge du secret accordée par le sujet à ses deux guides, de sorte qu'ils puissent mener une action concertée plus efficace.

Le médecin, témoin des détresses de l'affectivité du patient, pourra mettre en garde le directeur contre des erreurs de tactique; car celui-ci devra éviter soigneusement de faire le jeu des résistances psychiques inconscientes qui s'opposent à la guérison. Facilement le malade tentera de faire jouer au directeur le rôle d'un censeur sévère qui condamne le laxisme du psychanalyste. S'il se laisse entraîner dans ce rôle, il devient le substitut du parent terrible et contribue à renforcer le surmoi et le sentiment de culpabilité que le médecin cherche à calmer. Inversement le thérapeute fera appel au prêtre pour procurer par l'absolution l'apaisement de l'âme et créer un climat spirituel tonifiant qui réduise au maximum les causes d'angoisses morales.

5) **La thérapie selon Jung et les méthodes du counseling.** — Ces méthodes peuvent aider un directeur qui se trouve devant des cas de petites névroses.

a) La *No directive therapy* de l'école de Rogers. — Le counselor d'après Rogers se contente de servir de miroir au sujet, pour lui renvoyer le reflet de ce qu'il expose : le thérapeute ne fait que répéter (en le simplifiant pour le réduire à ses lignes maîtresses) le récit du patient. L'effet curatif vient de la décharge émotionnelle due à l'aveu des difficultés : l'affectivité se libère d'un poids jusqu'alors porté sans le secours d'autrui; l'audience sympathique et attentive qu'il reçoit donne au patient le sentiment d'être pleinement compris et accepté. Enfin (et c'est là que se situe l'art du counselor) la réponse doit être « intégrante », c'est-à-dire assez dégagée de tout l'accessoire et assez éclairée de tous les éléments que la conversation a déjà fournis au counselor, pour que le malade voie mieux ce dont il souffre et puisse trouver les moyens de sortir de son impasse. Le mot de *no directive therapy* veut rappeler que le counselor s'interdit de suggérer aucun remède; il se refuse même à porter un jugement de valeur sur le comportement passé de son confident. Cette technique peut servir dans les premiers contacts par où s'amorce une direction : elle contribue à établir un climat de confiance et à faire tomber chez le sujet le potentiel émotionnel qui empêcherait le travail constructif.

b) Les *techniques inspirées de Jung.* — La psychologie de Jung est plus utilisable dans la direction que celle de Freud, parce que Jung a davantage que son maître mis l'accent sur les valeurs spirituelles, parce que sa philosophie finaliste se rapproche plus des visées éducatives de la direction et surtout parce que, au lieu de démonter les complexes avant de tenter une nouvelle synthèse (comme le fait Freud), Jung se contente de relier ces complexes au reste de la personnalité, sans exiger de retrouver et de faire revivre le traumatisme originel.

Que signifie « relier le complexe au reste de la personnalité »? Distinguons les deux étapes de la vie.

Dans la *première phase* (jusqu'à la maturité du retour d'âge), le plus clair des efforts du sujet tend à l'intégration dans l'univers, pour s'y épanouir et y dépenser ses énergies. Les problèmes qui se posent sont surtout des problèmes d'adaptation à l'existence; et « devenir soi » consiste à se situer exactement dans le monde. Or, dès les premières expériences, le sujet s'est formé sa philosophie propre, sa conception de soi, des autres, des relations idéales entre son être et la réalité extérieure. Devant les obstacles qui lui ont barré l'accès à une chose ardemment désirée, il a pu s'habituer : 1. ou à nier l'attrait qu'il ressentait, afin de ne pas éprouver de déception et à adopter des formes d'évasion (retour nostalgique sur le passé; refuge dans l'irréel par le rêve; fuite du problème par la maladie ou l'échec ou par des désirs de mort; compensation par des jouissances immédiates, etc); — 2. ou à garder devant les yeux l'objet convoité et inaccessible en cultivant un intense sentiment de frustration ou d'amertume (forme d'agressivité des faibles; cf *L'homme du ressentiment*, de M. Scheler), parce qu'il ne sait pas renoncer sérieusement à ce qu'il ne peut posséder; — 3. ou à s'efforcer de trouver, par l'affrontement lucide et courageux de l'obstacle, la manière de le surmonter, ce qui implique l'acceptation du détachement sans regret inutile, si l'obstacle s'avère irréductible. De ces trois attitudes, seule la dernière est valable.

Or cette philosophie de l'existence, c'est lors des premiers conflits de l'enfance qu'elle s'est habituellement forgée; et les complexes ne sont autre chose que la survivance, dans le psychisme adulte, des situations angoissantes que le sujet n'a pas eu le courage de liquider franchement et qu'il a laissées s'éterniser sans les avoir résolues. Ces complexes pèsent moins sur le présent par leur contenu que par la manière stéréotypée dont le sujet s'est accoutumé à éluder tous les problèmes simi-

laires. Relier un complexe au reste de la personnalité c'est d'abord *prendre conscience*, à propos du conflit actuel, de la mauvaise méthode d'aborder le réel qui est celle du sujet. Relier un complexe ce sera ensuite tenter d'accepter paisiblement la gêne que provoque le malaise qu'on n'arrive pas à supprimer complètement, même après tous les aménagements et toutes les corrections des fausses conceptions de la vie et des déviations du comportement qui s'en sont suivies.

La *seconde étape* de la vie est une confrontation du sujet avec son affectivité profonde pour en intégrer des portions jusque-là rejetées dans l'ombre. Une cure entreprise vers la cinquantaine ne vise guère à passer en revue les questions d'adaptation sociale (sauf s'il y avait des lacunes évidentes), mais à faire accepter au sujet une réconciliation avec les valeurs qu'il a négligées dans sa première synthèse (cf art. Crises, col. 2551-2553). Néanmoins une vie chrétienne authentique évitera ce remaniement des structures profondes, car toutes ces valeurs auront été cultivées depuis longtemps. Disons aussi que le retour aux archétypes que préconise Jung comme remède à la crise des années tournantes, n'aura pas à être poursuivi comme une nécessité de l'équilibre, chez un chrétien, car le dogme catholique possède tous les grands archétypes que réclame l'inconscient pour être nourri et pacifié. Tout au plus le directeur insistera davantage sur la symbolique et l'aspect de l'initiative divine dans notre sanctification pour que l'engagement sur la pente descendante de la vie s'amorce avec un sentiment accru de plénitude et de joie.

La cure proprement dite suppose que le sujet se surprenne *lui-même* en flagrant délit de fausse attitude et qu'il arrive à juger personnellement son erreur de vision, en l'avouant à un témoin devant lequel il objective ses impressions. Elle suppose en second lieu que le sujet accepte franchement les données du problème et qu'il essaie de trouver une solution constructive, grâce à laquelle il va reprendre sa marche sans se désespérer d'avoir gaspillé son temps dans une tentative maladroite de synthèse personnelle.

Pour obtenir cette prise de conscience, Jung partait de l'analyse des rêves et du test d'association dont il est l'auteur. Si l'utilisation de ce test est possible pour un directeur, l'analyse des rêves est une opération plus délicate.

Nous indiquons à titre d'exemple, une forme de thérapie élémentaire, inspirée non de la cure jungienne, mais de la psychologie de cet auteur et qui utilise le test de Murray comme instrument de la prise de conscience initiale requise par tout effort de réadaptation. Cette méthode donne une idée du travail que comporte toute cure psychologique. Celle-ci doit être un *effort de synthèse* de la personnalité par la confrontation avec ses problèmes non intégrés et une *réconciliation affective* avec le réel environnant, surtout humain.

Le premier pas est d'obtenir une description du malaise ou des symptômes qui amènent le dirigé à recourir à une cure : sentiment de solitude, de déséquilibre personnel, de doute de soi, d'insatisfaction affective, de tristesse profonde, de culpabilité accablante, de peur du jugement des autres, d'impression que l'avenir est bouché, etc. Le thérapeute demande ensuite un récit de la vie entière, en restreignant l'évocation des souvenirs à ceux qui s'apparentent au malaise actuel. Puis il présente, en deux séances, les 20 planches du TAT, en faisant composer au sujet 20 histoires pour expliquer les 20 tableaux. A travers ces récits tout fictifs, le testé projette sa philosophie personnelle et ses principaux problèmes.

Commence alors la vraie cure. Ce que le counselor selon Rogers faisait en répétant les réflexions que le sujet lui donnait, avec une simplification qui permettait aux déviations d'optique d'apparaître dans toute leur crudité, ici, c'est l'attitude des héros du récit qui doit le révéler. Le sujet doit se regarder vivre et se juger froidement dans les hésitations, les dérobades, les brutalités, les incompréhensions de ses personnages imaginaires. Le rôle du thérapeute est seulement de faire remarquer la similitude des attitudes réelles de son patient telles que le récit initial de sa vie les a révélées, avec celles des héros des histoires, mais de la façon la plus discrète possible : c'est l'intéressé qui doit faire ces découvertes et trouver les solutions; le conseiller doit seulement faciliter cette prise de conscience et ce réaménagement des structures psychiques. Ce travail est lent, parce que le sujet oppose inconsciemment une résistance énorme à la perspective de devoir remettre sur le chantier sa vision usuelle du monde. Chaque fois que les structures anciennes se manifestent, il faut que le thérapeute le fasse constater, jusqu'au jour où le sujet admet sans réticence que son malaise est dû à cette erreur de son comportement et qu'il a accepté de prendre les moyens de la corriger.

— Rappelons ici quelques-uns des *points de tension* plus habituels : *a*) les *inacceptations* : — de son corps, considéré comme trop matériel et animal; d'où tentation d' « angélisme » qui fait négliger le soin minimum de soi; — de son sexe (surtout chez la femme) ou de sa sexualité, souci d'une pureté désincarnée et sans tentation, avec angoisse de culpabilité chaque fois que la pureté se sent menacée; — de ses limites ou de ses tares : infirmité physique, intelligence moins brillante que celle des autres; — de son agressivité, d'où soumission qui annihile la personnalité devant toute autorité ou conduit à une démission des responsabilités; — de sa sensibilité ou de son cœur, et hypertrophie de la raison abstraite; — de sa misère morale et tristesse accablante ou dépitée devant le péché; — de son cadre de vie; — de sa profession ou même de sa vocation; — de son entourage, etc. — *b*) Les *déviations* dangereuses dans les valeurs spirituelles : complaisance morbide prise dans la souffrance ou l'échec; désir de solitude pour mieux se retrouver; dévouement camouflant le besoin de paraître, d'être applaudi, aimé; amitié contaminée par une tendance homosexuelle; conception « bilaniste » de l'amour : tout sacrifice doit être payé par un avantage équivalent, etc.

On voit combien cette thérapie réclame, comme prolongement indispensable, un effort spirituel généreux. Le sujet ne pourra s'équilibrer que s'il consent à traduire en engagements concrets la nouvelle conception de sa vie. Ces engagements dispensent parfois de la thérapie précédente : après un choc affectif violent bien des déceptions anciennes reviennent à la surface et pourraient faire croire à l'opportunité d'une cure psychologique. Mais le climat de crise aiguë ne permet pas une thérapie; il faut d'abord laisser la blessure se cicatriser un peu. Pour cela, la prise en charge d'êtres qui souffrent plus que soi ou le soin de petits enfants (quand il s'agit de femmes), qui ne laissent pas le moyen de se replier sur soi, redonnent un sens à l'existence apparemment brisée et pacifient assez pour que les troubles passagers disparaissent d'eux-mêmes.

3° Problèmes de responsabilité. — 1) **Liberté.** — Tout ce que nous avons dit de la psychologie moderne montre que celle-ci se fait de l'homme une idée moins flatteuse que les siècles passés : hérédité, cycles hormonaux, habitudes, inconscient viennent limiter la liberté. Qu'en reste-t-il? Elle n'est pas donnée intégralement dès le début de la vie consciente; mais elle est un germe à dégager et à faire grandir. Même dans l'âge adulte elle reste mêlée à des déterminismes, dont elle ne parvient jamais à se dégager complètement; dans tous nos actes libres, il se mêle, à des degrés divers, de l'involontaire : « je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas » (*Rom.* 7, 19). Une liberté pleinement affranchie n'est

qu'un idéal vers lequel tendent tous nos efforts. Entre cet état parfait (jamais complètement réalisé et qui n'est d'ailleurs pas requis pour la pleine imputabilité), et l'aliénation démentielle, où toute responsabilité s'évanouit, il y a un dégradé continu qu'il est impossible de jalonner de repères précis. La psychologie moderne nous apporte-t-elle cependant quelques lumières sur cette question?

a) Le critère de l'engagement plénier n'est pas à chercher du côté de la lucidité : il existe des états névropathiques où le sujet est témoin très conscient de ce qui se passe en lui (pulsions homosexuelles ou sadiques), sans arriver à maîtriser les forces anarchiques déchaînées.

b) Le critère n'est pas non plus à prendre du côté de la volonté : si, par exemple, un péché de fragilité en matière de chasteté met un sujet en contradiction avec sa volonté stable de fidélité à Dieu, cette contradiction intime entre deux niveaux de sa volonté ne permet pas cependant de conclure qu'il n'a pas donné un « plein consentement » et n'a commis qu'un péché véniel.

c) Un discours de Pie XII (aux psychothérapeutes, 15 avril 1953) nous interdit aussi de trouver ce critère dans une conception trop idéale de l'équilibre psychique. Le pape s'oppose à une application simpliste des théories psychanalytiques : serait libre l'homme qui a atteint sa maturité psychique. En attendant, il y aurait injustice à lui faire porter la pleine responsabilité des actes ratés de son évolution, à condition qu'il tende de toute sa bonne volonté vers l'équilibre qu'il n'a pas encore acquis. Tant que le terme n'est pas atteint, l'homme serait à assimiler à un enfant ou à un malade (puisque la névrose n'est rien autre qu'une arriération affective), incapable de s'engager à fond dans chacun des faux pas qu'il fait dans sa marche vers le but. Le discours du pape refuse cette indulgence.

> Il n'est donc pas possible, lorsqu'on étudie la relation du moi aux dynamismes qui le composent, de concéder sans réserve, en *théorie*, l'autonomie de l'homme, c'est-à-dire de son âme, mais d'ajouter aussitôt que, dans la *réalité de la vie*, ce principe théorique apparaît *le plus souvent* tenu en échec ou au moins minimisé à l'extrême. Dans la réalité de la vie, dit-on, il reste toujours à l'homme la liberté d'accorder son consentement interne à ce qu'il accomplit, mais non point celle de l'accomplir. A l'autonomie de la volonté libre se substitue l'hétéronomie du dynamisme instinctif. *Ce n'est pas ainsi que le Créateur a façonné l'homme... On ne prétendra pas que les troubles psychiques et les maladies qui entravent le fonctionnement normal du psychisme sont le donné habituel* (AAS, p. 279-280).

Le pape enseigne que l'on doit considérer l'homme comme libre de poser ses actes et ne pas lui reconnaître seulement la liberté d'un amour platonique pour une vertu qui dépasse ses moyens; la première éducation de la liberté consiste à regarder un être comme plus libre qu'il n'est, afin de susciter en lui le désir de s'aligner sur l'estime qu'on lui porte. Excuser le péché trop facilement, c'est diminuer la volonté de lutte.

2) Il existe néanmoins réellement des **cas pathologiques**, où il y a évidence qu'un mécanisme biologique ou psychique a privé un individu d'une part de sa liberté. Ces cas restent des exceptions. Quel sera le critère dont dispose le directeur pour savoir si, par exemple, telle habitude masturbatoire a diminué à ce point la liberté que chaque acte coupable n'est plus qu'un péché subjectivement véniel et ne s'oppose pas à la pratique de la communion sans confession? Le problème est ainsi mal posé, car, même dans les cas de grands déséquilibres affectifs, il semble impossible au médecin ou au directeur comme au sujet d'arriver à une évidence d'irresponsabilité. Par contre le confesseur peut constater que le sujet ne supporte pas, après coup, l'impression de culpabilité grave que lui donnent ses actes et que l'aveu de ses défaillances dans le sacrement de pénitence renforce à ce point l'accablement dû aux sentiments d'indignité que la pénitence devient plus néfaste qu'utile. Il serait certes plus libérateur que le directeur puisse dire : pour vous, je me porte garant que ces gestes ne sont pas des péchés graves. Mais sur quoi reposerait cette affirmation? A. Vermeersch avoue ne pas oser la prendre à son compte (*Theologia moralis*, t. 1, 4e éd., Rome, 1947, nº 92). — Probablement y aura-t-il lieu de faire découvrir davantage la valeur pacificatrice et fortifiante du sacrement reçu en esprit d'humilité, chaque fois que le sujet sent avoir été actif et suffisamment libre dans une faute commise à l'état de veille, car le sacrement n'intensifie la culpabilité névrotique que chez ceux pour qui Dieu et le prêtre qui le représente sont l'équivalent du parent sévère qui retire son affection à qui n'arrive pas à être en règle avec lui. Chez de tels pénitents, l'aveu de la confession vient raviver le sentiment d'une indignité, grosse de conséquences effrayantes. Mais le prêtre n'est-il pas responsable de laisser s'établir une telle méconnaissance du sacrement de force et de paix? En attendant que soit corrigée la fausse conception du sacrement, le cas ne diffère guère de celui des scrupuleux : les confesseurs ont alors, quand ils le jugent nécessaire, le droit de dispenser du précepte positif de l'intégrité matérielle de l'accusation, et même d'interdire le recours au sacrement en dehors des échéances fixées à l'avance par eux; ou encore de se réserver à eux, directeurs habituels, l'aveu de telle catégorie de fautes. Mais le directeur doit faire désirer comme étant la preuve de la guérison le retour à une discipline normale.

Les signes que l'on se trouve dans ces cas exceptionnels semblent être : — le caractère anxieux des accusations; — la multiplication des fautes, dès que le sujet a succombé une première fois (multiplication qui peut être due, suivant les cas, au découragement ou à une sorte d'infantilisme moral qui fait « profiter » de l'état de péché pour s'octroyer des jouissances défendues); — l'impression d'être le jouet d'un mécanisme qui rend comme fou (avec apaisement, non des nerfs, mais du psychisme obsédé quand l'acte a été commis).

3) Un autre problème de responsabilité est évoqué par le pape, celui que pose parfois la **cure psychanalytique** elle-même. Le directeur sera obligé d'interdire les expériences sexuelles qu'un psychanalyste non-chrétien ne craindra pas, quelquefois, de suggérer au malade pour le libérer de ses inhibitions. De plus il peut être embarrassé d'apprécier la culpabilité dans le cas des abréactions violentes qui submergent momentanément l'exercice de la censure morale et aboutissent à des actes masturbatoires matériellement graves. Ce cas rentre dans le principe général des actes impulsifs ou dans celui des compulsions impératives : le sujet passe parfois, pendant la cure, par une sorte d'aliénation qui l'empêche de contrôler normalement ses actes. Cet état, prévu, n'a été permis que pour une

fin bonne, la guérison; et le principe du double effet s'applique alors, permettant au prêtre, mis au courant, de laisser se poursuivre la cure, malgré les effets qui s'ensuivent. Le médecin pourtant évitera de pousser l'émotion d'abréaction jusqu'à une activité à laquelle le malade ne pourra songer après coup qu'avec un sentiment de culpabilité accru; il travaillerait alors contre la guérison.

4) Insistons enfin sur l'extrême nécessité spirituelle **à savoir se reconnaître** effectivement **coupable** sans en être écrasé. C'est la compréhension du péché et de son rôle dans l'économie surnaturelle qui est en cause; et il faut présenter cette doctrine avec insistance, lorsqu'on sent qu'un pénitent est démoralisé par ses fautes au point de se laisser accabler de tristesse après chaque chute. « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous », ne craint pas d'écrire saint Paul (*Rom.* 11, 32). L'expérience du péché est une pédagogie voulue de Dieu, parce que la suffisance de l'homme ne se brise que par le sentiment répété de sa faiblesse morale; parce qu'il n'y a pas d'épreuve plus profonde (donc plus mortifiante et rédemptrice) que celle de sentir son salut constamment en péril, sans pouvoir arriver à éliminer radicalement le péché contre lequel on lutte cependant de toutes ses forces; parce qu'une âme ne s'ouvre à l'amour purifié de Dieu que lorsqu'elle finit par reconnaître tout tenir de sa miséricorde. Bien loin d'abattre les forces, le péché, subi malgré la bonne volonté évidente, doit développer la confiance humble dans le Sauveur et même faire accéder à la joie au delà de tout dépit amer. C'est cette joie que David demande comme une grâce essentielle pour parfaire son repentir : « Redde mihi laetitiam salutaris tui » (*Ps.* 50). Pour pacifier une âme, tourmentée par un sentiment de culpabilité névrotique, il faut lui faire admettre qu'il est plus méritoire de s'ouvrir à la joie que de s'appesantir dans la tristesse; il n'est pas facile de l'en convaincre, car elle croit toujours au manque de sincérité de sa contrition, si celle-ci ne la plonge pas dans l'accablement.

3. La relation du directeur et du dirigé

Il est nécessaire que le directeur critique en toute objectivité la situation vécue qui s'établit entre lui et son dirigé, afin d'éviter tout ce qui pourrait gauchir, neutraliser ou même rendre pernicieuse cette relation.

1° Le transfert et le contre-transfert. — Les confidences que reçoit le directeur établissent une forme d'intimité qui ne peut laisser dans un état de neutralité parfaite les racines affectives des personnes en cause. Pour le dirigé, le directeur est investi d'une part de l'autorité qu'avait dans l'enfance le père, il n'est pas étonnant que se réactivent inconsciemment les inhibitions ou l'affection qui avaient marqué la relation de l'enfant à l'égard de son père. — Mais le directeur est en même temps, pour la jeune fille, ou femme, le partenaire masculin (que son célibat, il est vrai, a l'air de rendre assez étranger à l'amour sexuel, pour que la conscience de la dirigée croie tout danger écarté), dont la virilité, faite de raison et de force, est recherchée à cause du besoin d'un appui solide qui n'est pas toujours trouvé dans la famille. Le vœu au directeur, bien plus fréquent chez les femmes, est lui-même un substitut symbolique du lien contractuel du mariage; de même que les longs entretiens et analyses d'âme émanent d'un besoin très féminin de se raconter, ce qui est une forme de narcissisme à laquelle le directeur ne doit pas se prêter sans clairvoyance. Au moment de l'adolescence, la même tendance à l'émancipation qui existe envers les parents joue à l'égard du directeur : le mot de directeur ou de direction sonne mal à l'oreille d'un adolescent; cela semble trop s'opposer à l'autonomie farouche de la personnalité; ce qui n'empêche pas ces mêmes adolescents de désirer que leur « conseiller » prenne des initiatives dans leur vie, pourvu qu'il le fasse avec tact.

Le contre-transfert est l'engagement affectif inverse, celui du directeur qui laisse ses complexes ou ses insatisfactions interférer dans sa relation avec ses dirigés : besoin de présence ou d'affection féminine; confidences faites pour trouver un appui; instinct de paternité qui se satisfait dans la paternité spirituelle; désarroi devant la peur de perdre un dirigé, parce que ce départ raviverait un sentiment d'infériorité ou de frustration mal éteint, etc. Le contre-transfert n'est pas le signe qu'il faille interrompre une relation de direction; mais il est nécessaire que les mécanismes mis en jeu soient amenés à la pleine conscience pour que le directeur en reste le maître. De plus il faut que ce dernier s'efforce d'atteindre un détachement d'âme qui lui permette d'exercer son ministère d'une façon totalement désintéressée.

2° Projection et identification. — Le problème du contre-transfert pose celui de l'équilibre psychique requis chez le directeur; or ceci ne se formule pas en règles simples. L'idéal se résumerait cependant bien en un mot : être *désencombré* de soi sur le plan psychique. Ce qui s'expliciterait en disant que la relation avec le partenaire dans tout dialogue doit se faire sur le mode de l'identification non sur celui de la projection. L'*identification* consiste à aborder un être avec un inconscient assez disponible et avec assez de sympathie voulue pour que ce soit ce qu'il est qui capte l'attention et que l'on se mette à vibrer à l'unisson de l'autre, abstraction faite de soi et de ses problèmes. Il y a *projection*, au contraire, quand inconsciemment le sujet cherche à retrouver en l'autre ses propres problèmes, qui occupent sans cesse tout le champ disponible de sa conscience, faisant ainsi écran à la connaissance objective de la réalité. Le premier mode est éminemment favorable à la compréhension de l'autre; le second enferme dans la subjectivité. Or le mécanisme d'identification s'est monté dans les premières années de la vie; il s'est perfectionné avec la découverte de l'altruisme ouvert, pendant l'adolescence; mais si le psychisme est trop embarrassé de conflits encore en suspens, l'identification sera presque impossible; car le malaise intérieur fait poursuivre, à son insu, un but unique, trouver en dehors de soi des principes de solution à ses difficultés. Le directeur devient ainsi le dirigé de ceux qu'il prétend conduire ou il risque au moins d'imposer aux autres ses manières laxistes ou tatillonnes de résoudre son cas personnel. Est-ce à dire qu'aucune direction n'est possible à qui souffre d'une légère névrose? Non, car la conscience que l'on a prise du danger d'égocentrisme permet de corriger ce défaut. Il est patent qu'un scrupuleux guéri est de fort bon conseil pour les autres scrupu-

leux. — Il est à remarquer qu'une forme de direction indirecte convient mieux que le contact direct, pour ceux qui n'ont pas le psychisme parfaitement libéré. L'insécurité intérieure dans laquelle ils vivent ne leur permet pas de donner un conseil concrètement adapté, lorsqu'ils perçoivent immédiatement l'effet de ce qu'ils croient devoir dire. Mais hors de la présence physique de l'intéressé ils retrouvent toute leur assurance. La direction par lettre ou par un intermédiaire est alors bien plus facile (prêtre conseillant un père ou une mère au sujet d'un de leurs enfants; curé guidant son vicaire pour diriger quelqu'un; cela pose seulement une question de secret). Ce que nous disions à propos du contre-transfert vaut pour le psychisme encombré de complexes, à savoir qu'un effort spirituel intense donne à un homme assez de recul vis-à-vis de son malaise intime pour qu'il soit capable de diriger les autres.

3° **L'intercaractérologie.** — Nous venons de faire allusion aux entraves ou aux facilités que le tempérament du directeur peut apporter à la direction. Nous l'avons signalé à propos de ses complexes; mais la question déborde de beaucoup ce cas restreint; il s'agit des affinités ou des oppositions entre caractères, domaine de l'intercaractérologie (encore très peu exploré).

1) **Pour la direction individuelle.** — *a*) *L'activité* est la première qualité que les sujets aiment sentir chez leur directeur; car elle s'accompagne de virilité, de netteté dans la décision, de vigueur dans la direction. Le directeur inactif aura moins de chances de réussir, surtout auprès des actifs, mis à part le cas d'un correctif efficace apporté au tempérament par la vertu personnelle.

b) La *secondarité* vient en seconde place : elle rend le directeur réfléchi, pondéré, sérieux, réservé, fidèle, plus facilement accessible à la vie intérieure. Aussi, même les sujets primaires se choisissent plus volontiers un secondaire comme directeur. La *primarité* est pourtant un facteur d'adaptation facile; mais elle se paie d'impulsivité et de manque de persévérance qui rendent la direction moins sûre. Un colérique ou un sanguin (actifs primaires) ont à se méfier de leur tendance à se laisser surcharger de besogne, ce qui donne à leurs dirigés l'impression qu'ils sont des importuns auxquels on concède à contre-cœur quelques minutes d'un temps précieux.

c) L'*émotivité* crée une sympathie humaine qui aide le dirigé à se sentir compris. Ce facteur n'arrive pourtant qu'en troisième lieu : la direction ne comporte qu'une place très peu apparente pour les éléments affectifs. Ces derniers sont suffisamment assurés avec une émotivité relativement faible.

d) La *largeur du champ de conscience* joue aussi un rôle, moins important il est vrai : elle favorise la compréhension, la tolérance; mais l'*étroitesse du champ de conscience* donne plus de ténacité, de netteté. Ce qui importe surtout, quand il s'agit de cette note caractérielle, c'est le degré d'intelligence spéculative et surtout pratique avec laquelle elle est associée : l'étroitesse du champ de conscience est en effet compatible avec la largeur d'idées, c'est-à-dire avec la capacité de s'élever des détails vers les ensembles, d'où hardiesse et originalité dans les vues, en même temps qu'esprit synthètique; si par contre l'étroitesse du champ de conscience est jointe au manque d'envergure de l'esprit, ceci crée un caractère peu apte à la direction, surtout si par surcroît le directeur manque de réalisme et a tendance à systématiser sa pensée; aucune adaptation souple ne lui sera possible.

2) **Pour la direction collective.** — Ce mot peut être entendu de deux manières : *a*) En animant la vie spirituelle d'un groupe, on entraîne à la générosité les membres de ce groupe. Cette forme de direction convient pour la masse des fidèles qui n'ont pas le loisir de recevoir une direction personnelle suivie ou n'en éprouvent pas le goût (ce manque de goût peut venir de ce que la vie personnelle n'a pas encore vraiment débuté, au moins dans le registre religieux; ou peut naître, par exemple chez les jeunes filles, d'une gêne, par timidité, quand il s'agit de prendre l'initiative d'exposer ses problèmes à un prêtre). Cette forme de direction nécessite des qualités d'animateur, c'est-à-dire l'art de présenter des objectifs concrets, appuyés sur une doctrine riche, et adaptés aux besoins du groupe. Les deux caractères émotifs actifs EAP et EAS semblent réunir le mieux ces qualités.

b) Le prêtre peut être éducateur auprès d'enfants ou d'adolescents vivant en groupe, sans avoir personnellement la responsabilité d'animateur de ce groupe. S'il vit avec les jeunes, il peut profiter des circonstances fortuites de la vie pour corriger des manières de juger, ou des défauts de caractère de sorte que cela serve de leçon de choses pour plusieurs à la fois. Pour réussir cette éducation, il faut des qualités d'observateur, d'à-propos, d'humour; il faut savoir rester maître de ses réactions impulsives. Le passionné et le flegmatique, ensuite le sanguin, paraissent mieux doués pour cette tâche.

Conclusion. — L'art du psychologue dans la direction spirituelle, les saints eux-mêmes l'ont utilisé.

Saint Ignace enseignait à faire attention à la condition dans laquelle avait vécu un homme, à remarquer sa complexion, son tempérament : « Était-il colérique, flegmatique, sanguin, mélancolique; qu'avait-il fait dans sa vie? Que faisait-il? *Et il s'enquérait de tout cela afin de s'adapter à lui selon les plans de la Providence* » (*Epistolae*, P. H. Nadal, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 4, Madrid, 1905, p. 662-663). Ailleurs le même saint recommandait : « Étudiez le caractère et les mœurs de chaque personne et vous chercherez à vous y conformer autant que le permettra le devoir ». Il invitait de plus les prêtres de son ordre à se préoccuper de l'effet de leur propre caractère sur celui de leur interlocuteur, pour éviter de heurter (conseils à Broët et Salmeron).

La même constatation s'impose lorsqu'on étudie les méthodes des grands directeurs; voir pour saint Jean de la Croix, EC, p. 186-194; pour saint François de Sales, Fr. Vincent, *S. François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923, 2e p., ch. 4; 4e p., ch. 8 et 10.

C'est que la psychologie et sa technique sont des moyens que Dieu a mis à notre disposition pour que nous en usions dans cette relation humaine qu'est la direction, afin de parvenir à une meilleure compréhension de l'autre et à une action plus efficace. Mais ce n'est qu'un moyen mineur, car la qualité essentielle c'est l'intuition surnaturelle qui sous les lumières du Saint-Esprit synthétise les données multiples de l'observation. Or cette intuition est une intuition du cœur non de la technique; c'est pourquoi Nadal, avant de noter chez saint Ignace le souci d'une information très perspicace, précisait que celui-ci « agissait sous l'effet d'*une ferveur d'amour qu'il provoquait en lui* à l'égard de celui qu'il prenait à cœur d'aider. Ce dernier occupait tout son cœur et tout son esprit... Il

joignait à cela le zèle du salut de cette âme, en luttant contre tout ce qui pouvait s'y opposer, le démon... » (p. 662). Le meilleur directeur sera donc celui qui possède le mieux cette sympathie surnaturelle, en même temps que la science des saints. — Quant au but à atteindre c'est l'équilibre *surnaturel* d'un homme auquel contribue grandement la santé psychique que l'on peut considérer comme nécessaire à la sainteté. Pie XII l'a souligné dans son discours du 1er octobre 1953 : autant la maladie physique peut être une occasion de sanctification, autant la maladie psychique atteint la faculté morale de l'homme et risque d'entraver son essor spirituel. Un minimum d'équilibre mental et affectif est donc exigé par toute vie méritoire et le directeur doit savoir envoyer au médecin ou traiter lui-même par des thérapies simples ceux de ses dirigés qu'il sent blessés dans leur psychisme. Nodet fait remarquer qu'une immaturation affective est toujours synonyme d'égocentrisme, c'est-à-dire de propension accrue à l'égoïsme. Pour des sujets névrosés, il n'y a guère d'autre alternative que la médiocrité spirituelle ou l'héroïsme, grâce auquel ils sauront dépasser leur besoin maladif de tout ramener à eux.

Là encore il ne faut pas exagérer le caractère d'utilité des techniques psychologiques : il est prouvé par l'expérience qu'une vie spirituelle suffisamment tournée vers Dieu et les autres a une efficacité thérapeutique équivalente ou supérieure à celle d'un traitement psychique. Bien des saints paraissent avoir traversé au cours de leur itinéraire spirituel, une période de troubles (scrupules, obsessions, voix, visions, etc) qu'un psychiatre aurait pu considérer à bon droit comme de son ressort; car les terribles contraintes que la charité les poussait à imposer à leur corps et à leurs nerfs étaient de nature à leur faire côtoyer la névrose. Mais Dieu a donné raison à leur apparente imprudence en leur faisant atteindre, au delà de ces troubles, par la seule cure de sa paix et de sa force, un équilibre supérieur au simple épanouissement humain.

Pour guider quelqu'un dans la voie de sa perfection, il faut donc être ouvert aux deux sources de lumières, psychologique et spirituelle, qui éclairent les rouages de l'action humaine. C'est pourquoi il est nécessaire de cultiver par une étude sérieuse les talents de psychologue que Dieu a confiés à ceux qu'il délègue pour l'édification du corps du Christ. N'y avait-il pas à l'origine de l'Église un charisme spécial du discernement des esprits (1 *Cor.* 12, 10), qui se perpétue sous une forme plus discrète chez les directeurs d'âmes? « Que chacun mette au service des autres, écrivait saint Pierre à la primitive Église, le don qu'il a reçu, comme de bons dispensateurs de la grâce de Dieu... » (1 *Pierre* 4, 10). L'expérience montre vite au directeur que toute l'habileté possible ne le met à l'abri ni des erreurs ni des échecs, quand il s'agit de pénétrer le mystère d'un cœur en face de Dieu ou d'assouplir une liberté qui se refuse : « Il y a des sortes de démons qu'on ne chasse que par le jeûne et la prière » (*Marc* 9, 29).

1. Textes pontificaux. Pie XII, *Allocution au congrès de psychothérapie et de psychologie clinique*, 15 avril 1953, AAS, t. 45, p. 278-286, et *Documentation catholique*, n. 1146, 3 mai, col. 513-520 ; *Allocution aux infirmières des hôpitaux psychiatriques*, 1er octobre 1953, AAS, p. 725-729, et *Doc. cath.*, n. 1159, 1er novembre, col. 1361-1366. — Voir aussi *Le corps humain*, coll. Enseignements pontificaux, Paris, 1953.

2. Ouvrages plus généraux. Coll. Études carmélitaines, surtout les volumes : C. Baudouin, *De l'instinct à l'esprit*, 1950; *Direction spirituelle et psychologie*, 1951; R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, 1955; mais aussi dans *Ma joie terrestre où donc es-tu?*, 1947; *Trouble et lumière*, 1949; *Mystique et continence*, 1952; *Limites de l'humain*, 1953; *Nos sens et Dieu*, 1954. — E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1946. — L. Carrau, *Memento de l'éducateur d'âmes*, Toulouse, 1955.

3. Diverses branches de la psychologie. *a*) Psychologie générale. G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Paris, 1930 svv. — *b*) Psychologie comparée. *Psychisme animal et âme humaine*, coll. du Groupe lyonnais d'études médicales, Paris, 1954. — É. De Greeff, *Notes sur la psychologie des foules*, dans *Vie Intellectuelle*, t. 62, 28 fév. 1939, p. 61-82. — *c*) Terrains. Encyclopédie française de Monzie, t. 8, *La vie mentale*, 10, 9; 54, 4, Paris, 1938. — M. Verdun, *Le caractère et ses corrélations*, 2 vol., Paris, 1950-1951. — R. Biot et P. Galimard, *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*, 2e éd., Paris, 1952.

d) Psychologie des profondeurs. 1) Psychanalyse. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, 1926; *Essais de psychanalyse*, Paris, 1948. — R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vol., Paris, 1936. — Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2e éd., Neuchâtel, 1947; *L'homme esclave de son infériorité*, t. 1 *Essai sur la genèse du moi*, Neuchâtel, 1950. — S. Nacht, *De la pratique à la théorie psychanalytique*, Paris, 1950. — J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale*, Louvain-Paris, 1950. — D. Lagache, *Traité de psychanalyse*, Paris, 1955. — A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, 1949. — *Psychanalyse et conscience morale*, dans *Cahiers Lannec*, Paris, 1948, n. 2. — O. Fenichel, *La théorie psychanalytique des névroses*, 2 vol., Paris, 1953. — 2) Psychologie individuelle d'Adler. A. Adler, *Le tempérament nerveux*, Paris, 1948; *Connaissance de l'homme, étude de caractérologie individuelle*, trad. J. Marty, Paris, 1950. — 3) Psychologie analytique de C. G. Jung. *L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, trad. Grandjean-Bayard, Paris, 1928; *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, Zurich, 1938; *Wirklichkeit der Seele*, 2e éd., Zurich, 1939; *Psychologie und Alchemie*, Zurich, 1944; *Psychologie und Religion*, Zurich, 3e éd., 1947; *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, 1946. — Exposé plus synthétique et plus accessible de la doctrine de Jung : J. Jacobi, *La psychologie de C. G. Jung*, trad. V. Baillods, Neuchâtel, 1950.

e) Caractérologie. 1) Morphopsychologie. E. Kretschmer, *La structure du corps et le caractère*, trad. Jankélévitch, Paris, 1930; *Manuel théorique et pratique de psychologie médicale*, Paris, 1927. — L. Klages, *Les principes de la caractérologie*, Paris, 1930. — L. Corman, *Manuel de morphopsychologie*, Paris, 1947; *Diagnostic du tempérament d'après la morphologie*, Paris, 1947. — W. H. Sheldon, *Les variétés de la constitution physique de l'homme*, Paris, 1950; *Les variétés du tempérament*, Paris, 1951. — 2) Caractérologie proprement dite. R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1945, 4e éd., 1952. — G. Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, Paris, 1952. — A. Le Gall, *Caractérologie des enfants et des adolescents à l'usage des parents et des éducateurs*, Paris, 1950. — P. Griéger, *Le diagnostic caractérologique*, Paris, 1952. — P. Mesnard, *Éducation et caractère*, Paris, 1953. — M. Gex, *Test caractériel pour un diagnostic rapide*, Paris, 1953. — R. Mucchielli, *Caractères et visages*, Paris, 1954. — A. Godin et H. Simoneaux, *Direction spirituelle et caractère*, NRT, t. 78, 1956, p. 271-291.

4. Moyens d'investigation : tests. *a*) Graphologie. L. Klages, *Expression du caractère dans l'écriture*, trad. Reymond-Nicolet, Paris-Neuchâtel, 1947; *Technique de la graphologie*, trad. Reymond-Nicolet, Neuchâtel-Paris, 1947. — A. Teillard, *L'âme et l'écriture*, Paris, 1948. — R. Resten, *Méthode de graphologie*, 7e éd., Paris, 1952. — J. Crépieux-Jamin, *L'écriture et le caractère*, 14e éd., Paris, 1951. — *b*) Tests. H. Arthus, *Une psychologie virtualiste, le Village, test d'activité créatrice*, Paris, 1949. — H. Rorschach, *Psychodiagnostic*, trad. Ombredane et Landau, Paris, 1947. — R. Bochner et F. Halpern,

L'application clinique du test de Rorschach, Paris, 1948. — H. A. Murray, *Explorations in Personality*, New York, 1938; trad. franç., Paris, 1954; *Manuel du T. A. T.*, trad. G. Meunier, Paris, 1950. — A. Stern, *Le test d'aperception thématique de Murray*, Paris, 1950. — L. Szondi, *Diagnostic expérimental des pulsions*, Paris, 1952; bonne introduction au test de Szondi, R. Béjarano, *Analyse du destin et diagnostic expérimental des pulsions*, dans *Psyché*, t. 3, Paris, 1948, p. 1130-1159.

5. Psychothérapie. R. Vittoz, *Traitement des psychonévroses*, 3e éd., Paris, 1921. — Ch. Baudouin, *Suggestion et autosuggestion*, 5e éd., Neuchâtel, 1938. — R. de Sinéty, *Psychopathologie et direction*, Paris, 1934. — H. Bissonnier, *Du rôle du directeur spirituel auprès d'un pénitent en psychothérapie*, VSS, 1955, p. 396-405. — E. Ringel et W. van Lun, *Psychothérapie et direction de conscience*, trad. J. Minéry, Paris, 1955.

Counseling. C. R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy*, Cambridge, Mass., 1942. — S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, New York, 1949. — Carroll A. Wise, *Pastoral Counseling, its theory and practice*, New York, 1951. — Ch. A. Curran, *Counseling in Catholic Life and Education*, New York, 1952. — M. B. Arnold et J. A. Gasson, *The human person, an approach to an integral theory of personality*, New York, 1954. — *Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria*, t. 12, janvier-mars 1953, compte rendu du congrès de psychologie clinique, Milan, 1952.

Sur le transfert, *Revue française de psychanalyse*, t. 16, n. 1-2, 1952.

Joseph Mac Avoy.

V. JUSTIFICATION THÉOLOGIQUE

On serait tenté de chercher dans l'Écriture une base pour étayer la justification de la direction spirituelle, collective ou personnelle. Dieu mène, en effet, son peuple élu comme il l'entend, et pour le bien des âmes : il le confie à Moïse et aux prophètes. A côté de cette direction collective, Dieu nous est présenté comme le guide particulier de certains personnages : Job, Tobie, l'épouse du Cantique. Le Christ, lui aussi, traitera diversement avec chacun, qu'il s'agisse des Apôtres, de disciples occasionnels ou d'auditeurs bénévoles. Il propose des solutions individuelles à Nicodème, à Nathanaël, à la Samaritaine, au jeune homme riche, et à beaucoup d'autres. Il connaît ses brebis : proprias oves vocat *nominatim* (*Jean* 10, 3); il les protège, il les guide, il les nourrit. Mais il n'y a aucune commune mesure entre Iahvé ou le Christ, « qui connaît ce qu'il y a dans l'homme » (*Jean* 2, 25), entre le seul vrai Maître intérieur et n'importe lequel des directeurs spirituels, fût-il gratifié des dons les plus extraordinaires.

Sans doute pourrions-nous observer le comportement de Jean-Baptiste et des Apôtres, ou les écouter. Plusieurs épîtres de saint Paul ne sont, au vrai, que des lettres de direction, celles à Timothée et à Tite ou le magnifique billet à Philémon. Bien plus, certains principes pauliniens de pastorale s'appliquent particulièrement au directeur : omnia omnibus factus sum ut omnes facerem salvos (1 *Cor.* 9, 22); quis infirmatur et ego non infirmor (2 *Cor.* 11, 29); filioli, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis (*Gal.* 4, 19); tanquam si nutrix foveat filios suos; sicut pater filios suos (1 *Thess.* 2, 7 et 11), etc. Il est cependant délicat d'inférer de ces textes ou de ces exemples une doctrine de la direction spirituelle, comme on l'a parfois tenté.

Retenons toutefois que c'est par des hommes que Dieu veut ordinairement conduire les hommes : Héli et Samuel, Corneille et saint Pierre, saint Paul et Ananie, l'apôtre Philippe et l'eunuque d'Éthiopie.

A peu près tous les auteurs qui traitent *ex professo* de la direction rappellent ces textes scripturaires. On trouvera une étude ébauchée dans les ouvrages suivants : J. Delbrel, *Jésus éducateur des apôtres*, Paris, 1916. — F. Klein, *Jésus et ses apôtres*, Paris, 1931. — J. Leal s j, *La dirección espiritual de San Pablo en la 1 Carta a los Tesalonicenses*, dans *Manresa*, t. 23, 1951, p. 447-463. — Pasteur J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme* Paris-Neuchâtel, 1940, p. 50-78.

Si l'on a beaucoup écrit sur notre sujet, et depuis longtemps, il ne semble pas qu'une justification théologique solide de la direction spirituelle ait été donnée. Aussi, dans cet essai, nous contenterons-nous de déterminer *ce qu'on entend communément* par direction spirituelle; nous nous demanderons ensuite *si la direction est un élément qui s'insère normalement dans la vie de l'Église*; nous verrons mieux alors la *nature de la direction* et ce que doit être un *directeur spirituel.*

1. Notions

Lorsqu'on interroge les auteurs spirituels qui, jusqu'ici (voir les paragraphes précédents), ont traité de la direction, certaines données se dégagent qui peuvent se résumer de la sorte : direction signifie conduite individuelle d'une âme vers la perfection; en un sens plus large, toute prise en charge d'une âme, par exemple par la confession; plus largement encore, tout enseignement du salut et de la perfection. — Au sens strict, le directeur se distingue du confesseur et du simple conseiller; parmi les auteurs, les uns rattacheraient la mission du directeur plutôt à l'enseignement et au gouvernement de l'Église, d'autres auraient tendance à la lier au sacerdoce.

Le congrès tenu à Avon à Pâques 1950 sur la *direction spirituelle et la psychologie* a conclu : « 1. La direction spirituelle est la science et l'art de conduire les âmes à leur propre perfection selon leur vocation personnelle... — 2. En son entière plénitude, la direction spirituelle appartient en propre à la mission du prêtre qui, comme tel, peut seul l'exercer de la manière la plus profonde qui soit. Le ministère du sacrement de pénitence l'y dispose et l'y aide de la façon la plus efficace » (p. 11).

Les auteurs anciens ou modernes redisent à peu près la même chose. J.-N. Grou † 1803 déclare dans son *Manuel des âmes intérieures* : « Diriger une âme, c'est la conduire dans les voies de Dieu; c'est lui apprendre à écouter l'inspiration divine et à y répondre; c'est lui suggérer la pratique des vertus conforme à sa situation actuelle; c'est non seulement la conserver dans la pureté et l'innocence, mais la faire avancer dans la perfection : en un mot, c'est contribuer de tout son pouvoir à l'élever au degré de sainteté auquel Dieu la destine » (Paris, 1833; 1925, p. 109).

On peut consulter encore : C. Coppens, art. *Direction spirituel*, CE, t. 5, 1909, p. 24-25. — L. von Hertling, art. *Seelenleitung* ou *Seelenfuhrung*, LTK, t. 9, 1937, col. 413-414. — Umile da Genova, art. *Direzione spirituale*, EC, t. 4, 1950, col. 1687-1696. — P. Pourrat et M. Gaucheron, art. *Direction spirituelle*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1951, col. 864-873.

Voir aussi Anastasio del SS. Rosario, *Natura e compiti della direzione*, dans *La Direzione spirituale*, Rome, 1950, p. 10. — E. Valentini, *La Direzione spirituale (terminologia)*, dans *Vita cristiana*, t. 25, 1955, p. 470-478. Sur la direction au sens large, consulter G. Fessard, *Direction de conscience* (réponse à l'enquête de *Volontés*, n. 14, février 1939), appliquée à tous ceux qui donnent des conseils.

Il n'y a pas d'article sur la direction spirituelle dans le DTC, le *Dictionnaire de Droit canonique* ou le *Dictionnaire de la Bible.*

Documenta = J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931. — EC = *Études carmélitaines*, 1951, rapports du congrès 'Avon de 1950.

2. La pensée de l'Église

Sans nous attarder aux controverses qui ont jailli de-ci de-là sur l'utilité ou la nécessité de la direction (la consultation sévère donnée par *L'ami du clergé* en 1921, p. 422-427, aussi 1923, p. 131-133, fit quelque bruit et provoqua des réponses pertinentes, telle celle de L. Paulot, *L'art de la direction spirituelle*, VS, t. 12, 1925, p. 399-422, 573-588) comme sur ses excès, essayons de recueillir l'enseignement de l'Église. Le magistère est intervenu plusieurs fois, soit pour réprouver des tendances erronées ou périlleuses, soit pour préciser la nature de la direction et inviter à la direction.

1° **Documents de portée générale.** — Il est possible que le premier texte officiel concernant la direction soit la condamnation, vers 1260, des Frères du libre Esprit par saint Albert le Grand, évêque de Ratisbonne : il est blasphématoire de dire que l'homme « non debere quaeri consilium a viris litteratis, sive de devotione sive de aliis » (*Documenta*, n. 201). Dans la suite, plusieurs condamnations romaines atteignent, directement ou non, les directeurs spirituels quiétistes ou semi-quiétistes (*ibidem*, n. 444, 497, 500) et jansénisants (*Le directeur spirituel pour ceux qui n'en ont point*, Paris, 1684, de S.-M. Treuvé, fut mis à l'Index en 1729).

1) Il convient de rappeler que l'Église, en approuvant, solennellement ou non, les règles et constitutions des *ordres*, *congrégations* et associations religieuses, a du coup entériné l'orthodoxie et le bien-fondé des recommandations concernant la direction spirituelle confiée aux prêtres, aux supérieurs, aux maîtres et aux maîtresses de novices (voir, entre beaucoup d'autres documents, la lettre de Pie x du 13 avril 1910 à la directrice générale de la Société des filles de Saint-François de Sales; le pape estime « efficace et légitime » la formation et la direction individuelle des associées; *De la direction des Filles de Saint-François de Sales*, Rome, 1932, p. 193). De plus, en mettant sur les autels nombre de fondateurs et de fondatrices d'ordres, nombre de prêtres de haute vertu, l'Église a, pour ainsi dire, consacré leur apostolat de directeur spirituel et l'a recommandé. Cette consécration sera même explicite en quelques cas, par exemple pour saint Joseph Cafasso ou, mais de façon plus vague, pour saint François de Sales.

Indépendamment de ces approbations, l'enseignement positif du magistère semble tardif. Retenons, par exemple, le décret du concile provincial de Vienne, en Autriche, de 1858, approuvé par Pie ix le 17 mars 1859. Traitant de l'ascèse recommandée aux prêtres, le concile déclare : « Qui in Domino profecturi sunt, moderatoris conscientiae diligenter seligendi consilia magni faciant » (Mansi, t. 47, col. 819; *Documenta*, n. 539).

Deux documents appellent notre attention.

A l'occasion de l'Année sainte, Pie xii adressa le 23 septembre 1950 une exhortation au *clergé* du monde, *Menti nostrae*, où il explique l'importance de la direction spirituelle pour le prêtre :

> En entrant dans la vie spirituelle et en y marchant, n'ayez pas une trop grande confiance en vous-mêmes, mais avec humilité et simplicité recevez le conseil et demandez l'aide à ceux qui, avec une sage discrétion, peuvent vous conduire, vous annoncer à l'avance les dangers qui vous menacent, vous indiquer de même les remèdes appropriés et, dans toutes les difficultés intérieures et extérieures, vous conduire avec droiture et opportunité, et vous diriger vers une perfection chaque jour plus accomplie à laquelle vous invitent et vous appellent les exemples des saints et les enseignements autorisés des maîtres de l'ascèse chrétienne. En effet, sans ces directeurs de conscience prudents, il est très difficile de répondre comme on le doit aux impulsions de l'Esprit Saint et de la grâce divine (AAS, t. 42, 1950, p. 674; trad. R. Kothen, *Documents pontificaux* 1950, Paris, 1952, p. 412).

Les directeurs spirituels sont à leur tour encouragés :

> Nous voulons aussi que notre exhortation paternelle s'adresse d'une façon particulière aux prêtres qui, avec humilité et ardente charité, veillent à la sanctification de leurs confrères au titre de conseillers, de confesseurs ou de directeurs spirituels. Le bien incalculable qu'ils font à l'Église demeure le plus souvent caché, mais il éclatera au grand jour dans la gloire du royaume de Dieu. Nous qui, il y a peu d'années, et à notre grande joie, avons accordé les honneurs suprêmes des autels au prêtre de Turin, Joseph Cafasso, qui en des temps très difficiles fut le guide spirituel, sage et saint à la fois, de très nombreux prêtres qu'il fit progresser dans la vertu et dont il rendit merveilleusement fécond le saint ministère, nous avons pleine confiance que, par son puissant patronage, notre divin Rédempteur suscitera de nombreux prêtres d'une égale sainteté qui sauront se conduire eux-mêmes et diriger leurs confrères à une telle perfection de vie que les fidèles, admirant leurs exemples, seront portés eux-mêmes à les imiter volontiers (AAS, p. 681; Kothen, p. 419-420; voir sur Cafasso, AAS, t. 39, 1947, p. 253).

2) Le document le plus important reste, cependant, la lettre *Testem benevolentiae* de Léon xiii au cardinal Gibbons à propos de l'américanisme (22 janvier 1899). Le pape traite de la direction spirituelle, non plus pour une catégorie de chrétiens, mais d'une manière générale, et il donne des renseignements fort précieux sur la conception même de la direction et sa place dans l'économie chrétienne.

Léon xiii redresse ici l'erreur de ceux qui opposeraient docilité aux motions intérieures de l'Esprit Saint et docilité aux conseils d'un directeur spirituel.

> On rejette toute direction extérieure comme superflue et moins utile pour ceux qui veulent tendre à la perfection chrétienne; l'Esprit Saint, dit-on, répand aujourd'hui dans les âmes fidèles des dons plus étendus et plus abondants qu'autrefois; il les éclaire et les dirige, sans intermédiaire, par une sorte de secret instinct. Or, ce n'est pas une légère témérité que de vouloir fixer les limites des communications de Dieu avec les hommes...
>
> Ceci mis à part, il n'est personne qui conteste que l'Esprit Saint opère dans les âmes justes par une action mystérieuse et les stimule de ses inspirations et de ses impulsions; s'il n'en était pas ainsi, tout secours et tout magistère extérieur serait vain... Mais, l'expérience elle-même nous l'enseigne, ces avertissements et ces impulsions de l'Esprit Saint ne sont perçus le plus souvent que par le secours et comme par la préparation du magistère extérieur... La loi commune de la Providence a établi que les hommes fussent généralement sauvés par d'autres hommes et que de même ceux qu'elle appelle à un plus haut degré de sainteté y fussent conduits par des hommes... Il faut remarquer en outre que ceux qui tendent à une plus grande perfection, par le fait même qu'ils entrent dans une voie ignorée du grand nombre, sont plus exposés à s'égarer et ont, en conséquence, besoin plus que les autres d'un maître et d'un guide.
>
> C'est ce que l'on a constamment pratiqué dans l'Église; c'est la doctrine professée unanimement par tous ceux qui, dans le cours des siècles, ont brillé par leur science et leur sainteté; et ceux qui la rejettent ne peuvent assurément le faire sans témérité ni péril (ASS, t. 31, p. 474-475; trad., Paris, Bonne Presse, s d , t. 5, p. 317-319).

Pour bien saisir la portée de ce texte que nous expliquerons dans un instant, il conviendrait de le replacer dans l'ensemble de l'économie du salut. La doctrine, sous-jacente au présent document, est développée

ailleurs. Le christianisme, en effet, est une activité divine rédemptrice et sanctificatrice, qui s'exerce par la diffusion de la vie de la grâce. Cette diffusion est l'œuvre de l'Esprit, ou de la Trinité, *per modum causae principalis*; elle est l'œuvre aussi du Christ-prêtre, médiateur et rédempteur, *per modum causae meritoriae et instrumentalis*. Or, dans cette action instrumentale, le Christ s'est adjoint l'Église.

Suspendu à la croix, Jésus-Christ n'a pas seulement réparé les droits violés de la justice du Père éternel, mais il a encore mérité à nous ses frères une abondance ineffable de grâces. Ces grâces, il aurait pu les communiquer lui-même directement à tout le genre humain; toutefois, il ne voulut le faire que par l'intermédiaire d'une Église visible qui grouperait les hommes et cela pour leur permettre d'être, par elle, ses coopérateurs dans la distribution des fruits de la Rédemption... Le Christ sur la croix a ouvert à son Église la source des dons divins, grâce auxquels elle peut enseigner aux hommes une doctrine infaillible, les diriger utilement par des pasteurs éclairés de Dieu et les inonder de la pluie de ses grâces surnaturelles... En outre, il a communiqué aux Apôtres et à leurs successeurs un triple pouvoir : celui d'enseigner, celui de gouverner et celui de mener les hommes à la sainteté (Pie XII, encyclique *Mystici corporis*, 29 juin 1943; AAS, t. 35, p. 198-199, 207, 209; trad. Bonne Presse, t. 5, Paris, 1953, p. 101, 116-117, 121).

Aussi bien dans son action liturgique que dans son action apostolique l'Église collabore avec le Christ. En l'une et l'autre la part *directive* revient au sacerdoce, mais les fidèles peuvent et doivent s'associer à cette activité.

L'Église, par la voix de Léon XIII, déclare erronée la position de ceux qui affirmeraient que l'Esprit dirige les âmes sans aucun intermédiaire, medio nemine docet arcano quodam instinctu atque agit. Il serait d'ailleurs téméraire de vouloir déterminer la manière dont Dieu se communique aux âmes, puisque ce mode ne dépend que de la volonté divine : l'Esprit « par une action mystérieuse in animis justorum *agere* eosque... *excitare* ». Mais l'expérience démontre que non seulement la coopération d'un élément extérieur n'est pas exclue dans la vie des âmes; bien mieux, elle est requise : les motions et impulsions de l'Esprit « non sine quodam externi magisterii adjumento ac veluti comparatione persentiuntur ». C'était déjà l'enseignement de saint Augustin, que le pape rappelle opportunément : « Ipse (Deus) bonis arboribus cooperatur fructum, qui et forinsecus rigat atque excolit *per quemlibet ministrum, et per se dat intrinsecus incrementum* » (1 *Cor.* 3, 7; *De gratia Christi* 19, PL 44, 370). Puisque c'est une *loi commune* de l'action divine que les hommes soient sauvés par d'autres hommes, il est clair que la loi s'applique également, et *à fortiori*, aux âmes appelées à un plus haut degré de perfection; c'est l'exemple de Saul envoyé à Ananie (*Actes* 9), comme c'est l'enseignement des Pères. Plus la voie dans laquelle on s'engage est ardue ou mal explorée, plus s'impose la nécessité d'un guide expérimenté, *doctor, dux*. Le sens commun et l'expérience y invitent : haec agendi ratio jugiter in Ecclesia obtinuit; l'enseignement le confirme : hanc ad unum omnes doctrinam professi sunt quotquot, decursu saeculorum, sapientia ac sanctitate floruerunt.

Une analyse plus approfondie du texte nous ferait découvrir le but même de la direction spirituelle. Reprenons les expressions du pape. On ne peut rejeter tout magistère extérieur, affirme Léon XIII, pour ceux qui « *christianae perfectioni adipiscendae* studere velint »; la direction vise donc l'acquisition de la perfection chrétienne. L'argument qui suit le souligne avec plus de force encore « pour ceux que Dieu appelle ad praestantiorem sanctimoniae gradum ». Les derniers pontifes, notamment Pie XI et Pie XII, ont répété que la doctrine de l'appel général à la perfection appartenait à l'enseignement ordinaire de l'Église. C'est donc pour réaliser sa vocation que l'âme a besoin d'un guide.

3) L'enseignement du magistère en matière de direction a trouvé son champ d'application en des documents qui relèvent de la *pastorale* et visent par conséquent à la formation pratique des prêtres et des fidèles. Qu'il nous suffise de citer le *Directoire pour la pastorale des sacrements* (Paris, 1951), adopté par l'épiscopat français; au chapitre de la pénitence, il explique la nécessité de la monition et de la direction spirituelle. « La direction de conscience prolonge naturellement... le bienfait de la confession. La responsabilité du prêtre est sérieusement engagée devant Dieu sur ce point : aucune âme ne doit être exposée soit à souffrir, soit à s'égarer, soit à s'attarder, faute de guide qui l'éclaire et l'aide » (n. 49). Suivent opportunément des conseils sur les qualités du directeur et l'orientation de la direction des chrétiens fervents (n. 50).

La direction est une aide très concrète; elle est *individuelle*; elle tend à faire de l'homme un chrétien parfait, un saint. Le saint, aux yeux de l'Église, c'est l'homme doué de vertus héroïques (voir les exigences des procès de canonisation, DS, t. 2, col. 81-84). Cette sainteté demande l'accomplissement de tous les devoirs d'état, intérieurs et extérieurs, individuels et sociaux. « La sainteté, a déclaré Benoît XV, consiste essentiellement dans la conformité au vouloir divin, exprimée dans un accomplissement continuel et exact des devoirs de son propre état » (AAS, t. 12, 1920, p. 173). Une certaine perfection humaine est ainsi incluse dans la perfection chrétienne : la perfection de l'homme conscient de ses responsabilités et capable d'autodécision. La maturité humaine ne s'identifie pas avec la maturité spirituelle, mais elle est, en quelque manière, présupposée, parce que sans conscience, sans souci des responsabilités, sans autonomie, il ne peut y avoir de vertu surnaturelle parfaite. L'éducation spirituelle vise donc aussi à la formation des vertus naturelles qui conduisent l'homme à sa maturité. Pie XII l'affirmait encore dans son exhortation *Magis quam ineuntis*, le 23 septembre 1951 (AAS, t. 43, 1951, p. 735; *Documentation catholique*, t. 48, 1951, col. 1293) : « S'il est vrai, et c'est même très vrai, que la nature est perfectionnée par la grâce surnaturelle et non pas abolie, l'édifice de la perfection évangélique doit se construire sur les vertus naturelles elles-mêmes ».

Puisque le rendement de la vie humaine et l'exercice des vertus naturelles sont, en quelque mesure, fonction de l'équilibre psychique, — bien que cet équilibre ne soit pas à confondre avec la maturité naturelle et encore moins avec la maturité spirituelle —, il convient que la direction spirituelle se préoccupe également de cet équilibre. Des troubles psychiques de plus ou moins grande gravité peuvent être éliminés ou neutralisés par une vie spirituelle sainement développée, d'où il résultera pour l'individu une plus grande capacité de rendement. Diriger le développement de la vie surnaturelle exige aussi le contrôle des éléments naturels humains. Voir *supra*, § IV.

2° **Cas particuliers.** — Les constitutions des ordres et congrégations religieuses confient la formation spirituelle des novices à un maître, et le contrôle

spirituel des aînés au supérieur ou à un directeur de conscience; l'Église, en y apportant les tempéraments exigés par les circonstances, a depuis toujours approuvé cette manière de faire. Voir *infra*, § VI.

Elle a voulu appliquer des règles analogues pour la formation des clercs, et sa législation mérite attention. Relevons du moins certaines interventions plus notables des derniers pontificats; cf *Enchiridion clericorum*, Rome, 1938.

Nous venons d'étudier la pensée de Léon XIII sur la direction spirituelle, telle qu'elle ressort de sa lettre au cardinal Gibbons. On en trouve comme l'illustration dans les documents concernant les séminaires, publiés sous son pontificat et depuis lors. Une instruction de la Propagande, par exemple, recommande aux vicaires apostoliques de Chine de choisir des directeurs spirituels pour les clercs; « le fruit en est à peine croyable » (n. 447; 18 octobre 1883). Une encyclique rappelle la nécessité de *moderatores pietatis* aux évêques de Pologne (19 mars 1894; n. 538), à ceux du Brésil (2 juillet 1896; n. 543). A ceux de Hongrie, une instruction de la Congrégation des Évêques (28 mai 1896) explicite le rôle et les qualités du *praefectus pietatis*, qui doit former à tous les exercices de la vie cléricale. L'encyclique *Fin da principio* du 8 décembre 1902 le redira avec vigueur aux évêques d'Italie (n. 704-705; repris par Pie X, encycl. *Pieni l'animo*, 28 juillet 1906, n. 792, et par la Congrégation des Séminaires, sous Benoît XV, 26 avril 1920, n. 1089). Cette même Congrégation, s'adressant le 9 octobre 1921 à l'épiscopat allemand, présente le directeur spirituel comme le vrai *homo Dei*, dont parle saint Paul (1 *Tim.* 6, 11), doué de charité et de prudence, très versé en théologie dogmatique et ascétique, apte à discerner et à promouvoir les vocations, entraînant à l'oraison mentale et au progrès spirituel. On retrouve les mêmes directives sous Pie XI, qu'il s'agisse de la lettre envoyée par le délégué apostolique aux Ordinaires des États-Unis le 26 mai 1928 (n. 1245-1246), de la lettre de la Congrégation des Séminaires aux évêques du Portugal (8 septembre 1935, n. 1348) ou de l'encyclique *Ad catholici sacerdotii* (20 décembre 1935, n. 1383).

Pour compléter ces documents contemporains, il conviendrait de se demander si et jusqu'à quel point l'Église approuva la direction spirituelle telle que les fondateurs de séminaires la conçurent après le concile de Trente. Nous nous permettons de rappeler l'un des textes les plus intéressants émanés d'Innocent XI. Il s'agit de l'approbation donnée le 17 avril 1684 aux constitutions des séminaires tenus par l'institut des clercs séculiers de Barthélemy Holzhauser † 1658. Le règlement des séminaires de l'institut et des séminaires diocésains dirigés par celui-ci était le même. La place de la formation spirituelle est prépondérante. « Le père spirituel » enseigne la théologie spirituelle, forme aux vertus théologales et suit en particulier chacun de ses dirigés « toties colloquium particulare instituet quoties singulorum indigentia propria requirat » (n. 159). Aux élèves plus avancés il expose pastorale et discernement des esprits, et les conduit jusqu'à la perfection de la vie cléricale. Ces règles (n. 151-164) montrent à l'évidence le souci qu'a l'Église de la formation spirituelle des clercs et sa préoccupation d'élever les âmes des fidèles. Voir DS, t. 2, col. 1163-1165, et Gaduel, *La perfection sacerdotale ou la vie et l'esprit du B. Holzhauser..*, 2e éd., Paris, 1868.

Sans doute ces documents consacrent-ils une évolution. Il serait utile de reprendre le problème dès la fondation des séminaires. Retenons du moins les prescriptions de saint Charles Borromée pour la retraite d'à peu près un mois qu'il impose aux ordinands de son diocèse. Ces exercices, demande-t-il, se feront « duce et moderatore sibi adhibito religioso viro earum usu (meditationes et exercitationes) perito » (Actes du 4e concile de Milan, 1576; *Documenta*, 423). Un peu plus tard, dans une lettre de septembre 1582 adressée au cardinal Paleotti, Borromée signale que, en définitive, la durée de la retraite des ordinands est « ad arbitrio del padre spirituale et confessore che guida quelli che fanno questi esserciti » (cité par A. Ratti, *San Carlo e gli Esercizi spirituali di Sant'Ignazio*, coll. Bibliothèque des Exercices 32, Enghien, 1911, p. 18-19).

Nous rencontrerions des prescriptions analogues à l'origine d'autres séminaires. L'Assemblée du clergé de France dresse, en 1579, un règlement général pour les séminaires. L'éducation religieuse préoccupe les évêques; elle sera assurée par les exercices spirituels et l'exemple des maîtres : « quique suo exemplo et iis cohortationibus, tam *privatis* quam publicis, omnes sibi subditos ad studium pietatis et virtutum incitare possint » (c. 2, dans *Recueil des actes... et mémoires... du clergé de France*, t. 2, Paris, 1768, col. 565). Les conciles provinciaux successifs reproduiront équivalemment les mêmes formules (vg aussi concile de Reims, 1581, col. 577, qui déclare : « discant ab eodem confessore proprias conscientias exonerare et repurgare »).

Après Jules III, Grégoire XIII, en 1584, approuve les *Constitutions* du collège germanique, fondé par saint Ignace en 1552. Le § 9 recommande : « En plus des confesseurs.., qu'il y ait des *rerum spiritualium magistri*, qui s'attachent à enseigner la piété aux nouveaux élèves, et aussi avec très grand soin aux aînés ». La bulle présente le portrait idéal du supérieur et des maîtres (A. Theiner, *Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten*, 1835; trad. *Histoire des institutions d'éducation ecclésiastique*, t. 1, Paris, 1841, p. 288 svv).

3. NATURE ET FONDEMENT DE LA DIRECTION

1° De quel pouvoir relève la direction? — Pour déterminer la nature de la direction revenons encore aux expressions de Léon XIII. Deux fois, en effet, le pape en parle comme d'un *magisterium externum*; elle est aussi une *perductio* (per homines eo perducendos constituit), qui s'exerce directement par l'enseignement (ut per homines a Deo discamus). La même pensée et la même image reviennent un peu plus loin : ceux qui tendent à la perfection *doctore et duce* indigent. *Edoctio* et *ductio* sont nécessaires pour conduire chacun à la sainteté, c'est-à-dire à la correspondance plénière à la volonté divine, manifestée dans les devoirs personnels et sociaux. Diriger signifie donc enseigner comment devenir progressivement saint ou comment correspondre toujours davantage à l'invitation divine. Cet enseignement est surtout éducatif, formatif, individuel, personnel. Une question se pose : en vertu de quelle autorité s'exerce cet enseignement, ou quelle signification revêt l'expression *magisterium* employée dans le document que nous utilisons.

Dans la tradition ecclésiastique le mot *magisterium* signifie communément un enseignement autorisé par le Christ, enseignement qui, en certains cas, est un véritable *pouvoir*. En ce sens, le magistère de l'Église ne se distingue plus de son pouvoir de juridiction : l'Église expose et impose ce qui est vrai et ce que le chrétien doit admettre; cet enseignement est la *lex credendi* valable pour tous.

D'une manière plus stricte, « la juridiction au for externe regarde immédiatement l'utilité publique du corps des fidèles. La juridiction au for interne est celle qui se réfère tout d'abord et directement à l'utilité privée de chaque fidèle. Elle s'exerce à peu près exclusivement au tribunal de la pénitence; dans quelques cas cependant, elle peut s'exercer en dehors de ce tribunal. D'où la subdivision de la juridiction au for interne en for interne sacramentel et en for interne extrasacramentel...

L'Église a juridiction tant au for externe qu'au for interne, mais d'une manière différente. Dans le premier cas, elle agit comme cause principale, et son rôle consiste surtout à *lier* (faire des lois); dans le second cas, c'est comme cause instrumentale, et alors sa mission principale est de délier... Son pouvoir de délier s'exerce... uniquement sur les liens contractés par les individus à raison de la loi divine. Des obligations sont assumées à cause de la soumission à la loi ou des fautes sont commises par la violation de cette même loi; c'est un double lien qui enchaîne l'individu, sans qu'il lui soit possible de s'en dégager de lui-même. L'Église, agissant comme instrument de Dieu, vient l'en délivrer, et c'est le principal objet de son pouvoir de juridiction ministérielle » (art. *Juridiction*, DTC, t. 8, col. 1979 et 1989; cf *Codex juris canonici*, c. 196).

La direction se rattacherait-elle au pouvoir dominatif?

Il n'y a dans la direction aucun fondement qui permette de parler de pouvoir dominatif (ni relation naturelle, ni contrat, sauf le cas de vœu d'obéissance au directeur, dont nous reparlerons).

La direction spirituelle, entendue en son sens propre, n'est pas un exercice du pouvoir de juridiction ni ne relève de l'enseignement doctrinal, puisqu'il ne s'agit que de l'application des vérités de la foi; elle ne relève pas de la juridiction au for externe ni même au for interne, puisqu'elle ne comporte pas de devoirs individuels positifs, sinon en connexion avec la confession. La direction est tout entière dans des indications positives qui concernent le champ strict de la conscience. Bref, elle ne relève pas du pouvoir de juridiction.

La mission directive de l'Église ne se borne pas à l'exercice de ce pouvoir. Elle est appelée à poursuivre l'œuvre de sanctification commencée par le Christ : il dirigeait et formait ses Apôtres et ses disciples, après leur avoir exposé sa doctrine de sainteté (sermon sur la montagne), et les élevait dans la perfection spirituelle (il instruisait Marie assise à ses pieds). « Il communiqua aux Apôtres et à leurs successeurs un triple pouvoir : d'enseigner, de gouverner et de conduire les hommes à la sainteté » (Pie XII, encyclique *Mystici corporis*, *loco cit.*). Sans vouloir trop insister sur ce dernier membre de phrase, qui semble signifier directement l'administration des sacrements, nous ne pouvons pas ne pas remarquer que l'expression est très large. Pourquoi devrions-nous limiter la mission des Onze : *docentes eos servare... quaecumque* mandavi vobis, à un enseignement général? Il ne relève pas toujours du pouvoir de juridiction.

La direction spirituelle se rattache de la sorte à la mission sanctificatrice de l'Église et à une promesse du Christ. Le Christ promet implicitement de venir en aide dans l'exercice de cette direction. L'exégèse de *Mt.* 18, 20 *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*, faite par saint Jean de la Croix, semble tout à fait valable : il sera au milieu d'eux, « c'est à savoir éclaircissant et établissant en leurs cœurs les vérités divines » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 20). Le Christ avait d'ailleurs affirmé à propos de la mission des Apôtres : Vobiscum sum. La direction apparaît ainsi nettement instrumentale, ministérielle; elle est une fonction de médiation. Parce que l'âme veut plus sûrement répondre aux sollicitations de la volonté divine, en des choses qui ne sont pas toujours formulées en lois et préceptes, elle demande l'appui et les lumières de la direction.

2° **Médiation sacerdotale.** — D'où vient cependant l'autorité « morale » de la direction? De sa fonction « médiatrice ». Dans l'ordre surnaturel, l'unique médiateur, c'est le Christ (1 *Tim.* 2, 5). Saint Thomas explique : Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter (3ª q. 26 a. 1). Le sacerdoce du prêtre est participation au sacerdoce du Christ. Régir les consciences au tribunal de la pénitence relève du sacerdoce; son exercice requiert de plus le pouvoir de juridiction. La fonction médiatrice de la direction est donc liée à la fonction sacerdotale. D'où s'expliquent l'autorité morale de la direction et aussi le fait que l'âme trouve dans la direction, positis ponendis, la certitude morale de marcher selon la volonté de Dieu, parce que la direction prolonge auprès de l'âme l'œuvre du Christ médiateur, qui nous conduit au Père. L'autorité de la direction se fonde donc sur la fonction médiatrice du sacerdoce. Comme c'est le sacrement de l'ordre qui communique cette fonction médiatrice, la direction découle, non du pouvoir de juridiction, mais du pouvoir d'ordre.

Secondairement, l'autorité de la direction vient du prestige des qualités de science et de sainteté du directeur. La direction, nous venons de le voir, ne procède d'aucun pouvoir de juridiction; le directeur ne peut commander, il ne peut que *conseiller* ce qui est le plus conforme à la volonté de Dieu. Certes, c'est le conseil du représentant du Christ, mais le prestige de la personne qui donne le conseil pourra s'exercer.

On comprend dès lors la question et la réponse suivantes : « Certains psychologues semblent trouver très imprudent que, dans l'Église catholique, la direction des âmes soit souvent confiée à des prêtres encore jeunes et très peu au courant des sciences psychologiques. Que faut-il en penser? — Que, parfois, il y ait insuffisance de la part des directeurs, nous ne le nierons pas et nous ne voulons pas contester l'utilité de la psychologie dans la direction spirituelle; mais la mission apostolique du prêtre ne lui garantit-elle pas, s'il est fidèle à tous ses devoirs y compris celui d'étudier la psychologie, un ensemble de lumières supérieures et de grâces qui doivent, bien plus que la psychologie d'ordre naturel, le rendre apte à la direction des âmes pour les conduire à la perfection chrétienne et à la vie éternelle » (dialogue entre Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine et Réginald Garrigou-Lagrange au congrès romain sur la direction spirituelle, 1950).

La question de la grâce d'état dans l'exercice de la direction a été étudiée récemment : R. Garrigou-Lagrange, *La grâce propre du directeur spirituel dans l'exercice de son ministère*, dans *Problemi attuali della direzione spirituale*, 2e éd., Rome, 1951, p. 139-164; Enrico di Santa Teresa, *L'apport de la grâce d'état dans la direction spirituelle*, EC, p. 343-362. Les deux théologiens rattachent fondamentalement cette grâce à la grâce sanctifiante et aux vertus infuses qui en dérivent et, quand il s'agit du prêtre, à la grâce sacramentelle reçue dans l'ordination sacerdotale.

Au prêtre revient donc la mission de diriger les âmes vers la perfection, car il est de droit médiateur prolongeant la médiation du Christ dans l'Église. Seul, d'ailleurs, il peut diriger pleinement en pacifiant les consciences par la confession.

D'autres personnes, non revêtues du sacerdoce, peuvent être appelées à partager cette mission, pourvu que l'Église, administratrice de la mission médiatrice du Christ, les en investisse. C'est le cas des maîtres et maîtresses des novices; c'était le cas des supérieurs et supérieures de monastères, avant que le Code ne restreignît l'exercice de cette fonction. Au maître et à la maîtresse des novices revient la charge d'éduquer les novices; comme cette éducation ne peut s'exercer efficacement

sans quelque direction spirituelle, une certaine participation à la mission de directeur est comprise dans la fonction de maître et de maîtresse des novices (sauf, bien entendu, en ce qui touche le secret des consciences qui relève de la confession sacramentelle). Voir *infra*, § VI.

Le pouvoir d'ordre reçu dans l'ordination donne *in actu primo* au prêtre la mission de diriger; aucune disposition ecclésiastique ne lui confie cette mission d'une manière déterminée ou exclusive. L'exercice de la direction dépend uniquement du *choix* de l'individu. Il dépend de chacun de persévérer ou non dans son choix. Sur la manière dont il convient d'exercer ce choix, voir les manuels de spiritualité, par exemple, A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*.

On a vu déjà, § II et III, que la direction était faite par des *seniores* qui, au début du monachisme, étaient rarement prêtres. On sait aussi que des laïcs, hommes ou femmes, dirigèrent en fait bien des âmes. Les noms de Catherine de Sienne (DS, t. 2, col. 336; t. 3, col. 1093), de Catherine de Gênes (t. 2, col. 317-321), de Thérèse d'Avila (t. 3, col. 1114) sont bien connus. Furent des directeurs recherchés au 17e siècle Jean de Bernières † 1659 (DS, t. 1, col. 1522; t. 3, col. 1131), Gaston de Renty, etc.

4. Mission du directeur

1° Fonction instrumentale. — Pour plus de clarté disons ce que le directeur n'est pas, puis ce qu'il doit être.

1) Le directeur n'est pas le *supérieur* du dirigé (sauf le cas accidentel du prêtre également supérieur hiérarchique), n'ayant ni pouvoir de juridiction ni pouvoir dominatif. Le directeur ne peut donc traiter son dirigé comme un sujet auquel il commanderait, sans avoir à donner de raisons. Il y a évidemment des cas où il est prudent au directeur de ne pas donner ses raisons; ce n'est pas la question en cause ici.

Le directeur spirituel est encore moins le *maître* des âmes, qu'il serait libre de conduire à son gré. Il suffit de relire les pages vigoureuses de saint Jean de la Croix sur la peste des directeurs qui se veulent maîtres des âmes (*Vive flamme*, 3, § 12). Quel que soit le contexte dans lequel il convient de replacer les pages du saint docteur, il est trop clair que le directeur doit s'efforcer de conduire les âmes par le chemin que Dieu leur réserve; il ne lui appartient pas de choisir ce chemin. Les âmes ne sont pas sa propriété, mais celle du Seigneur; il ne peut en aucune façon se les approprier ou les attacher à sa personne et à sa conception de la vie spirituelle.

Telle est bien la doctrine que nous avons lue dans la lettre *Testem benevolentiae* : l'Esprit-Saint conduit les âmes; le directeur les aide à découvrir les voies de l'Esprit et les prépare à les suivre et à y progresser. La même perspective apparaît dans l'encyclique *Mystici corporis*. L'Esprit agit directement dans les âmes comme il agit directement dans l'Église, dont il est l'Ame; c'est le Christ qui donne à l'Église cet Esprit « avec une grande effusion, afin qu'elle et ses membres soient de jour en jour plus semblables au Rédempteur ». L'Esprit est le guide principal des âmes et le sanctificateur qui illumine; mais il y a toujours place pour un guide instrumental.

2) Le directeur est *prêtre et médiateur*, puisque la direction est une mission de médiation dans l'Église où le sacerdoce est médiateur. « C'est à lui (au prêtre) que doit aller celui qui veut vivre de la vie du divin Rédempteur et recevoir force, soulagement et aliment de l'âme; et c'est encore à lui que doit demander les remèdes opportuns celui qui s'efforce de revenir des mœurs dépravées à une vie fructueuse » (*Menti nostrae*, AAS, t. 42, p. 659; Kothen, *loco cit.*, p. 397). Le prêtre est « l'envoyé et l'instrument du Christ » (Pie XI, *Ad catholici sacerdotium*, AAS, t. 28, 1936, p. 10-11; trad. Action populaire, Paris, 1936, p. 18-19), « Jésus visible » dans le monde, en vertu même du caractère sacerdotal. C'est pourquoi, si la direction peut être exercée d'une manière dérivée et partielle par des personnes qui ne sont pas prêtres, ces personnes ne seront « Jésus visible » que pour autant qu'elles apparaîtront liées au sacerdoce, à la hiérarchie de l'Église. Aussi n'est-il pas à conseiller qu'une âme se fasse diriger uniquement et exclusivement par une personne qui n'est pas prêtre; car il ne semble pas que l'Église donne jamais à ces personnes la faculté de pénétrer dans l'intime d'une âme.

La fonction du directeur est une fonction *instrumentale*. La fonction médiatrice dans l'ordre de la grâce est toujours instrumentale. Le directeur doit se faire l'instrument de l'Esprit. Puisqu'il s'agit d'un instrument vivant, intelligent et libre, le directeur doit être très conscient de l'œuvre à laquelle il collabore, l'activité de l'Esprit dans une âme. L'instrument doit se tenir sans cesse sous la motion de l'auteur principal.

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, faisant fonction de maîtresse des novices, explique fort bien l'attitude du directeur. « J'ai vu que toutes les âmes ont à peu près les mêmes combats et, d'un autre côté, qu'il y a entre elles une différence extrême; cette différence oblige à ne pas les attirer de la même manière... On sent qu'il faut absolument oublier ses goûts, ses conceptions personnelles et guider les âmes, non par sa propre voie, par son chemin à soi, mais le chemin particulier que Jésus leur indique » (*Conseils et souvenirs*, Lisieux, 1952, p. 6-7). Voir aussi H. Monier-Vinard, *Sainte Marguerite-Marie maîtresse des novices*, VS, t. 29, 1931, p. 48-69.

La fonction du directeur, qui agit dans le prolongement du Christ en vertu de son caractère sacerdotal, fait de lui un maître et un guide autorisé vers la perfection chrétienne. *Maître et guide* : dans le domaine de la conscience et sans autorité contraignante, le directeur guide et enseigne dans le concret ce que l'âme doit faire. Sa doctrine est plutôt un art qu'une science, car elle concerne l'*individuel*. Sa science ne lui est pas conférée par le caractère sacerdotal; il doit l'acquérir; il doit savoir y recourir, même explicitement, pour le bien du dirigé. *Conseiller*, parce que, s'il est bien d'abord maître et guide, ses directives cependant, comme nous l'avons dit, de par elles-mêmes ne sortent pas de l'ordre du conseil, sauf à mettre au jour des devoirs dont l'âme ne se rendrait pas suffisamment compte; conseiller *autorisé*, parce que, comme représentant de Dieu, le directeur donne des conseils avec une autorité morale, distincte de l'autorité qu'il peut acquérir par sa science. *Éducateur* et *médecin*, du moins en certaines circonstances; il est surtout éducateur pendant le temps où l'âme est en formation; par la suite, son rôle est beaucoup plus de « contrôler » la marche de l'âme.

Le nom de *père spirituel* indique l'ensemble des fonctions qui relèvent de la direction. Les caractères de cette fonction, — maître, guide, conseiller, éducateur, médecin —, sont les aspects d'une même réalité : aider au développement de la vie de l'âme.

« Par l'obligation du célibat, bien loin de perdre entièrement le privilège de la paternité, le prêtre l'accroît à l'infini, car

la postérité qu'il ne suscite pas à cette vie terrestre et passagère, il l'engendre à la vie céleste et éternelle » (*Menti nostrae*, AAS, p. 663; Kothen, *loco cit.*, p. 401).

« Persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris; quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae..; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis... sicut... magister in disciplinis... Et inde ut quod... tales personae *patres* appellantur » (S. Thomas, 2ª 2ae q. 102 a. 1). Sur la notion de *père spirituel* en Orient, cf DS, t. 3, col. 1009-1017.

Le directeur spirituel est le prêtre, représentant du Christ et de l'Église, qui, en leur nom, aide l'âme à reconnaître et à suivre les impulsions de l'Esprit Saint, lequel appelle l'âme et la conduit à l'accomplissement parfait de tous ses devoirs, et ainsi à la perfection chrétienne.

2° Attitudes du dirigé et du directeur. — 1) **Attitude du dirigé.** — Le dirigé doit-il avoir à l'égard de son directeur l'attitude simplement prudentielle de celui qui demande conseil et ne voudrait pas s'en priver, ou une attitude profondément surnaturelle?

a) *Esprit de foi.* — Le dirigé doit voir en son directeur le représentant ou le prolongement pratique du Christ et de l'Église, et comme un élément de l'économie de la diffusion de la grâce. Non que cette attitude soit exclusivement un acte de foi et qu'il s'agisse d'accepter les yeux fermés toute suggestion. Le directeur conseille ce qui paraît le mieux pour réaliser la volonté divine. Ce qui suppose un contact intellectuel ou humain entre directeur et dirigé, où celui-ci conserve l'exercice de son bon sens et de son jugement. C'est beaucoup plus l'esprit de foi que la foi proprement dite qui dicte l'attitude à l'égard du directeur : le dirigé adoptera à son égard une attitude intellectuelle, où le mode de raisonner et de juger sera essentiellement fondé sur un regard de foi. L'esprit de foi signifie mouvement qui se fonde en la foi et, dans le cas présent, lumière qui enveloppe l'ensemble de l'attitude du dirigé à l'égard de son directeur et lui donne une teinte surnaturelle particulière.

« Nous nous devons gouverner en tout, écrit saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 20), par la loi du Christ-Homme et par celle de son Église et de ses ministres, humainement et visiblement, et remédier par cette voie à nos insuffisances et faiblesses spirituelles. Car nous trouverons par cette voie d'abondants remèdes à tout ».

Lucien-Marie de Saint-Joseph commente ainsi la pensée du saint : « Il ne semble pas possible de douter que pour saint Jean de la Croix le recours à un ministre visible de Dieu, afin d'être guidé par lui dans les voies de l'union divine, constitue un acte de foi très intérieur et réalise ainsi jusque dans le secret de l'âme le mystère de l'Église visible et invisible, le mystère du Christ-Homme » (*La direction spirituelle d'après saint Jean de la Croix*, EC, p. 184-185); cf Anastasio, *loco cit.*, p. 20).

b) *Obéissance ou docilité?* — L'obéissance est due au supérieur (S. Thomas, 2ª 2ae q. 104 a. 2), ce que n'est pas le directeur. L'obéissance n'est donc pas à attendre du dirigé. Cependant la soumission qui lui convient ne ressemble-t-elle pas à l'obéissance?

Certains préfèrent parler de docilité. La docilité de la volonté consent volontiers à ce qui est opportun. La docilité de l'intelligence *(docibilitas)* rend bene disciplinae susceptivus (2ª 2ae q. 49 a. 3); saint Thomas range cette docilité dans la prudence, parce que, spécialement dans les choses pratiques, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium *(ibidem)*. Les deux sens sont souvent joints en pratique et indiquent l'attitude de l'homme docile à l'égard de celui qui l'instruit et l'éduque. C'est bien ce qui convient dans les rapports entre dirigé et directeur.

Le directeur, en effet, exerçant un magisterium externum, *instruit*, même lorsqu'il se borne à contrôler, même aussi lorsqu'il demande un acte de foi en sa doctrine. Dans la direction on tend à la connaissance; avant d'y arriver on y supplée par la confiance dans l'enseignement du maître, et la docilité est entière. Cet enseignement, d'ailleurs, n'est pas seulement la voix de la raison, un aspect de la compétence intellectuelle; il s'y joint un aspect surnaturel, qui, positis ponendis, en fait pour l'âme la voix du Christ. Cette autorité que confère cet aspect surnaturel n'empêche pas que nous ne restions dans la ligne du magisterium externum. Ajoutons que devant une compétence humaine et surnaturelle spéciale la docilité se nuancera elle aussi de caractères spéciaux et pourra se transformer en une certaine obligation de conscience.

Nous avons longuement hésité avant d'abandonner une expression qui semblait consacrée par la tradition; le concept d'obéissance ne suggère cependant pas le vrai comportement du dirigé; celui de docilité au contraire indique bien l'attitude à prendre devant un *magistère*, même aussi *autorisé* que celui de la direction.

Déjà Alvarez de Paz signalait parmi les actes de la docilité : « Spirituali magistro, qui nos regit, totam conscientiam, et cunctos recessus mentis nostrae, vere, sincere et fideliter patefacere ». Il concluait par cette prière :

Domine Jesu Christe, qui per os Apostoli tui Jacobi, sapientiam a te donatam suadibilem appellasti, et homines non per angelos, sed per alios homines gubernari voluisti; quique Paulum Apostolum tuum vas electionis ad Ananiam pro accipienda doctrina veritatis destinasti : da nobis, quaesumus, ne prudentes simus apud semetipsos, sed nostrum nihilum agnoscentes, te per superiores ac magistros nostros ad nos loqui intelligamus, et ipsis conscientiam nostram sincere aperientes, eorum monitis et consiliis nos dociles ac morigenos praebeamus. Amen. (*De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 3, p. 2, c. 6; éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 682).

c) *Vœu d'obéissance au directeur.* — Ce vœu n'apparaît pas comme un « complément » de la situation normale du dirigé à l'égard du directeur; c'en est une transformation. Par le vœu l'âme abandonne l'attitude de docilité pour adopter une attitude d'obéissance; la ligne n'est plus la même. Aussi, de soi, ce vœu n'est-il pas désirable pour la bonne marche de la direction.

En certains cas, cependant, il peut être *opportun* : — remède pour libérer l'âme de certaines déficiences psychiques, de scrupules par exemple; — désir de dépendance dans le domaine spirituel; l'âme cherche un supérieur plus qu'un directeur, ou elle a besoin des deux. Les dangers d'une situation ambiguë sont alors fréquents. Le directeur risque d'être appelé à intervenir en des matières où, en tant que prêtre, il n'a que faire, ou de commander en matière de conscience, alors que le supérieur n'interviendrait pas. Il semble que les instituts séculiers répondraient à ce désir de dépendance de certaines âmes; — désir d'une ultime offrande au Seigneur, comme le fit Thérèse d'Avila, déjà parvenue cependant aux septièmes *Demeures*, et parfaitement équilibrée.

A qui n'aurait pas atteint la maturité psychique et

spirituelle, on ne pourrait permettre ce vœu qu'avec beaucoup de précautions.

Les *inconvénients* de ce vœu sont patents aussi et pour le dirigé et pour le directeur. Le dirigé se trouve en une situation de dépendance telle qu'il se prive de sa liberté de mouvement, et l'influence du directeur peut occuper une place prépondérante en sa vie. Les qualités prudentielles du directeur atténueront ces inconvénients, qu'on ne peut cependant, en aucun cas, négliger. Par le vœu, le directeur devient, en pratique, le supérieur du dirigé, même s'il ne l'est pas juridiquement. Son jugement, son conseil prennent un caractère obligatoire, si le directeur n'a eu la sagesse de poser des limites très précises à l'exercice du vœu. Le directeur court le risque d'abuser de l'autorité que le dirigé lui a reconnue. Il commandera au lieu de conseiller et sera plus porté à former qu'à donner les moyens de se former. Les conséquences de ces ordres peuvent entraîner en des situations inextricables. On ne peut nier le danger de voir le directeur s'ingérer dans la vie psychique ou affective du dirigé, et créer de la sorte des liens nouveaux et délicats à dénouer.

Les motifs qui poussent les âmes à se lier à un directeur ne sont pas toujours surnaturels; ils peuvent être, plus ou moins consciemment, d'ordre névrotique ou même érotique. L'obéissance risque d'entraîner dans une attitude de passivité exagérée, qui nuirait au développement et à la maturation de la personnalité, — danger qu'exclut la docilité. Et certains tempéraments ne perdront-ils pas leur liberté de jugement et ne se trouveront-ils pas portés à obéir pour ne pas déplaire?

En bref, le vœu d'obéissance n'est pas, de soi, recommandable, car il ne favorise pas l'attitude vraie entre directeur et dirigé : celle du maître autorisé qui trouve en son disciple une grande ouverture et une docilité guidée par l'esprit de foi. Le vœu change pratiquement cette attitude. Qu'il y ait des cas où le psychisme conseille le vœu, c'est certain; mais une attitude de grande prudence s'impose dans la formulation et les limites de ce vœu : formulation objective portant sur tels conseils donnés en des circonstances précises. Celui qui fait le vœu du plus parfait s'oblige évidemment à une docilité totale à l'égard du directeur; toutefois ce vœu n'est pas d'obéir au directeur, mais de viser au plus parfait. Un vœu fait à Dieu d'être docile au directeur n'est pas inconcevable; cette docilité rendrait obligatoire un jugement définitif du directeur. Ce vœu ne changerait pas les rapports normaux entre dirigé et directeur et ne les lierait pas l'un et l'autre.

La littérature sur ce sujet est considérable. Nous n'avons pas à insister ici. Voir Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Le vœu d'obéissance au directeur*, EC, p. 129-156. On peut se reporter aux textes qui introduisent cet article : Antoine de l'Annonciation, *Quodlibeta theologica mystica et moralia*, Madrid, 1712, et Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Madrid, 1720, disp. 2 : *De mystico directore* ; t. 1, Bruges, 1924, p. 237-285. Cf Paul Philippe, *La soumission au directeur*, VS, t. 85, 1951, p. 324-332.

On connaît des exemples célèbres de vœu d'obéissance au directeur : Thérèse d'Avila à Gratien de la Mère de Dieu, Jeanne de Chantal à François de Sales, l'ursuline Marie de l'Incarnation à Raymond de Saint-Bernard, puis à Jérôme Lallemant, Adélaïde de Cicé à Pierre-J. de Clorivière, etc. Les cas de gauchissement ne sont pas moins célèbres, celui qui a trait à Jeanne de Chantal, par exemple :

« Bien aise d'avoir cette sainte brebis entre ses mains (un bon religieux) l'attacha à sa direction par quatre vœux : le premier qu'elle lui obéirait; le second qu'elle ne le changerait jamais; le troisième, de lui garder la fidélité du secret en ce qu'il lui dirait; le quatrième, de ne conférer de son intérieur qu'avec lui » (Fr. de Chaugy, *Mémoires sur la vie et les vertus de J.-Fr. Fr. de Chantal*, 1re p., ch. 10, dans *Œuvres complètes* de la sainte, t. 1, Paris, 1874, p. 44).

2) **Attitude du directeur.** — Le directeur a une triple tâche : connaître l'âme, l'instruire, l'aider.

a) Connaître l'âme. — Le directeur doit mener l'âme à réaliser le plan de Dieu sur elle; il lui faut en conséquence se rendre compte de ce que le Seigneur veut d'elle, des ressources dont elle dispose et des obstacles qui entravent sa marche. Habituellement le plan de Dieu ne se découvre que progressivement. Cette situation signifie que le directeur doit chercher à connaître l'âme davantage au fur et à mesure de ses contacts avec elle. Il a été parlé déjà de cette recherche dans la partie psychologique de cet article. Disons seulement quels doivent en être le caractère et le mode.

La recherche doit être *spirituelle*, c'est-à-dire menée en vue de la direction du sujet. Ce serait la gauchir que de la transformer en étude de « cas intéressant » spirituellement ou psychologiquement. Cette attitude constituerait une sorte de profanation de la mission sacerdotale du directeur. Profiter par la suite des « cas » rencontrés pour une étude psychologique ce serait, semble-t-il, commettre une sorte d' « abus de confiance »; les âmes ne se font pas diriger dans cette intention. Ce qui n'exclut nullement, au contraire, la science psychologique chez le directeur, s'il veut être en état de diriger.

Mode de recherche ou d'investigation signifie que le directeur use de toute sa compétence spirituelle et technique. Sa compétence spirituelle lui vient de son expérience personnelle et de son expérience de directeur. Sa compétence technique lui vient de sa connaissance de la théologie, et notamment de la théologie spirituelle, qui lui apprend les lois de l'évolution de la vie spirituelle; de sa science psychologique aussi, par laquelle il connaît les lois du comportement humain.

Au nombre des moyens d'investigation signalons le principal, la *ratio conscientiae* ou compte rendu personnel par lequel le dirigé rend compte de ses états d'âme. Par là, le directeur en vient à connaître l'ensemble de la vie du dirigé, au moins dans ses grandes lignes, c'est-à-dire le travail spirituel qui s'accomplit hic et nunc à partir des trois grands thèmes de toute vie spirituelle : *travail de détachement*, par lequel l'âme lutte contre ses tendances; *travail vertueux*, par lequel elle accomplit son devoir d'état; *oraison*, par laquelle elle s'élève vers Dieu et se maintient en contact avec lui. En outre, la manifestation des aspirations et des désirs aidera à mieux comprendre la « mission » personnelle de chacun. Cette manifestation de conscience peut être complétée par d'autres informations, à la condition que le directeur soit fort prudent pour les obtenir et en faire usage.

Cette connaissance élémentaire de l'âme une fois acquise, il faudra au directeur un sens profond du discernement des esprits, qui lui permettra de qualifier les tendances de l'âme et de juger en quel sens le Seigneur la mène. Voir art. Discernement.

Par connaissance élémentaire entendons le dialogue qui doit naturellement s'engager entre directeur et dirigé (voir déjà § iv, col. 1158). La confession générale est un des moyens ordinaires de compléter le compte de conscience (J.-N. Grou, *Maximes spirituelles*, Paris, 1789, 3e max., p. 59-61). On a vu combien les anciens insistaient sur la manifestation des pen-

sées (DS, t. 3, col. 1032-1040). Les « lettres de direction » ne se conçoivent bien que si elles prolongent un enseignement oral. Ces lettres appellent la sobriété en longueur, en affectivité et en fréquence.

Il y a lieu cependant de ne pas oublier que le dirigé, et davantage la dirigée, ne se montre pas forcément sous son vrai jour. « Nous ne sommes pas si faciles à connaître, nous autres femmes. Quand vous les avez confessées durant plusieurs années, vous vous étonnez vous-même de les avoir si peu comprises; c'est qu'elles ne se rendent pas un compte exact d'elles-mêmes pour exposer leurs fautes, et que vous les jugez seulement d'après ce qu'elles vous disent » (Ste Thérèse d'Avila, lettre du 21 octobre 1576 à Mariano, *Lettres*, t. 2, Paris, 1939, p. 5). Voir aussi l'enquête auprès des carmélites, EC, p. 82-84; et S. Rousset, *Dépistage du normal et du pathologique chez la femme*, EC, p. 87-104.

Le dirigé ne livre que ce qui affleure à sa conscience claire. Le domaine de l'inconscient lui échappe habituellement. Au directeur de le découvrir. Cette découverte s'impose s'il veut « personnaliser » ses conseils et éviter le risque de « s'adresser à un type d'homme pris dans un sens abstrait et général, indépendamment de toute structure psychologique personnelle et particulière » (Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 1943, p. 243). D'où la place de la psychologie dans la direction, § IV; voir aussi L. Beirnaert, *Pratique de la direction spirituelle et psychanalyse*, EC, p. 316-330.

b) *Instruire l'âme.* — La formation de l'âme doit être essentiellement *personnelle*; ce qui suppose à la fois un enseignement qui se réfère aux principes de la vie spirituelle et une adaptation constante de cet enseignement aux besoins de chacun.

Cette formation sera *théologale*. Il s'agit bien de diriger les âmes « par le moyen de la foi et de la loi de Dieu, selon l'esprit que Dieu va communiquant à chacune » (S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, 3,3, éd. Lucien-Marie, Paris, 1949, p. 1050). Qu'il suffise de souligner ce fait. Le risque d'imposer un joug qui n'est pas celui du Christ et de l'Église sera de la sorte écarté (cf R. Maritain, *Les grandes amitiés*, t. 2, Paris, 1949, p. 202-214).

Le but immédiat est de faire comprendre comment l'âme doit agir dans le moment présent pour découvrir et accomplir la volonté de Dieu. Le but ultime est de la porter à la maturité spirituelle qui lui permette d'agir par elle-même, de sorte qu'un simple contrôle lui suffise désormais. Le directeur indiquera à l'âme, autant que faire se peut, quel est le chemin spirituel par lequel le Seigneur désire la voir marcher. Cet enseignement ne se donne, comme la connaissance du dirigé ne s'obtient, habituellement, que par des contacts personnels.

L'adaptation du directeur doit être aussi franche et totale que possible. Des efforts constants sont nécessaires. Il n'est cependant pas requis du directeur qu'il se « dépersonnalise ». Il a son tempérament et son caractère. Il a reçu une formation familiale, culturelle, spirituelle. Il lui est impossible d'en faire complète abstraction. C'est bien pourquoi le dirigé doit choisir son directeur librement et en connaissance de cause. Choisi, que le directeur ne se dérobe pas, sauf raisons majeures. La direction spirituelle fait partie du ministère sacerdotal. L'accusation de J.-J. Surin reste aussi vraie aujourd'hui qu'au 17e siècle : « Dieu ne demande qu'à se communiquer, mais plusieurs âmes demeurent en friche faute d'être cultivées » (*Dialogues spirituels*, t. 1, Nantes, 1700, liv. 5, ch. 6, p. 348).

c) *Aider l'âme.* — L'aide que le directeur doit apporter varie avec l'état de chacun, avec ses devoirs professionnels, son degré de vie spirituelle. Nous n'avons pas à entrer dans ces questions. Nombre d'articles déjà ont ébauché le comportement du directeur; nous y renvoyons : Aridités, Ascèse, Combat spirituel, Commençants, Consolation, Contemplation, Dégout, Désirs, Désolation, Devoir d'état, etc. Consulter Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La direzione spirituale e le grazie mistiche*, dans *Problemi attuali della direzione spirituale*, p. 95-137; M. Vincent, *La direction des âmes contemplatives*, VS, t. 9, 1924, p. 459-488; Ch. Dombre, protestant, *Les grands mystiques et leurs directeurs*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 13, 1925, p. 5-31.

On a répété que le rôle du directeur consistait précisément à se rendre inutile. Cette boutade serait vraie s'il ne s'agissait que d'aider l'âme à devenir vertueuse par des recettes morales ou religieuses. Un temps viendrait, en effet, où le maître n'aurait plus rien à apprendre à son disciple. Ou encore, lorsque nous sommes aux prises avec des timides, des abouliques, des tempéraments infantiles. Nicolas Barré † 1686 affirmait déjà qu' « il ne faut pas souffrir que l'âme soit toujours comme une petite vigne qui a besoin d'échalas » (*Maximes pour la direction*, 31, dans *Lettres spirituelles*, Toulouse, 1876, p. 331). Cf Mgr Gay, cité *supra*, col. 1139.

Il est avéré que la nécessité d'un conseiller grandit avec l'ascension dans la vie spirituelle; son rôle devient d'ailleurs de plus en plus délicat, puisqu'il « doit agir toujours par dépendance de l'esprit supérieur et souverain, à qui seul il appartient de régler chaque âme » (N. Barré, *Maximes*, 19, p. 328). Écoutons sainte Thérèse :

> Quoique la science ne semble pas nécessaire pour la direction des âmes, mon opinion a été et sera toujours que tout chrétien doit, quand il le peut, rechercher un guide instruit; et le meilleur sera le plus éclairé. Un tel secours est encore plus nécessaire aux personnes d'oraison, et c'est dans les états les plus élevés qu'elles peuvent le moins s'en passer (*Vie par elle-même*, ch. 13).

3° **Qualités du directeur.** — On a déjà longuement insisté dans cet article sur les qualités du directeur; aussi n'est-il pas utile de revenir sur sa sagesse, sa science, sa discrétion et même sa sainteté. Il est un point sur lequel l'unanimité s'est faite : l'*expérience*. Le dirigé entend trouver dans son directeur un homme qui comprenne ses états d'âme et l'entraîne.

> « Regimen qui suscipis animarum, sis forma vitae beatae quam subditos sequi velis », demande Jean Trithème dans son *Commentaire de la Règle de S. Benoît* (ch. 2, *Opera*, Mayence, 1605, p. 227).
>
> « Pour guider l'esprit, bien que la science et la discrétion servent de fondement, s'il n'y a de l'expérience de ce qui est du pur et vrai esprit, il n'arrivera jamais à mettre l'âme dans le chemin, quand Dieu l'y attire, et même il ne l'entendra » (S. Jean de la Croix, *Vive flamme*, 3, 3, p. 1039).

Deux qualités sont, entre toutes, essentielles au directeur, celles que le Seigneur revendique pour lui-même et qu'il veut nous enseigner : la bonté et l'humilité (*Mt.* 11, 29).

Nous rapprochons volontairement douceur et *bonté*, parce qu'elles visent bien ici les mêmes effets (S. Thomas, 2a 2ae q. 157 a. 4 ad 3). Saint Thomas a exalté la miséricorde, misereri proprium Dei, et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari (2a 2ae q. 30 a. 4). La miséricorde, dit-il encore, est un effet de la dilectio caritatis, et nous voici à la racine de la douceur et de la bonté : la charité, qui nous fait aimer les âmes parce qu'elles appartiennent au Seigneur, et nous en occuper parce que nous les voulons toujours davantage à lui.

La mission du Verbe incarné est la rédemption des âmes pour la gloire du Père. Nous dirigeons les âmes pour qu'elles soient au Seigneur et que, par lui, elles glorifient le Père. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus disait : « Il n'y a qu'une seule chose à faire sur cette terre : aimer Jésus, et lui sauver des âmes afin qu'il soit aimé d'elles » (cf aussi S. Jean de la Croix, *Dictamenes de espiritu*, 6). Dans cet esprit essentiellement surnaturel, le directeur ne se préoccupera des âmes que pour leur vrai bien et il aura pour leur avancement un zèle très réel. La bonté du directeur doit être très *patiente*, pour supporter, écouter, répéter, entraîner.

L'humilité aidera beaucoup le directeur dans sa mission de médiateur. Il cherchera à se mettre à sa place : guide secondaire, collaborateur de l'Esprit. Ce comportement le rendra attentif à tout ce qui manifeste la volonté de Dieu dans l'âme, pour s'y conformer docilement et y conformer le dirigé. Le directeur devra recourir au Seigneur pour lui demander de l'éclairer et purifier ses intentions. Jean de Jésus-Marie expliquait : « Pour docte et perspicace qu'il soit, il est absolument hors de doute que le directeur ne pourra jamais satisfaire aux devoirs de son magistère sans l'aide de la lumière divine, comme nous le démontre, avec l'expérience quotidienne, la grande difficulté qu'on y rencontre, supérieure à tout effort humain. Mais s'il est humble cette lumière l'illuminera... » Le directeur est au service des âmes, comme il est au service du Seigneur. Sa charge lui imposera parfois de vraies contraintes; et il lui faudra réagir pour ne pas se comporter de façon autoritaire et ne pas chercher à capter l'influence. L'humilité l'empêchera d'être obstiné en ses manières de voir ou à être exclusif dans sa direction.

Sur les qualités du directeur, on peut consulter, en plus des ouvrages indiqués dans l'article : S. Bonaventure † 1274, *De sex alis Seraphim.* — N. Lancicius † 1652, *De conditionibus boni superioris*, dans *Opuscula spiritualia*, t. 2, Anvers, 1650. — E. Regnault, eudiste, *La direction spirituelle*, Besançon, 1907.

5. Conclusion. Controle de la vie spirituelle

Connaître le dirigé consiste à connaître l'état actuel de ses tendances naturelles et surnaturelles pour conserver et développer les unes, neutraliser, corriger ou même éliminer les autres. Dans cette étude pratique, psychologie expérimentale, caractérologie, psychologie des profondeurs, psychanalyse même rendront de grands services. Retenons, cependant, cette remarque capitale et de bon sens (A. Gemelli, *Introduzione alla psicologia*, 2e éd., Milan, 1949, p. 448) : notre enquête caractérologique ne sera pas épuisée, lorsque nous aurons classé tel individu dans une des cases décrites par les caractérologues; nous aboutissons tout au plus à isoler une structure partielle du caractère, dans lequel il nous reste à déceler les éléments spirituels et le jeu de la grâce. Insistons quelque peu sur la connaissance du dirigé sur le plan surnaturel et essayons de voir comment le directeur doit aider à son progrès spirituel. Ce sera notre conclusion.

Le directeur doit essentiellement tenir compte du dynamisme surnaturel, en sommeil ou en acte, de l'âme, pour repérer et neutraliser les éléments négatifs, déceler et épanouir les éléments positifs, donner une vive impulsion spirituelle.

Le dynamisme surnaturel de l'âme dépend de l'intensité de la vie de la grâce. Celle-ci n'est pas perceptible; un élément psychologique permet cependant de la constater : le *désir de la perfection*. L'existence de ce désir est le ressort de tout le travail vers la sainteté. Ce désir est donc capital pour le progrès spirituel. Voir art. Désir de la perfection. L'intensité de ce désir est en dépendance étroite de l'idée qu'on se fait de la perfection. L'âme devra savoir distinguer l'essentiel de l'accidentel et discerner que l'existence d'un tel désir ne dépend pas forcément d'une délibération explicite : je veux me sanctifier. Il suffit que l'âme ait actuellement le désir de progresser, même si ce désir ne s'étend pas explicitement jusqu'à la sainteté.

Pour les âmes qui ont ce désir explicite de la sainteté, il s'agira de le rendre toujours plus vif et intense, toujours plus actuel. Il est de grande importance d'y veiller, surtout chez les âmes qui vivent dans « l'état de perfection » et courent le risque de juger la sainteté trop haute à leur gré. A ces âmes il manque, chose étonnante, d'avoir une idée juste de la beauté et de la grandeur de la sainteté, participation à la sainteté divine, du sommet de perfection que constitue l'intimité avec Dieu, l'intimité trinitaire.

Cette situation ouvre la voie à bien des difficultés. Si les vertus infuses sont présentes à l'âme, si le *posse agere supranaturaliter* existe en elle, la volonté manque pour exercer cette potentialité; l'absence de cette volonté est une lacune grave et l'un des principaux obstacles au progrès spirituel qui entraîne dans une vie d'imperfections et même de péchés véniels délibérés. Tel est pour un certain nombre d'âmes l'obstacle majeur, sur lequel le directeur doit ouvrir les yeux du dirigé et tenter de toutes manières d'obtenir des résultats positifs.

Ce désir de la perfection et de la sainteté se concrétise en volonté de renoncement, en application à la vertu et en vie de prière. Sur ces trois points le directeur exercera un contrôle actif et devra en être l'animateur. Le dynamisme du dirigé se mesurera spécialement dans son désir d'acquérir cette vie renoncée, vertueuse et priante. La grâce rayonnera alors en l'âme.

Cette volonté de renoncement n'est pas, quoiqu'on pense, un élément négatif de la vie spirituelle. Elle est en corrélation étroite avec la ferveur et le progrès spirituels. Rappelons-nous l'insistance de saint Jean de la Croix sur le *todo-nada*. Cette doctrine du saint n'est du reste qu'une transposition de l'*abneget semetipsum* évangélique. Signe de ferveur, la volonté d'abnégation l'est très nettement, comme l'indique encore le saint : « Aimer c'est travailler à se dépouiller pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu ». Cette volonté d'abnégation est loin d'être aussi totale en toutes les âmes. Certaines la limitent au renoncement au péché mortel; d'autres au péché véniel délibéré ou à l'imperfection volontaire. Il est fort important que cette volonté d'abnégation soit présente à l'âme. Il dépendra souvent du directeur qu'elle ne s'affaiblisse pas.

L'acquisition des vertus est un élément tout aussi constructif, ou plutôt qui va de pair avec la volonté de renoncement. La meilleure forme d'acquérir les vertus est sans doute moins celle qui s'en propose directement l'exercice que l'application aux devoirs, tels qu'ils se présentent à nous à chaque instant, personnels ou sociaux. Il importe cependant que l'âme ne se désintéresse pas de l'acquisition des vertus en tant que telles, qu'elle en sache tout le prix et toute la beauté. Nil volitum nisi praecognitum. Au directeur de veiller

à cette acquisition des vertus, sous la forme la plus appropriée au dirigé. Une spiritualité du devoir d'état ou du moment présent a besoin d'être bien comprise, c'est-à-dire replacée dans l'économie générale du salut. Elle a besoin aussi d'être contrôlée, pour éviter aussi bien le scrupule que le farniente spirituel, et pour être vécue en plein esprit chrétien.

La prière est la recherche immédiate d'un contact spirituel avec Dieu; elle est l'âme de la vie spirituelle et ce qui nourrit le plus réellement le désir de la perfection et ses corollaires, volonté de renoncement et acquisition des vertus. La prière s'actualisera en prière liturgique ou personnelle, en prière vocale ou mentale, en prière méthodique ou en prière diffuse. C'est le sens de la présence de Dieu que l'âme doit acquérir. Le directeur veillera particulièrement à ce que l'âme se sente « socialement » en prière, qu'elle prie en membre du corps mystique du Christ, en membre de l'Église.

Connaissant cette triple orientation spirituelle, le directeur se rendra compte de l'état de l'âme qui s'ouvre à lui, comme des progrès ultérieurs. Il lui reste alors à seconder de tout son pouvoir et d'après les besoins individuels l'orientation concrète que l'appel du Seigneur veut imprimer à cette vie. Le don du discernement lui sera particulièrement utile et il lui appartient de le demander avec instance, s'il veut, dans le plus complet désintéressement, aider les âmes à atteindre une connaissance et un amour de plus en plus profonds de Dieu, à participer à l'extension de plus en plus consciente du Royaume de Dieu.

J. Negrone, *Tractatus ascetici.* 1. *De necessitate et utilitate magistri spiritualis*, p. 1-170, Milan, 1621. — Daret de la Villeneuve (= Adrien Baillet), *De la conduite des âmes, où l'on traite de l'autorité et des devoirs des directeurs et de la soumission qui leur est due*, Paris, 1695; cf DS, t. 1, col. 1194-1195. — F. W. Faber, *Growth in Holiness*, Londres, 1854; trad. *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, Paris, 1856, ch. 18. — A. Damanet, *Manuel du directeur spirituel*, Paris, 1862. — H. Chaumont, *Probation sacerdotale sur la direction des âmes*, éd. H. Debout, Paris, 1926, contient 1. *(Probatio) De regendis animabus*, publié déjà en 1885, 1886 et 1888; 2. *De la méthode de saint François de Sales dans la direction des âmes*, 1894; 3. *Règles relatives à l'exercice de la direction spirituelle*, 1876; H. Chaumont, *L'art de se faire diriger*, Paris, 1896. — L. Beaudenom, *Pratique progressive de la confession (et de la direction*, à partir de la 5e éd., 1905), Paris, 1900; *Les sources de la piété*, Paris, 1909. — A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1901; 10e éd., 1923. — C. Meynckens, *Manuel pratique du religieux et du directeur spirituel*, trad. du flamand par J.-B. Van der Aa, Roulers, 1911. — J. Adloff, *Beichtvater und Seelenführer*, Strasbourg, 1911; trad. *La confession et la direction*, Strasbourg-Paris, 1924. — P. Lejeune, *Conseils de direction spirituelle*, Paris, 1912. — G. Honnay, *Diagnostic et traitement des âmes ou l'art de la direction*, Bruxelles, 1915. — M.-B. Schwalm, *L'inspiration intérieure et le gouvernement des âmes*, dans *Revue thomiste*, t. 6, 1898, p. 315-353, 578-619, 707-738. — E. Dimmler, *Beschauung und Seele*, Munich, 1918, p. 220-237.

L. Boccardo, *Confessione e direzione*, Turin, 1921. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923, n. 530-556. — Y.-E. Masson, *Vie chrétienne et vie spirituelle*, Paris, 1929, p. 204-218. — A. Saudreau, *Manuel de spiritualité*, 2e éd., Paris, 1920, ch. 26; *Les degrés de la vie spirituelle. Méthode pour diriger les âmes suivant leurs progrès dans la vertu*, 6e éd., Paris, 1935. — Fr. Charmot, *L'âme de l'éducation : La direction spirituelle*, Paris, 1933. — P. Glorieux, *Ars artium. Conseils pour la direction spirituelle des jeunes travailleurs*, Paris, 1936. — Pasteur J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme. Étude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris, 1940. — J. Périnelle, *Le prêtre guide spirituel*, dans *L'Église et le pécheur*, Cahiers de la VS, Paris, 1943, p. 133-146. — Ph. de Régis, *Confession et direction dans l'Église orientale, ibidem*, p. 93-110. — A. Vandenbunder, *De directione spirituali necessaria ad perfectionem*, dans *Collationes Brugenses*, 1946, p. 393-399; *De electione et mutatione directoris, ibidem*, 1947, p. 51-56; *De voto oboedientiae directori spirituali*, p. 303-309; *De quibusdam in directione vitandis*, p. 472-477. — Marie-Eugène, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, 1949, 2e p., ch. 8, p. 243-263. — *Problemi attuali della direzione spirituale*, 2e éd., Rome 1951. — Chanoine Renard, *Problèmes de direction spirituelle*, dans *L'Église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, Paris, 1952, p. 115-143. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'Esprit Saint et l'Église dans la direction spirituelle*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 5, 1954, p. 70-90. H. Bacht, *Seelenführung in der Krise*, dans *Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 422-436.

On trouverait aussi d'utiles renseignements dans : Mgr Rey † 1842, *De la direction spirituelle*, conférence donnée à des Frères, dans *Œuvres*, t. 4, Paris, 1862, p. 291-344. — Exupère de Prats-de-Mollo † 1917, *De diverses formes de la vie spirituelle et de leur direction*, dans *Mélanges ascétiques*, Paris, 1894, p. 9-58. — F. Chatel † 1924, *De la direction spirituelle*, Lille, 1896. — I. G. Menendez-Reigada, *De direccion espiritual*, Salamanque, 1934, p. 7-54. — I.-L. Duffner, *Pour faciliter... la direction spirituelle*, Paris, 1939, p. 139-195.

Le présent article a été tiré, en très grande partie, d'un cours du Révérend Père Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine; l'éminent carme avait accepté d'adapter son travail pour le Dictionnaire; il est mort à la tâche en 1952.

Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine.

VI. DIRECTION SPIRITUELLE PAR DES LAIQUES

On a vu plus haut (§ v) que « la fonction médiatrice de la direction spirituelle était liée à la fonction sacerdotale.., parce que la direction prolonge auprès de l'âme l'œuvre du Christ médiateur, qui nous conduit au Père ». On a vu aussi que « d'autres personnes, non revêtues du sacerdoce, peuvent être appelées à partager cette mission, pourvu que l'Église les en investisse » (col. 1182). Il convient d'apporter quelques précisions sur ce point. Pour plus de simplicité dans l'exposé nous traiterons le cas des supérieures religieuses dans les ordres et congrégations.

1. **Législation canonique.** — Sur ce sujet les lois canoniques sont peu nombreuses et concises. Elles sont nettement marquées par une volonté de prudence et de respect des âmes. Un de leurs fondements se trouve dans le principe de la distinction entre le gouvernement externe des communautés et l'action spirituelle au for interne. Ce principe a été tout au long des siècles plus ou moins strictement appliqué. L'obligation rigoureuse du secret sacramentel étant toujours respectée, la distinction du for externe et du for interne n'apparaît vraiment nette que dans la doctrine canonique et théologique du moyen âge. Progressivement on voit dès lors les lois ecclésiastiques situer l'action des supérieurs prêtres hors du domaine de la confession, interdire formellement tout usage d'une science acquise à l'occasion de l'exercice du ministère sacramentel, étant même supposé expressément qu'il n'y a aucun danger de révélation du secret. Au plan de la direction et de l'ouverture de conscience, qu'il s'agisse d'un prêtre ou d'un laïque, nous retrouverons la même évolution favorable à la séparation du gouvernement et de la direction, à la liberté des consciences des sujets. Le Code de 1917, de par une volonté expresse de saint Pie x, imposera ces principes en pleine rigueur. Encore faut-il en dire l'exacte application.

Il est évident que toute religieuse est en droit d'at-

tendre une formation et une direction spirituelles. De par sa vocation et sa profession elle doit tendre à la perfection de la charité. Animée par l'esprit de son institut, orientée et déterminée par la règle et les constitutions de sa congrégation, vouée à la vie contemplative ou à l'action immédiatement apostolique, elle doit s'engager dans la voie des conseils évangéliques tels que les consacrent ses trois vœux de religion. Elle a demandé son incorporation dans une communauté approuvée par l'Église pour trouver en ce milieu de vie non seulement un cadre favorable à la prière et à l'union à Dieu, un corps social, organisé et hiérarchisé, qui lui permettra de vivre et d'agir, mais encore une famille où elle trouvera et les moyens de réaliser l'appel de Dieu sur elle et les personnes capables de la former, de la guider et de la soutenir.

La postulante et la novice reçoivent une initiation ou tout au moins un complément de formation à la vie d'oraison. Elle doit acquérir au noviciat un esprit, entrer dans une voie d'ascèse, développer en elle les vertus chrétiennes, se préparer à son engagement devant Dieu et l'Église dans l'état de vie religieuse (c. 565 § 1). Sous le contrôle des supérieures, c'est à la maîtresse des novices de travailler à cette œuvre d'éducation (561 § 1; 562). De là certaines qualités qui sont requises chez elle : prudence et charité, piété et fidélité (559 § 1). Le prêtre a ici son rôle de confesseur (566 § 1); il doit avoir aussi un rôle d'éducateur et de directeur. Mais si solide et bien adapté que soit ce premier travail, la formation doit être poursuivie, plus que jamais à notre époque, durant le temps des vœux temporaires et très souvent des études plus ou moins spécialisées. Une religieuse ayant de profondes qualités d'éducatrice devrait en être chargée et le prêtre est encore le collaborateur nécessaire. La direction spirituelle apparaît ainsi nécessaire tout au long de ces années, ce qui est tout à fait conforme à ce que traditionnellement on a toujours affirmé : la jeune religieuse doit être normalement et régulièrement suivie et dirigée. Dans la suite cette direction, tout en devenant moyen de perfection libre pour les sujets, peut en conscience s'imposer à la religieuse formée, ne fût-ce qu'à certaines étapes de sa vie, périodes critiques ou appels plus profonds de Dieu.

En toutes ces situations ce qui a été dit du rôle du prêtre (§ v) fait penser en premier lieu à lui comme directeur habituel des religieuses. Le Code prévoit d'ailleurs (520 § 2) qu'une religieuse, pour la paix de son âme ou pour un plus grand progrès dans les voies de Dieu, peut demander et obtenir de l'Ordinaire un confesseur ou un directeur. Ne nous arrêtons pas aux abus que la loi elle-même prévoit, mais notons la distinction : le prêtre est choisi comme confesseur ou comme directeur. Cas spécial en dehors duquel le Code ne fait que définir les divers confesseurs de religieuses : ordinaire, extraordinaire... (520-523). Ils peuvent être choisis comme directeurs, c'est certain.

La direction peut être ainsi normalement demandée au confesseur extraordinaire. Facilement homme d'expérience, n'ayant aucune autorité au for externe, il peut exercer sa charge sans limitation de durée; il vient par ailleurs à des intervalles réguliers, mais assez distants (521, 524). Des raisons pratiques nous feraient dans certains cas déconseiller le confesseur ordinaire. Étant supposées les qualités requises chez le prêtre, certains abus de la part des dirigées sont à craindre : recours surtout trop fréquents, non seulement inutiles, mais ruineux. Ce confesseur est l'homme des conseils de détail. S'il est choisi comme directeur, qu'il manifeste alors une grande discrétion, car son rôle est de faire acquérir la maturité spirituelle, grâce à laquelle une âme prend dans la conduite de sa vie ses responsabilités personnelles. Reste enfin le cas du prêtre, non confesseur, choisi par la religieuse elle-même en accord avec ses supérieures; son action s'exerce d'une manière entièrement privée, soit à l'occasion de contacts directs, soit par correspondance. Les auteurs spirituels ont amplement traité la question du choix, du but et des conditions de son action.

2. Direction spirituelle et gouvernement général. — Le prêtre, qu'il soit séculier ou religieux, est donc le directeur spirituel normal des religieuses. L'est-il toujours en fait? peut-il l'être effectivement en tout et surtout exclusivement? Nous ne pouvons décrire une situation de fait facilement variable et qui découle de causes très diverses. Il ne faut pas cependant l'oublier, car la direction est affaire de vie. On ne peut que constater la rareté, non seulement de vrais directeurs, mais de prêtres pouvant assumer cette charge. Il faut également reconnaître chez certains une méconnaissance plus ou moins profonde de la vie religieuse ou de certains aspects propres à certaines formes de cette vie, une ignorance inévitable chez celui qui ne peut être informé que partiellement du comportement réel de la dirigée. Les supérieures ou les religieuses chargées par office de la formation spirituelle ne peuvent-elles donc intervenir dans le domaine de la direction, non seulement pour suppléer à certaines déficiences ou même à une absence, mais encore en concours avec le prêtre? Dans quelle mesure alors le peuvent-elles? devraient-elles même agir?

Il faut marquer au départ une distinction essentielle entre direction spirituelle proprement dite comportant une certaine ouverture de conscience et direction générale qui est une forme du gouvernement religieux. Cette dernière tend à assurer la formation et l'éducation de tout sujet, à développer et à maintenir la pratique de la vie religieuse en conformité avec le devoir d'état et les charges, à aider les inférieures dans leur participation à la vie communautaire et à l'action apostolique. Une supérieure se doit de procurer à tous ses sujets indistinctement cette direction générale à raison de sa charge. Elle en est responsable devant Dieu. C'est un rôle authentiquement maternel qui joue à un certain plan spirituel aussi bien que matériel, dans les relations de personne à personne aussi bien qu'à l'égard de la communauté prise dans son ensemble. Elle peut le remplir, car elle est présente, elle voit et elle sait, elle entend et elle saisit le comportement réel des unes et des autres. Elle connaît par ailleurs cette vie et ses exigences. Elle est animée de l'esprit dont toutes doivent vivre, et elle est conduite par ces traditions qu'elle doit transmettre d'une manière vivante et qui font l'unité d'une communauté. Toute religieuse doit accueillir cette action de la supérieure et répondre sincèrement à ce qui n'est en somme qu'un exercice plénier de l'autorité. Cette action se poursuit à l'occasion des visites, régulières ou non, des inférieures, par des remarques ou conseils, par des ordres engageant plus ou moins formellement dans la voie de l'obéissance et de la soumission aux règles ou observances. La supérieure peut encore l'exercer par les exhortations qui redisent à toutes leur idéal et leurs devoirs. Elle peut toutefois et même dans certains cas elle doit déléguer en partie cette charge à d'autres, mais sous sa responsabilité. C'est le cas des maîtresses des novices ou des religieuses à qui l'on confierait la formation des jeunes professes.

3. **Compte de conscience et direction.** — En tout cela cependant il ne s'agit pas de direction spirituelle au sens propre. La supérieure peut-elle par contre accepter de l'assurer? Peut-elle vouloir diriger ses sujets? N'a-t-elle pas l'expérience et à raison de sa charge grâce d'état? ne répond-elle pas ainsi mieux à cette obligation de conscience qui lui demande d'aider ses filles à tendre toujours plus vers la perfection de la charité? ne doit-elle pas alors connaître chacune d'elles personnellement, au plus profond d'elles-mêmes, grâce à une ouverture de conscience sincère et aussi entière que possible, pour leur donner les conseils adaptés et efficaces? Le canon 530 donne la réponse de l'Église. Encore faut-il en saisir le sens et la portée.

Il est strictement défendu à tous les supérieurs religieux d'amener de n'importe quelle manière les personnes qui leur sont soumises, à leur faire un compte de conscience. Il n'est pas cependant interdit aux sujets de découvrir, librement et spontanément, leur âme à leurs supérieurs. Il est même bon que d'eux-mêmes ils se rendent filialement et avec confiance auprès des supérieurs et, si ces derniers sont prêtres, qu'ils leur exposent leurs doutes et anxiétés de conscience.

Plusieurs parties dans ce texte : une interdiction formelle qui vise tous supérieurs, même prêtres : imposer le compte de conscience; l'affirmation d'une liberté chez les inférieurs : ils peuvent rendre ce compte de conscience; une directive sous forme de conseil : il est bon d'aller ainsi auprès de celui qui est non moins père que supérieur; une détermination du domaine intime qui peut être abordé quand le supérieur est prêtre. L'objet précis de la loi n'est pas la direction spirituelle, mais un des éléments qu'implique nécessairement une vraie direction : l'ouverture de conscience. Cet acte n'est pas l'aveu des fautes tel qu'il doit intervenir dans le sacrement de pénitence, car celui-ci est de soi réservé au for interne sacramentel et donc au prêtre dans l'exercice de son ministère de confesseur. La loi vise le compte de conscience par lequel un religieux manifeste, en des temps déterminés ou non, à son supérieur non pas seulement l'allure d'ensemble de sa vie et ses comportements extérieurs de détail, mais la vie la plus intime de son âme. Son but premier et direct est toujours le bien spirituel du sujet.

Ce moyen de perfection a été conseillé dès les débuts de la vie monastique en Orient et en Occident. Saint Benoît, par exemple, dans sa Règle, en marque bien l'extension et le but : « Si animae vero peccati causa latens fuerit, tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat, qui sciant curare sua et aliena vulnera, non detegere et publicare » (c. 46, 5-6, PL 66, 694). On en trouve la pratique chez les moniales aussi bien que chez les moines. Les constitutions des grands ordres du 13e siècle n'en parlent guère. Est-ce à raison du grand nombre de prêtres dans la vie religieuse et, par là, d'une relation entre confession et direction (voir *supra*, col. 1091, ce qui est dit de la *cura monialium* chez les dominicains), d'autant plus que les supérieurs se réservaient dans certains cas la confession de leurs sujets, c'est possible. Au 16e siècle par contre les prescriptions des constitutions de la compagnie de Jésus renouvellent l'institution et lui donnent une importance accrue.

Dans la compagnie le supérieur est toujours prêtre et l'accent est mis sur son rôle de père. Comme dans la tradition monastique, le but de cette révélation de la vie profonde et intime est toujours en premier lieu l'avancement spirituel du sujet. Toutefois à raison du rapport étroit de cet acte avec la pratique d'une obéissance parfaite et l'action apostolique, sans pour autant le demander en vue du gouvernement de l'ordre au for externe, le supérieur peut, sous certaines conditions et notamment toute révélation d'un secret étant interdite, user de la science qu'il acquiert tant pour le bien du sujet que pour le bien de l'ordre. Alors qu'il ne fut jamais dans les siècles précédents que facultatif, le compte de conscience est obligatoire, devant être rendu à des moments ou selon des intervalles déterminés, mais cette obligation, quoi qu'il en soit de son importance, est celle de tout point de la règle. Elle doit procéder avant tout d'une volonté animée par la charité. Son objet embrasse toute la vie de l'âme : « re nulla celata » : actes de vertus aussi bien que péchés, désirs généreux ou tentations, qualités ou défauts de caractère, inclinations efficaces ou passions dominantes, lumières ou doutes, mortifications ou lâchetés. Il ne faut pas oublier que ce compte de conscience peut être rendu soit dans une confession, soit hors de la confession, ce qui est important pour donner toute garantie de secret au cas de péchés avoués. Le supérieur est alors lié comme tout prêtre. De plus saint Ignace suppose l'action parallèle du père spirituel, ce qui permet de comprendre que l'objet strict du compte de conscience au supérieur, ce sont les « res majoris momenti ».

Enfin le principe de l'usage de la science ainsi acquise, posé dès les débuts, a été par la suite encore plus explicitement défini : rendu en confession, les lois d'Église s'appliquent; rendu hors de la confession, il emporte l'obligation du secret commis, dont le sujet peut délier plus ou moins son supérieur, ce dernier restant toujours tenu en conscience par les normes de la morale chrétienne, notamment celles de la prudence et de la discrétion, du respect des personnes. Pour juger du compte de conscience tel qu'il apparaît dans les constitutions de saint Ignace, il faut en saisir tous les aspects et le situer dans le milieu de vie et d'action de la compagnie. Mais il devait être repris et adopté, du 17e au 19e siècle, dans de nombreux instituts religieux d'hommes et de femmes.

Examen generale, c. 4, n. 34-40, dans *Constitutiones Societatis Jesu*, Monumenta ignatiana, série 3, t. 3, Rome, 1938, p. 26-27; *Constitutiones*, p. 3, c. 1, n. 12, p. 83; p. 6, c. 1, n. 2, p. 177. — P. Dudon, *Vie de saint Ignace*, Paris, 1934, p. 148-170, *passim*. — J. Clémence, *Le discernement des esprits*, RAM, t. 27, 1951, p. 372-373.

L'intention était bonne. L'application fut parfois imprudente et même désastreuse. La pratique du compte de conscience consacrée et rendue obligatoire par les règles des ordres féminins anciens et nouveaux, par les constitutions de nombreuses congrégations, devait aboutir à de graves abus. Des supérieures ont pu estimer que non seulement en fait, mais en droit, elles étaient établies pour assumer le rôle de directeur de conscience et cela intégralement. Il en est résulté trop souvent « une réglementation officielle de la confiance, une ingérence abusive, l'annihilation du confesseur et de sa divine mission ». L'aveu des péchés était demandé, les conseils étaient donnés sans compétence et le secret était mal gardé. C'est pourquoi le 17 décembre 1890, par son décret *Quemadmodum*, approuvé par Léon XIII, la Congrégation des évêques et réguliers devait prendre une mesure radicale.

Le compte de conscience rendu à une supérieure n'est ni condamné ni supprimé entièrement, mais liberté pleine est laissée aux sujets de s'ouvrir spontanément à leur supérieure ou non. En conséquence le pape abrogeait toute disposition portant obligation définie par les constitutions d'instituts laïcs ou sanctionnée par des coutumes même immémoriales. Il interdisait toute pression de la part de la supérieure, directe ou indirecte; elle ne devait jamais prendre l'initiative. En 1917 le Code reprit ce décret en étendant son dispositif à tous les instituts religieux d'hommes

ou de femmes, de clercs ou de laïques, ainsi qu'aux sociétés de vie commune (530; 675). Il maintient la possibilité d'une ouverture d'âme, mais sous condition de liberté, renouvelle l'interdiction de toute action tendant à obtenir ce compte de conscience. Il marque clairement l'utilité spirituelle d'une ouverture confiante, mais d'une certaine manière en indique les limites. La révélation des doutes et anxiétés de conscience n'est normalement à faire au supérieur que s'il est prêtre.

4. Rôle de la supérieure. — Le prêtre est donc de soi le directeur spirituel des religieuses, surtout si la religieuse veut entièrement découvrir son âme. D'autre part l'ouverture de conscience à une supérieure ne peut être que libre et spontanée. Toute matière relevant de soi du sacrement de pénitence est normalemant réservée au prêtre. Le compte de conscience est un vrai moyen de tendre à la perfection, Dieu demandant à certains d'aider leurs frères dans leur marche vers Lui. Ces principes admis et respectés, la supérieure religieuse peut accepter de diriger ses sujets. Dans la mesure où l'on s'adresse à elle, elle doit voir dans cette action spirituelle un aspect de sa mission propre. Cependant, si l'ouverture de conscience entière est une condition de la vraie direction, les limitations apportées par l'Église ne risquent-elles pas de réduire cette action? Qu'on doive s'adresser à elle uniquement en pleine liberté, c'est dans la ligne même d'une vraie direction qui suppose choix libre et confiance. Parler au contraire d'un domaine intime qu'il convient de réserver au prêtre, interdire à la supérieure toute avance alors qu'elle sentirait chez un sujet l'urgence d'une intervention d'ordre spirituel, n'est-ce pas paralyser cette action?

En réalité il faut, pour saisir le rôle très réel de la supérieure, ne pas oublier tous les aspects des interventions légitimes qui lui sont possibles. Parce que chargée du gouvernement interne de sa communauté et responsable du travail apostolique de ses sujets, elle doit déjà promouvoir et urger au besoin les règles, observances et usages. Sur la vie extérieure et sociale de chacune et de toutes elle doit exercer une surveillance prudente, mais efficace. Cela lui donne le droit de demander qu'on lui rende compte personnellement de l'exécution de tout ce qui est discipline externe, accomplissement de l'office, manquements extérieurs. Dans le but de former ses sujets, de prévenir ou de parer à des abus, elle peut et doit conseiller, donner des ordres. Toute inférieure doit alors répondre loyalement et accepter ce jeu moralement nécessaire de l'autorité.

La supérieure peut également, car c'est son devoir, s'enquérir des connaissances qu'une religieuse est normalement tenue d'avoir dans l'ordre non seulement intellectuel, mais moral et spirituel : connaissance de ses obligations à raison de ses vœux, des méthodes d'oraison, etc. Elle interviendra sans doute par le moyen des exhortations à sa communauté, mais parallèlement elle doit faire les mises au point individuelles.

La supérieure peut-elle par contre à l'occasion des visites régulières de ses sujets, aborder un domaine déjà plus personnel : manière concrète de faire oraison, goût ou aversion pour tel emploi, charité envers les autres, valeur des lectures spirituelles, état de santé? Certains aspects de ces questions relèvent sans doute de la pratique extérieure, mais elles supposent l'aveu des dispositions intérieures qui conditionnent les actes accomplis. Que la supérieure reçoive ici une ouverture spontanée et entière et qu'elle guide par ses conseils et directives, c'est bon et légitime. Rapidement la discrétion lui demandera, si le sujet ne se livre pas simplement, de s'en tenir aux aspects extérieurs. Elle pourra encore conseiller ce qui lui semble opportun en partant de déductions prudentes, mais elle ne doit pas entrer d'elle-même dans le domaine des seules intentions, de ce qui est déjà intimité de l'âme. Au delà de cette frontière qu'elle ne peut franchir sans y être invitée par le sujet, la supérieure pourrait encore accueillir celle qui librement lui exposerait ses doutes et inquiétudes d'âme et donc l'aider, quitte à lui demander le contrôle du prêtre. Que la religieuse veuille par contre s'ouvrir de tout ce qui est proprement aveu en confession : fautes purement internes, occasions de fautes intimes, tentations graves.., la supérieure, par prudence et respect du rôle réservé au prêtre, se devrait de ramener doucement à ce qui relève de sa fonction.

Pleinement obéissante à la volonté de l'Église, la supérieure qui remplit toute sa charge, répond aux divers besoins de la formation des sujets et d'une direction déjà efficace. Autant que cela est possible et dépend d'elle, elle assurera la présence et l'action du prêtre. Elle peut sur ce point s'inspirer de ce que le Code lui donne comme règle relativement au confesseur : « Si l'une de ses religieuses demande l'un des confesseurs (extraordinaire, spécial, etc), il n'est permis à aucune supérieure de chercher par elle-même ou par d'autres, directement ou indirectement, la raison de cette demande, de s'y opposer par paroles ou actes, de montrer d'une manière quelconque qu'elle y consent difficilement » (521 § 3). Sans doute la confession a valeur plus grande que la direction et répond à un besoin plus fréquent et universel, une certaine analogie n'en reste pas moins. Dans tous les cas la supérieure veillera à assurer à ses sujets cette direction selon leurs vrais besoins. Elle pourra agir pour éviter des abus, mais en faisant preuve surtout d'une grande discrétion et d'un vrai respect des âmes.

Que cette direction ne puisse pas être assurée par un prêtre pour des raisons tenant au prêtre, au défaut de prêtre ou à une volonté légitime de telle ou telle religieuse, on peut alors admettre que la pratique de la direction assurée par la supérieure sera le plus souvent ce qu'il y a de mieux. C'est sous certaines conditions déjà signalées : ne pas s'imposer, se récuser et conseiller le recours au confesseur, lorsque la direction conduit à l'aveu des secrets de conscience, se dire que l'on ne sait pas tout, puisque précisément l'ouverture d'âme ne peut être totale et donc que les conseils doivent être nuancés. Tout ceci admis loyalement, elle a même sur tout prêtre d'immenses avantages. Elle ne juge pas seulement d'après ce qui est dit sans doute avec sincérité, mais d'après ce qu'elle voit et saisit du comportement réel. Si elle est attentive et fine psychologue, avertie et expérimentée, elle peut fort bien connaître ses sujets. Ce n'est pas sans danger, car son expérience des âmes est tout de même limitée, sa culture parfois insuffisante et surtout elle entre dans le jeu des relations où vit son inférieure. Son humilité et sa charité, son respect des autres et son désir de vérité lui feront critiquer ses propres jugements, la rendront accueillante et compréhensive. Elle saura au besoin modifier ses conclusions.

Ce qui vient d'être dit nous conduit à admettre que, s'il y a même direction spirituelle assurée par un prêtre, la supérieure peut encore avoir un rôle à jouer. La vie d'une famille religieuse obéit à une tradition et à des règles propres; elle est animée par un esprit, sans doute évangélique, marqué cependant par des caractères et tendances particulières. Tout comme dans la famille humaine où le prêtre collabore avec les parents à l'éducation chrétienne des enfants, de même dans une communauté religieuse la formation est le fruit d'une collaboration. Dans cette autre famille la supérieure gouverne, mais dès qu'il s'agit de formation personnelle et de direction, elle est mère. Dans un climat de pureté et de cordialité, respectant toutes limites de sa mission, elle acceptera d'aider ses inférieures et pour ce faire se rendra toujours plus capable et digne d'une telle maternité spirituelle. Elle ne peut même, sans plus, tout abandonner entre les mains du confesseur ou d'un père spirituel. L'initiative de l'action, suivant le domaine, dépend de l'inférieure. Encore faut-il que la supérieure réponde aux désirs et assume ses responsabilités. Elle devra alors notamment savoir garder les secrets, car la confiance ne dépend pas de la seule expérience et prudence, de la délicatesse de l'accueil, mais aussi du respect des personnes qui se confient et donc de leurs secrets. L'usage qu'elle peut faire de la science qu'elle acquiert dans ces contacts directs, sans qu'il y ait péril de révélation, directe ou indirecte, de secrets, est lui aussi soumis aux lois de la morale. Qu'elle soit donc clairement instruite sur ce point et qu'au besoin elle consulte.

Au terme on voit que cette pratique de la direction spirituelle chez les religieuses ne peut être réglée que par des règles assez souples. L'Église par sa loi demande le respect de la hiérarchie des valeurs et veut que l'on reconnaisse à chacun sa vraie mission. Elle n'a en rien réduit l'importance de ce moyen de formation et de perfection. Elle suppose au contraire que chacun saura remplir son devoir. La valeur de la vie religieuse tant au plan personnel des sujets que de l'action apostolique en dépend. Aider ainsi ceux qui nous sont confiés est un authentique devoir de charité.

Avant le décret *Quemadmodum*, 1890. A. Sylvain, *De la direction spirituelle à l'usage des communautés religieuses*, Avignon, 1873. — Jean du Sacré-Cœur (Louis de Maubont d'Arbaumont), *La direction des religieuses par la supérieure*, Avignon, 1877.

De 1890 à la promulgation du Code, 1918. Pie de Langogne, *L'ouverture de conscience, les confessions et les communions dans les communautés*, Paris, 1891, reproduction des art. parus sous le titre : *Le nouveau décret de la S. C. des Évêques et Réguliers et l'ingérence des supérieurs et supérieures dans le for de la conscience*, dans *Le canoniste contemporain*, t. 14, 1891, p. 69-78, 109-115, 156-165, 205-213, 244-255. — B. Valuy, *Le gouvernement des communautés religieuses*, 8e éd. revue par J.-F. Vulliez-Sermet, Paris, 1913, liv. 6, ch. 3. — M.-B. Lavaud, *La confession et la direction des religieux dans l'ancien droit*, VS, t. 23, 1930, p. 173-180.

Depuis 1918. P. Valtas, *De aperienda, directionis causa, superioribus conscientia*, dans *Commentarium pro religiosis*, t. 1, 1920, p. 83-91, 117-124, 145-151. — A. Ehl, *Schwesternseelsorge*, Paderborn, 1923; *Direction spirituelle des religieuses*, adapt. par J. Creusen, coll. Museum Lessianum, 2e éd. Bruxelles-Paris, 1948. — M.-B. Lavaud, *La confession et la direction des religieuses et des religieux laïcs*, VS, t. 24, 1930, p. 241-246. — Fr. D. Sackett, *The spiritual Director in an ecclesiastical Seminary*, Ottawa, 1945 (thèse de Droit canon). — F.-X. Ronsin, *Pour mieux gouverner*, Paris, 1947. — F. N. Korth, *The evolution of manifestation of Conscience in religious Rules* (3e-16e siècle), Rome, 1949. — Enquête auprès de carmélites : direction faite par la prieure, choix d'un directeur, collaboration de la prieure et du directeur, dans *Direction spirituelle et psychologie*, coll. Études carmélitaines, 1951, p. 68-79. — Hypolito de la Sagrada Familia, *La direction spirituelle est-elle liée à la confession?*, *ibidem*, p. 111-128. — É. Fogliasso, G. Fernandes, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Ratio conscientiae et directio spiritualis in statibus perfectionis*, dans *Acta et documenta congressus generalis de statibus perfectionis* (1950), t. 2, Rome, 1952, p. 672-696. — F. Huysmans, *La manifestation de conscience en religion d'après le canon* 530, Louvain, 1953 (importante bibliographie); cf compte rendu d'A. Gutiérez, *De manifestatione conscientiae et directione spirituali in religione*, dans *Commentarium pro religiosis*, t. 34, 1955, p. 153-174. — Baechler, *Les confesseurs ordinaire et extraordinaire*, dans *Directoire des prêtres chargés de religieuses*, Paris, 1954, p. 159-185. — L. Rémignon, *La formation des religieux. Le maître des novices unique responsable de la formation religieuse des novices*, thèse inédite, Institut catholique de Paris, 1955. — A.-M. Henry, *Note sur la direction spirituelle des religieuses*, VSS, 1955, p. 385-395.

Antoine Delchard.

VII. EN DEHORS DU CATHOLICISME

A. Direction de conscience et protestantisme

A l'origine, le protestantisme, du fait même qu'il conservait la confession, admettait une certaine direction de conscience : l'exemple de Calvin le montre. Très tôt, confession et direction de conscience disparaissent.

On ne traitera pas ici de l'anglicanisme qui forme un monde à part, et dans lequel le mouvement d'Oxford a réintroduit, du moins dans les milieux anglo-catholiques, confession et direction.

1. Refus de la direction de conscience jusqu'au 19e siècle. — Plutôt que de direction (*Seelenführung*) les traités classiques de théologie pastorale protestants parlent de « cure d'âme » (*Seelsorge*). La cure d'âme comporte tout ce qui, dans le ministère du pasteur, n'est pas prédication à l'assemblée des fidèles ou acte du culte communautaire, mais contact individuel. Cette cure d'âme est le plus souvent conçue comme une prédication particulière, s'adressant non à un vaste auditoire, mais à une seule personne; c'est une annonce individuelle de la Parole de Dieu. C'est la position que tient, par exemple, encore de nos jours, avec beaucoup d'autres, H. Asmussen (bibliographie), qui ne veut voir dans la *Seelenführung* qu'une œuvre pédagogique sans valeur religieuse, une initiative purement humaine et qui n'est pas de la vocation propre du pasteur.

Aussi, avant le 20e siècle, les traités de direction et les documents révélateurs d'une direction (lettres ou témoignages) sont fort rares. En France, ils sont pratiquement inexistants : le pasteur J.-D. Benoît, dans sa thèse capitale sur la direction de conscience (1940), après avoir cité Calvin (aux lettres de direction duquel il pourra consacrer une volumineuse étude en 1947), passe directement au 19e siècle; ce n'est qu'après un silence de plus de deux cents ans qu'il trouve dans le protestantisme quelques exemples de direction. Il peut, pour cette époque, se référer à plusieurs recueils de lettres de direction ou à des ouvrages faisant état de telles lettres émanant de pasteurs : ainsi, Alexandre Vinet, Félix Neff, Louis Meyer, Gaston Frommel, Henri Bois. Vinet, dans sa célèbre *Théologie pastorale* (Paris, 1854), qu'il avait longtemps enseignée avant qu'elle ne fût publiée après sa mort, consacre quelques

pages, d'ailleurs très fines et profondes, à la direction spirituelle, dans son chapitre sur la cure d'âme.

Cependant, il est probable que, dès avant qu'on ne publie des lettres ou des traités, des pasteurs ont été amenés à pratiquer une direction spirituelle, spontanément, et sans lui donner son nom, comme M. Jourdain faisait de la prose. C'est-à-dire qu'on leur a demandé et qu'ils ont donné des conseils spirituels, qu'ils ont aidé des âmes en difficulté, qu'ils ont soutenu des fidèles dans leur recherche de la volonté de Dieu. J.-D. Benoît cite ainsi *Les visites charitables* du pasteur Charles Drelincourt (Genève, 1667) :

Il s'agit là non point de lettres, mais de dialogues imaginés entre un pasteur et tel ou tel de ses paroissiens, à l'occasion des circonstances les plus diverses et, en même temps, les plus ordinaires de la vie. Drelincourt nous livre, dans ses *Visites*, la substance de ses expériences pastorales, en sorte que, sous la fiction de la forme, on a la réalité de la cure d'âme exercée pendant plus de quarante ans par ce pasteur qui, sur son lit de mort, se voyait dans son délire au chevet de ses malades les exhortant encore (*Direction spirituelle et protestantisme*, p. 16).

Il suffit également de parcourir les biographies des personnages marquants du protestantisme, en particulier ceux qui ont participé aux mouvements de Réveil du 18e et du 19e siècle, pour constater qu'ils ont spontanément exercé un ministère de direction.

Sans doute faudrait-il, ici, distinguer direction occasionnelle et direction qu'on pourrait appeler systématique, c'est-à-dire la collaboration prolongée d'un pasteur et d'un fidèle en vue de l'approfondissement de la vie intérieure. Il n'est pas douteux que cette collaboration prolongée, la direction au sens strict, a été fort peu pratiquée dans le protestantisme. Et même, jusqu'à ces dernières années, le protestantisme en général, et tout particulièrement le calvinisme français, a sinon absolument condamné, du moins nettement méprisé toute forme de direction spirituelle. Paul Sabatier déclarait catégoriquement : « La direction spirituelle n'existe pas dans le protestantisme ». Et, un peu partout, on trouve, sous les plumes protestantes, l'éloge de la majorité spirituelle du protestant qui n'a pas besoin de guide, par opposition à la perpétuelle minorité spirituelle du catholique.

Il est incontestable, déclarait le pasteur E. Paradon, dans un rapport au synode régional d'Aix-en-Provence en 1934, que dans leur très grande majorité les protestants d'aujourd'hui n'éprouvent guère le besoin de faire des confidences à leurs pasteurs « en décharge de conscience », comme dit notre liturgie de consécration, impliquant par là la confession comme attribut normal de notre ministère. Beaucoup des paroissiens dont nous recevons la visite et qui témoignent une confiance souvent touchante nous demandent des renseignements, des services.., des conseils même..; combien s'attendent à ce que nous leur parlions de leur âme ou viennent nous entretenir de leurs difficultés spirituelles? (*La direction spirituelle*, dans *Christianisme social*, t. 50, 1939, p. 93).

Les causes de cette défiance sont multiples. Une des plus fortes, sans doute, est la répulsion envers tout ce qui est ou paraît spécifiquement catholique, répulsion particulièrement marquée dans les églises françaises qui ont été persécutées et qui gardent un complexe de minoritaires. Cette répulsion amène un durcissement anticatholique des positions initiales des réformateurs, notamment le refus de tout instrument créé, dont pourrait user la grâce divine pour se communiquer; toute médiation de ce genre sera considérée, non pas comme une voie vers Dieu, mais comme un écran et un obstacle entre Dieu et l'homme; de là un sacramentalisme réduit au minimum, une horreur de la confession qui est pourtant mentionnée, comme on vient de le voir, dans la liturgie calviniste de consécration des pasteurs; de là, encore, le rejet de tout sacerdoce sacramentel. Un seul intermédiaire subsiste, le texte matériel de la Bible, qui devient, au fond, le seul sacrement. On peut dire que le protestantisme du 19e siècle a pratiqué une superstition du texte matériel de la Bible auquel une sorte de pouvoir presque magique est conféré; tout ce que l'homme peut faire c'est de mettre en conctact avec le texte sacré, qui devient un véritable directeur écrit.

Peut-être faut-il, avec J.-D. Benoît, compter parmi ces causes de l'aversion pour la direction le souvenir et la crainte du zèle inquisitorial et tyrannique des synodes calvinistes du 16e et du 17e siècle. L'individualisme joue dans le même sens, cet individualisme dont le protestantisme du 19e siècle s'est tellement félicité : « l'individualisme, ce fils authentique du christianisme et de la Réforme, déjà choyé par Rousseau, ce bel adolescent de la Révolution française, nourri des droits de l'homme », comme chante avec lyrisme un pasteur du siècle dernier (H. Cordey, *Edmond de Pressensé et son temps*, 1824-1891, Lausanne-Paris, 1916, p. 12).

Le professeur Faber de Tubingue ajoute deux notations. « La légitimité de la *Seelsorge*, écrit-il, est attaquée » non seulement « au non de l'individualisme qui se refuse à ce qu'un autre vienne lire dans les questions les plus intimes de la vie », mais aussi « au nom d'un relativisme religieux qui insiste sur le caractère particulier de chaque vie intérieure et ne veut se plier à aucune règle extérieure ». Faber enfin, parmi les causes du refus de toute *Seelsorge*, indique « un *perfectionnisme* religieux qui nie la nécessité de la *Seelsorge* pour le cercle étroit des vrais croyants » (art. *Seelsorge*, dans *Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., t. 5). Cette dernière notation est importante. Les mouvements piétistes du 18e siècle, les Réveils du 19e siècle aboutissent souvent à la constitution d'Églises de convertis, de « professants », qui ont reçu le « baptême de l'Esprit », par opposition aux Églises dites « de multitude » où l'on entre par la naissance et le pédobaptême, sans passer nécessairement par une expérience religieuse de conversion intérieure. Cette « conversion » revivaliste, expérience religieuse bouleversante, est considérée comme une véritable re-création psychologique, un miracle de justification sanctificatrice, qui introduit dans un état de salut définitif. On conçoit qu'à ces « parfaits » une direction semble plus qu'inutile. On comprend aussi que nous touchons là la forme la plus dangereuse du refus individualiste de toute direction et de toute discipline extérieure au nom de la majorité spirituelle du protestant.

2. **Réintroduction de la direction de conscience au 20e siècle.** — Entre les deux guerres mondiales, une évolution se produit dont l'importance historique et spirituelle est considérable : cette attitude de méfiance envers la direction spirituelle se modifie dans le protestantisme français en particulier, dans une certaine mesure dans le protestantisme allemand aussi. En France, cette évolution participe d'un mouvement plus vaste qui caractérise le calvinisme après 1918, une réaction contre les excès de l'anarchie

individualiste. Il est frappant de constater que, dès lors, un mouvement d'opinion déplore comme une grave lacune le manque de directeurs de conscience protestants et proclame la nécessité d'une direction de conscience. Les synodes régionaux et nationaux étudient la question. Un professeur à la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, J.-D. Benoît, consacre, à défendre la légitimité de la direction de conscience, une thèse qui fait époque et que nous avons déjà citée. Un homme aussi représentatif d'un protestantisme de juste milieu que le pasteur Marc Boegner pouvait se faire l'écho de ces recherches jusque dans un de ses carêmes radiodiffusés.

Parce qu'il y a une direction de conscience condamnable et condamnée, n'y a-t-il pas une direction spirituelle légitime et nécessaire?.. Suffirait-il qu'on supprimât cette expression et qu'on proscrivît ce qu'elle signifie pour qu'il n'y eût plus dans l'Église de Jésus-Christ des âmes qui ont besoin d'être dirigées? Pourquoi donc ces âmes réclament-elles une direction? Non seulement parce qu'abandonnées à elles-mêmes elles ne peuvent discerner les dangers qui, du dedans et du dehors, menacent leur vie chrétienne encore à ses débuts et que, dès lors, elles sont condamnées à s'égarer dans leur recherche du chemin où Dieu leur demande de s'avancer, partant de ce qu'elles sont vers ce qu'elles doivent être. Non seulement parce qu'il y a et qu'il y aura toujours, dans l'Église, des chrétiens mineurs qu'il faut aider à atteindre la majorité spirituelle, des « faibles » pour parler avec saint Paul, à qui il faut enseigner la méthode grâce à quoi ils deviendront des forts (*Rom.* 14 et 15). Non seulement parce que la vie place parfois le chrétien devant des devoirs contradictoires, au moins en apparence, au milieu desquels il éprouve la nécessité intime, si grande que soit sa confiance dans le secours de l'Esprit de Dieu, de faire appel à l'expérience, à la sagesse, aux conseils, à la direction de l'Église que représente auprès de lui un serviteur consacré par elle. Mais aussi, parce qu'il y a des âmes qui se défient des surprises du sens propre, des dangers d'un individualisme mal compris, des tentations subtiles de l'orgueil et qui ont conscience qu'en se maintenant soumises à une direction spirituelle elles demeureront plus fidèles à la grâce de l'humilité... Qu'une telle direction spirituelle s'exerce trop rarement, la détresse des âmes en témoigne avec une douloureuse éloquence » (*Qu'est-ce que l'Église?*, Paris, 1931, p. 126-128).

Il est difficile de se rendre compte du résultat pratique de ce renversement d'opinion et de mesurer jusqu'à quel point la direction de conscience est acceptée et pratiquée dans le protestantisme européen d'aujourd'hui. On peut noter qu'une opposition subsiste de la part de Barthiens extrémistes, pour lesquels une direction de conscience est une œuvre tout humaine qui contredit à la souveraine et exclusive efficace de l'initiative divine.

Ainsi, le pasteur Pierre Maury distingue comme « deux conceptions différentes et, disons-le franchement, opposées » du ministère pastoral, « d'un côté, un témoignage rendu à ce que Dieu a fait pour l'homme, de l'autre une pédagogie, la formation de personnalités morales et religieuses; d'un côté, la prédication de la parole de grâce, concrètement l'Écriture, propre à enseigner, à convaincre, à corriger, à instruire dans la justice (2 *Tim.* 3, 16); de l'autre, des conseils pratiques, des exhortations pieuses, une ascétique et une mystique qui se servent de Jésus-Christ, mais ne le servent point » (*Ministère du Pasteur*, dans *Foi et Vie*, t. 42, 1939, p. 36).

Il est, cependant, un résultat qu'on peut enregistrer du mouvement d'opinion en faveur de la direction spirituelle, et fort important. Grâce à ce mouvement, une certaine piété protestante redécouvre, de l'intérieur et spontanément, des valeurs et des attitudes proprement catholiques. Il est inutile de souligner combien cette intelligence de ce qu'il y a de plus profond et de plus authentique dans le catholicisme peut rapprocher les esprits et saper les forteresses centenaires de préjugés. C'est ainsi que dans son analyse et défense de la direction de conscience, le pasteur J.-D. Benoît se réfère surtout aux classiques de la spiritualité catholique : « Dans ces profondeurs de la vie spirituelle, reconnaît-il, par delà les mots et les systèmes différents se rencontrent directeurs protestants et directeurs catholiques » (*loco cit.*, p. 268).

Plus importante encore est une découverte que fait J.-D. Benoît; il reconnaît sans hésiter qu'on ne peut pas appliquer dans la vie spirituelle concrète et aux âmes vivantes les grandes thèses dogmatiques fondamentales du calvinisme originel : celle de la corruption totale de la nature humaine, celle de l'impossibilité pour l'homme d'être un instrument de la grâce et de collaborer avec elle. « On peut se demander, écrit-il, si le dogme de la corruption totale de l'homme n'est pas une de ces vues absolues, un de ces à priori métaphysiques qui ne trouvent leur justification que dans l'esprit de système, en dehors de toute donnée morale ou psychologique... Ceux-là mêmes qui l'affirment agissent souvent comme s'ils n'y croyaient pas » (p. 148 et 150). Aussi bien, au contact des nécessités de la vie intérieure, le pasteur Benoît retrouve des positions assez proches des positions catholiques traditionnelles sur la nature blessée mais non détruite par le péché originel, sur la possibilité pour l'homme d'enlever des obstacles à la grâce gratuite de Dieu et d'insérer son action libre dans le mouvement de cette grâce, sans pour autant ajouter quelque chose à son efficacité.

Notons, d'ailleurs, en passant, que la pensée de J.-D. Benoît reste sur ces points incertaine, parce qu'il lui manque nos distinctions, peut-être trop tranchées mais indispensables, entre grâce médicinale et grâce élevante, entre grâce habituelle et grâce actuelle. Il me semble qu'on peut traduire sa pensée en notre langage sans trop la trahir. Au fond, avec d'autres mots, il dit à peu près que l'*initium fidei* est une initiative divine que l'homme ne peut en aucune façon provoquer, mais qu'on peut s'y préparer et la demander, étant bien entendu que ces mouvements de préparation sont l'effet de grâces actuelles à quoi la liberté peut collaborer; J.-D. Benoît dit, équivalemment, que l'homme peut collaborer aux grâces actuelles qui assurent la conservation de l'état de grâce habituelle et sanctifiante, et que l'homme, par sa liberté mue par la grâce actuelle et informée par la grâce sanctifiante, peut adhérer de plus en plus, sinon à la vie divine à lui communiquée (concept si peu protestant), du moins au don sanctifiant de Dieu. De telle sorte que, bien que l'auteur se refuse fermement à admettre la notion catholique de mérite, il n'est pas impossible qu'il s'en approche plus qu'il ne le croit.

On ne saurait s'exagérer l'intérêt de telles rencontres de pensée. Il serait nécessaire de signaler également comment, à partir de la nécessité de la direction spirituelle, le pasteur Benoît retrouve une conception saine du développement; il reconnaît qu'il n'est pas nécessaire qu'une institution soit explicitement décrite dans l'Écriture pour qu'elle soit légitime, mais qu'il suffit qu'elle soit conforme à l'esprit de l'Écriture.

3. Direction et confession dans le protestantisme contemporain. — De ce mouvement de

redécouverte de la direction spirituelle on peut rapprocher les pratiques des groupes d'Oxford (Réarmement moral) qui, sans être exclusivement protestants, cependant sont nés et se développent dans une atmosphère protestante. Dans ces groupes, on préconise l'ouverture mutuelle de conscience, une sorte de confession semi-publique dans un petit cercle et, en liaison avec cette confession réciproque, une sorte de direction collective.

Notons à ce propos que dans le protestantisme français, si la direction spirituelle est considérée comme un élément du ministère normal et de la vocation du pasteur consacré, cependant on admet la légitimité d'une direction laïque, laquelle, d'ailleurs, n'est pas non plus exclue en principe par le catholicisme.

Peut-être même faudrait-il évoquer ici les confessions publiques, souvent si malsaines, des mouvements revivalistes, qui comportent une sorte de grossière et dangereuse direction collective.

Ces excès mêmes font voir quelle relation il y a entre direction et confession. Aussi bien, confession et direction sont liées dans leur histoire et leur développement : il est inutile de rappeler longuement que la confession auriculaire, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui dans le catholicisme, est née du besoin de direction spirituelle. La direction implique une ouverture totale de conscience qui est une vraie confession, et la confession sacramentaire le plus souvent s'achève en une petite direction de conscience. Il n'est donc pas étonnant que la redécouverte de la direction spirituelle se double, dans le protestantisme, d'une remise en valeur de la confession, voire même parfois d'une certaine reconnaissance du caractère sacramentaire de la pénitence.

C'est l'expérience inattendue que, à son propre étonnement, fit le pasteur Wilfred Monod au début de son ministère. Le fait est caractéristique chez un homme qui, à la piété la plus profonde, joignait la plus vague et la plus déconcertante théologie libérale.

J'avais annoncé, raconte-t-il dans son autobiographie, que je me tiendrais dans la sacristie, le dimanche après-midi, pendant une heure afin d'être à la disposition de mes paroissiens : ils pouvaient avoir des questions à poser, des objections à formuler, des résolutions à prendre, — après le sermon prêché dans la matinée; pourquoi supposer toujours qu'il resterait sans écho? Quand j'inaugurai ces entretiens religieux, la première personne qui se présenta fut l'organiste du temple... Elle traversait une crise spirituelle momentanée, liée à ses progrès dans la foi. Il s'agissait de l'affermir dans l'assurance, la sérénité. Soudain je m'écriai : « Je m'adresse à vous comme pasteur, mandaté par l'Église; au nom des Promesses éternelles, je vous déclare, — non pas moi, mais Celui qui parle en moi —, que votre seul recours est de les accepter sans hésitation, dans leur plénitude, avec soumission et confiance : emparez-vous de la certitude bénie que vous possédez, immuablement, le pardon de Dieu et la paix.

Ainsi, la pratique même de la cure d'âme, en ses formes les plus élémentaires, et en ses besoins les plus criants, m'entraînait d'emblée, non seulement vers la direction spirituelle, mais vers une subite appréciation de la *confession*, évangélique et scripturaire, à la fois spontanée pour le fond et libre pour la forme, — qui ne mène en aucune manière au sacrement de la confession *obligatoire* et au « Tribunal de la pénitence ». Inconsciemment, peut-être, j'avais octroyé « l'absolution » (*Après la journée*, 1867-1937, Paris, 1938, p. 122-123).

Les premiers réformateurs ne rejetaient ni la confession, ni même l'absolution, du moins l'absolution déclaratoire, telle que Monod la donne, c'est-à-dire l'assurance du pardon divin proclamée devant le pécheur au nom de l'Église. Luther, jusqu'à la fin de sa vie, usa de la confession. Sa pensée hésite sur la question de savoir si la pénitence est un sacrement. Calvin, lui, rejette nettement le caractère sacramentaire de la pénitence, encore qu'il recommande la confession. Très vite, dans le luthéranisme comme dans le calvinisme, la pratique se perdit de ce qui n'était plus qu'un acte dont le sens échappait. De nos jours, un laïc aussi averti que l'historien protestant E.-G. Léonard peut déclarer comme un fait évident : « le protestant... sent parfois le besoin de la confession, mais l'absolution lui paraît une usurpation » (*Le protestant français*, Paris, 1953, p. 143).

Cette affirmation catégorique n'est pas tout à fait exacte. Déjà A. Vinet dans sa classique *Théologie pastorale* n'hésitait pas à écrire que « l'absolution formelle qui vient à la suite de la confession catholique repose sur une idée parfaitement chrétienne » (*loco cit.*, p. 311). De nos jours, dans le calvinisme et le luthéranisme français quelques théologiens vont jusqu'à reconnaître dans la pénitence un véritable sacrement. D'après E.-G. Léonard, « une récente pastorale tenue à Strasbourg a permis au pasteur luthérien Gueutals de présenter à ses collègues la confession et l'absolution comme constituant un troisième sacrement protestant » (*Le protestant français*, p. 287). Mais la manifestation la plus spectaculaire du retour au sacramentalisme de la pénitence a été le petit livre du pasteur Max Thurian, frère du monastère calviniste de Taizé : *La Confession*, Paris, 1953. Ce manifeste a suscité une assez vive émotion et une inquiétude dans les milieux protestants. Il a été diversement apprécié par les catholiques (on trouvera le conspectus des jugements catholiques et protestants dans *Istina*, 1954, n° 3, p. 369-384). Il n'est pas douteux cependant que, malgré une notion trop équivoque de la causalité sacramentaire, Max Thurian ne voie, dans l'absolution, un véritable sacrement et pas seulement une déclaration de pardon (quoi qu'il en soit, cela va sans dire, de la validité de l'absolution donnée par un ministre protestant, que nous ne pouvons pas reconnaître).

Dans le signe de l'absolution, écrit Max Thurian, la miséricorde de Dieu n'est pas seulement proposée à la foi et à la prière comme une promesse réalisable, mais ceux à qui l'Église, fondée sur les apôtres et Jésus-Christ, remet les péchés, ils leur sont personnellement et actuellement remis. Le sacrement de l'absolution confère donc efficacement ce qu'il signifie. Il faut que la Parole de Dieu qui annonce la promesse de miséricorde faite par Jésus-Christ se concrétise dans le signe de l'absolution, et que le croyant réalise que la rémission des péchés n'est pas seulement une espérance, mais un fait actuel auquel il peut s'accrocher de toute sa foi (*loco cit.*, p. 59).

Cette doctrine, assez nette malgré tout, permet à M. Thurian de bien distinguer confession et direction, mieux que ne le fait par exemple J.-D. Benoît. Pour celui-ci, la confession, qu'il dépouille de toute réalité sacramentaire, est un élément essentiel de la direction; mais elle n'est qu' « une ouverture d'âme, une transparence qui permet au médecin de poser son diagnostic, au guide d'indiquer le chemin » (*loco cit.*, p. 200). D'ailleurs le pasteur Benoît ajoute que « la confession faite en décharge de conscience... et provoquée par le désir de l'absolution, peut, elle aussi, se concevoir sous une forme protestante ». M. Thurian montre que si l'ouverture de conscience et la transparence à un directeur sont nécessaires et manifestent la foi en la

communion des saints, la pénitence sacramentaire est tout autre chose qu'un simple prolongement de la direction : « La confession proprement dite et le signe de l'absolution manifestent par excellence la direction du seul Seigneur sur nos existences pécheresses. La confession n'est pas un partage, elle n'est pas une direction. Elle ne consiste pas dans l'échange des difficultés et des problèmes de deux chrétiens entre eux ni dans la recherche d'un conseil de Dieu à propos d'une question posée par notre vie » (*loco cit.*, p. 84-85). Cette vue est juste; le danger n'est pas irréel, pour le protestant, de prendre l'ouverture de conscience à un conseiller spirituel pour l'équivalent ou l'ersatz d'un sacrement; et le catholique, souvent, transforme la confession en recherche d'une direction de conscience, au risque d'oublier qu'elle est un élément d'un sacrement, c'est-à-dire d'un moment privilégié de l'histoire où nous est efficacement communiquée la réalité vivante de l'amour du Christ, vainqueur du péché. Ici encore notons avec sympathie cette rencontre de pensée.

Certes, la confession, et une conception catholique de la pénitence, sont loin d'être acceptées par le protestantisme, en particulier par le protestantisme français. A l'annonce du livre de Max Thurian, un protestant du Midi réagissait en écrivant à *Évangile et liberté* : « Nous sommes un pays qui ne se soumettra pas... Beaucoup de protestants sans doute ont fait comme moi ce matin : ils ont pleuré ». Cet affolement n'est pas étonnant. Cependant quelque chose de nouveau s'instaure, et que constate calmement un protestant peu enclin à la sympathie pour les évolutions récentes du calvinisme, E.-G. Léonard :

> L'aversion pour la confession, écrit-il, est... un de ces signes distinctifs qui tendent à s'affaiblir... Peut-être les beaux huguenots sûrs d'eux-mêmes et qui ne voulaient se confesser qu'à Dieu sont-ils plus rares qu'autrefois; on a dit le succès, dans toutes les communautés piétistes ou d'une foi avant tout pratique, d'un témoignage qui tourne volontiers à la confession publique. La cure d'âme, assez peu pratiquée jusqu'ici par la plupart des pasteurs.., entre dans leurs habitudes (*loco cit.*, p. 142).

A. Bost, *Lettres de Félix Neff*, Genève, 1842. — K. Schmerl, *Die spezielle Seelsorge in der lutherischen Kirche und unter der Orthodoxie und dem Pietismus*, 1893. — Louis Meyer, *La vie, son œuvre*, 2e éd., Paris, 1893; *Lettres, fragments de sermons et notes*, Paris, s d; sur Meyer directeur, voir C.-E. Babut, *Louis Meyer*, dans *Revue chrétienne*, t. 1, 1895, p. 25 svv. — A. Maulvault, *De la direction spirituelle des âmes*, dans *Revue chrétienne*, 1905. — Ch. Durand-Pallot, *La cure d'âme moderne et ses bases religieuses et scientifiques*, Paris, 1910. — G. Frommel, *Lettres et pensées*, Neuchâtel, 1913; *Lettres intimes*, 1920; sur Frommel directeur, voir G. Bouttier, *Le professeur et le directeur de conscience*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 2, Montpellier, 1927, p. 167-179. — M. Boegner, *La vie et la pensée de Tommy Fallot d'après sa correspondance et d'autres documents inédits*, Paris, 1914 et 1926.

A.-N. Bertrand, *Le protestantisme et la direction de conscience* dans *Évangile et liberté*, 1er juillet 1925. — E. Paradon, *L'autorité du pasteur*, dans *Christianisme social*, 1926, p. 843 svv; *La direction spirituelle*, 1939, p. 93 svv. — O. Baumgarten, *Protestantische Seelsorge*, Tubingue, 1931 (contient une histoire de la « cure d'âme »). — H. Bois, *Lettres de direction spirituelle*, Paris, 1931; sur Bois directeur, voir G. Bouttier, *La direction spirituelle d'Henri Bois*, dans *Foi et Vie*, 1931, p. 847 svv. — L. de Saint-André, *La direction spirituelle*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 9, 1934, p. 153 svv. — F. Neff, *Lettres de direction spirituelles inédites*, Dieulefit, 1934; voir sur Neff directeur, *Le christianisme social*, 1934, p. 208 svv. — H. Eberhardt, *La direction spirituelle*, dans *Les Cahiers du Matin Vient*, octobre-décembre 1934, p. 177 svv. — A. Wautier d'Aygalliers, *La confession*, dans *Évangile et liberté*, 13 juin 1934. — K. E. Kirk, *Conscience and its problems. An introduction to casuistry*, Londres, 1936. — H. Asmussen, *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*, 4e éd., Munich, 1937. — P. Maury, *Ministère du pasteur*, dans *Foi et Vie*, 1939, p. 26 svv. — L. Fendt, *Grundriss der praktischen Theologie*, t. 3, Tubingue, 1939. — J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme. Étude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris, 1940; *Calvin directeur d'âmes. Contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, 1947.

P. Janelle, *Un cas de direction protestante au 17e siècle*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 22, 1942, p. 43-55. — E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 2e éd., Zurich, 1948. — W. Stählin und Ritter, *Kirche und Menschenbildung*, 2e éd., Cassel, 1950. — W. Trillhass, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, Munich, 1950. — Th. Bovet, *Lebendige Seelsorge*, Berne, 1952. — Max Thurian, *La cure d'âme dans la tradition réformée*, VSS, septembre 1955, p. 320-327.

Robert Rouquette.

B. La direction spirituelle dans l'hindouisme

La *direction spirituelle* joue un rôle de premier plan dans la vie religieuse indienne, qu'il s'agisse de l'hindouisme (ou brahmanisme) majoritaire, ou des autres grandes religions autochtones mais tenues par celui-ci pour hétérodoxes : le bouddhisme et le jaïnisme. C'est là une véritable institution, codifiée de bonne heure et qui vit encore sous nos yeux. Force nous sera, d'ailleurs, de limiter notre description aux formes principales qu'elle a prises dans le seul hindouisme.

Plusieurs mots peuvent désigner, dans la langue sanscrite, le directeur spirituel. Le plus employé est peut-être celui de *guru*, littéralement : *lourd*, l'idée de gravité entraînant celles de dignité et d'autorité. D'un fréquent usage est aussi le terme *âchârya* : le maître qui connaît et enseigne la règle de la pensée de l'action. Les textes établissent parfois des nuances de sens hiérarchisées entre ces deux vocables et certains autres : *âchârya* vient alors au premier rang. Mais ces différences affectent peu notre propos et nous n'aurons pas à en tenir compte. Les plus anciennes Upanishad, antérieures au Bouddha, présentent déjà l'institution du *guru* comme un fait social bien connu et reconnu. Les célèbres « Lois de Manou », rédigées entre le second siècle avant notre ère et le second siècle après le Christ, nous en proposent cette définition juridique : « Le brahmane qui, ayant initié son disciple, lui enseigne le Véda [plénier], comprenant la section des rites et la section des mystères [spirituels], celui-là est appelé maître *(âchârya)* » (*Lois de Manou*, II, 140). Suivant sa tendance foncière, le Code de Manou souligne ici le privilège des brahmanes et s'arrête à la conception la plus compréhensive de la synthèse brahmanique, celle qui souligne l'ajustement canonique de la discipline spirituelle, — orientée vers la recherche du salut et promulguée dans les Upanishad ou Védânta —, à la discipline des œuvres et des rites, contenue dans les parties plus anciennes du Véda et certains documents annexes.

C'est que, malgré la volonté du brahmanisme d'assurer la plus grande continuité possible entre les deux domaines de la délivrance et du rite, la tension demeure d'un registre à l'autre, non sans quelque analogie avec l'opposition de la foi et des œuvres dans l'histoire du monde chrétien. Le premier registre est celui d'une spiritualité métacosmique et transtemporelle, le second entend organiser la durée cosmique et humaine.

Quant à l'*initiation* dont fait état notre texte, elle est précisément ce rite par lequel le jeune garçon, issu

de l'une des trois classes supérieures de la société hindoue, *naît une seconde fois*, d'une naissance non plus naturelle mais sacrale, reçoit une manière d'être plus haute et plus parfaite et devient un sujet adéquatement habilité pour l'étude du Véda.

Parole *impersonnelle*, — plutôt que Parole de Dieu —, inaltérable expression du Divin, en tant qu'il est la source des normes cérémonielles, morales et spirituelles, le Véda se présente avec une autorité souveraine et inconditionnelle qui fonde l'autorité dérivée de la tradition orthodoxe. Mais l'autorité *personnelle* du maître trouve aussi sa place dans les perspectives indiennes. Sans doute est-elle subordonnée; elle n'en est pas moins nécessaire. Le Maître ne crée pas la Loi, il en a le dépôt, l'explique et la transmet. Pourtant sa personnalité magistrale est engagée en cette transmission, et d'autant plus qu'il a mieux retrouvé en lui-même le centre de jaillissement où s'épanche le Divin : à la limite, il est la Loi vivante.

Il importe d'ailleurs de ne pas perdre de vue que l'orthodoxie hindoue oblige peu au plan de la vérité dogmatique. L'exégèse du Védânta donnée par Çankara (788-826 de notre ère), si prestigieuse soit-elle, connaît des rivales. Et bien que les successeurs réguliers du même Çankara portent encore le titre de maître spirituel de l'Univers, leurs décisions ne sont pas, en rigueur de termes, souveraines. Il n'y a donc point, à parler strictement, de magistère ecclésial dans l'hindouisme. L'orthodoxie y est marquée d'un pragmatisme supérieur : ce qu'elle impose ce sont surtout des modes de vie, des Normes. Et lorsqu'il ne s'agit plus seulement de pratique morale ou de comportement social, mais de la vie de l'esprit, les normes sont destinées à conduire le disciple vers l'*expérience* spirituelle qui, en définitive, est à elle-même son propre témoin et son propre juge, même si chacun reste attentif et se complaît à y retrouver les Données augustes de l'Upanishad.

Il s'ensuit qu'à l'intérieur de l'orthodoxie l'apport personnel du *guru* est considérable. Investi d'une telle autorité, ce dernier jouit de droits éminents qui l'emportent, d'une certaine manière, sur les droits du père selon la nature :

> De celui qui engendre et celui qui donne le Brahman, le second est le Père le plus vénérable, car la naissance en Brahman a une portée éternelle... (Manou, II, 146).
>
> Que le disciple fasse effort sans relâche, s'appliquant à l'étude et veillant au bien-être de son *guru* (191).
>
> Maîtrisant son corps, sa voix, ses organes sensoriels et son esprit, qu'il se tienne les mains jointes, les yeux fixés sur son *guru* (192).

Le respect et la foi qui sont dus à la doctrine sacrée doivent s'étendre au maître qui l'enseigne, car, nous dit le Védânta-Sâra, manuel rédigé vers 1500 par Sadânanda, « la foi c'est la confiance en les énoncés védântiques... enseignés par le maître autorisé ». Sans doute cette foi n'est encore qu'extrinsèque et préparatoire à la connaissance expérimentale et substantielle du Divin; en transposant le langage de la théologie chrétienne, nous dirions que ce n'est pas une foi théologale. Il n'en est pas moins vrai que l'attitude confiante attendue du disciple, descend en quelque sorte de la Loi au *guru* qui la communique.

Mais il est vrai aussi que l'état de disciple peut et doit être un jour dépassé, dans le cas où l'enseignement magistral donne son fruit parfait. Le dirigé lié par l'obéissance devient alors autonome, sans préjudice de la déférente gratitude qu'il sait conserver à son père spirituel.

On peut encore se demander s'il est permis au disciple de choisir son « directeur » ou d'en changer. S'il est peut-être malaisé de découvrir une doctrine ferme pour décider de cette question, les faits, du moins, lui donnent une réponse affirmative. Il est clair cependant que, dans la mesure où est satisfaite l'exigence maximale des Lois de Manou, selon laquelle le maître spirituel par excellence est aussi celui qui donne, — une fois pour toutes —, l'initiation brahmanique, c'est la famille de l'enfant à initier qui exerce le droit de choisir le *guru*, et que le lien du dirigé au directeur ne peut être à proprement parler rompu, puisqu'il ne se distingue pas du lien initiatique lui-même et de la relation perpétuelle qu'il semble impliquer. Dans la pratique, toutefois, la fonction de *guru* se laisse diviser et en quelque sorte déléguer et distribuer selon des moments et des registres divers, autorisant ainsi de la part du disciple la libre initiative quant au choix du directeur.

Il arrive enfin quelquefois, — ce seront, si l'on veut, les exceptions confirmant la règle —, que, malgré la répulsion très forte du brahmanisme pour l'autodidacte, en quelque domaine que ce soit, de puissantes personnalités religieuses s'inventent elles-mêmes sans maître et sans culture, mais à l'intérieur de la communauté hindoue, et voient reconnaître leur autorité sans titres canoniques. Rappelons le cas tout récent de *Ramana Maharshi* (*Sur le Yoga indien*, dans *Études carmélitaines*, octobre 1937, p. 163-176), et qui devint un *guru* très recherché et révéré.

Telle est ce que l'on pourrait appeler la conception indienne classique de la direction spirituelle où l'on discerne une volonté de dépasser le simple conformisme social et l'individualisme anarchique.

Mais cet équilibre s'est trouvé tôt rompu pour certains courants de spiritualité.

« Celui qui a pour le dieu la plus haute dévotion et pour son *maître* pareillement au dieu : c'est pour lui que s'illuminent les doctrines ici exposées, pour lui le magnanime » (*Çvetâçvatara-upanishad*, VI, 23, traduction A. Silburn), dit un document ancien. Ce qui est ici réclamé pour le *guru* ce n'est plus seulement la foi pré-théologale, mais l'amour de dévotion (G. A. Grierson, art. *Bhakti-Mârga*, ERE, t. 2, p. 546). La ligne de démarcation, très clairement marquée en principe, entre le *guru* divin, — la Divinité incarnée —, et le *guru* humain, tend à s'oblitérer pratiquement

Quand, par une initiative gracieuse, le Dieu *descend* parmi nous *(avatâra)*, assume un corps mortel, le lien de chair qu'il contracte librement n'est pas l'effet de la loi de l'acte *(karman)* et ne forme pas chaînon dans une série de renaissances imposées. Au contraire, le « spirituel » qui est en route vers la délivrance, doit s'affranchir des servitudes d'une incarnation subie au titre de sanction d'actes antérieurs, — méritoires ou déméritoires. Aussi longtemps qu'il n'a pas consommé cette libération et n'a pas recouvré sa nature divine, le *guru* n'est qu'un homme investi d'une fonction sacrée. Mais certaines écoles parmi les plus orthodoxes admettent que la délivrance parfaite est possible *en* cette vie charnelle, avant le passage de la mort. Quand le maître est un « délivré vivant » de cette sorte, la distance s'annule entre sa personne et sa fonction, et le statut du *guru* rejoint sa nature métaphysique profonde : son humanité n'est plus alors qu'une humanité « résí-

duelle », sans poids asservissant. Et Çankara, le plus classique des docteurs indiens, ne craint pas d'écrire : Le *guru* est Vishnu, le *guru* est Çiva. — Le *guru* est Brahman lui-même. — Il n'y a pas de plus grand dieu que le guru (texte traditionnellement attribué à Çankara).

Il ne faut pas oublier, au surplus, que la notion indienne de *descente divine* est accordée à un climat général d'immanentisme. D'où, au cours de l'histoire, la multiplication des descentes, incarnations, manifestations de la divinité, avec ce résultat que la différence théorique entre le dieu incarné et l'homme divinisé est moins nettement sentie par la conscience commune. Ainsi la vénération du *guru*, l'homme de la doctrine sacrée, est-elle devenue pour beaucoup d'hindous, adoration, don total de soi au *guru*, incarnation de la divinité.

Quant au maître, il a *droit* à une manière de culte impliquant, selon les modalités précisées plus haut, foi, voire dévotion : les règles canoniques ou coutumières qui le veulent ainsi, doivent le protéger de la tentation d'abuser de son ascendant. Se reconnaît-il, est-il reconnu « délivré vivant », les hommages très personnels qu'il ne manquera pas de recevoir ne risquent pas de le rendre tyrannique et arrogant : parvenu à cet état où il croit pouvoir dire « Je suis Brahman », il s'est établi du même coup dans l'absolu où cessent les différences et toutes les hiérarchies. Ainsi, du moins, l'Inde voit-elle les choses.

Il ne saurait être question d'entrer dans le détail des méthodes de direction pratiquées parmi les hindous. Elles sont, bien entendu, fonction des voies de spiritualité sur lesquelles leur rôle est de conduire le disciple : voie de la connaissance libératrice, tantôt assortie d'un renoncement tranchant aux œuvres, à l'agir rituel ou social, tantôt réconciliée avec l'action désintéressée; voie de la dévotion qui tend à personnaliser les rapports du Divin et de l'âme finie, fait appel au secours gracieux d'En Haut, y répond par l'amour spirituel; voie du *yoga* avec ses techniques ardues, sa discipline psycho-somatique que la prudence indienne déconseille d'aborder sans guide expérimenté.

Évoquons seulement ici la méthode générale de direction spirituelle en usage dans la tradition védântique et décrite, dès la plus haute antiquité, par la Châdogya-upanishad (VIII, 7 à 12). Elle procède par *surimposition* et *négation*, par approches graduelles et élimination successive des vues fausses, illusoires ou imparfaites. Le maître, s'il lui faut exiger de son disciple le désir ardent de la délivrance et le sens des choses éternelles, lui doit par ailleurs de l'accepter avec son tour d'esprit propre, ses possibilités immédiates, ses difficultés, ses préjugés. Il doit savoir descendre, ou plutôt condescendre provisoirement au niveau du « novice ». Il commencera donc par lui laisser *surimposer* à l'absolu, obscurément pressenti, des représentations fort inadéquates et fort lointaines, plus opaques que transparentes. Puis viendra le temps de la *négation* purifiante : « Non, Brahman n'est pas ainsi, pas ainsi, *neti, neti...* » La leçon une fois assimilée, un nouveau pas devient licite moyennant une nouvelle surimposition plus adéquate et plus transparente, suivie de négations et de purifications, et ainsi, selon le même rythme, jusqu'à l'illumination décisive.

Les symboles employés par cette méthode de condescendance peuvent appartenir à des registres divers. Comme il s'agit, en définitive, de retrouver au plus intime de soi l'Absolu lui-même, les représentations empruntées au domaine de la personnalité empirique, — physique ou psychique —, seront facilement privilégiées. Mais les images, les mythes concernant les dieux fourniront de multiples possibilités; pareillement le cosmos et les êtres qui le composent.

Pour conclure, le disciple, tant qu'il n'est que disciple, se soumettra, — dans son propre intérêt —, aux directives du maître, avec la plus grande docilité. C'est le maître qui doit savoir individualiser sa méthode de direction, pour chaque cas et chaque moment singulier. L'Inde ne veut guère reconnaître la personnalité que portée à l'absolu. Or le novice est, par définition, en deçà de sa propre personnalité. Il lui faut donc obéir et d'une obéissance totale, ce qui ne veut pas dire contrainte.

« Mais, il nous faut ici le redire, quiconque passe maître, au sens fort du terme, conquiert par là même l'autonomie et le droit à l'initiative spirituelle. Identifié au Divin, ses pensées, ses paroles, ses actes ont force de loi, valeur de norme. Il ouvre, s'il le juge bon et si les temps le demandent, des voies nouvelles. Dans les limites de l'orthodoxie, doctrinalement peu accusées, ses démarches sont une source de renouvellement. Sa liberté, — reconnue de tous —, compense l'immobilisme de la Tradition. Aucun magistère n'est en droit de lui demander raison, si nul n'est tenu d'accepter ses innovations. Sur ses disciples, et sur la société hindoue dans son ensemble, les pouvoirs du guru sont immenses » (*La direction spirituelle selon les traditions indiennes*, dans *Direction spirituelle et psychologie*, coll. Études carmélitaines, 1951, p. 159-167).

Olivier LACOMBE.

DIRECTOIRE. — Comme le mot CONDUITE (DS, t. 2, col. 1388-1389), le mot *directoire* est susceptible de multiples applications et il est, en effet, employé dans des acceptions fort diverses dans la littérature spirituelle. Nous en relèverons quelques-unes.

1. Il semble que le mot *directoire* ait d'abord été appliqué aux ouvrages qui énuméraient les rubriques à observer dans la célébration de la messe et dans la récitation de l'office. Ces *Directoires* sont les authentiques ancêtres des ordos et calendriers liturgiques modernes ou même des almanachs ecclésiastiques. Le plus célèbre est peut-être le *Directorium sacerdotum* de Clément Maydeston (cf L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 2, Milan, 1948, n. 6271-6273; cf aussi le *Directorium sacerdotale*, 1482, de Jean Pfeffer de Wydenberg † 1493). Des diocèses ou des régions ecclésiastiques possédèrent leur *Directorium* (n. 6259-6269). Cisneros, abbé de Montserrat, fit éditer en 1500, en s'inspirant d'un ouvrage de Jean Mombaer, un *Directorio de las horas canonicas*, « qui apprend au religieux de quelle manière il doit vaquer à la récitation de l'office divin » (cf DS, t. 2, col. 919).

L'acception du mot *directoire* s'élargira bientôt. Un *directoire* aura pour but de donner une marche à suivre, d'expliquer comment il convient d'agir dans l'accomplissement d'une fonction déterminée. On publiera, par exemple, et en toutes langues, de nombreux *Directoires* à l'usage des confesseurs (celui de Jean Polanco, écrit en latin, Rome, 1554, est un des plus connus), des pasteurs (vg le *Directorium curatorum* de Jean de Auerbach, Spire, vers 1470) ou même des

maîtres de chant et des chantres des églises collégiales, tel le *Directorium chori* de Jean Guidetti (Rome, 1582).

2. Habituellement on publie sous le titre de directoire l'explication d'un livre, d'une méthode particulière; le directoire devient un peu comme le livre du maître, ou bien il est destiné à aider celui qui n'a pas la possibilité de recourir à un maître. Tels se présentent les *Directoires* des *Exercices spirituels* de saint Ignace, qui en expliquent le sens et en exposent l'utilisation (voir art. Application des sens, DS, t. 1, col. 812-816, 831; Aquaviva, col. 831-834).

3. Un directoire peut exposer encore l'ensemble des prescriptions d'un état de vie. C'est en ce sens que sont établis ordinairement les *Directoires spirituels* des ordres et congrégations religieuses (voir article suivant).

En d'autres cas, le directoire répond davantage à une situation particulière ou à un emploi déterminé. Le *Coutumier* de la Visitation énumère les *Directoires* des différentes officières du monastère ou des sœurs affectées à différentes charges. Innocent Le Masson, prieur général des chartreux, a composé un *Directorium morientium ad usum ordinis cartusiensis* (La Correrie, 1685), qui est à la fois rituel, eucologe et livre d'exhortations à l'intention de ceux qui doivent assister les religieux mourants. Mgr Gouraud, évêque de Vannes, publia un *Directoire de vie sacerdotale*, pour aider les prêtres à profiter des exercices de la retraite, faite seul ou en commun (Paris, 1910). Sur le *Directorium inquisitorum*, voir DS, t. 1, col. 1332-1333.

Des ouvrages peuvent comporter, sous le titre de directoire, des prescriptions fort diverses. Le *Directoire des supérieures* (Paris, 1948) voudrait être une somme qui rappelât « l'enseignement commun de l'Église sur la vie religieuse.., de l'Évangile au Droit canon et à la théologie » (avant-propos, p. x). Dans le même esprit et de la même manière a été publié un *Directoire des prêtres chargés des religieuses* (Paris, 1954).

4. Un directoire peut encore être un traité général de spiritualité ou présenter un problème spirituel important, à l'usage de tous les chrétiens ou seulement de catégories déterminées de lecteurs, par exemple les directeurs de conscience, les commençants, ou les âmes contemplatives. Le carme Marc de la Nativité composa en quatre gros volumes une somme de la vie chrétienne et spirituelle pour les commençants sous le titre de *Directoire des novices ou traité de la conduite spirituelle des novices pour les couvents réformés de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel* (Paris, 1650-1668). Le *Directorium aureum contemplativorum* (Cologne, 1509) de Harphius est bien connu, de même le *Direttorio mistico* du capucin Bernard de Castelvetere † 1756 (voir DS, t. 1, col. 1505-1506). Rappelons encore le *Direttorio ascetico* et le *Direttorio mistico* de Jean-Baptiste Scaramelli (Venise, 1758 et 1754), qui sont dans toutes les bibliothèques religieuses. Récemment paraissait *Il direttorio mistico* (Rome, 1950) du capucin Felice da Mareto.

Des traités de cette sorte, on le voit par ces quelques exemples, ont toujours été fort nombreux, qu'ils s'intitulent ou non directoires. Sur les « directoires de vie spirituelle » pour le moyen âge, comme on les a justement appelés, voir par exemple, DS, t. 1, col. 200, 1465-1467 et art. Direction, t. 3, col. 1085-1089. On en trouve d'ailleurs à toutes les époques, vg t. 1, col. 894, 1493 svv, etc. Certains auteurs affectionnaient ce titre et l'employaient pour toutes les disciplines, car ils voulaient donner en un volume un compendium de tout ce qu'il y avait à connaître sur la question. Ainsi le carme Antoine du Saint-Esprit † 1674 publia successivement un *Directorium regularium* purement canonique, un *Directorium confessariorum* et un *Directorium mysticum* (voir DS, t. 1, col. 717).

5. L'appellation de directoire est parfois appliquée d'une manière assez inattendue. Le supérieur des sœurs de la Charité de Besançon publia (Besançon, 1860) une série d'examens sur les péchés capitaux, à l'usage des religieuses en charge, sous le titre de *Directoire des supérieures locales*. Le *Directoire des sœurs de la Providence de Portieux* contient les ouvrages religieux écrits par le fondateur, le bienheureux Jean-Martin Moÿe (Portieux, 1858). Le traducteur des œuvres spirituelles du bienheureux Venturin de Bergame † 1346 a intitulé l'ouvrage *Directoire spirituel* (Paris, 1926).

Signalons à titre de curiosité : *Le directoire de la conscience pour bien ediffier lomme qui a desir de bien vivre et bien mourir*, envoyé au duc de Bourbon par F. Toussaint de Villeneuve, évêque de Cavaillon (Lyon, 1488), et, de François Bellemère, le *Directoire de la vie humaine* (Paris, 1537), avec ses quatre traités pour la conduite de la vie chrétienne : du régime de la personne, forme et manière de s'y confesser, remède contre scrupules de conscience, forme de soy préparer à recevoir le Créateur.

H. Thurston, art. *Directories*, CE, t. 5, 1909, p. 25-27; *An old-Established Periodical*, dans *The Month*, février 1882.

André Rayez.

DIRECTOIRES SPIRITUELS. — 1. *Notions et histoire.* — 2. *But.* — 3. *Conditions.* — 4. *Autorité.*

1. **Notions et histoire.** — Les religieux s'astreignent aux vœux selon les lois propres de l'institut auquel ils appartiennent et en les observant ils s'efforcent d'acquérir la perfection. Ces lois sont contenues dans la règle et les constitutions. En raison de l'approbation apostolique normalement donnée à ces textes, ces lois ont une autorité particulière, équivalente à celle des lois pontificales.

1° *Notions.* — La règle et les constitutions, par leur nature, sont concises, surtout en ce qui concerne la formation et la vie spirituelle. D'autres recueils détaillent ce qui est resté indéterminé et forment avec la règle et les constitutions le droit particulier de chaque famille religieuse. Les *Normae* de 1921 (c. iv, n. 22 i, répétant la prescription du n. 33 des *Normae* de 1901) affirment « licet brevia spiritualis et religiosae vitae documenta sint opportuna, excludendae tamen sunt prolixiores instructiones asceticae, exhortationes spirituales ex professo, et mysticae considerationes, quae omnia aptius pertractantur in libris asceticis... » Bien que la jurisprudence ait admis qu'il convenait d'insérer dans les constitutions « brevia spiritualis et religiosae vitae documenta, praesertim quae spiritum proprium religionis apte definiant atque applicent », il reste toujours possible et même souhaitable d'avoir des recueils qui contiennent des règles plus étendues et plus précises touchant la vie religieuse et spirituelle. Les prescriptions de la règle et des constitutions sur la discipline, les charges, certains exercices de communauté, ordinaires ou extraordinaires, etc, ont besoin également d'être complétées ou explicitées.

Ce besoin a toujours été ressenti. Dans les siècles passés les constitutions, nées à côté de la règle, avaient pour but d'y satisfaire. Lorsque les constitutions prirent la place de la règle, cette même nécessité donna naissance à différents recueils de lois et de prescriptions, appelés *Directoires*, *Coutumiers*, *Us*, *Cérémoniaux*, etc, et plus habituellement *Directoires* et *Coutumiers*. Le décret de la Congrégation des religieux, du 31 mars 1919 (AAS, t. 11, p. 239-240), emploie les termes : *Direttorio*, *Coutumier*, etc. Les directoires, tels qu'ils existent de nos jours, se rattachent à la *période* de la législation religieuse qu'on pourrait appeler *des constitutions*.

Les anciennes règles, de nature plus ascétique et générale, avaient été complétées par des coutumiers (cf M. Alamo, art. Coutumiers, t. 2, col. 2454-2459), des statuts, des constitutions ou des us. Ces recueils, avec un caractère juridique bien marqué, constituaient un code de vie plus détaillé et soulignaient les différences qui distinguaient les branches de la famille bénédictine. Lorsque les fondateurs furent obligés, à partir du 4e concile du Latran, d'adopter une des règles anciennes, ils formulèrent la raison d'être et les caractères propres de leur nouvel ordre dans des constitutions : ainsi les prêcheurs, les mercédaires, les servites, etc.

Au 16e siècle, les fondateurs délaissèrent même les règles anciennes et ne donnèrent à leurs familles religieuses que des constitutions, faculté que leur concéda le Saint-Siège. Ainsi en fut-il chez les clercs réguliers. Les constitutions devaient contenir alors ce que les ordres antérieurs avaient inséré dans la règle, le coutumier, les statuts ou, chez certains d'entre eux, les constitutions. Ceci explique que depuis le 16e siècle les constitutions soient à la fois ascétiques et juridiques, et assez détaillées pour former un code de vie religieuse. Les constitutions de la compagnie de Jésus, par exemple, donnent un cadre complet de l'organisation et de la vie de la société, des obligations des membres, et un ensemble de règles communes et particulières, où par la suite puiseront abondamment fondateurs et législateurs religieux.

Lorsque les constitutions, dans l'ensemble des instituts religieux, remplacèrent définitivement la règle, on commença à exiger d'elles, au moins en partie, ce qu'on cherchait jusqu'alors dans cette dernière : des règles fondamentales succinctes, qui pourraient être sanctionnées par l'autorité pontificale, laissant à la réglementation interne de l'institut le soin de l'application et de l'adaptation. Apparaissent alors directoires, coutumiers et cérémoniaux.

2° *Types de directoires.* — Saint François de Sales, en 1611, enrichit la Visitation d'un *Directoire spirituel*, qui exerça une grande influence sur les directoires d'autres instituts religieux (*Œuvres*, t. 25, Annecy, 1931, p. 133-175). Bien des points de nature spirituelle, qu'ailleurs on rencontre dans les directoires, furent placés par François de Sales dans les constitutions, qui, chez les visitandines, complètent la règle de saint Augustin. Après la mort de l'évêque de Genève, la cofondatrice, sainte Jeanne de Chantal, eut soin de recueillir « plusieurs adresses spirituelles » du fondateur et les « coutumes profitables pour nous advancer et entretenir à la perfection du service de Dieu » *(préface)*; à côté du *Directoire spirituel* apparut le *Coutumier et directoire* de la Visitation (Lyon, 1628; Paris, 1637). Ce recueil se compose surtout, — sans beaucoup d'ordre —, du *directoire de la maistresse pour l'instruction des novices* et de ce qui concerne l'admission, la formation et la profession, puis d'un *directoire pour les actions journalières*. Le tout précédé de *souhaits* qui définissent l'esprit de la Visitation : « Que toute leur vie et exercices soient pour s'unir avec Dieu, pour ayder par prières et bons exemples la sainte Église et le salut du prochain ». Le *Directoire* proprement dit est suivi du *Cérémonial*, qui guide les sœurs dans l'office. Viennent enfin les *Directoires pour les officières* au nombre de 14.

De ce *Coutumier* les religieuses de saint Jean Eudes, selon les intentions du fondateur, tirèrent leur *Coutumier pour les religieuses de Notre-Dame de Charité* (*Œuvres complètes* du bienheureux Jean Eudes, t. 10, Paris, 1909, p. 191-225). Saint Vincent de Paul dota ses familles religieuses de « Règles communes et particulières » qui contiennent ce qu'on aurait pu placer dans un directoire. De même saint Jean-Baptiste de la Salle, à l'exemple de saint Ignace, donna des règles communes à ses Frères et la *Règle du gouvernement*; ensemble, ces règles sont considérées comme les constitutions de l'institut. Saint Louis-Marie Grignion de Montfort ajouta à la règle pour les Filles de la Sagesse des conseils de nature ascétique qui devaient aider à l'observance des prescriptions disciplinaires.

Au 19e siècle, lorsque le texte des constitutions devient l'objet de l'examen et de l'approbation du Saint-Siège ou de l'autorité ecclésiastique locale, l'usage d'un coutumier et d'un directoire se généralise dans les instituts religieux d'hommes et de femmes à vœux simples. Ils se présentent soit en un seul manuel appelé *Coutumier* ou *Directoire*, soit en deux recueils, dont l'un, le *Coutumier*, donne les prescriptions plus disciplinaires, et l'autre, le *Directoire*, les normes plus ascétiques et spirituelles. C'est l'usage qu'on suit encore aujourd'hui.

Dans les anciens ordres religieux proprement dits, d'hommes ou de femmes, il est très rare qu'on ait des coutumiers et des directoires dans le sens actuel du mot. A l'origine, constitutions ou règle, on l'a vu, en tenaient lieu. Cependant, par la suite, le besoin d'un code de vie spirituelle s'est fait également sentir et on trouve des directoires spirituels et des coutumiers dans les ordres eux-mêmes. Mais, plus qu'un code de vie spirituelle, ces recueils sont souvent de vrais traités de vie religieuse et ascétique informés par l'esprit de l'ordre.

Citons, par exemple, le *Directoire spirituel à l'usage des Cisterciens réformés ou de la stricte observance* (Bricquebec, 1910; rééd. 1931) composé par V. Lehodey, le *Directorium carmelitarum vitae spiritualis* (Vatican, 1940) des carmes de l'ancienne observance, le *Directorium patrum et clericorum ordinis Servorum Beatae Mariae Virginis* (Rome, 1951).

Aux carmélites déchaussées le général des carmes en 1924 présenta un *Commentaire spirituel des constitutions* composé par Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine. En bien des monastères de moniales existent des recueils de coutumes particulières, appelés coutumiers : vg *Coutumier du monastère des moniales dominicaines de Lourdes* (Toulouse, 1938), *Coutumier des religieuses du monastère de Sainte-Claire d'Amille et de Sainte-Claire au Christ Roi* (Saint-Eugène, Alger), etc.

A côté des directoires qui ont la forme de traité ascétique adaptée à un institut religieux, on peut ranger certains commentaires privés de la règle et des constitutions, qui furent en quelque sorte adoptés et présentés comme fidèles à l'esprit et à la tradition de l'ordre ou de la congrégation. Telle, par exemple, l'*Expositio regulae fratrum minorum*, publiée à Innsbruck par Albert de Bolzano, en 1850, et rééditée à Rome en 1932, par ordre du ministre général des capucins. Les *Expositiones* et *Commentaria* des règles monastiques et reli-

gieuses sont d'ailleurs très nombreux; pour la règle de saint Benoît, voir DS, t. 1, col. 1382-1384.

Les directoires sont le complément des constitutions et, comme tels, particuliers à chaque institut. Toutefois, on peut noter des influences extérieures. Lorsqu'une congrégation adopte la lettre ou l'esprit de la règle et des constitutions d'une autre société, son directoire subit la même influence. Ainsi peut-on grouper les directoires des différents tiers-ordres dominicains, franciscains et autres, ceux qui se rattachent aux bénédictins, aux mercédaires, etc. Les constitutions ignatiennes, les règles de saint Vincent de Paul, de saint Jean-Baptiste de la Salle ont exercé une notable influence, sans oublier le *Directoire* de saint François de Sales.

Signalons quelques exemples.

Directoire spirituel du Tiers-Ordre du séraphique Patriarche S. François contenant la Règle, les Statuts, l'office et les prières de cet ordre, avec des maximes de piété.., par Nicolas de Grenoble, 1719; Eugène d'Oisy, *Directoire spirituel du Tiers-Ordre de S. François*, 1903; sans compter le *Directorium tertii ordinis..*, de Pierre Mocchegiani de Monsano (Quaracchi, 1897); ou encore *Règle du Tiers-Ordre régulier de S. François d'Assise suivie des Constitutions et Directoire des religieuses franciscaines de Notre-Dame de Pitié*, Bayeux, 1947.

Directoire pour les novices de l'ordre de Sainte-Ursule, 1652, composé par la mère Madeleine Myron et adopté par l'ensemble des monastères de l'ordre, devenu aujourd'hui le *Directoire de l'Union Romaine;* cf Marie de Saint-Jean Martin, *L'esprit de Sainte Angèle Mérici*, Rome, 1947, ch. 3.

Le *Directoire pour les Sœurs de la Congrégation de la Croix* établi par la fondatrice Me de Villeneuve † 1650 et L. Abelly † 1691, est un directoire tout salésien, que diverses maisons de la congrégation feront imprimer (vg Tréguier, 1727); cf A. de Salinis, *Madame de Villeneuve*, Paris, 1918.

Le *Directoire à l'usage de la Société du Cœur de Jésus* (1921), composé de textes extraits des œuvres de P.-J. de Clorivière † 1820, est d'inspiration ignatienne. — *Directoire spirituel de la congrégation des Sœurs de Marie-Joseph de Limoges* (Poitiers, 1863). — L. Brisson a extrait des œuvres du saint évêque de Genève un *Directoire spirituel des Oblats de saint François de Sales pour les actions journalières* (Troyes, 1874), adapté ensuite par Pernin et A. Saint-Clair. — Le *Directoire des Augustins de l'Assomption* composé par E. d'Alzon fut remanié et publié en 1935. — *Directoire et règles des emplois de la congrégation des Petites-Sœurs de l'Ouvrier* (Grenoble, 1887). — Sur le *Directoire* des Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, fondés par L. Dehon † 1925, voir DS, t. 3, col. 109. — On sait les sources cisterciennes du *Directoire* composé par Charles de Foucauld, entre 1909 et 1913, pour l'Union des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus (publié par L. Massignon, Paris, 1933). — *Directoire des Constitutions* de la Société des Pères Blancs (Maison-Carrée, 1914, rééd. 1938).

2. **But.** — Le but des directoires et des coutumiers est de détailler les normes disciplinaires et spirituelles. Par les premières les religieux sont guidés dans les diverses circonstances de la vie quotidienne et dans l'exécution de leur emploi. Par les secondes la vie intérieure et extérieure est réglée en vue de la perfection proposée.

Les directoires donnent aux religieux la forme et la physionomie spirituelle propres à l'ordre ou à la congrégation. L'importance des directoires est donc grande : c'est d'après eux que les religieux s'appliquent à la pratique des vertus, à l'accomplissement de leurs charges, à l'observation de leurs exercices spirituels, au détachement de soi et à la recherche de Dieu, dans la fidélité aux vœux qu'ils ont émis et aux obligations qu'ils ont prises. Tout en respectant la libre action du Saint-Esprit, les religieux trouvent avec certitude dans le directoire le chemin spirituel adapté d'une manière concrète à leur vie; ils sont sûrs que cette application est prudente, proportionnée à leurs forces, puisque bien d'autres s'y sont conformés. Le directoire maintient chez les membres d'une même congrégation, bien qu'appartenant à des époques et à des pays différents, une sorte de *vie commune spirituelle*, qui les fait vivre des mêmes aspirations, des mêmes efforts, des mêmes moyens spirituels, en étant vraiment « cor unum et anima una ». Par là une tradition spirituelle se transmet comme un bien de famille.

L'importance du directoire est particulièrement notable dans la formation des novices et des jeunes religieux : il leur présente le but de toute leur vie; aussi doit-il être l'objet de leur étude et de leur méditation.

3. **Conditions.** — Les directoires ne répondent à leur double but, spirituel et juridique, qu'à certaines conditions. Ils doivent marquer nettement l'esprit et les règles qui guident la vie intérieure, dans les rapports envers Dieu, dans la fonction de l'institut au sein du corps mystique, dans la pratique des vœux et des vertus correspondantes, comme aussi dans la pratique des moyens communs à tous ceux qui tendent à la perfection, mais qui doivent porter la marque distinctive de l'institut.

Toutefois les directoires ne doivent pas brider l'initiative personnelle ni entraver le libre jeu de la manifestation de la physionomie de chacun. Dans le cadre de la spiritualité propre à un institut il peut et doit y avoir une certaine liberté, qui permette la réponse aux invitations de la grâce et l'épanouissement de la vie intérieure personnelle. Les directoires sont destinés à aider la vie religieuse; ils ne sont pas eux-mêmes la vie; la vie spirituelle ne peut être ramenée à une simple observation littérale des normes prévues dans le directoire. De plus, il est normal que la vie spirituelle puisse bénéficier des trésors qui enrichissent le corps mystique du Christ, qu'il s'agisse de nouvelles pratiques religieuses, de nouvelles fêtes et dévotions, ou de nouvelles orientations, tel le mouvement liturgique, le mouvement marial, etc. Les directoires ont tout avantage à s'adapter à la vie spirituelle des diverses époques de l'Église.

Le caractère détaillé des directoires sur le plan disciplinaire permet de prévoir et de régler les observances de la vie religieuse tant pour les supérieurs que pour les simples religieux. Cependant, pour éviter la routine et une exclusive préoccupation de la lettre, les directoires doivent être animés d'esprit surnaturel. Les observances ne constituent pas un but, mais un moyen pour pratiquer la vertu et faire régner la grâce et l'amour de Dieu dans les âmes. C'est ici qu'il convient de rappeler que la lettre tue et que l'esprit vivifie. Les supérieurs et ceux à qui est confiée la formation des novices et des jeunes religieux doivent y veiller plus spécialement.

La règle et surtout les constitutions, bien que normalement stables, peuvent exiger des adaptations en raison des circonstances. Ceci vaut plus encore pour les directoires. Une adaptation intelligente et permanente aux différents pays et aux changements de mœurs, de coutumes, d'exigences, d'activités, s'impose. Certes, une certaine uniformité de vie est nécessaire; elle est le cachet par lequel un institut se distingue des autres. L'uniformité, cependant, peut et doit se fondre dans une diversité nécessaire. Les directoires tiendront compte d'usages et de mœurs différents, pour ce qui a trait, par exemple, à l'horaire, à l'habit, au lever, au

sommeil, aux œuvres d'éducation, d'assistance aux malades, de collaboration paroissiale, etc. La vie ne change pas du jour au lendemain. Les accommodations ne sont pas laissées à l'arbitraire; c'est le chapitre général qui en est juge, ou, en certains cas urgents, le supérieur général avec son conseil. Ce qui assure une garantie de prudence et de stabilité.

4. **Autorité.** — 1° *Autorité juridique.* — L'autorité et la nature juridique des directoires et des coutumiers peuvent varier suivant les cas. Laissons de côté ceux qui ne possèdent pas de caractère officiel et sont simplement proposés par les supérieurs majeurs, parce qu'ils contiennent l'esprit, les traditions ou les coutumes de l'institut, pour ne considérer que les directoires et coutumiers qui ont une autorité et un rôle officiels.

Ces recueils contiennent des normes disciplinaires obligatoires qui font partie du droit particulier de chaque institut. Supérieurs et religieux doivent s'y conformer. L'obligation de ces normes n'est pas plus forte et de nature différente que celle des constitutions. Elle est proportionnée à l'autorité de ceux qui les ont promulguées. D'ordinaire, directoires et coutumiers émanent des chapitres généraux et ne peuvent être changés que par eux. Quelquefois ils émanent du supérieur général et de son conseil. Les directoires particuliers aux provinces ou à certains territoires tirent leur autorité ou des chapitres provinciaux ou de l'autorité suprême.

Les normes ascétiques et spirituelles n'ont ni la même nature ni la même force juridique que les précédentes : elles constituent des moyens spirituels qu'un institut propose ou sanctionne officiellement pour ses membres. Elles sont l'œuvre des organes compétents de l'institut. En général chaque institut reçoit sa spiritualité de celui qui lui a donné la vie; cette spiritualité en forme l'héritage le plus précieux. Le chapitre général peut être compétent pour dresser un directoire qui résume l'esprit d'un institut et explique les normes ascétiques contenues dans les constitutions.

2° *Approbation.* — Les directoires et les coutumiers qui se présentent comme des recueils particuliers, dans le sens que nous avons exposé, ne sont pas l'objet d'une approbation positive de la part du Saint-Siège et ne deviennent jamais *d'autorité pontificale.*

Les *Normae* de 1901 (sect. 1, n. 28) voulaient exclure des constitutions toute citation prise aux directoires, coutumiers ou autres recueils semblables, pour éviter que ces ouvrages ne fussent considérés comme approuvés par le Saint-Siège. Les *Normae* souhaitaient, *expedit*, leur envoi à la Congrégation des réguliers pour qu'elle pût en prendre connaissance. Au n. 33 les *Normae* semblent faire allusion à des directoires spirituels, lorsqu'elles demandent que les constitutions ne contiennent pas d'instructions ascétiques, d'exhortations spirituelles, de considérations mystiques, « quae omnia aptius pertractantur in libris asceticis ».

Après la promulgation du Code de droit canonique (1918), on revisa le droit particulier des religieux. Le Saint-Siège voulut être tenu au courant des directoires, des coutumiers et des recueils du même genre (décret cité du 31 mars 1919). La Congrégation invita ordres et congrégations à envoyer leurs constitutions. Les congrégations féminines de droit pontifical devaient communiquer leurs recueils de droit particulier. Les *Normae* de 1921 (c. IV, n. 22 c) demandèrent qu'à l'occasion de l'approbation des constitutions on envoyât au Saint-Siège directoires, cérémoniaux et livres des usages et coutumes. La Congrégation examine attentivement les directoires et coutumiers des instituts féminins de droit pontifical. Elle n'en donne pas l'approbation comme elle le fait pour les constitutions; elle déclare seulement les avoir revus et examinés, ce qui équivaut à reconnaître qu'il n'y a rien à reprendre au point de vue doctrinal et juridique. Dans le questionnaire quinquennal, auquel, en vertu du décret du 9 juin 1947, tous les ordres et congrégations doivent se conformer, le Saint-Siège demande d'envoyer deux exemplaires des livres qui contiennent le droit particulier, les usages et les coutumes.

Normae secundum quas S. Congregatio de religiosis in novis religiosis congregationibus approbandis, Rome, 1921; trad. dans L. Fanfani-L. Misserey, *Le droit des religieuses*, Turin-Rome, 1924, p. 275-288; commentaire dans *Documents du Saint-Siège*, éd. par Revue des communautés religieuses, Louvain, 1928. — P. Bastien, *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, 5e éd., Bruges-Paris, 1951, n. 44 et 740-744. — M. Alamo, art. Coutumiers monastiques, DS, t. 2, col. 2454-2459.

Elio Gambari.

DISCERNEMENT DES ESPRITS.

— I. *Dans l'Écriture.* — II. *Période patristique.* — III. *Période médiévale.* — IV. *Période moderne.* — V. *Discernement et direction spirituelle.* — VI. *Conclusion.*

I. DANS L'ÉCRITURE

1. Ancien Testament

L'ancien Testament ne connaît pas l'expression « discernement des esprits ». Il fournit néanmoins plus d'un exemple où ce discernement est mis en pratique, et il lui est arrivé d'aborder la question d'un point de vue théorique.

1° **Pratique.** — L'ancien Testament présente une série de choix dans lesquels l'homme doit prendre parti : choix d'Adam (*Gen.* 2, 17), de Caïn (4, 7), d'Abraham (12, 4), du peuple d'Israël (*Ex.* 19, 8; 24, 3; *Josué* 24, 15; *Deut.* 28, 1, 15; *Juges* 5, 2, 8; 1 *Rois* 19, 21), puis de chacun de ses souverains. Apparemment, ce thème du choix n'a rien de spécifiquement biblique : le mythe d'Hercule à la croisée des chemins, contraint de choisir entre la vertu et le vice, traduit une expérience universelle. Toutefois le choix que décrit la Bible a des traits particuliers. Il ne se pose pas entre la vertu et le vice, entre des valeurs équivalentes de signe contraire. Il comporte toujours une large part d'obscurité, il est imposé par une autorité qui ne se laisse pas saisir et ne fournit pas de justification à ses exigences, il engage dans une voie dont on ne connaît pas le tracé, il ne fournit de lumière qu'au jour le jour. Bref, il s'impose toujours à la foi, et il suppose chez l'homme qui adhère à ce choix la perception d'une valeur secrète, la reconnaissance d'un prix mystérieux attaché à l'exigence divine. Ce n'est pas seulement un choix, c'est déjà un discernement.

Ce l'est d'autant plus qu'en face de la voix divine une autre voix s'élève, celle du péché (*Gen.* 4, 7), celle de Satan, l'adversaire de Dieu (cf art. Démon, DS, t. 3, col. 142-152). Or cette voix a, elle aussi, quelque chose de mystérieux. Tantôt elle semble monter du cœur de l'homme et exprimer son propre désir (*Gen.* 6, 5; 11, 4; *Ex.* 32, 9; *Deut.* 32, 5, 20; *Ps.* 95, 10), tantôt il

est clair qu'elle est distincte de l'homme et ne vient pas de lui, mais d'un personnage inquiétant, plus lucide et plus fort que lui, plus tenace et plus conscient dans ses desseins, mieux informé que lui des penchants de son propre cœur, et capable apparemment de pénétrer les intentions divines (*Gen.* 3). En sorte que l'homme se trouve plongé dans une triple obscurité : obscurité d'un Dieu qui s'impose sans se faire voir; obscurité d'un Satan qui se dissimule, qui suggère plus qu'il n'affirme, qui propose plus qu'il n'impose, qui s'entend à déchaîner les rêves en faisant oublier la réalité; obscurité enfin de l'homme lui-même, incapable de voir clair en son propre cœur, incapable d'embrasser totalement la gravité de ses gestes et de leurs conséquences (*Ex.* 32, 21; 2 *Sam.* 12, 7), partagé entre les deux appels qu'il perçoit et dont chacun éveille en lui son écho (*Ps.* 73, 2, 15). Choisir, pour l'homme, ce n'est pas seulement poser tel ou tel geste, c'est aussi bien identifier les voix qu'il entend, c'est donc discerner.

Ce discernement est un discernement des esprits. Sans que la Bible présente tous les choix qu'elle décrit ou qu'elle propose comme un choix à faire entre des esprits, ceux-ci néanmoins tiennent assez de place dans l'Écriture pour que l'association paraisse souvent proche et soit parfois explicite. La notion d'esprit est en effet le moyen d'expliquer quelques-uns des traits les plus énigmatiques du conflit qui se livre autour de l'homme. Comment se fait-il que l'homme soit à la fois responsable des choix qu'il pose librement et en même temps mené par une force intérieure capable, sans se substituer à elle et sans l'annihiler, de transformer sa propre personnalité? Comment peut-il être plus méchant, plus acharné au mal, mais aussi plus puissant pour faire le bien, plus entreprenant, plus endurant que ne le comportent la nature humaine et son tempérament personnel? C'est toujours lui, et cependant ce n'est plus le même. Un autre le mène, plus fort que lui, mais qui cependant n'agit que par lui; une personnalité plus vigoureuse, mais qui toujours s'efface en lui laissant l'initiative et la responsabilité des gestes qu'elle lui fait poser. A la source de ces manifestations étranges, la Bible place des esprits.

Les uns sont néfastes : la jalousie, par exemple, provient d'un « esprit qui passe sur l'homme » (*Nomb.* 5, 14, 30), tel celui qui déchaîne les crises de Saül contre David (1 *Sam.* 14-16; 17, 10; 19, 9) ou la discorde entre Abimélech et les gens de Sichem (*Juges* 9, 23). C'est un « esprit de prostitution » qui est « installé au milieu d'Israël » pour le détourner de Yahvé (*Osée* 4, 12; 5, 4). Si les princes d'Égypte sont aveugles et conduisent leur pays à la ruine, c'est qu'ils sont possédés par un « esprit de vertige » (*Isaïe* 19, 14), si les faux prophètes trompent le peuple d'Israël, c'est qu'ils sont victimes d'un « esprit de léthargie » (29, 10).

D'autres esprits, au contraire, sont bienfaisants, tel celui qui repose sur Moïse, le rendant capable de conduire le peuple, et que Yahvé répartit entre les soixante-dix anciens groupés autour de lui pour l'aider dans sa charge (*Nomb.* 11, 17, 25); tels encore les esprits qui soudain envahissent les juges et les rois d'Israël, transformant en héros et en conducteur de peuple un laboureur ou un enfant en train de garder les bêtes (*Juges* 3, 10; 6, 34; 14, 6, 19; 15, 14; 1 *Sam.* 11, 6; 16, 13).

Il existe donc de bons esprits et de mauvais. Toutefois, dans les textes les plus anciens, on ne peut encore parler de discernement. Pour deux raisons. D'une part l'action de ces esprits est tellement envahissante et souveraine qu'il paraît impossible à celui qui en fait l'expérience de leur résister. Sans doute ne perd-il pas sa personnalité : c'est le même Saül dont le bon esprit fait un chef prestigieux (1 *Sam.* 11, 6), et le mauvais esprit, un tyran cruel et soupçonneux (16, 14-23), et c'est bien l'homme qui mérite également d'être loué pour sa bravoure et condamné pour son injuste jalousie. Néanmoins il est, dans les deux cas, livré à un plus fort que lui. D'autre part, bons et mauvais esprits ont la même origine, ils viennent également de Yahvé, bien que les uns manifestent ses desseins de salut et les autres sa volonté de conduire ses adversaires à leur perte (cf *Juges* 9, 23; 1 *Sam.* 16, 14-23; 18, 10; 19, 9; 2 *Rois* 19,7; *Isaïe* 19, 14; 29, 10). Le cas le plus typique est le vieux récit de 1 *Rois* 22, 19-23 relatant la vision du prophète Michée fils de Jemla : l'esprit de mensonge qui s'est emparé des prophètes d'Achab pour leur faire annoncer la victoire à Ramot de Galaad et amener de la sorte le roi à s'y faire tuer, vient en vérité de Yahvé, qui avait décidé la mort de l'impie. Il est clair que tous ces textes entendent souligner la transcendance du Dieu unique et éviter tout ce qui aurait pu autoriser un dualisme auquel Israël n'inclinait que trop. A cette heure, à ce niveau de maturité spirituelle, proposer à l'homme un discernement entre les esprits, c'était risquer de lui laisser croire à un combat livré entre deux puissances indépendantes.

Toutefois, dès ce temps, les rédacteurs de ces textes opèrent un discernement très net. Ils distinguent constamment les esprits funestes, qui viennent de Yahvé, qui peuvent être nommés « esprit d'Elohim » (1 *Sam.* 16, 15-16, 23; 18, 10), « esprit mauvais venu de Yahvé » (16, 14), voire « esprit mauvais de Yahvé » (19, 9), — et celui qu'ils nomment simplement « esprit de Yahvé » et dont les effets sont toujours bienfaisants. Caractéristique est la formule de 1 *Sam.* 16, 14 : « L'esprit de Yahvé s'était retiré de Saül et un mauvais esprit, venu de Yahvé, lui causait des terreurs ». Les deux esprits viennent de Dieu, mais d'une façon bien différente : l'esprit mauvais est envoyé par lui, le bon esprit ne porte jamais d'autre nom que celui d' « esprit de Yahvé » : il lui appartient en propre, il met l'homme en communication immédiate avec Dieu. Cette constance du langage biblique montre que, si les acteurs de ces épisodes semblent menés, sans pouvoir leur résister, par des esprits plus forts qu'eux, les écrivains qui les rédigeaient savaient parfaitement faire le discernement.

Avec les prophètes, ce discernement s'impose au peuple tout entier, et d'abord à ses chefs, les rois d'Israël et de Juda. La nécessité de ce discernement vient de la présence de faux prophètes qui opposent à la parole de Yahvé des oracles qu'ils croient sincèrement leur avoir été inspirés d'en haut.

Ce discernement est difficile, car il peut arriver qu'un faux prophète paraisse dans la ligne d'un prophète authentique. Lorsque Hananias, cinq ans avant le dernier siège, annonce le salut de Jérusalem (*Jér.* 28, 2 svv), fait-il autre chose que reprendre la promesse d'Isaïe promettant à la ville sa délivrance (*Isaïe* 7, 5 svv)? D'ailleurs les prophètes authentiques ne considèrent pas comme des simulateurs leurs rivaux, les prophètes que Dieu n'envoie pas. Ils ne contestent pas en eux l'expérience prophétique : ils tiennent que cette expérience ne traduit pas la volonté de Yahvé. Le mot « faux prophète » est une création de la Septante, mais ne figure pas dans l'original hébreu. Pour Jérémie, Hananias est prophète, et son péché est d'abuser de ce don pour tromper le peuple (*Jér.* 28); les prophètes et les prophétesses que dénoncent Ézéchiel prophétisent de leur propre chef, ils ont des visions et reçoivent des paroles qui sont vaines et mensongères, mais non pas inventées (*Éz.* 13).

Quel critère utiliser pour discerner la parole de Dieu, du moment que ni la sincérité du prophète, ni le contenu de son message ne sont des garanties sûres? Le problème est posé à plusieurs reprises, en particulier au temps de Jérémie. Sans qu'il ait reçu de solution universellement valable, applicable à coup sûr, les textes dégagent cependant quelques lois générales, qu'il est possible de résumer et de classer.

2° **Discernement des prophètes.** — 1) Une prophétie de malheur est normalement authentique, mais une prophétie de bonheur ne l'est que si l'événement la vérifie.

Telle est l'affirmation de Jérémie, en face de Hananias : « Les prophètes qui nous ont précédés, toi et moi, depuis bien longtemps, ont annoncé pour beaucoup de pays et pour des royaumes considérables la guerre, la famine et la peste; au contraire, le prophète qui annonce la paix, c'est quand s'accomplit sa parole qu'on le reconnaît pour un authentique envoyé de Yahvé » (*Jér.* 28, 8-9). L'argument de Jérémie semble être surtout de tradition : depuis qu'il y a des prophètes, ils ont surtout annoncé le malheur. Pour qu'on puisse faire confiance à un prophète qui rompt avec cette tradition, il faut que le bonheur qu'il annonce se soit réalisé. Même critère est formulé en *Deut.* 18, 21-22 : « Peut-être vas-tu dire en ton cœur : Comment saurons-nous que cette parole Yahvé ne l'a pas dite? Si ce prophète a parlé au nom de Yahvé, et que sa parole reste sans effet et ne s'accomplisse pas, alors Yahvé n'a pas dit cette chose-là. Le prophète a parlé par présomption ».

2) Le vrai prophète propose souvent, à l'appui de sa parole, des signes qui se réalisent et prouvent qu'il parle au nom de Dieu : cf 1 *Sam.* 2, 34; 10, 7-8; 2 *Rois* 19, 29; 20, 9; *Jér.* 28, 16-17; 44, 29-30; *Éz.* 24, 27; 33, 22.

3) Même la production d'un fait extraordinaire sur la parole d'un prophète ne peut suffire à garantir qu'il est envoyé par Dieu, si sa doctrine est en contradiction avec la religion fondamentale d'Israël :

« Si quelque prophète ou faiseur de songes surgit au milieu de toi, s'il te propose un signe ou un prodige et qu'ensuite ce signe ou ce prodige annoncé arrive, s'il te dit alors : Allons suivre d'autres dieux (que tu n'as pas connus) et servons-les, tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ni les songes de ce songeur » (*Deut.* 13-23). Les prodiges qu'il suscite peuvent être incontestables et ils supposent une intervention véritable de Dieu; cette intervention n'est pas destinée à provoquer l'adhésion, mais au contraire à vérifier la fidélité d'Israël : « C'est Yahvé votre Dieu qui vous éprouve, pour savoir si vraiment vous aimez Yahvé votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme » (13, 3). On retrouve ici la réserve signalée plus haut : en face de manifestations du mauvais esprit, plutôt que d'insister sur une origine satanique et de paraître mettre en question la souveraineté divine, on préfère insister sur un autre aspect, d'ailleurs parfaitement exact et de première importance pour la conduite spirituelle; ces phénomènes suspects ont leur place dans le plan de Dieu, ils donnent à son œuvre la solidité nécessaire.

La Bible ne se lasse pas de rappeler que les suggestions pernicieuses ne sont pas le signe que Dieu abandonne sa créature, mais qu'il met à l'épreuve sa fidélité, et les théoriciens chrétiens du discernement spirituel sauront recueillir cette leçon. Du reste, si Dieu sait de la sorte utiliser les manœuvres du tentateur, il est au-dessus de toute complicité : le mal est le mal, et le prophète qui s'est fait l'instrument du mensonge « devra mourir... Tu feras disparaître le mal du milieu de toi » (13, 5).

4) Tout autant que sa doctrine, la conduite du prophète qui se présente constitue un signe, au moins d'ordre négatif. S'il n'est pas absolument certain qu'un prophète irréprochable parle au nom de Dieu, du moins une vie de péché trahit-elle le faux prophète. Jérémie dénonce les horreurs dont se rendent coupables les prophètes de Jérusalem : « l'adultère, l'engagement dans le mensonge, le soutien donné aux scélérats » (*Jér.* 23, 14; cf 29, 23), et qui les rendent pires que les prophètes de Samarie : ceux-là « prophétisaient au nom de Baal et égaraient mon peuple Israël » (23, 13), mais eux endurcissent Jérusalem dans son péché « au point que nul ne revient de sa scélératesse » (23, 14).

5) Du même ordre que ce critère public de la conduite morale, mais plus délicat à manier, est celui de l'intention qui anime le prophète. S'il prophétise pour se rendre populaire, s'il pactise avec les péchés du peuple, son message est trompeur :

« Ne prêtez pas attention aux paroles de ces prophètes; ils vous dupent, ils débitent les visions de leur cœur, rien qui vienne de la bouche de Yahvé; ils disent à ceux qui méprisent la parole de Yahvé : Vous aurez la paix! et à tous ceux qui suivent les penchants de leur cœur : Aucun mal ne viendra sur vous! » (*Jér.* 23, 16-17). Telle est au fond la raison qui rend suspectes les prophéties de paix : elles risquent toujours d'être inspirées par un souci de complaisance humaine : « S'ils ont quelque chose entre les dents, ils proclament : Paix! mais à qui ne leur met rien dans la bouche, ils déclarent la guerre » (*Michée* 3, 5). Au contraire, le vrai prophète est celui qui parle « pour convertir les gens de leur voie mauvaise et de la perversité de leurs actions » (*Jér.* 23, 22).

6) Le critère définitif qu'invoquent les prophètes est au fond leur propre expérience. De là vient que tant d'entre eux jugent indispensable de justifier leur message par le récit de leur vocation (*Amos* 7, 14-15; *Osée* 1-3; *Isaïe* 6; *Jér.* 1; *Éz.* 1-3). Ce n'est pas le retour à un subjectivisme sans issue. Dans leur expérience, qui peut prendre des formes très diverses, allant de la vision extatique à la méditation intérieure d'une destinée, les prophètes soulignent bien moins le retentissement intérieur, la certitude d'avoir été en contact avec Dieu, que la démarche concrète, à quoi les a immédiatement engagés ce contact : un message à transmettre, qui les contraint à prendre publiquement position, à opposer aux points de vue courants la parole de Dieu. La certitude d'avoir affaire à Dieu, de tenir directement de lui leur message, et la certitude d'avoir à se heurter aux hommes en leur annonçant ce message se combinent chez le prophète authentique d'une façon indissoluble. Impossible de dissocier l'impression intérieure, le déroulement de la manifestation divine, de la conviction redoutable d'un devoir à remplir auquel on ne peut se soustraire.

Le prophète Ézéchiel, chez qui les phénomènes de vision extatique sont les plus accusés, ne sort de son état de stupeur qu'à l'heure où il reçoit le mot définitif qui le rend responsable de la vie de ses frères : « Fils d'homme, je t'établis sentinelle sur la maison d'Israël » (*Éz.* 3, 17). Si tous ont l'assurance que l'homme n'est pour rien dans leur vocation, c'est qu'ils ont conscience d'avoir été saisis par Dieu pour affronter le jugement des hommes : « Le soleil va se coucher pour les (faux) prophètes et le jour s'obscurcir pour eux. Alors les voyants seront couverts de honte et les devins de confusion; ils se couvriront les lèvres, faute d'une réponse de Dieu. Mais moi, au contraire, je suis plein de force, de jugement et de courage, pour proclamer à Jacob son forfait, et à Israël son péché » (*Michée* 3, 6-8). « Alors j'entendis la voix du Seigneur disant : Qui enverrai-je? quel sera notre messager? — Je répondis : Me voici, envoie-moi! — Va, me dit-il, et dis à ce peuple : Écoutez de toutes vos oreilles sans comprendre, voyez de vos yeux sans apercevoir » (*Is.* 6, 8-9).

Yahvé confirme Jérémie tenté de désespoir en le remettant en face de sa vocation : « Si tu te convertis à nouveau, je te recevrai en mon service, et si tu exprimes des pensées nobles, non mesquines, tu seras comme ma bouche. Ils se tourneront vers toi, et toi, tu n'auras pas à te tourner vers eux! Je te rendrai pour ce peuple-là une muraille de bronze inébranlable » (*Jér.* 15, 19-20).

Il peut sembler que ce critère demeure très subjectif. Sans doute un prophète court-il moins de risques de s'illusionner s'il prêche à contre-courant que s'il exploite les faiblesses de ses auditeurs, mais l'esprit de contradiction et d'opposition n'est-il pas également un fruit du péché? Faut-il, pour être sûr de parler au nom de Dieu, s'opposer à tout ce dont rêve l'homme? Aussi bien tel n'est pas le point de vue des prophètes. Ils ne se proclament pas envoyés de Dieu, parce qu'ils se dressent contre leur peuple, mais parce que Dieu les charge d'une mission qui comporte ce risque et ce devoir. En réalité, lorsqu'un prophète se réclame de Dieu pour annoncer à son peuple le malheur que lui préparent ses péchés, il fait appel à la fois à la conscience qu'il a de sa propre vocation et à la conscience qui subsiste dans son peuple de la vocation d'Israël. Il parle au nom de la tradition religieuse d'Israël, de l'alliance du Sinaï, des prophètes ses devanciers, et il s'adresse à ce qui, chez ses auditeurs, demeure vivant de cette tradition, sous la prolifération du péché. En sorte que le critère ultime du discernement prophétique est tout ensemble subjectif et objectif. Il consiste en cet accord d'un homme qui se sait envoyé de Dieu pour parler au peuple de Dieu, et d'un peuple qui reconnaît, dans la parole qui lui est adressée, la parole qui fonde son existence de peuple de Dieu, la Parole de Dieu.

Les apocalypses de l'ancien Testament, celles d'Ézéchiel, de Zacharie et surtout de Daniel, transposent en visions célestes et cosmiques les vues prophétiques. Dans la mesure où elles offrent une vision globale de l'histoire déjà totalement déployée, elles paraissent échapper aux perspectives ordinaires du discernement, qui se situe dans l'instant présent. Elles supposent le discernement accompli, plus qu'elles ne le montrent en train de s'opérer. Dominant l'histoire et la transposant en événements célestes, elles échappent aux contradictions et aux vérifications de chaque jour. Néanmoins, dans la mesure où elles voient dans l'histoire le déroulement d'une œuvre unique, l'accomplissement, à travers les passions et les péchés de l'homme, du dessein de Dieu sur son peuple, les apocalypses supposent toujours, par delà les apparences, le discernement des forces véritables en action dans le monde. Si elles présentent le discernement comme déjà accompli, ce n'est pas qu'elles veuillent le supprimer, c'est au contraire qu'elles ont à éclairer des hommes pour qui le discernement est déjà fait. Le temps des apocalypses est le temps du choix suprême, entre Yahvé et les idoles, entre les séductions d'un pouvoir païen et la fidélité à une religion persécutée. L'adversaire s'est démasqué et l'hésitation n'est plus possible. Les apocalypses ne cherchent pas à éclairer le peuple d'Israël sur les conséquences de ses choix; elles s'adressent au petit groupe de ceux qui ont fait leur choix et qui, pour avoir pris le parti de Dieu, se voient livrés au malheur et s'interrogent sur les voies de Dieu. Il ne faut pas que leur fidélité se réduise à un attachement aveugle et désespéré; il faut qu'elle se nourrisse d'une foi authentique, d'un jugement lucide sur les événements et les personnages qu'ils rencontrent, de la certitude rayonnante et sereine de la fidélité toute-puissante du Dieu d'Israël.

Les livres sapientiaux proposent, eux aussi, un discernement. En un sens ils ne sont écrits que pour apprendre à distinguer la voie de la sagesse et celle de la folie, celle des justes et celle des impies. S'il est besoin de tant de conseils, c'est que le bien et le mal ne découvrent pas au premier abord leurs conséquences et que l'illusion menace. Mais ce discernement, qui s'applique à réfléchir et à prévoir, est encore un discernement des esprits. Car la sagesse d'Israël n'a pas seulement recueilli de ses voisins l'héritage d'une civilisation qui, depuis des siècles, s'efforçait de définir un idéal humain d'équilibre et de justice. Elle a saisi que la loi de Yahvé était, elle aussi, une sagesse, une conception de la vie commandant toute l'existence. De ce fait, la vie quotidienne d'un enfant d'Israël, ses réactions courantes, sa mentalité ne le classent pas seulement sur le plan de la morale et de la civilisation, ne font pas seulement de lui un sage ou un insensé, mais le situent dans les engagements de l'Alliance, dans une destinée à l'enjeu unique, face à la paix ou à la colère de son Dieu. De là vient que les livres sapientiaux s'ouvrent par le Prologue des Proverbes (*Prov.* 1-9) où, derrière les manœuvres de Dame Folie et les appels de la Sagesse, apparaît la portée du parti à prendre : pour ou contre la Loi, pour ou contre Yahvé (cf A. Robert, *Les attaches littéraires de Proverbes* I-IX, dans *Revue Biblique*, t. 44, 1935, p. 344-365). De là vient que le dernier des sapientiaux, le livre de la Sagesse, révèle « les secrets de Dieu » (*Sag.* 2, 22), l'enjeu véritable des conduites humaines, celle de l'impie qui se figure jouir de l'existence, alors qu'il se trouve déjà « entre les mains du diable » et de son acolyte, la mort (2, 24), et celle du juste, du « fils de Dieu » (2, 18), qui, pour avoir gardé foi en lui dans l'épreuve, se trouve fixé pour toujours dans la paix et l'amour du Seigneur (3, 9).

Conclusion. De tout l'ancien Testament on peut dire qu'il suppose ce discernement. Le rôle des prophètes fut de rendre Israël attentif aux gestes de Dieu dans les événements qui l'atteignaient, de révéler aux esprits distraits ou aveuglés, qui se figuraient assister à un jeu d'éléments naturels, de forces humaines et politiques, le véritable ressort de toute cette histoire : le conflit entre le dessein divin du salut et les résistances du péché. C'est la grande leçon des prophètes, mais c'est aussi la vision qui commande toutes les Écritures. L'ancien Testament n'est autre chose que l'interprétation, à la lumière de Dieu, de ce qu'on pourrait appeler « le phénomène israélite », et c'est pour assurer cette interprétation infaillible que les auteurs bibliques sont inspirés. Qu'est en effet l'histoire d'Israël, que sont sa culture, sa religion? En apparence, un modeste fragment de l'histoire de l'humanité; en réalité, le moment exemplaire et décisif du triomphe de Dieu sur le péché. Dieu seul, qui conduit cette histoire, en sait le secret, et c'est pour le révéler qu'il se fait lui-même l'auteur des écrits qui relatent l'histoire, la culture et la religion d'Israël, en inspirant les hommes qui les composent. Projeter sur ce fragment décisif le jugement de Dieu, discerner, dans la complexité des facteurs en jeu, ceux qui, au fond, commandent le cours des événements et constituent la seule histoire véritable, le conflit entre les puissances du mal et l'Esprit de Dieu, la Bible n'a pas d'autre sens. Elle est tout entière discernement de cette lutte et de ces esprits.

2. Le Manuel de discipline

On ne peut aborder le discernement des esprits dans le nouveau Testament sans mentionner les documents d'origine juive où figure la doctrine des deux esprits et de leur lutte. Plusieurs de ces textes sont connus depuis longtemps : « Dieu a donné deux voies aux fils de l'homme, et deux inclinations et deux manières d'agir et deux fins » (*Testament d'Aser*, 1, 3-4, trad. J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 148). « Deux esprits s'occupent de l'homme, l'esprit de vérité et l'esprit de mensonge » (*Testament de Juda* 20, 1, p. 133). Le texte le plus développé et le plus caractéristique est le *Manuel de discipline*, découvert en 1947 dans une des grottes de Qumrân. J. Daniélou a exposé (art. Démon, DS, t. 3, col. 160-174) ce courant de pensée. Sans reprendre cette étude, mais en la supposant, on se bornera à la question précise du discernement des esprits.

Ce discernement est l'un des points sur lesquels insiste le *Manuel de discipline*, en particulier dans la section caractéristique récemment étudiée par A. Dupont-Sommer et intitulée par lui « Instruction sur les deux esprits » (*Revue de l'histoire des religions*, t. 142, 1952, p. 5-35). Voici les textes significatifs :

« Pour l'instructeur. Qu'il instruise (*habin*) et enseigne (*lamméd*) tous les fils de lumière, concernant toutes les catégories d'hommes, au sujet de toutes les espèces (*min*) d'esprits qui s'y rencontrent et de leurs signes distinctifs (*'ôt*) » (DSD, col. III, 13-14); « Dieu a disposé (*sim*) pour l'homme deux esprits pour qu'il marchât en eux jusqu'à l'heure de la visite : ce sont les esprits de vérité et de perversité » (III, 18-19); « On examinera (*paqad*) leur esprit et leurs œuvres chaque année pour promouvoir chacun selon sa formation et la perfection de sa conduite ou le rétrograder selon ses fautes » (V, 24); « Si quelqu'un entre dans l'Alliance pour mettre en pratique ces préceptes et s'agréger à la communauté sainte, on fera en commun une enquête (*darach*) sur son esprit, pour distinguer entre (*bin*) chacun d'eux selon sa formation et ses œuvres » (V, 20-21); « Qu'il n'accède pas à la purification des Grands avant que ceux-ci n'aient enquêté (*darach*) sur son esprit et ses œuvres durant une année entière » (VI, 16-17); « (Que l'instructeur) discerne (*habdil*) et jauge (*cheqol*) les fils de Sadoq selon leur esprit pour qu'ils persévèrent » (IX, 14).

Bien qu'on ne puisse garantir l'exactitude de toutes ces traductions (J. T. Milik et G. Lambert en particulier comprennent assez différemment la dernière citation, IX, 14), leur ensemble est toutefois assez cohérent pour fonder une interprétation et autoriser un certain nombre de conclusions.

1) Le discernement dont il s'agit est l'affaire soit d'un sage (*maskil*) qui semble revêtu d'une charge officielle dans la communauté (cf *Daniel* 11, 33; 12, 3), soit de la communauté rassemblée. Il n'est pas question, pour un individu, de chercher à pratiquer ce discernement pour orienter sa vie spirituelle. Il lui suffit, pour trouver la volonté de Dieu, d'observer intégralement les règles de la communauté.

2) Le discernement a pour objet l'admission des candidats dans la communauté et l'assignation à chacun du poste qu'il doit occuper. Les perspectives prophétiques dans lesquelles l'ancien Testament plaçait le discernement ont disparu. Il ne s'agit plus de reconnaître dans une situation donnée la volonté divine pour y adhérer. Le dessein de Dieu est pour ainsi dire tout entier révélé. Les seules questions qui se posent sont de savoir si tel sujet est désigné ou non pour appartenir à la communauté, puis quel rang lui fixer.

3) L'orientation du vocabulaire est caractéristique. Les verbes associés à l'esprit, « instruire », « enseigner », « examiner », « enquêter », « séparer », « jauger », accusent une tendance très nette au contrôle, à la mesure. L'esprit n'est pas une force qu'on invoque et à laquelle on s'ouvre. C'est un capital dont chacun se trouve nanti plus ou moins largement, et sur lequel il vit.

Les particularités de ce discernement tiennent à la doctrine d'ensemble de la secte, en particulier à son enseignement sur les deux esprits. Cette doctrine constitue un ensemble apparemment vigoureux et d'une inspiration très haute. On la croirait souvent toute proche de l'Évangile et de saint Paul. Néanmoins, des failles profondes minent cette cohérence. Il se peut d'ailleurs que cette doctrine des deux esprits, de ces armées opposées en lutte dans le monde jusqu'au triomphe final de Dieu, doive quelque chose à des influences iraniennes. En tout cas, telle qu'elle est traitée à Qumrân, elle sert avant tout à manifester la priorité de l'action divine dans la conduite de l'homme.

Plus d'un texte affirme cette priorité en des termes qui semblent annoncer saint Paul : « Quant à moi, je sais que la justice n'est pas à l'homme, ni au fils de l'homme la perfection de la voie. C'est au Dieu très-haut qu'appartient toute œuvre juste, tandis que la voie de l'homme n'est pas affermie, si ce n'est par l'esprit que Dieu a créé pour lui, pour rendre parfaite la voie des fils de l'homme » (*Hymne* IV, 26-28, trad. G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris-Tournai, 1953, p. 191).

Cette priorité absolue entraîne une notion rigoureuse de la prédestination intégrale. « Du Dieu des connaissances vient tout ce qui est et tout ce qui sera, et, avant même que les êtres ne fussent, il avait déjà fixé tout leur destin, et, lorsqu'ils existent, c'est d'après leurs statuts, conformément à son plan glorieux, sans y rien changer, qu'ils accomplissent leur tâche. En sa main sont les lois de tous les êtres et c'est lui qui les soutient en tous leurs besoins » (*Manuel*, III, 15-17). D'ailleurs la liberté de l'homme demeure fortement affirmée, bien qu'on ne se préoccupe pas du problème théorique de la concilier avec la prédestination divine : ce sont des « volontaires » (*nedabim*) qui se joignent à la secte (I, 7, 11) et « choisissent » (*bahar*) la voie de la justice (IX, 17-18).

Il serait injuste de reprocher à cette doctrine de n'avoir pas cherché à résoudre le problème spéculatif de la conciliation entre prédestination divine et liberté humaine. Mais il est plus inquiétant de la voir identifier pratiquement prédestination et entrée dans la communauté, et mesurer la transcendance de l'action divine aux dimensions des gestes humains. Les décisions de la secte reproduisent infailliblement les choix éternels de Dieu. Sans doute il est entendu que les responsables ne font que reconnaître la présence et la qualité des esprits, et manifester ainsi la priorité des initiatives divines. Il reste que leur décision semble bien traduire et transcrire sur la terre d'une manière infaillible et adéquate une histoire tracée d'avance par Dieu. Le dessein divin est tout entier accompli et élucidé, mais il se trouve du coup ramené aux étroites limites d'une secte et coïncider avec l'existence d'une communauté élue. L'esprit, qui paraît tenir une si large place, se voit en somme réduit à vouloir à l'avance ce que décidera la communauté; le discernement des esprits risque d'être une belle formule, créée pour marquer d'un sceau divin les initiatives les plus humaines.

On dirait que les textes de Qumrân n'ont pas su retenir, des grandes prophéties de l'ancien Testament, les vraies dimensions de l'Esprit. L'Esprit de Yahvé, pour un Isaïe, pour un Ézéchiel, c'est la présence même de Dieu envahissant le monde, régénérant les cœurs, transformant Israël. Les textes de Qumrân semblent pulvériser cette puissance souveraine en la réduisant en

une poussière d'esprits dispersés en chaque individu. Ils parlent toujours de discerner « l'esprit de chacun », comme si chacun possédait effectivement son propre esprit, distinct de tous les autres, ou plus exactement deux esprits en conflit, le bon et le mauvais, affectés au même individu. Assurément il ne faut pas presser outre mesure un langage assez naïf, au point d'oublier la vérité capitale et neuve qu'il pressent, l'existence d'une action menée par Dieu à l'intérieur de chaque cœur, d'une vie proprement spirituelle. Il reste que ces esprits n'apparaissent guère comme les manifestations indéfiniment variées de l'unique Esprit. Il s'agit toujours de discerner « l'esprit de chacun », et, si l'on n'a pas le droit de voir dans ces esprits de simples traits du tempérament individuel, puisqu'ils traduisent au contraire une action qui dépasse l'homme, il faut avouer que leur discernement se réduit essentiellement à une critique des dispositions et des attitudes. Le discernement des esprits était bien autre chose pour les prophètes que cette analyse des comportements humains, il était, au delà des signes où il se révélait, le discernement de l'Esprit, de ce qu'il fait et de ce qu'il veut.

Rien ne permet d'ailleurs d'affirmer que la vie religieuse à Qumrân se soit réduite à cette illusion. Trop de données attestent un sens authentique de l'action divine, proche parfois de l'Évangile. L'Église du Christ n'est-elle pas, elle aussi, celle qui accomplit en ce monde les gestes de l'Esprit, puisque tout ce qu'elle lie sur la terre se trouve lié dans le ciel (*Mt.* 16, 19)? La formule est même plus audacieuse qu'à Qumrân, où la communauté ne prétendait pas faire plus que reconnaître l'Esprit et se conformer à ses mouvements. Ici Dieu même semble attendre les initiatives de l'homme. En réalité, cette dépendance apparente suppose la totale souveraineté de l'Esprit. Si Dieu se fie de la sorte à son Église, c'est que son Esprit est toujours capable de la garder fidèle et de lui faire faire les gestes que Dieu attend d'elle. Avec toute leur docilité à l'Esprit, les hommes de Qumrân ne soupçonnent pas encore de quelle puissance il est capable; ils le voient diriger et sanctifier une existence d'un type traditionnel consacré, ils n'ont pas connu la Pentecôte, le renouvellement intérieur de tout l'être, la délivrance de tous les cadres humains, l'accès à l'étreinte du Père, l'élan victorieux à la conquête du monde et des siècles.

3. Le nouveau Testament

L'expression « discernement des esprits » figure dans les épîtres (1 *Cor.* 12, 10; 1 *Jean* 4, 1), mais non dans les évangiles. Ce n'est pas que ces derniers l'ignorent; tout occupés à relater les mots et les gestes de Jésus, ils se soucient peu d'élaborer une doctrine. Les épîtres, au contraire, face aux problèmes posés dans les communautés chrétiennes, font plus de place aux principes et à la théorie. A parler en très gros, on peut dire que le discernement des esprits se trouve vécu dans les évangiles et réfléchi dans les épîtres.

1° Les évangiles synoptiques. — Sans jamais prononcer le mot, ils supposent constamment un discernement des esprits. Car ils sont écrits pour montrer comment s'est révélé le secret de Jésus, sa véritable personnalité, sa filiation divine. Or cette révélation ne s'impose pas d'elle-même; elle est l'objet d'un discernement. Et ce discernement consiste à reconnaître, dans la personne et l'action de Jésus, la puissance de l'Esprit de Dieu et la défaite de l'Esprit mauvais.

Les récits de l'enfance mettent en lumière, dès les premiers moments de l'existence humaine de Jésus, le discernement qu'impose sa venue et le rôle de l'Esprit dans ce discernement. Chez les plus fidèles, ce discernement est spontané.

Il suffit à Marie de savoir que l'Esprit prend possession d'elle pour que, sans autre signe que la parole de Dieu reçue de Gabriel, sans éprouver en son être le moindre avertissement sensible, elle sache dans la foi qu'elle a conçu le Fils de Dieu (*Luc* 1, 35). C'est aussi la foi en la parole de l'ange du Seigneur qui fait reconnaître à Joseph l'action de l'Esprit dans la conception de Jésus (*Mt.* 1, 18, 20). L'adhésion de Zacharie à la promesse divine est plus hésitante, et il lui faut un signe, à la fois châtiment et grâce (*Luc* 1, 20). Chez Élisabeth et Siméon, c'est un mouvement sensible de l'Esprit qui les porte à la rencontre de Jésus et leur fait reconnaître en lui l'œuvre de l'Esprit (1, 41; 2, 26). Ainsi l'Esprit se reconnaît-il lui-même.

De ce discernement, beaucoup ne sont pas capables : les mages adorent l'enfant, mais Jérusalem, son roi, ses prêtres, ses scribes, interprètes autorisés et compétents des Écritures (*Mt.* 2, 5-6), ne savent plus les reconnaître quand elles s'accomplissent.

Ce discernement cependant ne s'opère pas en dehors des Écritures. A plusieurs reprises, au contraire, pour justifier le caractère divin des événements, les évangiles font appel au témoignage des Écritures (*Mt.* 1, 23; 2, 15, 18; *Luc* 1, 37). Mais les Écritures demeurent ambiguës, et seul un cœur attentif aux mouvements de l'Esprit est capable de retrouver les promesses divines et la tradition biblique dans les événements déconcertants de l'enfance. Marie elle-même, si ouverte aux indications de Dieu, se trouve parfois surprise par les réactions de son fils (*Luc* 2, 50) et n'y voit pas du premier coup l'action de l'Esprit.

Ainsi, dès sa venue dans le monde, Jésus est-il signe de contradiction (2, 34), objet de discernement. Ceux qui l'accueillent expérimentent en lui les voies de l'Esprit; les autres continuent de lire l'Écriture sans la comprendre et voient passer Jésus sans pouvoir reconnaître que Dieu est avec lui. Sa vie publique et sa parole vont manifester l'urgence de ce discernement et préciser les conditions qu'il requiert.

Déjà la prédication de Jean-Baptiste, appel au repentir, suppose un discernement : rien ne sert de descendre d'Abraham par le sang, il s'agit pour chacun de s'interroger sur sa conduite : son existence est-elle stérile ou féconde, à ce signe on jugera l'arbre (*Mt.* 3, 8 svv). C'est toujours le thème du discernement des voies par les fruits, jadis proposé par les prophètes et le Deutéronome, et repris, après Jean, par Jésus (7, 18) et saint Paul (*Gal.* 5, 19 svv; *Éph.* 5, 8 svv). Ce discernement s'impose d'urgence, car l'apparition de « celui qui vient nettoyer son aire et tient déjà dans sa main la pelle à vanner » (*Mt.* 3, 12) va, d'un instant à l'autre, fixer chacun dans la position qu'il a adoptée et faire éclater le choix qu'il a posé.

Lorsqu'en effet Jésus paraît, il oblige immédiatement tous ceux qu'il rencontre à se poser la question de savoir d'où il vient, quel est l'esprit qui l'anime et la puissance dont il dispose. Les évangiles synoptiques présentent sa révélation comme la rencontre de deux démarches et, pourrait-on dire, de deux discernements. D'une part le discernement infaillible que Jésus possède sur ce qu'il est et ce qu'il est venu faire. D'autre part le discernement tâtonnant, combattu, parfois aveuglé ou paralysé, qu'il vient mettre en branle, éclairer et soutenir chez ceux qui consentent à l'accueillir. Toute son œuvre est d'éveiller chez les hommes ce regard qui,

dans la foi, discerne enfin le secret de sa personne et de sa mission.

S'il est clair que Jésus demeure longtemps très discret sur sa vraie personnalité, s'il est même indéniable que, pour les synoptiques, il ne revendique sa qualité propre de Fils de Dieu que devant le tribunal qui le condamne, à l'heure de mourir, il est tout aussi évident que, dès ses premiers gestes, il sait très exactement ce qu'il est venu faire et n'hésite pas un instant sur l'attitude à prendre vis-à-vis de Dieu, des hommes et de Satan. Bien avant de pouvoir se traduire en formules, qui seraient aussitôt interprétées de travers par ses auditeurs, la conscience de ce qu'il est s'exprime dans la sûreté infaillible avec laquelle il discerne ce qu'il a à faire. L'épisode du baptême est significatif : à l'instant où il se confond avec les pécheurs venus manifester leur repentir, il se voit en relation immédiate et filiale avec Dieu dans l'Esprit. Et dès cette première manifestation se révèle la façon unique qu'il a de posséder l'Esprit. Autant il est clair qu'il agit constamment sous l'action de l'Esprit, multipliant les signes qui faisaient éclater en Israël sa présence, miracles, autorité et efficace de la parole, accès direct aux confidences divines, autant il est net que Jésus n'a rien d'un inspiré. Aucune trace chez lui d'une contrainte de l'Esprit, le miracle naît de lui comme le geste le plus naturel, il dispose spontanément de la puissance divine, il ne ressent pas l'Esprit comme un envahissement, mais comme son atmosphère naturelle, sa propre vie, dirait-on.

Or le premier geste de l'Esprit ainsi manifesté en lui est de « le conduire (*Marc* écrit pousser) au désert pour y être tenté par le Diable » (*Mt.* 4, 1). Le premier regard de Jésus abordant le monde qu'il vient sauver, lui fait découvrir ce personnage que nul, à part lui, n'a jamais vu à découvert, Satan. L'ancien Testament, racontant les péchés du peuple hébreu au désert, les avait attribués à sa nuque dure, au souvenir pernicieux de l'Égypte, à un instinct de convoitise et de révolte. Jésus, qui vient affronter les tentations de son peuple : attendre sa nourriture d'un autre que de Dieu, exiger des signes à sa fantaisie, adorer un autre que Dieu, discerne, dans la clarté de l'Esprit, le Tentateur qui se dissimulait derrière ces suggestions. Il démasque ainsi Satan et ses voies : jouir, briller, dominer. Et du même coup il fait apparaître les voies de l'Esprit, celles qui le font vivre en Fils de Dieu, suspendu à ses initiatives, se nourrissant de cette absolue dépendance.

Toute son œuvre sur la terre sera d'amener les hommes à reconnaître ces voies et à pratiquer ce choix. Mais ce discernement n'est possible qu'à condition de reconnaître en lui le Fils. Apprendre aux hommes à vivre dans l'Esprit, à vivre en fils du Père et à croire dans le Fils, c'est tout un. Seul le Fils connaît le Père, seuls ceux à qui le Fils révèle les voies du Père sont capables de s'y engager (*Mt.* 11, 27-30). De là vient que le discernement, dans les synoptiques, semble porter sur des données très diverses, tantôt sur la personne de Jésus, tantôt sur le royaume de Dieu, tantôt sur l'avenir des disciples. Derrière cette apparente complexité, son objet est en réalité toujours le même : découvrir qui est Jésus et ce qu'il fait, discerner où est son adversaire et ce qu'il trame.

La première prédication de Jésus reproduit celle du Baptiste et appelle au même choix : « Le royaume de Dieu est proche, convertissez-vous! » (*Mt.* 4, 17). Mais, dès qu'il a choisi ses premiers disciples, son message change d'allure. Le Royaume n'est plus seulement proche, il est maintenant sur le seuil, sinon même inauguré, et le partage attendu par Jean entre les balles et le blé commence à diviser les hommes : d'un côté les pauvres, les malheureux, les doux, les persécutés, de l'autre les riches et les heureux. Aux uns le Royaume et sa joie, aux autres le malheur.

Rien de plus simple en apparence qu'un tel partage, rien aussi de plus discutable qu'un tri qui semble reposer sur des données quasi extérieures, indépendantes des dispositions de chacun. Les critères du Baptiste, qui distinguait selon les situations, paraissaient plus souples et plus pénétrants. S'agit-il vraiment de discernement, et non pas plutôt de dénombrement? Pareille interprétation défigure les Béatitudes. Elles n'ont de sens que prononcées par Jésus, elles ne sont vraies que parce que Jésus est là pour apporter la joie dont il parle. Sinon elles ne sont qu'un outrage à la souffrance. C'est la présence de Jésus qui fait la joie des malheureux et la richesse des pauvres, et c'est elle qui opère le partage entre les riches et les pauvres, les heureux et les persécutés. Impossible d'avoir accès au Royaume en gardant sa richesse, mais c'est l'envahissement d'un cœur par le Royaume qui lui donne accès au secret des larmes et de la pauvreté. Si les Béatitudes sont un discernement, ce n'est pas tant parce qu'elles classent les hommes en deux catégories, c'est parce que, reçues de Jésus, elles donnent à ceux qui les accueillent d'expérimenter ce que l'Évangile apporte de joie, ce que signifie, pour un pauvre et un affamé, de goûter la richesse et la générosité de Dieu.

Il faut tenter cette expérience, si l'on veut discerner la venue du Royaume; il faut s'ouvrir à la lumière qui vient de paraître avec Jésus.

L'un des thèmes majeurs du Sermon est la « simplicité », c'est-à-dire le don du cœur qui se livre sans réserve. Cette simplicité met l'homme dans la lumière de l'Évangile : « La lampe qui éclaire le corps, c'est le regard; si ton regard est transparent, ton corps est tout entier dans la lumière; si ton regard est faux, ton corps est tout entier dans les ténèbres » (*Mt.* 6, 22-23; cf C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*; Upsala, 1952, p. 104 svv). Pour être atteint par la lumière, il faut abattre tous les écrans, se libérer de toutes les entraves : « Nul ne peut servir deux maîtres... Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent » (*Mt.* 6, 24). Le discernement des voies de Dieu suppose à sa base la générosité, l'élan de l'enfant qui se livre tout entier.

Ce qu'annonce Jésus dans le Sermon sur la montagne, il le réalise par ses gestes.

Ses miracles apportent à ceux qui souffrent les richesses et la puissance de la générosité divine. Les conditions qu'il imposait pour avoir accès à cette révélation manifestent maintenant tout leur sérieux. Jésus a beau multiplier les témoignages de sa puissance et de sa miséricorde, les cœurs possédés par les soucis humains sont incapables de discerner dans ses gestes les signes du Royaume. Il guérit les malades, il régénère les pécheurs, il expulse les démons; ses adversaires, confessant les faits, mais incapables de percevoir la présence de l'Esprit, imputent à la puissance satanique ces gestes pleins de Dieu (*Mt.* 12, 24). C'est le comble de l'absurdité : « Si Satan expulse Satan, c'est qu'il s'est divisé contre lui-même » (12, 25). Cette obstination dans l'illogisme est le fruit du refus de discerner l'Esprit dans les signes qu'il se donne en Jésus, et sa conséquence ultime est le péché irrémissible, le péché contre l'Esprit (12, 31-33).

En Jean-Baptiste déjà, l'action de Dieu était visible, et l'ébranlement qu'il a provoqué était un signe de Dieu : « Qu'êtes-vous allés voir au désert?.. Un prophète? Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète » (11, 7-9). Donc sa venue obli-

geait à l'attention. Tous les prophètes à leur tour avaient annoncé que Dieu allait accomplir son œuvre, et leur leçon avait été recueillie. Voici que Jean annonçait l'imminence du Royaume; il fallait être sur ses gardes, pour se jeter sur lui dès qu'il serait signalé, car il fallait s'attendre à une surprise : Dieu n'agit pas à la façon de l'homme, on ne le manipule pas à son gré : « Le Royaume de Dieu vient avec sa force, et c'est de force qu'on en prend possession » (11, 12; sur cette interprétation cf R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 2e éd., Munich, 1940, p. 79-80; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 191 svv).

Des discussions de Jésus avec ses adversaires, telles que Matthieu les a recueillies (ch. 11-12), se dégage, sous des apparences décousues, une véritable logique et une doctrine cohérente sur le discernement des esprits. Ce discernement a pour objet Jésus, dans les gestes duquel il s'agit de reconnaître la présence de l'Esprit. Cette présence se révèle à des signes, ceux de la tradition prophétique : miracles, guérisons, puissances sur le péché, le mal et la souffrance. Mais ces signes ont quelque chose de mystérieux, de scandaleux, et c'est pourquoi ils heurtent et provoquent le refus : ils atteignent les pauvres (11, 5), et ne paraissent pas transformer le monde et la nature. Rien de changé dans le ciel (16, 1; 12, 38), rien non plus dans les conditions de l'existence humaine (cf *Jean* 6, 14). Aussi échappent-ils aux regards frivoles qui exigent de « voir des signes » (*Mt.* 16, 4) et ne verront que la disparition de Jésus, le jour où il les quittera pour un monde où ils ne pourront le rejoindre.

L'enseignement en paraboles se situe dans les mêmes perspectives. Lui aussi impose un discernement, et se traduit en condamnation pour ceux qui en sont incapables. Les paraboles sont constamment construites sur le thème d'un discernement à opérer : sel vif ou affadi (*Mt.* 5, 13), œil faux ou transparent (6, 22-23), chemin facile ou sentier mal tracé (7, 13-14), fondations sur le sable ou sur le roc (7, 24-25), bons ou mauvais poissons (13, 47-50), invités de la première ou de la dernière heure (22, 1-4), vierges sages ou vierges folles (25, 1-13), responsables de cinq, de deux ou d'un talent (25, 14-30), capable ou non de discerner le Fils de l'Homme en ses frères nus, malades ou prisonniers (25, 31-46). Toujours il s'agit, par delà le déroulement naturel des événements et le train ordinaire du monde, de savoir reconnaître l'œuvre de Dieu, combattue, enfouie, entravée, défigurée, et cependant toujours en train de mûrir et de s'épanouir. Toujours aussi, il s'agit de savoir se reconnaître et se mettre à sa place dans cette œuvre, de saisir de quels fruits elle est capable, et à quelle stérilité notre égoïsme la condamne. Comprendre les paraboles, c'est pratiquer ce discernement. Pour ceux qui savent s'y reconnaître et y lire les exigences du Royaume, les paraboles sont lumière, pour ceux qui les traitent en énigmes plus ou moins savamment composées, elles demeurent lettre morte : « Ils ouvrent les yeux et ne voient pas, ils tendent l'oreille et n'entendent rien » (13, 13), et cette incapacité au discernement, cet incurable aveuglement, en même temps qu'un juste châtiment, est peut-être la suprême ressource d'une miséricorde qui leur épargne de pécher en pleine lumière.

A la période des miracles et des paraboles, les synoptiques font succéder une étape nouvelle, la montée vers Jérusalem, scandée par les annonces de la Passion. Cette étape marque également un moment nouveau dans le discernement des esprits. Il ne s'agit plus seulement de discerner la présence de l'Esprit et la proximité du Royaume. Il s'agit cette fois, pour ceux qui ont cru en Jésus et se sont engagés à sa suite, de discerner exactement où il les conduit.

La confession de Pierre marque le changement de perspectives. Elle consacre un premier discernement : Pierre a pris conscience de l'origine divine de Jésus et de sa mission. A peine la foi des disciples a-t-elle fait ce discernement que Jésus leur découvre un horizon nouveau et les appelle à un discernement plus profond encore. Ils viennent de le proclamer Christ et Fils de Dieu, mais ils ne savent pas encore tout ce que signifient ces titres. Sans attendre un instant de plus, il va les éclairer : « A dater de ce moment, Jésus-Christ entreprit de montrer à ses disciples qu'il lui fallait... être mis à mort ». Révolte de Pierre : « A Dieu ne plaise, Seigneur! », qui provoque la riposte de Jésus : « Passe derrière moi, Satan, tu m'es un scandale, parce que tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (*Mt.* 16, 21-23).

Cette réplique s'oppose presque mot pour mot à la béatitude par laquelle Jésus avait accueilli la confession de Pierre. Celle-ci lui avait été inspirée « non par la chair et le sang », par une démarche ou une influence humaine quelconque, mais directement « par le Père qui est aux cieux ». Maintenant, au contraire, les vues de Pierre « ne sont pas celles de Dieu, mais des hommes ». Tout à l'heure, l'empire de Satan s'écroulait sous l'assaut de Pierre et de son Église. Maintenant, ce même Satan parle par la bouche de Pierre et tente de barrer la route à Jésus. L'apôtre était la pierre sur laquelle le Seigneur fondait son Église; il est devenu pour lui la pierre de scandale, c'est-à-dire l'obstacle placé sur son chemin, à dessein de provoquer sa chute, qu'il lui faut balayer sans pitié, sous peine de ruiner son entreprise et de trahir sa mission (cf A. Humbert, *Le scandale dans les synoptiques*, thèse dactylographiée, Lyon, 1947, p. 34).

Ainsi cet épisode, comme celui de la tentation, révèle la souveraine lucidité de Jésus dans le discernement des esprits. Sachant exactement où le mène l'Esprit qui l'anime, il décèle immédiatement l'intervention de son adversaire et le confond.

Dès lors aussi, Jésus forme ses disciples à ce discernement de la Croix. A dater de ce jour également, soulignent les évangiles, il commence de les avertir : « Si quelqu'un veut se mettre à ma suite, qu'il se renonce lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (*Mt.* 16, 24). Le jeu de l'Esprit et de Satan est le même autour des disciples qu'autour de Jésus, et c'est une même chose pour lui, durant le temps qui précède sa Passion, de familiariser les siens avec la pensée de sa propre mort et avec celle des persécutions qui les attendent. Le discours eschatologique et les enseignements qui lui sont apparentés préparent les disciples à leur existence, une fois leur Maître disparu. Peu d'indications précises, pas de recette infaillible, mais des orientations fondamentales, commandant toute la vie.

La tentation des apôtres est de vouloir des dates précises, des signes assurés (*Marc* 13, 4), elle sera, quand Jésus ne sera plus avec eux, de se figurer l'avoir retrouvé quand ils verront surgir des signes et des prodiges (13, 6, 22); elle sera, pour tous ceux qui attendent le Royaume, de s'imaginer qu'il est enfin arrivé sous la forme de tel mouvement, de telle doctrine nouvelle, de telle recette spirituelle : « Le voici, il est ici... il est là! » (*Marc* 13, 21; *Luc* 17, 21). Ces manifestations tumultueuses, ces entraînements pseudo-spirituels sont suspects. Le discernement vraiment spirituel sait que « la venue du Royaume de Dieu ne frappe pas le regard » (*Luc* 17, 20). Il est là, « au milieu de vous » (17, 21), il est au travail et en train de mûrir, il est tout près de se révéler, mais il faut, pour savoir le reconnaître et le distinguer de ses contrefaçons, une fidélité qui ne se lasse pas d'attendre (*Mt.* 24, 42 svv; 25, 5), une foi qui sache résister aux sollicitations de la curiosité, à l'impatience de voir et de sentir, pour se tenir simplement à la place où le Maître l'a mise.

L'épreuve suprême et l'accomplissement du discernement c'est la persécution. Déjà les Béatitudes

voyaient en elle le signe de l'appartenance au Royaume de Dieu. La prédication eschatologique y montre l'assurance de posséder l'Esprit Saint. On peut dire que la persécution rend inutile le discernement des esprits, en l'opérant elle-même de façon infaillible :

« Lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous mettez pas en peine à l'avance de ce que vous aurez à dire : vous direz ce qui vous sera donné à l'heure même, car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint » (*Marc* 13, 11). Plus besoin de signes et de précautions : celui qui a choisi de rendre témoignage au Christ au prix de sa vie est mené par l'Esprit de Jésus, et tous les moments de son témoignage viennent directement de cet Esprit. Assurance dont il ne faudrait pas faire un privilège inamissible : le persécuté peut défaillir, et ce n'est pas la souffrance comme telle qui garantit la présence de l'Esprit. Mais, dans l'instant où il se trouve « livré » aux hommes et livré pour le nom de Jésus, le chrétien est vraiment le porte-parole de l'Esprit.

Le chrétien persécuté rejoint ici son Maître : c'est la Passion et la Résurrection de Jésus qui font éclater de quel esprit il est ; et c'est face au Seigneur crucifié et ressuscité que les hommes révèlent de quel esprit ils sont. Jésus est condamné par ses juges pour avoir solennellement revendiqué son origine divine à l'heure où il dissipe toutes les équivoques sur la signification de cette origine : elle signifie l'accomplissement intégral des voies choisies au moment de sa Tentation, la dépendance totale vis-à-vis du Père dans l'absence totale de tout appui humain. Être Fils de Dieu, c'est pouvoir dire en même temps : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (*Marc* 15, 34) et « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (*Luc* 23, 46). Contradiction qui paraît insoluble, et dont pourtant la Résurrection montrera la vérité : Dieu ressuscite celui qui lui est resté fidèle, alors qu'il se voyait livré par lui aux pécheurs et à la mort.

En face de ce mystère, de cet impératif des voies divines (« il faut », *Mt.* 16, 21; 24, 6; 26, 54; *Luc* 24 : 7, 26, 44, 46), « les pensées intimes se révèlent » (*Luc* 2, 35). Les cœurs aveuglés ne voient dans ce délaissement que la fin d'une trop longue illusion : « Que le Messie, le Roi d'Israël, descende maintenant de la croix, pour que nous voyions et que nous croyions » (*Marc* 15, 32), le signe du rejet divin : « Il en a sauvé d'autres et il ne peut pas se sauver lui-même » (15, 31). Cependant que les cœurs touchés par la lumière voient au contraire dans cette mort le signe de Dieu définitif : « Voyant qu'il avait ainsi expiré, le centurion... s'écria : Vraiment cet homme était le fils de Dieu » (15, 39).

2° **Les Actes des Apôtres** sont, d'un bout à l'autre, le triomphe de l'Esprit. Son action toute-puissante est la preuve que la voie de la Croix suivie par Jésus était la voie de l'Esprit. Aussi les *Actes* donnent-ils au discernement qu'impose la présence de Jésus dans l'Évangile sa confirmation et son accomplissement. Les voies de l'Esprit dans l'Évangile sont généralement, aux yeux des témoins, enveloppées d'obscurité et paraissent conduire à des épreuves redoutables; le discernement s'y fait, à la suite du Seigneur, dans la crainte et parfois l'angoisse. Les voies de l'Esprit dans les *Actes* ne sont pas différentes; bien au contraire, elles conduisent les plus grands de ses disciples à retrouver les attitudes et jusqu'aux situations de leur Seigneur.

Les Apôtres, menacés par le Sanhédrin, prient Dieu qu'il veuille bien poursuivre à travers leurs mains le ministère dont il a chargé « son Serviteur Jésus » et « qu'en son Nom il leur fasse opérer guérisons, signes et merveilles » (4, 29-30). La mort d'Étienne reproduit l'itinéraire du Christ en route vers sa Passion. Mais ces notations qui, dans les évangiles, traduisent le frémissement de Jésus devant l'horreur qui l'attend, prennent, dans les *Actes*, un accent de triomphe et marquent l'émerveillement de voir à quelles profondeurs le Seigneur de gloire s'unit ses disciples souffrants.

Parallèle à cette différence d'atmosphère dans la continuité d'un même chemin, est la différence de clarté dans la façon dont l'Esprit manifeste son action dans les évangiles et les *Actes*. Dans les évangiles, l'Esprit est présent en Jésus, et lui donne son assurance souveraine à discerner sa voie, mais, autour de lui, ce n'est qu'hésitation ou incompréhension. Dans les *Actes*, l'Esprit s'est révélé, et l'Église a la certitude d'être conduite par lui.

Sur quoi repose cette certitude? Évidemment, sur le caractère inouï des manifestations dont elle est témoin : guérisons (5, 15), signes et prodiges (2, 43; 5, 12), transports charismatiques (2, 4; 10, 46; 19, 6), lecture dans les cœurs (5, 3; 8, 23), assurance à annoncer la parole (2, 29; 4 : 13, 29, 31; 5, 20; 6, 10; 20, 24; 28, 31), joie dans la persécution (5, 41; 21, 13), la foi (2, 46; 13, 52; 16, 34) et la prédication (8, 36), intelligence soudainement donnée d'un geste à faire (8, 26, 29; 16, 7; 20, 22).

Toutefois, le prodigieux comme tel ne suffit pas à caractériser ces manifestations. A plusieurs reprises, les prédicateurs chrétiens rencontrent des « magiciens » dont les pouvoirs supranaturels jettent les gens dans l'émerveillement (Simon : 8, 9; Elymas : 13, 8; l'esclave de Philippes : 16, 16), mais la rencontre fait ressortir toute la différence : à l'esprit de lucre des magiciens (8,18; 16,19) s'oppose le désintéressement apostolique (20, 33), marque de l'Esprit qui est lui-même le Don parfait de la générosité divine (8, 20); à la stérilité des vains prodiges s'oppose la fécondité des manifestations spirituelles.

Sans que jamais les *Actes* fassent la théorie du discernement, leur point de vue est assez clair : l'Esprit de Dieu s'impose par sa propre force et apporte avec lui sa propre lumière, ses initiatives sont toujours merveilleuses et parfois déconcertantes, jamais troublantes ou désordonnées, son action s'exerce toujours dans l'Église dont elle assure la paix et l'expansion, son œuvre est de faire connaître et rayonner le Nom du Seigneur Jésus.

3° **Saint Paul.** — Bien qu'il cite, parmi les charismes, le don de « discernement des esprits » (διάκρισις πνευμάτων), Paul n'a cependant jamais élaboré de doctrine systématique de ce discernement. Mais la place que tient dans sa pensée le discernement de l'Esprit et de son action est considérable. Seulement, pour en reconnaître l'importance, il ne suffit pas de grouper les textes dans lesquels Paul parle de ce discernement ou expose les critères sur lesquels il se fonde; il faut encore regarder l'apôtre exercer concrètement ce discernement, et ce peut être dans les circonstances les plus diverses, en justifiant sa mission, en tranchant une difficulté, en jugeant la conduite d'une communauté. En un sens, toute son action a consisté à exercer ce discernement. Qu'il découvre aux chrétiens de Thessalonique l'œuvre que Dieu fait en eux, qu'il apprécie les mérites et les défaillances des fidèles de Corinthe, qu'il révèle aux Romains les forces spirituelles qui animent le judaïsme, le paganisme et le christianisme, et commandent l'histoire religieuse du monde, ou qu'il apprenne aux chrétiens d'Asie séduits par la gnose les voies authentiques de l'Esprit, toujours il projette sur la situation des Églises et des cœurs la lumière de Dieu, il met en œuvre le discernement des esprits.

Pour permettre de s'orienter dans un donné très complexe et sans prétendre à autre chose qu'à un ordre empirique, on étudiera successivement : 1) le discernement dans la vie chrétienne, 2) le discernement des esprits, 3) les critères du discernement des esprits.

1) **Le discernement dans la vie chrétienne.** — A la base de la vie religieuse de l'homme, Paul voit un discernement, celui qui sait, à travers le monde, reconnaître le vrai Dieu. Le péché des idolâtres est une faute de discernement : « Comme ils n'ont pas eu le discernement (δοκιμάζειν) de garder la vraie connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à une perversion du discernement (ἀδόκιμος) » (*Rom.* 1, 28). L'avantage théorique du juif sur le païen est de posséder, grâce à la Loi, un discernement, « de connaître la volonté de Dieu, de discerner (δοκιμάζειν) le meilleur » (2, 18). Supériorité qui rend sa responsabilité plus lourde, mais qui dénote une prédilection divine. Dans la rencontre de ces deux textes apparaît une constante fondamentale du discernement chez saint Paul : discerner Dieu, ou son Esprit, ce sera toujours discerner sa volonté, ses voies sur l'homme et son Église.

La vie chrétienne est, elle aussi, un discernement perpétuel, une attention toujours en éveil, soutenue par le double souci de se garder des voies du péché et de chercher toujours le meilleur :

« Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre esprit vous transforme et vous fasse discerner (δοκιμάζειν) quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (12, 2). Le thème est fréquent : « Jadis, vous étiez ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur; marchez dans la lumière, et le fruit de la lumière, c'est tout ce qui est bon, juste et vrai. Discernez (δοκιμάζειν) ce qui est agréable au Seigneur et ne prenez aucune part aux œuvres stériles des ténèbres, dénoncez-les plutôt » (*Éph.* 5, 7-11); « Ne vous montrez pas inconsidérés, sachez voir quelle est la volonté du Seigneur » (5, 17); « Que votre charité, croissant de plus en plus, s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous feront discerner (δοκιμάζειν) le meilleur » (*Phil.* 1, 9-10).

C'est bien plus qu'une adhésion globale, qu'un mouvement dominant vers le bien. C'est une sensibilité constamment en éveil, et c'est en même temps une maturité spirituelle, qui rend le chrétien capable de prendre ses responsabilités dans une fermeté lucide :

« Ainsi, nous ne serons plus des bébés, ballotés par les flots et emportés à tout vent de doctrine, au gré de la duperie des hommes et de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur, mais, par la pratique d'une charité sincère, nous grandirons de toute manière en nous élevant vers celui qui est la tête, le Christ » (*Éph.* 4, 14-15). Même doctrine dans l'épître aux Hébreux : « Qui est encore au lait ignore la doctrine de justice; ce n'est qu'un bébé. La nourriture solide est pour les parfaits, pour ceux dont les facultés ont été formées par la pratique du discernement (διάκρισις) du bien et du mal » (*Hébr.* 5, 13-14).

Cette perfection du chrétien adulte, si elle suppose une mise en œuvre de toutes les ressources personnelles, une pratique constamment exercée, si elle produit un type d'homme accompli, n'est pourtant pas de la terre, mais de l'Esprit, car elle consiste à pénétrer les profondeurs divines : « Nul ne connaît les secrets de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu, afin de bien connaître les dons que Dieu nous fait. Et de ces dons aussi nous parlons non en discours enseignés par l'humaine sagesse, mais en discours enseignés par l'Esprit » (1 *Cor.* 2, 11-13).

2) **Le discernement des esprits.** — Ce discernement n'est pas le fait de tous les chrétiens, mais de ceux que Paul appelle « parfaits » ou « spirituels », non pas, comme l'indique le contexte, qu'ils constituent une classe privilégiée et se trouvent en possession de la perfection, mais au contraire parce que, ayant acquis une véritable expérience spirituelle, ils savent discerner, dans tous les moments de leur existence, une invitation à la perfection. Aussi cette sensibilité n'est-elle pas simplement une grâce commune, elle est le fruit d'un charisme.

Ce charisme ne suppose pas forcément de manifestations voyantes. Sans doute le don de discernement des esprits (διακρίσεις πνευμάτων) est-il nommé, en 1 *Cor.* 12, 10, dans une série de phénomènes dont le caractère de puissance surnaturelle éclate aux yeux. Paul n'en appelle pas moins ces manifestations des ministères (διακονίαι, 1 *Cor.* 12, 5), soulignant ainsi leur fonction pratique et leur efficacité concrète. De même, dans la liste de *Rom.* 12, 5, en tête des différents charismes, le service, l'enseignement, l'exhortation, le don de ses biens, la distribution, la miséricorde, c'est-à-dire de grâces qui se caractérisent par les gestes les plus simples et les plus positivement efficaces, figure le don de prophétie, apparenté à celui de discernement. Si, dans le charisme, apparaît toujours l'aspect de puissance d'une intervention manifeste de Dieu, son importance ne vient pas de ce que cette manifestation comporte d'anormal, mais de fécond et de constructif (cf S. Lyonnet, *Deux nouvelles biographies de saint Paul*, dans *Biblica*, t. 29, 1948, p. 133 svv). Le don de discernement peut s'imposer par lui-même, par ce qu'il donne de pénétration, d'assurance et de lucidité, sans comporter aucun état extraordinaire.

Le discernement est associé au charisme de prophétie et semble constituer avec lui un groupe distinct, comme les guérisons et les miracles d'une part, le don des langues et de leur interprétation d'autre part. Prophétie et discernement ont pour objet de révéler les secrets des cœurs, et là est, pour Paul, la raison de leur valeur. Réagissant contre l'engouement des Corinthiens pour la glossolalie, il oppose au peu de prix que la communauté retire de ce don, incommunicable, la fécondité de la prophétie :

« Si tous se mettent à prophétiser et qu'il entre quelqu'un de non croyant ou de non initié, il se sent repris par tous, les secrets de son cœur lui sont dévoilés, et ainsi, tombant la face contre terre, il adorera Dieu en proclamant que Dieu est réellement parmi vous » (1 *Cor.* 14, 24-25). Bien que le discernement des esprits ne soit pas nommé dans ce texte, il est clair que la prophétie aboutit à ce discernement, conformément d'ailleurs à toute la tradition prophétique en Israël : si le prophète est capable d'annoncer l'avenir, ce n'est pas en vertu d'une double vue quelconque, c'est parce qu'il déchiffre dans le monde le dessein divin, qu'il discerne le secret des cœurs et y découvre l'action du péché et celle de l'Esprit.

3) **Les critères du discernement.** — Saint Paul n'en a jamais fait un exposé d'ensemble, et c'est sa pratique même qu'il faut interroger .Elle est d'ailleurs toujours instructive, car l'apôtre joint, à une intuition sans défaut, un souci constructif et pédagogique qui lui fait justifier le jugement qu'il prononce en l'éclairant par des principes.

a) Le bon et le mauvais esprit se reconnaissent à leurs fruits; selon qu'ils sont bons ou mauvais, leur provenance apparaît au regard :

« On sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, libertinage, idolâtrie, magie, haines, discordes, jalousies, emportements, disputes, dissensions, sectes, sentiments d'envie, beuveries, orgies et autres choses semblables... Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (*Gal.* 5, 19-22).

Plus exactement encore, seul est fécond l'Esprit de Dieu, l'esprit de ténèbres ne produit que des fruits sans consistance : « Le fruit de la lumière, c'est tout ce qui est bon, juste et vrai. Discernez ce qui est agréable au Seigneur. Ne prenez aucune part aux œuvres stériles des ténèbres » (*Éph.* 5, 8-10). L'opposition est absolue et perceptible au premier venu : ténèbres et lumière, mort et vie : « puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas.., ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi » (*Rom.* 7, 19-20). « Vous avez été mis à mort à l'égard de la loi par le corps du Christ pour appartenir à un autre, à Celui qui est ressuscité d'entre les morts, afin que nous fructifiions pour Dieu. De fait quand nous étions dans la chair, les passions pécheresses qui se servent de la loi opéraient en nos membres afin que nous fructifiions pour la mort » (7, 4-5). « Je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu : je suis crucifié avec le Christ, et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 19-20). Paul a conscience que sa vie montre la fécondité de l'Esprit qui le mène : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile » (1 *Cor.* 15, 10).

b) Aussi les dons authentiques sont-ils ceux qui « édifient » l'Église (1 *Cor.* 14 : 4, 12, 26), qui « apportent quelque profit » (12, 7) et concourent à la croissance et à la cohésion du corps du Christ. Du moment que ce corps est né de l'Esprit, abreuvé de l'Esprit (12, 12-13), l'Esprit ne peut agir que pour le faire grandir dans l'unité. Si Paul attache tant de prix au don de prophétie (et donc à celui de discernement, apparenté), c'est justement pour ses effets positifs et constructifs : « Celui qui prophétise parle aux hommes, il édifie, il exhorte, il console » (14, 3). Si Paul veut prouver que son action vient de Dieu, il en appelle à sa fécondité :

« J'ai travaillé plus qu'eux tous : oh! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi » (15, 10). « Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, pour vous du moins je le suis; car c'est vous qui, dans le Seigneur, êtes la preuve authentique de ma qualité d'apôtre » (9, 2). « Notre lettre, c'est vous, une lettre écrite en nos cœurs, connue et lue par tout le monde. Oui, manifestement, vous êtes une lettre du Christ, rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant » (2 *Cor.* 3, 2-3). « En ce qui concerne l'œuvre de Dieu... par la vertu de l'Esprit de Dieu, depuis Jérusalem en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai procuré l'accomplissement de l'évangile du Christ » (15, 17-19).

c) L'Esprit se manifeste par des signes de puissance : miracles, assurance à porter la parole de Dieu et à affronter la persécution :

« Nous savons, frères aimés de Dieu, que vous êtes de ses élus; car notre prédication de l'Évangile ne vous a pas été faite seulement avec des paroles; elle a été accompagnée de puissance, d'Esprit Saint, d'une parfaite assurance » (1 *Thess.* 1, 4-5). « Les signes distinctifs de l'apôtre, vous les avez vus à l'œuvre parmi vous : patience à toute épreuve, miracles, prodiges, actes de puissance » (2 *Cor.* 12, 12). Signes d'autant plus frappants qu'ils contrastent avec la faiblesse naturelle de l'apôtre : « Je me suis présenté à vous, faible, craintif et tout tremblant, et ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse; c'était une manifestation d'Esprit et de puissance » (2, 4). « Je me glorifierai surtout de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ » (2 *Cor.* 12, 9).

d) Parmi ces signes, les communications directes de Dieu par révélation sont, pour un saint Paul, fondamentales. La vision de Damas demeure au cœur de tout son apostolat, la certitude d'avoir été « appelé apôtre » (*Rom.* 1, 1), « mis à part » par Dieu pour « révéler son Fils parmi les Gentils » (*Gal.* 1, 15-16), « saisi par Jésus-Christ » (*Phil.* 3, 12), non seulement ne cesse d'animer son activité, mais constitue à ses yeux une manifestation authentique de l'Esprit qui lui a donné sa mission propre et l'autorise face à toute l'Église (*Gal.* 2, 9).

Or, bien qu'il y ait eu, « dans les circonstances dans lesquelles Paul est arrivé à la foi et dans celles où s'est déroulé son apostolat, tout ce qu'il fallait pour donner naissance à un illuminisme.., Paul ne s'est pas autorisé des révélations qu'il avait reçues pour créer une religion nouvelle. Il est entré dans une religion déjà constituée, et jamais il n'a pu se résigner à l'idée d'une rupture avec ceux qui l'avaient représentée avant lui... Au prix des plus graves difficultés... il a tenu à maintenir le contact avec eux » (M. Goguel, *De Jésus à l'apôtre Paul*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 28, 1948, p. 18).

La révélation authentique se situe dans une tradition; elle introduit ou approfondit dans la Révélation confiée à l'Église.

Le fragment de catéchèse sur la Résurrection est significatif : « Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'avais reçu (de la tradition) moi-même, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés.., qu'il est ressuscité.., qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze... Et en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton » (1 *Cor.* 15, 3-8). Telle est l'attitude spontanée de Paul, telle est celle qu'il attend de ceux qui reçoivent de Dieu des communications spirituelles : « Si quelqu'un se croit prophète ou riche en dons spirituels, qu'il reconnaisse en ce que je vous écris un commandement du Seigneur. S'il l'ignore, c'est que Dieu lui-même l'ignore » (14, 37-38). Dieu ne peut se faire connaître à qui ne reconnaît pas l'autorité de l'Église.

e) Les dons authentiques sont marqués par la lumière et la paix. Ce ne sont pas des impulsions aveugles, suscitant le trouble et le désordre : « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, car Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix » (1 *Cor.* 14, 32-33). Principe qui vaut non seulement des manifestations extraordinaires, mais de tous les mouvements intérieurs : « La tristesse selon Dieu produit un repentir salutaire qu'on ne regrette pas; la tristesse du monde au contraire produit la mort » (2 *Cor.* 7, 10); « car le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix » (*Rom.* 8, 6). Cette paix n'est pas seulement un état intérieur, elle rayonne dans la communauté, et celui qui, parce qu'il se sait fort, méprise le scandale du faible, se condamne lui-même en s'opposant ainsi à l'action de l'Esprit : « Car le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson, il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint. Celui en effet qui sert le Christ de la sorte, est agréable à Dieu et approuvé des hommes » (14, 17-18).

Il n'est pas certain qu'on puisse ajouter à ces références l'avertissement donné en 1 *Cor.* 12, 2 : « Vous savez bien que, lorsque vous étiez dans le paganisme, vous vous laissiez emporter sans discernement vers des idoles muettes ». Plutôt qu'à des transports frénétiques, le vocabulaire employé paraît désigner l'aveuglement de l'idolâtre soumis au paganisme (cf J. Dupont, *Gnosis*, Louvain-Paris, 1949, p. 149-150).

f) Parmi les fruits de l'Esprit, la charité fraternelle tient la plus large place. Sous une forme ou sous une autre, et avec toutes ses composantes concrètes, elle

apparaît constamment dans les textes qui énumèrent les manifestations de l'Esprit :

« Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (*Gal.* 5, 22-23). « Du moment qu'il y a parmi vous jalousie et dispute, n'êtes-vous pas charnels, et votre conduite n'est-elle pas toute humaine » (1 *Cor.* 3, 3)? « C'est pourquoi, si un aliment doit être pour mon frère une occasion de chute, je me passerai de viande à tout jamais » (1 *Cor.* 8, 13; cf *Rom.* 14, 15). « Nous nous affirmons en tout comme des ministres de Dieu : par une grande constance dans les épreuves, les détresses, les angoisses, sous les coups, dans les prisons, les émeutes, les fatigues, les veilles, les jeûnes, par la pureté, la science, la longanimité, la bénignité, par l'Esprit Saint, par une charité sans feinte, par la parole de vérité, par la puissance de Dieu » (2 *Cor.* 6, 4-7).

g) Non seulement la charité est un signe constant de l'Esprit : elle est également principe de discernement. A vivre dans la charité, on se rend de plus en plus sensible aux impulsions de l'Esprit :

« Que votre charité croissant de plus en plus s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous feront discerner le meilleur » (*Phil.* 1, 9). « Par la pratique d'une charité sincère, nous grandirons de toute manière en nous élevant vers celui qui est la tête, le Christ » (*Éph.* 4, 14-15). Il est remarquable que la charité elle-même pratique comme d'instinct un discernement. Paul la décrit, adoptant spontanément l'attitude spirituelle authentique : « La charité est longanime, la charité est serviable, elle n'est pas envieuse, la charité ne se vante ni ne se rengorge... » (1 *Cor.* 13, 4 svv). Ce sont les critères de la charité, et ce sont les critères de l'Esprit, mais c'est la charité elle-même, don privilégié et immédiat de l'Esprit, qui invente ainsi sa route et manifeste dans le monde la charité de Dieu.

h) Le critère suprême du discernement est, pour Paul comme pour les évangiles, l'attitude envers Jésus-Christ : « Personne, parlant par l'Esprit de Dieu, ne peut dire : Jésus est anathème » (1 *Cor.* 12, 3). Il se peut que Paul évoque des cas extrêmes de « pneumatiques » se débattant contre l'esprit de Jésus dont ils croyaient se sentir investis (B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, coll. Études bibliques, Paris, 1934, p. 321-322), mais son principe a valeur universelle, car il le complète : « Personne ne peut dire : Jésus est Seigneur! sinon dans l'Esprit Saint » (1 *Cor.* 12, 3*b*). Ne pas « discerner le corps du Seigneur » dans le pain et le vin du repas eucharistique, c'est « manger et boire sa propre condamnation » (11, 29), car c'est se retrancher de l'Esprit. Confesser au contraire la seigneurie de Jésus, proclamer sa divinité, c'est atteindre le secret de sa personne, et nul n'y peut avoir accès que dans l'Esprit du Seigneur. Cette confession de la divinité de Jésus est tout autre chose qu'une formule distraite. Pour un chrétien vraiment « spirituel » mûri dans la familiarité de l'Esprit, c'est pénétrer dans le mystère de sagesse et de puissance divines qu'il représente, c'est découvrir que Jésus ne se révèle comme Seigneur qu'à la Croix, c'est « ne vouloir connaître autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (2, 2). Ce discernement des voies divines, qui fit défaut aux « princes de ce monde qui crucifièrent le Seigneur » (2, 8) et aux chrétiens qui ne savent reconnaître dans le repas du Seigneur l'assemblée de la charité, est révélé « à l'homme spirituel » par « l'Esprit qui scrute les profondeurs divines » (2, 10, 15).

Concluant son étude de l'inspiration chez saint Paul, J. Mouroux résume excellemment : « Cette critique de l'inspiration... nous met en possession de cette triple table de valeurs : primauté des théologales, et avant tout la charité, sur les autres charismes; primauté des charismes de service sur les charismes extraordinaires; primauté du jugement spirituel sur le sentir et le pâtir. L'inspiré n'est un vrai spirituel — et son expérience n'est authentique — que par son insertion dans la vie totale de l'Église, son engagement au service de la charité, et cette pureté de l'esprit qui est un hommage à Dieu » (*L'expérience chrétienne*, p. 143).

4° **Saint Jean.** — Il est impossible de séparer l'évangile de la première épître, tant sont étroits les contacts entre les deux œuvres. Sur le discernement des esprits, toutefois, la différence entre les points de vue fait que la même doctrine se présente sous deux aspects apparemment très éloignés. L'épître revient à plusieurs reprises sur le discernement, et c'est l'un de ses thèmes les plus importants. L'évangile ne connaît pas le terme et il ne paraît guère connaître la situation typique du discernement : un choix sur lequel on s'interroge, dans un mélange d'obscurité et de lumière. En réalité, avec la même puissance de synthèse, l'évangile et l'épître visent le même discernement, et lui fixent le même principe, la confession de Jésus-Christ, Verbe de Dieu venu dans la chair. A la formule de l'épître : « A ceci reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu » (4, 2-3), répond dans l'évangile la conclusion du chapitre 20 : «... pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (v. 31). Toutefois les perspectives sont très différentes : l'évangile montre la présence du Verbe fait chair opérant d'elle-même le partage entre ceux qui le discernent et ceux qui demeurent aveugles; l'épître, tirant la leçon de cette expérience décisive, l'utilise pour départager ceux qui sont du Christ et ceux qui n'en sont pas : confessent-ils ou non le Verbe fait chair? Entre les deux, à la charnière de ces deux perspectives, si l'on peut dire, le Discours après la Cène, où Jésus achève de se faire reconnaître des siens, les envoie déjà dans le monde, loin de sa présence visible, et leur trace les lignes maîtresses du discernement que précisera l'épître, à la lumière de l'expérience chrétienne.

1) *L'évangile* de Jean, comme les synoptiques, relate la mise en demeure qu'impose à ceux qu'elle atteint la présence de Jésus. Tous, à leur tour, sont contraints de prendre position en face de lui, dans la foi ou le rejet : les premiers disciples (1, 39), les samaritains (4, 42), Pierre et les Douze (6, 67), les juifs (5, 24; 12, 39), Pilate (19, 16). Seulement, bien qu'il signale les progrès (1, 11), les hésitations (7, 26-27, 42), les faiblesses (2, 24) et les contradictions de cette foi (12, 42), l'évangile de Jean souligne avant tout le terme définitif du choix : la foi qui adhère au Christ ou l'incrédulité qui le rejette, et il met moins en valeur que les synoptiques les étapes intermédiaires, les cheminements de la lumière et des ténèbres. Jésus qui, chez les synoptiques, se révèle lentement, attendant pour se découvrir publiquement l'heure de la Passion, est ici, dès ses premières démarches, présenté tel que l'atteint la foi : Messie (1, 41), Fils de l'homme glorifié (1, 51; 3, 13-14), Fils unique de Dieu (3, 16, 18). Et, parce qu'il est ce qu'il est, parce que, venu du Père, il accomplit dans sa chair l'œuvre du Père, sa présence met à nu le secret des cœurs et opère le partage entre les « fils de lumière » (12, 36) qui écoutent sa voix et la reconnaissent (10, 27;

18, 38), et ceux dont les œuvres sont mauvaises, qui ont peur de la lumière (3, 20) et sont incapables d'écouter sa parole (8, 43). Il se passe en saint Jean, d'un bout à l'autre de l'évangile, ce qui se passe chez les synoptiques, à quelques moments capitaux, tel la confession de Pierre. En face de Jésus, le discernement est, peut-on dire, automatique et radical, le principe qui meut les cœurs se révèle en pleine clarté : Dieu ou le diable. « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (8, 47). Ceux qui adhèrent à Jésus sont « ceux que le Père lui a donnés » (6, 37, 44; 10, 29), ceux qu'il attire à son Fils (6, 44, 65) et dans lesquels il fait son œuvre (6, 29). Ceux qui ne comprennent pas son langage font les œuvres du diable, le mensonge et l'homicide, parce qu'il est leur père (8, 41, 44). Si le discernement est accompli dès les premiers chapitres, c'est que cet évangile est plus que les autres attentif à montrer, dans chacun des gestes de Jésus, la présence et l'action de tout ce qu'il est : le Verbe de Dieu fait chair. Si les synoptiques nous invitent à un discernement progressif, qui découvre peu à peu ses principes et ses exigences, si, par la variété des personnages et des situations, ils reflètent mieux la complexité des voies spirituelles et nous permettent davantage de nous repérer et de nous orienter, l'évangile de Jean révèle l'enjeu dernier de tous nos choix et nous oblige à nous demander constamment à quel esprit nous obéissons.

Jean, comme les synoptiques, voit dans la Passion l'heure où ce discernement, déjà opéré par le regard de Jésus, se trouve publiquement révélé.

Dans la condamnation et la mort de Jésus se découvrent, avec leur degré de gravité, les responsabilités de chacun des acteurs, Pilate, les juifs, les grands-prêtres, Judas, et, derrière eux, celle du prince de ce monde qui les inspire (6, 71; 8, 44; 13, 2). Mais à cette heure aussi éclate la défaite de Satan. Il s'est mis en marche (14, 30), mobilisant toutes ses forces et s'imaginant le moment venu de mener le jeu. En réalité il est « sans pouvoir » contre Jésus (14, 30), et l'heure où il croit triompher est exactement celle où il est « jeté bas » (12, 31), car elle manifeste la gloire du Père et du Fils en montrant à quel point ils s'aiment (14, 31; 10, 17; 17, 1). La Passion fait apparaître les voies de Satan et leur issue, les voies de l'Esprit qui conduit Jésus. Et Jean, contemplant l'agneau de Dieu transpercé et livrant à l'Église son Esprit (19, 30), prend conscience qu'à cette heure l'Église qui naît reçoit de l'Esprit le secret du discernement infaillible que possédait Jésus.

2) *Le Discours après la Cène*, en annonçant aux disciples le don de l'Esprit, leur trace les règles essentielles du discernement. L'Esprit ne sera pas en eux une possession égoïste, mais un principe de combat et de courage; il viendra, comme un défenseur, leur permettre de rendre témoignage à leur Maître dans le procès que le monde ne peut manquer de leur intenter (15, 26; 16, 8 svv). Il n'apportera aucune doctrine nouvelle, aucun évangile supérieur, mais ramènera toujours aux paroles de Jésus, en révélant leur richesse, en découvrant le sens qu'elles prennent dans les situations que rencontrera l'Église (16, 13-14). Fidélité au personnage historique du Verbe fait chair, fidélité au Royaume que le Christ glorifié apporte au monde jusqu'à la fin des siècles, ce sont deux traits essentiels du discernement. On ne peut en séparer le « signe auquel tous vous reconnaîtront pour mes disciples : cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (13, 35).

3) *La première épître* est dans la ligne exacte de l'évangile. Elle montre comment les conditions de la vie de l'Église reproduisent celles de la vie de Jésus. Le mensonge dicté par le diable à ses fils (*Jean* 8, 44), et qui aboutit à la mort de Jésus, se répète dans les négations hérétiques : « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ » (1 *Jean* 2, 22). Seulement il s'agit maintenant, dans les démarches quotidiennes de l'existence, de retrouver cette continuité, et l'épître, qui vise la pratique de l'Évangile dans la vie chrétienne, formule les règles où s'applique, dans les situations concrètes, le principe fondamental du discernement, autour de la personne de Jésus. Des données de l'épître, on dégage aisément un certain nombre de lois :

1) Il existe différents esprits; une expérience « spirituelle » n'est pas *ipso facto* authentique, et elle peut être funeste. En face des mouvements et des états divers provoqués par des « esprits », l'attitude chrétienne n'est pas l'adhésion naïve, mais l'examen lucide et critique, la mise à l'épreuve : « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu, car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde » (4, 1).

2) Il existe une expérience intérieure de l'Esprit de Dieu qui n'est pas une saisie directe de cet Esprit, mais qui suppose néanmoins un contact immédiat : « A ceci nous reconnaissons que (Dieu) demeure en nous, par l'Esprit qu'il nous a donné » (3, 24); « A ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, c'est qu'il nous a donné de son Esprit » (4, 13). Dans le caractère intérieur de l'expérience spirituelle, dans la présence que l'Esprit nous donne de lui-même, nous reconnaissons, sans en avoir la vue directe, la nature de nos relations avec Dieu; c'est une communication intérieure.

3) Cette expérience est celle d'une prise de possession, d'une « onction » qui imprègne et fixe dans un état de certitude et de lumière qui ne dépend d'aucune influence humaine : « Vous avez reçu l'onction venant du Saint, et vous êtes instruits de toutes choses » (2, 20). « L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne » (2, 27).

4) Un trait essentiel de cette expérience est l'assurance devant Dieu : « En ceci consiste l'accomplissement de l'amour en nous, que nous ayons pleine confiance au jour du jugement... Il n'y a pas de crainte dans l'amour » (4, 17-18).

5) L'expérience de l'Esprit consacre et couronne, sans jamais la contredire, l'expérience extérieure, celle des faits évangéliques, des gestes sacramentels et des enseignements publics : « C'est l'Esprit qui rend témoignage parce que l'Esprit est la vérité. Ils sont ainsi trois à témoigner : l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont d'accord. Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand » (5, 6-9).

6) L'expérience de l'Esprit ne peut pas ne pas coïncider avec l'enseignement officiel et traditionnel. Elle fait pénétrer par l'intérieur la doctrine reçue de l'extérieur : « Si en vous demeure l'enseignement reçu dès le début, vous aussi demeurerez dans le Fils et dans le Père » (2, 24). « Qui connaît Dieu, nous (les prédicateurs attitrés, en premier lieu les apôtres) écoute, qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas. C'est à quoi nous reconnaissons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur » (4, 6).

7) L'expérience de l'Esprit est inséparable de la pratique des commandements du Christ et de la charité fraternelle qui les résume : « A ceci nous savons que nous le connaissons, si nous gardons ses commandements » (2, 3). « Qui garde sa parole, c'est en ce dernier vraiment que l'amour de Dieu a atteint sa perfection. A ce signe nous savons que nous sommes en lui » (2, 5). « A ceci sont reconnaissables les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, ni non plus celui qui n'aime pas ses frères » (3, 10).

Le trait le plus marquant de la doctrine johannique sur le discernement des esprits est son caractère synthétique et global : c'est un ensemble où tout se tient. C'est bien plus qu'un équilibre sagement calculé entre des tendances diverses; c'est une vue centrale qui, sans sacrifier aucun des éléments de l'expérience chrétienne, leur donne toute leur valeur en les rassemblant : confession dogmatique, autorité de l'Église, fidélité concrète à la charité, nécessité de l'expérience intérieure, communion avec les personnes divines, toutes ces données vont de pair, toutes doivent être accueillies sans réserves et développées sans arrière-pensées. Là où manque l'une d'elles, on peut être sûr que les autres sont également en défaut.

1. *Sur l'ancien Testament* : G. Quell, *Wahre und falsche Propheten*, coll. Beiträge zur Forderung christlicher Theologie, t. 46, fasc. 1, Gütersloh, 1952. — P. van Imschoot, *L'action de l'Esprit de Yahweh dans l'Ancien Testament*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 23, 1934, p. 553-587. — H. H. Rowley, *The biblical doctrine of election*, Londres, 2e éd., 1952, p. 103-104. — A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 102, 216, 322. — O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, p. 248 svv.

2. *Sur le Manuel de discipline* : G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris, 1953. — A. Dupont-Sommer, *L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de Discipline*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 142, 1952, p. 5-35. — G. Lambert, *Le Manuel de Discipline de la Grotte de Qumrân*, NRT, t. 73, 1951, p. 938-975. — J. T. Milik, *Manuale disciplinae* (*Textus integri versio*), dans *Verbum Domini*, t. 29, 1951, p. 129-158. — H. Holstein, *Les « deux esprits » dans la règle de la communauté essénienne du désert de Juda*, RAM, t. 31, 1955, p. 297-303. — J.-P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de Discipline »*, dans *Revue biblique*, t. 59, 1952, p. 219-238.

3. *Sur le nouveau Testament* : J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 97 svv, 107 svv, 135 svv, 166 svv. — D. Mollat, *Jugement dans le nouveau Testament*, DBS, t. 4, col. 1351, 1371-1372, 1379 svv. — Kittel, Διάκρισις (Κρίνω), Δοκιμάζω, Ἐπίγνωσις (Γινώσκω), Ἐρευνάω. — L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, coll. Unam sanctam 10, 2e éd., Paris, 1948, p. 164-165; *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 17-26. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. 1, 25e éd., Paris, 1938, p. 498-503. — R. Schnackenburg, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 132, 1952, p. 297-326. — D. Mollat, *La Foi dans le quatrième évangile*, dans *Lumière et Vie* 22, 1955, p. 95 svv. — J. Lécuyer, art. Docilité au S. Esprit, DS, t. 3.

Jacques Guillet.

II. CHEZ LES PÈRES

Le problème du discernement des esprits reparaît dès les plus anciens écrits chrétiens et ne cesse d'occuper une place de premier plan dans la littérature spirituelle. L'article Démon a déjà touché cette question. Nous n'y revenons qu'en passant.

1. En Orient. — Vers le milieu du 2e siècle, le *Pasteur* d'*Hermas* formule les règles essentielles de ce discernement (DS, t. 3, col. 167-168, 173-174). Cet enseignement est ainsi précisé par l'ange de la pénitence :

Ote de toi tout désir mauvais et revêts-toi du désir bon et saint, car, revêtu de ce désir, tu haïras le mauvais désir et tu le réfréneras comme tu le voudras. Le mauvais désir est sauvage et il est difficile de l'adoucir; il est terrible et consume violemment les hommes par sa sauvagerie. Surtout s'il vient à s'emparer d'un serviteur de Dieu qui manque de sagesse, il le consume de façon terrible. Il perd alors ceux qui ne sont pas revêtus du bon désir, mais qui sont possédés par le siècle présent. Ceux-ci il les livre à la mort. — Quelles sont, dis-je, Seigneur, les œuvres de la concupiscence mauvaise qui livrent les hommes à la mort? Montre-les-moi pour que je m'en abstienne. — Écoute, dit-il, les œuvres par lesquelles la mauvaise concupiscence frappe de mort les serviteurs de Dieu. A tous se présente le désir d'une femme étrangère, ou d'un homme, ou de richesses magnifiques, ou de nourritures abondantes et recherchées ou de boissons ou de bien d'autres délices sottes et vaines ; car toutes ces délices sont sottes et vaines pour les serviteurs de Dieu. Voilà tous les désirs mauvais, qui frappent de mort les serviteurs de Dieu. La cupidité mauvaise est la fille du diable. Il faut donc que vous vous absteniez des désirs mauvais, afin que, grâce à cette abstinence, vous viviez pour Dieu. Quiconque se laisse dominer par les mauvais désirs et ne leur résiste pas mourra pour toujours, car ces désirs sont mortels. Pour toi revêts le désir de la justice, arme-toi de la crainte de Dieu et résiste au mal. La crainte de Dieu habite dans le désir pur (*Mandatum* XII, 1-2).

Les leçons d'Hermas ne tardent pas à devenir traditionnelles jusque dans leurs énoncés.

Origène les utilise, par exemple : *De principiis* III, 2, 4, éd. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 251; *De oratione* 31, 6, GCS 2, 1899, p. 399, 17; *In Jesu Nave hom.* 23, 3, éd. W. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 443; *In Luc. hom.* 35, éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 207; cf *hom.* 12, p. 86. Plus tard on retrouve le *Mandatum* 6 repris presque en entier par le pseudo-Athanase, *Doctrina ad Antiochum ducem* 6, PG 28, 561, et par Antiochus le Moine, *hom.* 61, PG 89, 1616-1617, et le *Mandatum* 12, reproduit par les mêmes écrivains; cf pseudo-Athanase, *Doctrina ad Antiochum ducem*, 10, 13, 21, PG 28, 568, 576, 585; Antiochus, *hom.* 74 et 77, PG 89, 1649 et 1664. Enfin les *Conférences* de Cassien, surtout les conférences 2 et 7, s'inspirent de la doctrine, désormais classique, sur le discernement des esprits (*infra*, col. 1251).

Origène mérite d'être cité, parce qu'il discute avec soin sur les différentes sources d'où proviennent les pensées humaines. En groupant les détails qu'il donne dans le *De principiis*, « il serait facile d'écrire un traité du discernement des esprits où serait condensé tout l'enseignement de l'Écriture » (M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 46). Notons spécialement sa référence à l'Écriture.

Les pensées qui procèdent de notre cœur, qu'il s'agisse du souvenir de faits quelconques, ou bien de la considération de n'importe quelles choses ou de leurs raisons d'être, nous trouvons que parfois elles procèdent de nous-mêmes, parfois elles sont suscitées par les puissances adverses, parfois encore elles sont envoyées par Dieu ou par les saints anges. Mais peut-être cela paraîtra pure invention, si le témoignage de la sainte Écriture ne vient le prouver. Que la pensée puisse venir de nous, David l'atteste dans les *psaumes*, quand il dit : Ainsi la pensée de l'homme te louera et ce qui lui restera de souvenir te fera fête (*Ps.* 75, 11). Qu'elle puisse être suggérée par les puissances ennemies, Salomon dans l'*Ecclésiaste* l'atteste ainsi : Si l'esprit de celui qui commande se soulève contre toi, ne quitte point ta place, car le calme prévient de grands péchés (*Eccl.* 10, 4). Et l'apôtre Paul donne là-dessus le témoignage suivant : Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la science du Christ (2 *Cor.* 10, 4-5). Qu'elle vienne de Dieu, David encore en témoigne dans les *psaumes* : Heureux l'homme qui a en toi sa force, Seigneur, il ne pense qu'aux saintes montées (*Ps.* 83, 6). Et l'Apôtre dit : Dieu a mis le zèle dans le cœur de Tite (2 *Cor.* 8, 16). Enfin que les pensées soient suggérées aux cœurs humains par les anges bons ou mauvais, l'ange qui accompagna Tobie l'indique ou encore le mot du prophète : Et l'ange qui parlait en moi répondit (*Zach.* 1, 14) (*De principiis* III, 2, 4, éd. Koetschau, p. 250-251; cf. 3, 4, p. 260-261).

Non content d'indiquer les différentes sortes d'esprits susceptibles d'agir en nous, Origène précise comment les reconnaître (DS, t. 3, col. 185-189). Les auteurs postérieurs développeront les critères d'Origène, ils ne les renouvelleront pas. On connaît chacun à ses œuvres : les démons ou les anges, comme les hommes. Les bons esprits inspirent de bonnes actions; les mauvais esprits de mauvaises. Ce qu'il faut peut-être souligner chez Origène, c'est, conformément à sa doctrine générale, l'importance qu'il accorde au libre arbitre. Même lorsque des esprits bons ou mauvais agissent en l'homme, son libre arbitre n'en est ni atteint ni diminué : il reste le maître. Origène nuancera plus tard cette affirmation, et avec raison. La liberté n'est assurément pas aussi entière lorsqu'elle est influencée par des esprits mauvais que lorsqu'elle s'exerce seule. Ajoutons, ce qui est important, qu'Origène parle beaucoup moins que ses devanciers de l'action des esprits bons ou mauvais, et beaucoup plus des activités propres de l'âme. Il s'exprime en philosophe : il ouvre ainsi une voie féconde, dans laquelle les théoriciens s'engageront.

Parmi ceux qui, par la suite, développeront surtout la théorie du discernement des esprits, il faut citer saint *Antoine*, tel du moins que nous le connaissons par saint Athanase (cf L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950, p. 15-30, 119-152; sur la démonologie d'Antoine et des Pères du désert, voir DS, t. 3, col. 190-196). Dans le discours attribué à saint Antoine touchant le discernement (*Vita Antonii* 35-39, 42, PG 26, 893a-905ab; Bouyer, p. 143-147), ce qui nous intéresse le plus c'est son caractère concret et populaire, tel qu'on l'a rappelé *supra*, col. 194-195; ajouter *Ep. ad episcopos Ægypti et Lybiae*, PG 25, 540 svv.

La spiritualité actuelle conserve sa foi aux puissances démoniaques et aux tentations qu'elles provoquent; mais elle s'attache beaucoup moins à les décrire; elle suit plutôt la voie psychologique dans laquelle s'était engagé Origène. Il est important de noter les contrastes entre l'orientation philosophique de ce dernier et les tendances populaires d'Antoine. Sans qu'il y ait contradiction entre elles, il faut bien reconnaître leurs différences. Il convient cependant de remarquer que saint Antoine est loin d'attribuer aux démons toutes les activités qui s'exercent dans les hommes. S'il se plaît aux descriptions fantastiques, il n'ignore pas les tentations qui se lèvent au dedans de l'âme, et sait à l'occasion leur faire place.

C'est plutôt à la tendance descriptive et concrète que se rattache saint *Cyrille de Jérusalem*, dans ses *Catéchèses* destinées à l'instruction des catéchumènes. Il semble que ceux-ci n'étaient pas de profonds philosophes; ils avaient besoin d'orientation pratique et non de théories compliquées ou subtiles.

> Les démons n'ayant pas de corps, on les appelle des esprits; mais il y a entre les esprits de grandes différences. Le démon impur, quand il est une fois entré dans l'âme de l'homme... y vient comme un loup avide de sang et prêt à se jeter sur la brebis pour la dévorer. Sa venue se fait avec violence; il trouble les sens, obscurcit l'entendement, n'inspire que malice et rapine du bien d'autrui; par la force il use du corps de l'homme et des organes d'autrui, comme s'ils étaient siens. Il renverse celui qui est debout, car il est familier de celui qui est tombé du ciel; il retourne la langue et la bouche écume au lieu de parler. L'homme est dans les ténèbres; son œil est ouvert et malgré cela son âme ne voit rien; le malheureux s'agite en tremblant avant que de mourir. Les démons sont les véritables ennemis de l'homme, le tourmentant honteusement et sans pitié.
>
> Ce n'est pas ainsi qu'agit le Saint-Esprit; à Dieu ne plaise! Lui, à l'inverse du démon, il fait toutes choses pour notre bien et notre salut. D'abord sa venue est douce, son emprise suave et son joug très léger. Des rayons de lumière et de science précèdent sa présence. Il vient avec les sentiments d'un ami véritable; car il vient sauver, guérir, enseigner, avertir, fortifier, consoler, éclairer l'esprit, d'abord chez celui qui le reçoit, et ensuite par lui chez les autres. Et de même que celui qui était auparavant dans les ténèbres et qui voit subitement le soleil en a le regard illuminé et distingue clairement ce qu'il ne voyait pas jusque-là, de même celui qui reçoit le Saint-Esprit en a l'âme illuminée et, transporté au-dessus de sa condition humaine, il voit ce qu'il ne connaissait pas. Le corps reste sur terre; mais l'âme contemple ce qui est dans les cieux.
>
> Elle voit, comme Isaïe, le Seigneur assis sur un trône haut et élevé (*Is.* 6, 1); elle voit, comme Ézéchiel, celui qui est assis sur les chérubins (*Éz.* 10, 1); elle voit, comme Daniel, les myriades de myriades et les mille milliers de ses serviteurs (*Dan.* 7, 10); et l'homme, tout petit qu'il est, voit le commencement et la fin du monde, la suite des temps et les successions des rois, toutes choses qu'il n'avait jamais apprises, parce que le véritable illuminateur est là. L'homme est enfermé entre des murs; mais la force de la connaissance va loin et lui fait suivre tout ce que les autres font (*Cat.* 16, 15-16, PG 33, 940a-941b).

Ces descriptions antithétiques sont remarquables. La plus précise est celle des possédés : il semble que l'action des démons, plus extraordinaire, est aussi plus connue que celle de l'Esprit Saint; décrite à maintes reprises dans les évangiles à propos des malades guéris par le Sauveur, elle ne varie guère dans les peintures qui en sont faites par la suite et les mêmes phénomènes se répètent chez tous ceux qui sont soumis à l'emprise diabolique. L'action de l'Esprit, parce qu'elle est plus douce et plus paisible, présente des caractères moins nets et tranchés et ne frappe pas autant les imaginations. Pourquoi, comme saint Antoine, saint Cyrille ne se préoccupe-t-il pas davantage de tous ceux en qui agissent les démons par de simples tentations plus ou moins violentes, redoutables pourtant, sans être rendues manifestes d'une façon étrange?

Bien plus scientifique, on serait tenté d'écrire plus théologique, est l'enseignement d'*Évagre le Pontique*. Il cherche à mettre en relief l'essentiel de l'action des esprits sur les âmes; et parce qu'il sait que les démons s'acharnent à perdre les hommes, au point de se transformer parfois en anges de lumière, il découvre leurs procédés les plus ordinaires. La question a déjà été traitée, t. 3, col. 197-205.

2. **En Occident.** — Lorsque de l'Orient, nous passons en Occident, nous trouvons les mêmes leçons, à ce point qu'il est naturel de se demander si ces enseignements se rattachent à une origine commune ou s'ils sont le fruit normal de la réflexion chrétienne. Particulièrement intéressant semble un passage de saint *Augustin* dans le *De Genesi ad litteram* (XII, 13-14, 28, PL 34, 464-465), déjà signalé *supra*, col. 218.

Plus important et plus célèbre est le passage sur les deux cités. Ce ne sont pas seulement en effet les individus qui se trouvent partagés, mais les sociétés mêmes : à la cité de Dieu s'oppose la cité des démons, et il est indispensable de les distinguer l'une de l'autre. Les règles données par l'évêque d'Hippone sont ici décisives :

> Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en soi, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes; l'autre met sa gloire la plus chère en Dieu, témoin de sa conscience...

L'une, dans l'orgueil de sa gloire, marche la tête haute; l'autre dit à son Dieu : Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui élevez ma tête (*Ps.* 3, 4). Celle-là, dans ses chefs, dans ses victoires sur les nations qu'elle subjugue, est dominée par la passion de commander; celle-ci nous présente ses citoyens se servant mutuellement dans la charité, les chefs en veillant au bien de leurs subordonnés, les sujets en obéissant. Celle-là, dans ses princes, aime sa propre force; celle-ci dit à son Dieu : Je vous aimerai, Seigneur, vous qui êtes ma force (*Ps.* 17, 2). C'est pourquoi les sages de la première cité vivant selon l'homme n'ont recherché que les biens du corps ou de l'esprit, ou même les deux à la fois; ceux d'entre eux qui ont pu connaître Dieu, ne l'ont pas glorifié.., mais ils se sont égarés (*Rom.* 1, 21)... Dans la cité céleste, au contraire, l'unique sagesse de l'homme est la piété, qui rend au vrai Dieu le culte légitime, en attendant la récompense dans la société des saints où les hommes sont associés aux anges, afin que Dieu soit tout en tous (1 *Cor.* 15, 28) (*De civitate Dei* 14, 28, PL 41, 436).

Plus que saint Augustin, c'est *Cassien* qui est, avant saint Grégoire le Grand, maître de la spiritualité occidentale; c'est lui qui formule le plus concrètement les règles du discernement ou, comme il dit, de la discrétion (voir art. Discrétion). Sa deuxième *Conférence* est consacrée à ce sujet, dont l'exposé est fait par l'abbé Moïse. Selon celui-ci les conditions essentielles pour acquérir la vertu de discrétion sont l'humilité et la parfaite ouverture de cœur; l'ouverture de cœur elle-même requiert essentiellement l'humilité (2, 10, PL 49, 537-538; trad. DS, t. 3, col. 1073; texte analogue *De coenobiorum institutis* 4, 9, PL 49, 161-162; trad. DS, t. 3, col. 1034).

Cassien s'adresse à de jeunes moines qui ont un impérieux besoin de discrétion; mais il n'ignore pas que les anciens, quelle que soit leur sagesse, sont loin de posséder toujours la perfection. Il est donc naturel qu'après avoir formulé les règles fondamentales de la discrétion, il rappelle certains détails qui, d'après les anciens, sont caractéristiques de l'action du démon :

Ce sont des jeûnes immodérés et à contretemps, des veilles excessives, des prières mal ordonnées avec lecture inopportune. Autant de mirages pour nous attirer à une fin malheureuse. Le démon peut encore nous persuader de nous entremettre, par un motif de charité, de faire telle visite pour nous arracher à la clôture très sainte du monastère. Il nous suggère de nous charger du soin des femmes consacrées à Dieu et sans appui, à dessein de nous engager dans des liens inextricables et de nous distraire par des soins périlleux. Ou bien encore il nous pousse à désirer les saintes fonctions de la cléricature, sous prétexte d'édifier beaucoup d'âmes, de faire pour Dieu de nombreuses conquêtes; et il tend par là à nous faire perdre l'humilité et l'austérité de notre vie (1, 20, PL 49, 516-517; d'après la trad. d'E. Pichery, t. 1, Saint-Maximin, 1920, p. 73-74, et coll. Sources chrétiennes, Paris, 1955, p. 103).

Ces principes pouvaient sans peine être illustrés par de nombreux exemples. Cassien le savait mieux que personne et il suffirait de relire l'*Histoire lausiaque*, la *Vie des Pères*, les *Apophtegmes*, pour trouver les cas auxquels pense le législateur de la vie monastique. Voir art. Démon, DS, t. 3, col. 205-212, où ces relations sur la vie des moines sont étudiées; col. 1034, 1072-1073.

Saint *Grégoire le Grand*, au terme de l'époque patristique en Occident, reprend les leçons reçues de ses prédécesseurs. Son expérience consommée du ministère pastoral autant que de la vie intérieure lui permet de donner un caractère éminemment pratique à ses enseignements. Sur le discernement des esprits il nous suffira de rappeler un passage emprunté aux *Morales*.

Souvent l'homme attribue à la colère de Dieu ce qui est un don de la grâce, et souvent il prend pour une grâce ce qui est un effet de la colère divine. Maintes fois il regarde comme une grâce le don de faire des miracles et cependant ce même don le fait s'élever par orgueil et tomber. D'ordinaire il redoute comme un effet de la colère divine les tentations qui s'opposent à lui et pourtant ces mêmes tentations qui l'oppriment le rendent plus circonspect pour se maintenir dans la vertu. Qui de nous ne se croira proche de Dieu, quand il se verra comblé des faveurs d'en haut, quand il recevra le don de prophétie, la science pour instruire les autres, la grâce de guérir les maladies? Surtout il arrive souvent que l'âme se croyant sûre de sa vertu, se relâche, et l'ennemi qui la guette la perce d'un trait en la faisant tomber dans une faute imprévue : ainsi est-elle pour toujours séparée de Dieu, par cela même qui l'avait pour un temps approchée de lui, sans qu'elle prît soin de s'y conserver. Et qui ne se croirait abandonnée de la grâce divine, lorsque, ayant une pureté déjà éprouvée, il se voit harcelé par des tentations de la chair, que les pensées déshonnêtes s'accumulent en son âme, que les images sales et impures hantent son imagination? Pourtant quand ces tentations ne font que le fatiguer sans le vaincre, elles ne le tuent pas par l'impudicité, mais elles le maintiennent par l'humilité, en sorte que l'âme ressentant sa faiblesse dans la tentation, met tout son recours dans l'assistance divine et perd toute confiance en elle-même (*Moralia* IX, 13, 20, PL 75, 870 bc).

A ce qu'il semble, le principal intérêt d'un texte comme celui-là est sa vérité psychologique. Saint Grégoire ne cherche pas à décrire les démons comme le faisait saint Antoine; il n'en met pas en relief les tentations parfois effrayantes : tout pour lui se passe dans les âmes et les drames dont il s'agit sont purement intérieurs. Peut-être n'en sont-ils que plus redoutables, parce qu'on se défie moins de ce qui semble un mouvement naturel. Une porte qui s'ouvre brusquement, une table qui se met en mouvement, un bruit insolite qui se fait entendre, un feu qui s'allume d'une manière inattendue, tout cela n'est-il pas diabolique? Comment, au contraire, pourrait-on craindre une pensée impure, un désir mauvais : cela ne vient-il pas de nous seuls? On aurait tort cependant de les mépriser, et les saints le savent bien, qui parlent des démons, même sans leur attribuer des actes extraordinaires. Saint Grégoire donne en la matière ce qui peut paraître le dernier mot de la sagesse chrétienne. Voir Discrétion.

3. **En Orient : 5e-7e siècles.** — Les orientaux de la fin du 4e jusqu'au 7e siècle s'intéressent davantage aux faits extérieurs. Ainsi le *pseudo-Macaire* :

Ceux qui veulent obéir à la parole de Dieu et donner de bons fruits, voici les signes qui les accompagnent : les soupirs, les gémissements, les yeux baissés, le calme, l'inclinaison de la tête, la prière, le silence, la constance, l'attente douloureuse, les souffrances du cœur endurées avec piété. Leurs œuvres sont les veilles, le jeûne, la continence, la douceur, la longanimité, la prière constante, la méditation des divines Écritures, la foi, l'humilité, la charité fraternelle, la soumission, le labeur, le support du mal, la charité, la bonté, la modération d'esprit, et tout ce qui est lumière, laquelle est le Seigneur. Quant à ceux qui ne portent pas des fruits de vie, voici leurs signes : montrer de l'acédie, dépasser les bornes, regarder de tous côtés, être négligents, murmurer, agir à la légère. Et leurs œuvres sont la gloutonnerie, la colère, l'emportement, la détraction, l'orgueil, la loquacité, l'incrédulité, l'instabilité, l'oubli, le trouble, la honteuse recherche du gain, l'avarice, la jalousie, la brigue, le dédain, la frivolité, le rire intempestif, l'obstination et tout ce qui est ténèbre, laquelle est Satan...

L'homme qui aime la vertu doit user d'un grand discernement pour reconnaître les différences du bon et du mauvais, et pour examiner et comprendre les ruses variées du méchant, qui a coutume par des imaginations spécieuses de pervertir bien des gens... Ne vous livrez donc pas trop vite, par légèreté

d'esprit, aux impulsions des êtres spirituels qui pourraient vous tromper, même si ce sont des anges du ciel, mais restez prudents et instituez un examen très soigneux, acceptant ce qui est bon, rejetant ce qui est mauvais (*Hom.* 1 et 3, PG 34, 865c et 876b).

Dans l'histoire des théories sur le discernement, *Diadoque* de Photicé occupe aujourd'hui une place particulière. Voir art. DIADOQUE, t. 3, col. 828-829. Contentons-nous de rappeler les principaux traits relatifs aux esprits qui agissent sur les âmes. Il importe de se souvenir que les hommes peuvent être animés par deux sortes d'esprits, les uns bons, les autres méchants. Il est nécessaire par suite de trier les pensées (*De perfectione spirituali* 26) et de ne pas éteindre l'Esprit Saint :

Il faut par tous les moyens, et spécialement par la paix de l'âme, permettre au Saint-Esprit de se reposer, afin d'avoir la lampe de la science constamment brillante en nous; car si elle rayonne sans cesse dans les trésors de l'âme, non seulement l'intellect aperçoit clairement toutes ces tentations âcres et ténébreuses des démons, mais encore elles diminuent fort quand cette sainte et glorieuse lumière les surprend. Aussi l'Apôtre dit-il : N'éteignez pas l'Esprit, c'est-à-dire : N'allez pas, par vos mauvaises actions et vos mauvaises pensées, contrister la bonté du Saint-Esprit, pour n'être pas privés de cette clarté victorieuse. Car ce n'est pas l'Être éternel et vivifiant qui est éteint, mais sa tristesse, c'est-à-dire son éloignement, laisse l'intellect dans l'obscurité, sans la lumière de la connaissance (28; trad. É. des Places, coll. Sources chrétiennes, Paris, 2e éd., 1955, p. 99).

Diadoque insiste sur la difficulté du discernement. Il n'arrive pas seulement que les démons se transforment en anges de lumière et trompent ainsi les âmes. Il arrive aussi que l'Esprit Saint permette aux âmes de traverser des périodes de désolation qui sont finalement bienfaisantes, à condition d'être acceptées généreusement et reconnues pour des épreuves d'origine divine. Sur les illusions provoquées par le démon Diadoque se contente de rappeler les doctrines classiques :

Quand notre intellect commence à sentir la consolation du Saint-Esprit, alors aussi Satan console l'âme par un sentiment d'une feinte douceur dans le repos de la nuit, quand on succombe à l'influence d'un sommeil très léger. Si alors l'intellect se trouve en train de s'attacher fortement, dans un souvenir fervent, au saint nom du Seigneur Jésus et qu'il se serve de ce nom saint et glorieux comme d'une arme contre l'illusion, l'imposteur renonce à la ruse... En conséquence, reconnaissant exactement l'illusion du malin, l'esprit progresse davantage dans l'expérience du discernement (31, p. 101).

La distinction des désolations et des épreuves est plus difficile à faire et Diadoque attache à cette question d'autant plus d'importance qu'il doit combattre les doctrines messaliennes, redoutables en son temps. Voir DS, t. 3, col. 829; cf t. 2, col. 1618-1619.

Le 26e degré de la *Scala Paradisi* de *Jean Climaque* est consacré à la *diacrisis*, qui nous aide à discerner pensées, vices et vertus. Climaque, qui s'inspire explicitement de la 2e Conférence de Cassien (PG 88, 717b), nous dit en ce même passage que l'humilité engendre le discernement. Chaque voie spirituelle connaît une forme particulière de discernement, de la connaissance de soi à la connaissance obscure de Dieu. A travers la pensée enchevêtrée de Climaque, on reconnaît que l'origine de nos mouvements intérieurs peut être attribuée à Dieu, au démon ou à notre nature. Cependant nous ne lisons rien que nous ne sachions déjà.

Il n'appartient qu'aux parfaits de discerner et de connaître toujours quelles sont les pensées qui leur viennent de leur propre conscience, quelles sont celles qui leur viennent de Dieu, ou celles qui leur viennent des démons. Car ces ennemis se gardent bien d'abord de nous en inspirer qui soient directement contraires à la piété que nous avons embrassée. C'est pourquoi ce discernement est très difficile comme étant tout rempli d'obscurité (1076; trad. Arnauld d'Andilly).

Sur la *diacrisis* chez les orientaux voir notamment DS, t. 3, col. 1024-1028; sur le discernement des *logismoi*, col. 1033-1034; ou encore pseudo-Macaire, *De patientia et discretione* 1 et 13, PG 34, 865c-868a, 876b; cf *Homiliae* 7, 525ab; 26, 681d-684c; 27, 708ab, etc.

Pour achever la revue de ce qu'ont écrit sur le discernement des esprits les auteurs spirituels de l'époque patristique, on pourrait parler d'Hésychius, de Barsanuphe et Jean (voir art. BARSANUPHE, DS, t. 1, col. 1257-1258), de Maxime le confesseur, de Thalassius et de quelques autres. Aucun d'eux ne nous apprendrait rien de vraiment nouveau. D'une manière générale, les théoriciens de l'antiquité ne s'intéressent guère qu'aux mouvements produits dans les âmes par les bons et les mauvais esprits, et ils mettent en relief la distinction des uns et des autres. Quelques-uns sans doute, comme Origène et plus tard Cassien, signalent expressément qu'à côté des pensées provoquées par les anges et les démons, il y en a d'autres qui viennent de nous et s'expliquent par notre propre nature. Mais ils ne s'arrêtent guère à ces pensées naturelles.

Comme l'écrit J. de Guibert, « dans ces anciens traités sur le discernement des esprits, nous trouvons attribués sans hésitation à une influence diabolique ou angélique bien des phénomènes qu'aujourd'hui, grâce au progrès des études de psychologie, de psychopathologie surtout, nous savons, à n'en pas douter, être d'origine purement naturelle, ou du moins ne supposer nécessairement aucune intervention préternaturelle. Les règles donc posées par ces vieux auteurs, excellentes en général pour nous aider à discerner les mouvements *bons* et à suivre, des mouvements *mauvais* à rejeter, devront être employées très prudemment pour résoudre la question, si souvent insoluble, d'une origine purement naturelle ou préternaturelle » (*Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 303).

C'est cette dernière question qui préoccupe surtout les anciens, plus familiers que nous avec le monde invisible. Elle ne nous laisse pas indifférents, sans doute; nous nous rendons compte de sa difficulté, et nous connaissons mieux d'autre part les mouvements naturels de l'âme, si bien qu'il semble plus utile et aussi plus facile d'examiner, de décrire, de classer les mouvements en eux-mêmes et nous préférons parfois nous contenter de distinguer les activités normales et saines des activités pathologiques, dont il y a lieu de se défier. Voir particulièrement les articles DÉMON, DIRECTION, DISCRÉTION.

Gustave BARDY.

III. AU MOYEN AGE

1. *Caractères généraux.* — 2. *Le 12e siècle.* — 3. *Le 13e siècle.* — 4. *Le 14e siècle.* — 5. *Le 15e siècle.*

1. CARACTÈRES GÉNÉRAUX

Les faux spirituels, souvent suspects d'hérésie, furent nombreux durant les derniers siècles du moyen âge. Par ailleurs la vie mystique prit fréquemment un aspect assez nettement « visionnaire », au moins dans certains milieux (voir CONTEMPLATION au 14e siècle, DS, t. 2, col. 1988). C'est ce qui explique que certains spirituels, soucieux de doctrine théologique orthodoxe et de vie

spirituelle saine, se sont occupés volontiers du don de la *discretio spirituum*. Les noms principaux sont ceux de saint Bernard, de Jean Gerson et de Denys le chartreux. Ce dernier résume même tout l'enseignement antérieur. On trouve encore nombre d'indications utiles chez de grands théologiens, tel saint Thomas. D'autres auteurs sont beaucoup plus sobres, comme saint Bonaventure, et de ce fait ne seront pas retenus ici. Il en va de même pour plusieurs autres auteurs qui ont dit en passant de bonnes choses sur le don du discernement des esprits : ainsi Henri Suso. Beaucoup, il faut le reconnaître, ne traitent pratiquement que de la vertu de *discretio*, comme Hugues de Saint-Victor ou Bonaventure. Nous ne retiendrons les auteurs qui traitent de la *discretio* que s'ils en parlent, avec quelque développement, comme du don charismatique de l'Esprit Saint, ou au moins de façon telle que la vertu de *discretio* prenne un caractère charismatique, ou soit rapportée au don de discernement des esprits, ou encore soit mise en parallèle avec lui.

Proposer, sur la base des textes analysés ci-dessous, une synthèse de ce que le moyen âge a considéré comme règles valables pour le discernement des esprits, est une entreprise difficile. Il semble que ce soit Denys le chartreux qui, au cours de son œuvre immense, ait fini par rassembler tous les matériaux utiles accumulés avant lui. Le lecteur remarquera que l'on n'est pas encore arrivé à la rigueur des règles que formuleront saint Ignace de Loyola ou J.-B. Scaramelli, quoiqu'il faille noter un sens critique aigu chez Pierre d'Ailly et Gerson. Le lecteur remarquera aussi l'insistance de tous les auteurs sur l'humilité et l'obéissance comme critères de « l'esprit bon », et sur leur défaut comme critère négatif.

Nous donnerons les références au cours de l'exposé. Signalons, comme particulièrement notables : A. Chollet, art. *Discernement des esprits*, DTC, t. 4, col. 1384-1391; R. Brouillard, art. *Discernement des esprits*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 874; J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, 25e leçon, p. 301-312.

De nombreuses indications bibliographiques, et parfois l'analyse d'ouvrages marquants, peuvent se lire dans les art. Démon, DS, t. 3, col. 220-228, et Direction spirituelle au moyen âge, col. 1083-1098; voir aussi art. Discrétion.

2. Le 12e siècle

1° Saint Bernard † 1153. — Les écrits de saint Bernard ne reflètent pas une doctrine homogène. Tantôt ils proposent telle classification ou telle définition de la *discretio spirituum*, tantôt ils en adoptent d'autres. Toujours cependant, la *discretio spirituum* est comprise comme un charisme de l'Esprit Saint. C'est sous son action, par exemple, que l'homme peut faire le partage judicieux entre les dons reçus à titre personnel et ceux reçus à titre social :

« Car l'opération du Saint-Esprit en nous est double : tantôt il agit en nous pour notre propre utilité, tantôt en vue du prochain. Quand il agit pour nous, c'est pour nous donner d'abord la componction qui consume les péchés; puis la dévotion qui oint et guérit nos blessures; puis l'intelligence qui, comme le pain, nous affermit et nous fortifie; puis en quatrième lieu il semble nous enivrer quand il augmente tous ces biens mis en nous et quand il nous infuse son amour. Mais les autres charismes, comme les conseils de la sagesse et autres similaires, nous sont donnés pour l'utilité d'autrui ».

Or le discernement entre ces charismes personnels et sociaux est lui-même un charisme : « Nous obtiendrons ce don de l'Esprit Saint qu'on appelle le discernement des esprits, si nous retenons à notre avantage ce qui en fait nous regarde seulement, et si nous dispensons, à nous et au prochain, ce qui est donné pour l'utilité d'autrui » (*Sermo* 88 *de diversis*, PL 183, 706-707).

Ailleurs toutefois le discernement des esprits est vu dans une autre perspective. Il s'agit de distinguer les inspirations de l'esprit malin de celles de l'Esprit de Dieu. Ceci rejoint la manière habituelle de voir ce don. Le *Sermo* 23 *de diversis*, intitulé *De discretione spirituum* (on l'a improprement appelé *De septem spiritibus*; PL 183, 600-603), est peut-être le texte le plus étendu sur le sujet; il mérite d'être commenté en détail. « Comme il y a divers genres d'esprits, il est nécessaire que nous sachions les discerner ». Bernard énumère ces esprits en s'appuyant sur l'Écriture. Il y a d'abord l'Esprit divin, selon la parole du psaume : « J'écouterai ce que le Seigneur dira en moi » (84, 9). Puis viennent l'esprit angélique, qui lui aussi parle en nous, au témoignage du prophète Zacharie (1, 9), et l'esprit diabolique, que l'on découvre dans les *immissiones per angelos malos* du *ps.* 77, 49; son action la plus funeste fut la tentation d'Ève; il faut toujours en redouter les assauts selon *Éph.* 6, 12. Viennent ensuite les deux « satellites » de l'esprit diabolique : l'esprit de la chair et celui du monde, dont parle encore l'Apôtre (cf *Col.* 2, 18 et 1 *Cor.* 2, 12) (*Sermo* 23, 2-3). Ces trois derniers esprits sont les ennemis de notre propre esprit. Ils nous tiennent souvent en esclavage. Mais si l'esprit diabolique et ses deux satellites ne nous suggèrent aucune mauvaise pensée, « notre âme elle-même enfante de son propre fonds des pensées de volupté, de vanité et d'amertume ». Bernard est conscient du rôle de notre psychisme dans ce domaine, et il ajoute aussitôt : « je ne crois pas aisé cependant de discerner quand c'est notre propre esprit qui parle et quand nous entendons la voix d'un des trois esprits précédents » (*ibidem*, 4). A quoi bon d'ailleurs faire ce discernement : l'important est de savoir si on peut écouter la suggestion ou s'il faut « lui résister virilement ».

Les marques de ces esprits, complices du mal, se reconnaissent de la façon suivante : « L'esprit de la chair pousse à la mollesse, celui du monde à la vanité, et l'esprit de malice à l'amertume ». Bernard attribue à l'action spéciale du démon (et non à ses satellites) la voie qui mène à l' « amertume », voie qu'il détaille quelque peu comme inclinant « à la colère, à l'impatience, à l'envie, à l'amertume de l'esprit » (*ibidem*, 3).

Notre propre esprit peut cependant se faire aussi le complice du premier Esprit, celui de Dieu. C'est sans aucun doute quand « la pensée salutaire vous vient à l'esprit de châtier votre corps, d'humilier votre cœur, de conserver l'unité, de témoigner de la charité à vos frères, d'acquérir, conserver et augmenter les autres vertus » (*ibidem*, 5). Il n'est pas facile de discerner si, dans de tels cas, la suggestion vient de l'esprit angélique ou de l'Esprit de Dieu.

La suite du sermon (6-7) explique le soin avec lequel il faut se garder des suggestions mauvaises et faire bon accueil aux bonnes : « Écoutez constamment ce que dit en vous le Seigneur Dieu, car ce qu'il dit est la Paix ». On doit remarquer, en ce sermon, l'absence d'intermédiaire humain entre Dieu et l'âme, apportant une garantie dans l'incertitude.

Un commentaire de ce sermon a été fait par J.-B. Scaramelli dans son *De discretione spirituum* (Venise, 1753; trad. française, Paris, 1893), ch. 1, § 3. S. Bernard a développé le thème des bonnes et des mauvaises inspirations dans le *Sermo* 32

in Cantica 5-7 (PL 183, 947-949) : comme dans le *Sermo* 23 *de diversis*, il n'y parle pas d'intermédiaire humain.

Le *Sermon* 24 *de diversis* (603-604) revient sur le discernement de la « sagesse de Dieu », qui, au dire de saint Jacques (3, 17), est « chaste et pacifique »; ce sermon est plutôt une exhortation, un encouragement à « persévérer dans ces pensées ».

Au don de la *discretio spirituum* correspond la vertu de *discretio* (voir ce mot), qui n'a plus le même aspect charismatique. Cette vertu est cependant un « oiseau rare » aussi bien pour nous conduire que pour conduire autrui. A elle seule elle suffirait à nous guider sûrement si en toute circonstance le témoignage intérieur de l'Esprit Saint était clair (cf *Sermo* 26 *de diversis* 3, 610-611). Elle doit cependant caractériser le supérieur (cf *Sermo* 76 *in Cantica*, 1150-1155; *De consideratione* 2, 20, PL 182, 754). Pour l'inférieur, Bernard sait que l'évidence du témoignage de l'Esprit Saint tout autant que la vertu de *discretio* ont besoin normalement d'une garantie externe : celle de l'obéissance. « Si la vertu de discrétion est un oiseau rare sur la terre, je souhaite que la vertu d'obéissance la supplée en vous » (*Sermo* 3 *in Circumcisione* 11, PL 183, 142b; cf *Sermo* 33 *in Cantica* 10, 956, sur les mortifications et les œuvres indiscrètes et sourdes aux conseils de prudence, et même aux ordres, des supérieurs). Tout ceci corrige notablement ce qui a été dit sur l'absence apparente d'intermédiaire humain dans la manière dont Bernard voit l'action du charisme de la *discretio* dans l'âme. L'importance enfin de cette vertu de *discretio* a été décrite dans le *Sermo* 49 *in Cantica* 5 (1018); voir art. Discrétion, DS, t. 3, col. 1322.

2° **Richard de Saint-Victor** † 1173 décrit la *discretio* comme une vertu importante. C'est elle qui empêche les autres vertus de devenir des vices (*Benjamin minor* 66, PL 196, 47). Elle est la *prima proles* de la raison, comme Joseph né de Rachel (67, PL 196, 48). Il décrit ensuite longuement, en prolongeant le symbolisme de Joseph, son utilité, ses propriétés, la difficulté qu'il y a à en accepter la direction, et ses multiples tâches. Ces dernières consistent, en bref, à « connaître pleinement tout l'état et le comportement de l'homme intérieur et extérieur pour autant qu'il est possible, et à rechercher avec finesse et diligence ce qu'il est et ce qu'il devrait être » (68-70, PL 196, 48-51). C'est par cette *discretio* que l'âme arrive à la pleine connaissance d'elle-même, et qu'elle est ainsi préparée à la connaissance de Dieu et à la contemplation (figurée par Benjamin, né longtemps après Joseph, 71, PL 196, 51). Voir aussi Hugues de Saint-Victor, PL 176, 995-996.

Pour Richard, la discrétion n'est pas seulement une vertu, régulatrice des autres, — il n'en parle pas proprement comme du charisme de la *discretio spirituum* —, mais elle a comme privilège d'introduire l'âme dans la connaissance d'elle-même, et ainsi dans la contemplation de Dieu. Cette orientation « contemplative » doit être soulignée; elle ne suffit pas à donner aux développements de Richard l'amplitude d'horizon de saint Bernard. Voir art. Discrétion, col. 1323-1324.

3. Le 13^e siècle

Dans l'ordre dominicain, orienté dès ses origines vers la *cura animarum*, on peut glaner divers témoignages en faveur de la *discretio* requise du confesseur ou du directeur spirituel : *habeat... discretionem in varietate*, déclarait Paul de Hongrie (*Summa Magistri Pauli*, éd. Bibl. Casinensis, sér. 4, p. 196). En conséquence de l'orientation de l'ordre, on voit ses prédicateurs, et même ses mystiques, insister surtout sur l'obéissance au directeur spirituel.

Le grand docteur de l'ordre, *saint Thomas* † 1274, a rarement traité de la *discretio*. Comme vertu elle relève de la prudence, dit-il en passant (1^a 2^ae q. 65 a. 1). Mais la *discretio spirituum* est un charisme, une *gratia gratis data*. Ce charisme permet à l'homme qui enseigne les choses de Dieu de « confirmer » ce qu'il dit; cette « confirmation » peut notamment se faire par divers dons; entre autres « en manifestant ce qu'il est de Dieu seul d'avoir la science, c'est-à-dire les futurs contingents (c'est en vue de ceci qu'intervient le don de prophétie) et ensuite les secrets des cœurs (ici intervient la *discretio spirituum*) » (1^a 2^ae q. 111 a. 4).

Le charisme a donc comme objet une preuve, parmi d'autres, que l'homme peut donner de son témoignage de Dieu : par la révélation des secrets des cœurs. Mais ailleurs ce charisme permet de découvrir « par quel esprit un homme est poussé à agir ou à parler, par exemple par l'esprit de charité ou par l'esprit d'envie » (*In* 1 *Cor.* 12, lect. 2). Et l'on reconnaît, de façon générale, si les hommes sont « ministres du Christ ou de Satan », à leurs œuvres bonnes ou mauvaises (*In* 2 *Cor.* 11, lect. 3).

Il est frappant de remarquer que, pour saint Thomas, les tentations du démon, et celles de la chair et du monde, ont, entre autres, un effet très semblable à celui du charisme de la *discretio spirituum* : mettre en évidence les dispositions foncières des hommes (1^a q. 114, *De daemonum impugnatione*, a. 2). Si cet effet est similaire, on peut se demander comment déterminer sa provenance : est-elle divine ou diabolique? Saint Thomas ne paraît pas préoccupé par cette question. C'est ainsi qu'en traitant en détail de l'influence du démon sur l'homme qui pèche, il ne donne pas de règles du « discernement des esprits » (1^a 2^ae q. 80 a. 1-4), sinon le principe qui domine son traité du péché : l'acte du péché relève de la volonté. D'où il résulte que « la seule volonté de l'homme est directement cause du péché », et que le démon n'en est pas cause directe et suffisante, mais seulement *per modum persuadentis vel proponentis appetibile* (a. 1).

Ce que saint Thomas dit de la prophétie (2^a 2^ae q. 171-174) ne relève pas directement de la *discretio spirituum*, puisqu'elle est témoignage pour l'homme qui parle au nom de Dieu en un autre domaine que celui des *occulta cordium*. Indirectement, la *discretio spirituum* permet de juger les faux prophètes : certains signes peuvent les discerner (q. 172 a. 5 ad 3), et il semble que le principal soit, pour saint Thomas, le caractère « imaginatif » et « sensible » de la vision révélatrice (ad 2), à l'opposé de la révélation divine qui est *sine imaginaria visione* (q. 174 a. 2 ad 4). Le saint déclare aussi que ce qui vient en propre du démon, en de tels cas, ce sont, parmi les choses vraies qui en définitive viennent de Dieu, les *mendacia et peccata* (q. 176 a. 6 ad 3). Il recommande encore de distinguer soigneusement les prophéties authentiques de l'avenir, qui ne peuvent se produire que *ex revelatione divina*, de celles qui sont accessibles à l'homme *per viam experimentalem* (a. 1).

4. Le 14^e siècle

1° **Henri de Friemar** † vers 1340, historien et théologien des ermites de Saint-Augustin, a laissé,

parmi d'autres œuvres, un *De quatuor instinctibus : divino, angelico, diabolico, mundano.*

Éditions : Venise, 1498; Haguenau, 1513; Paris, 1514. Des extraits intéressants ont été publiés, d'après l'édition de 1498 (conservée notamment à Rome, Bibl. Nazionale), par A. Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum*, Rome-Debrecen, 1939, p. 52-66. Denys le chartreux, comme on le verra, dirigea contre Henri de Friemar plusieurs passages de son *De discretione et examinatione spirituum* (vg art. 11 et 20). Sur Henri de Friemar, voir W. Hümpfner, dans *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde*, t. 22, 1914, p. 49-64.

L'intérêt du traité d'Henri de Friemar est de proposer une classification des « esprits » plus logique que celle de saint Bernard; mais les critères donnés ne sont pas encore suffisamment précis.

1) Le premier *instinctus*, ou *motus interior*, est divin. Il se reconnaît à quatre signes : il pousse à une plus grande conformité aux exemples du Christ et des saints, à une plus grande humilité (signe le plus certain), au réconfort spirituel, à une meilleure pratique des vertus. Il faut concéder à Denys le chartreux (art. 11) que ces signes peuvent convenir aussi à l'*instinctus angelicus*.

2) L'*instinctus angelicus* se reconnaît aussi à quatre signes : il trouble l'âme, puis la réconforte (par exemple l'apparition angélique à Marie); il se cache pour se manifester ensuite; il pousse à des choses bonnes et utiles en elles-mêmes, même si l'homme n'en a pas conscience; il excite la bonne volonté. Denys le chartreux contestera la valeur des deux premiers signes par divers témoignages, notamment scripturaires, et la spécificité des deux autres.

3) L'*instinctus diabolicus* se reconnaît foncièrement à ce qu'il pousse l'homme au mal, et en particulier à ce que ses signes sont le contre-pied des signes des « instincts » divin et angélique. Denys n'ajoutera qu'une précision, concernant la nature du mal auquel cet *instinctus* incline l'homme : quod stare non valet, nisi intelligatur malum *ratione finis a diabolo principaliter intenti* (art. 11).

4) L'*instinctus naturalis* est « à éviter absolument », *summopere vitandus*, car il fait résistance à l'homme désireux de progrès spirituel. Denys se montrera plus optimiste, et précisera que notre nature humaine, débilitée par le péché originel, n'est pas cependant totalement corrompue et tend d'elle-même au bien. Henri de Friemar donne trois signes de l'*instinctus naturalis* : la difficulté du recueillement par excès de travail de l'imagination, l'estime et la complaisance exagérée en soi, la tendance à la tiédeur. Denys prétendra que ces signes relèvent en fait de l'*instinctus diabolicus* (art. 20).

Le jugement de Denys, « quelque peu sévère et quelque peu exagéré, est cependant juste et s'appuie sur des bases solides » (A. Wittmann, *op. cit.*, p. 63). On concédera que, par rapport à saint Bernard, il y a un effort réel de mise au point, mais encore insuffisant.

2° **Henri de Langenstein** † 1397 a laissé un *De discretione spirituum* (Anvers, 1648; voir K. Heilig, LTK, t. 4, col. 924-925. Ce traité est parfois attribué à un homonyme plus jeune, chartreux, † 1427). L'intérêt du traité est d'avoir servi de source assez constante à Denys le chartreux (*infra*; aussi A. Wittmann, *op. cit.*, p. 37-46).

3° **Sainte Catherine de Sienne** † 1380 a, dans son *Dialogue*, des traits épars sur la vertu et le charisme de la discrétion. Les premières éditions imprimées ont donné comme titre aux ch. 9 à 64 *Traité de la discrétion*. Il est possible, comme l'a remarqué J. Hurtaud (*Le dialogue de sainte Catherine de Sienne*, t. 1, Paris, 1913, p. LX), qu'en fait ce titre comprenne les ch. 2 à 16. En toute hypothèse, les ch. 9 à 11 traitent de la façon la plus explicite de la discrétion; celle-ci « n'est rien d'autre que la connaissance vraie que l'âme doit avoir de soi-même et de Moi » (ch. 9, p. 34). On ne peut s'empêcher de noter la similitude entre cette conception et celle de Richard de Saint-Victor. Catherine envisage la discrétion comme une vertu, fondée sur l'humilité, comme la charité elle-même; elle est d'importance souveraine pour mettre toutes les pratiques extérieures de vertu, et notamment de pénitence, à leur vraie place de moyen, et pour pratiquer correctement la charité envers le prochain. Un peu plus loin, on lit des « Éclaircissements sur le don de discernement » (ch. 98 à 109). C'est une réponse du Seigneur à Catherine demandant quelle doctrine donner à qui lui demande conseil et ensuite quel est « le signe auquel l'âme peut reconnaître qu'elle est vraiment visitée par vous, Dieu éternel, quand vous l'honorez de votre visite » (ch. 97, p. 351). A la première question répondent surtout des conseils sur la conduite pratique à tenir envers le prochain. La seconde intéresse plus particulièrement notre sujet. On en lit l' « éclaircissement » surtout dans le ch. 106. Le signe de la présence de Dieu, c'est « l'allégresse que je laisse dans l'âme après ma visite, et le désir de la vertu, spécialement de la vertu de véritable humilité, jointe à l'ardeur de la divine charité ». Le démon peut aussi visiter l'âme et « se faire sentir, tout d'abord, par l'allégresse »; mais ensuite survient « la tristesse, le remords dans la conscience, et aucun désir de la vertu... parfumée d'humilité » (p. 386-388). Ainsi, à l'allégresse doit se joindre le désir de la vertu et surtout de l'humilité.

Des textes de Catherine sur le discernement et la discrétion ont été recueillis dans *Prudence chrétienne*, coll. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1948, p. 113-120; voir aussi A. de Boissieu, *Sainte Catherine de Sienne dans ses lettres*, VS, t. 8, 1923, surtout p. 112 svv.

4° **L'école anglaise.** — 1) *Richard Rolle* † 1349 doit être mentionné incidemment; traitant des sept dons du Saint-Esprit, il déclare que la sagesse consiste, entre autres, « à observer la discrétion dans toutes ses actions » (*Form of Perfect Living*, ch. 11). Sur ce point, l'unanimité est loin d'être acquise : on verra, par exemple, que Ruysbroeck rattache la *discretio spirituum* au don de science.

2) L'*Épître sur la discrétion*, qui est sans doute du même auteur que le *Nuage de l'inconnaissance* (datant de 1350 à 1370), met aussi un lien entre la sagesse et la discrétion (n. 3). La discrétion est définie comme l'art « d'enseigner et de conseiller nos frères ». Mais le vrai but de l'épître est plutôt de donner à un fils spirituel une série de conseils pour lui apprendre à se comporter dans les perplexités de la vie et choisir la voie qui fait le partage entre mouvements bons et mauvais. La discrétion consistera dans un discernement judicieux. Ce discernement suppose qu'au préalable « l'âme fixe obstinément sa pensée sur le Dieu très bon dans un mouvement d'adoration et d'amour » (n. 9). L'auteur, conformément à la doctrine constante du *Nuage*, insiste beaucoup sur l'obéissance, garantie contre les illusions. Un peu comme chez Richard de

Saint-Victor et sainte Catherine de Sienne, cette « discrétion » n'est pas seulement la vertu qui fait discerner le bien du mal, elle a sa source et son terme dans le contact vécu avec Dieu. Le *Traité du discernement des esprits*, du même auteur, reproduit et paraphrase les sermons 23 (dans les n. 1, 2, 4, 5) et 24 (n. 3) *De diversis* de saint Bernard (sur les éditions et traduction du *Cloud* et des écrits apparentés, voir DS, t. 3, col. 1094-1095).

3) *Walter Hilton* † 1396 semble dépendre parfois de l'*Épître sur la discrétion* (*Scala perfectionis* I, ch. 77; II, ch. 23). On le voit chercher des critères pour discerner les apparitions des bons et des mauvais anges (I, ch. 10-11). Ces critères se résument, dans le premier cas, dans une impulsion nouvelle donnée à la dévotion, à l'esprit de prière, aux vertus; ou l'inverse dans le cas contraire (trad. en anglais moderne par G. Sitwell, *The Scale of Perfection*, Londres, 1953; tr. française par M. Noetinger et É. Bouvet, Tours, 1923).

5° **Jean Ruysbroeck** † 1381 n'a écrit aucun traité ou partie de traité, qui ait comme objet le charisme de la *discretio spirituum*. On peut glaner cependant des indications utiles pour le discernement des faux mystiques dans l'*Ornement des noces spirituelles* (liv. 2, ch. 74-77; éd. Ruusbroec-Genootschap, 1re éd., t. 1, Malines, 1932, p. 228-237). Il est difficile de résumer les critères proposés par Ruysbroeck, sinon en ceci : les faux spirituels se révèlent notamment à l'insuffisante qualité de leur charité et à leur orgueil. Pour le discernement des tentations, voir le livre *Des quatre tentations* (t. 3, p. 45-58). La discrétion relève, dit-il encore, d'un don du Saint-Esprit, celui de science (cf *Royaume des amants de Dieu*, ch. 18-19; t. 1, p. 36). Elle donne la connaissance de soi-même et la lumière pour guider autrui (voir aussi le *Tabernacle spirituel*, ch. 27; t. 2, p. 122).

On retiendra particulièrement les *Regulae veteris et novi Testamenti* de *Matthias de Janov* † 1394 (éd. V. Kybal, Innsbruck, 1908), dont les deux premiers livres traitent, entre autres choses, *De discretione spirituum et prophetarum secundum regulas traditas ad hoc in veteri Testamento* et *De discretione spirituum in prophetis et evangelio*. Sur Matthias, voir DS, t. 2, col. 1269.

5. Le 15e siècle

1° Comme on le sait, Ruysbroeck fut le chef de file de ce qu'on a pu appeler l'« école néerlandaise » (voir DS, t. 3, col. 1095). L'un des principaux noms de cette école est **Thomas a Kempis** † 1471. Ses œuvres certaines ne paraissent donner aucun développement de quelque importance sur le don de discernement des esprits.

L'*Imitation* a traité par contre expressément de ce sujet, au livre 3, ch. 54 « Des divers mouvements de la nature et de la grâce », et au ch. 55 « De la corruption de la nature et de l'efficace de la grâce divine » (chapitres commentés dans A. Chollet, DTC, t. 4, col. 1385-1388). Le ch. 55 distingue, à la suite de saint Paul, la loi du péché et celle de l'esprit. Celle du péché, que l'homme subit depuis le péché originel, ne vicie pas totalement la nature; mais, « laissée à elle-même, son propre mouvement ne la porte qu'au mal et vers les choses de la terre ». La raison naturelle, « impuissante à accomplir ce qu'elle approuve, parce qu'elle ne possède pas la pleine lumière et que toutes ses affections sont malades », est encore capable cependant de « discerner le bien du mal, le vrai du faux ». La grâce seule est capable de donner toute la lumière indispensable et de guérir l'impuissance de nos affections : « Oh que votre grâce, Seigneur, m'est nécessaire, pour commencer le bien, le continuer et l'achever! Car sans elle je ne puis rien faire... »

Cet état explique ce que déclare le ch. 54 sur la difficulté de faire le discernement entre les mouvements de la nature et ceux de la grâce. Ce chapitre est un parallèle entre ces mouvements opposés, les premiers étant orientés foncièrement vers la recherche de soi, les autres vers Dieu ou ce qui le touche. De là résulte la règle de base du discernement : la nature poursuit, dans ses mouvements, ce qui se rapporte à elle comme à sa fin personnelle et égoïste; la grâce se révèle en ce qu'elle oriente les mouvements de l'homme vers Dieu.

L'auteur n'ignore pas qu'il faut aussi tenir compte de l'action du démon. Les caractéristiques de son action sont décrites au livre 1, ch. 6, n. 4 (voir art. Démon, DS, t. 3, col. 227) : elle provoque la diminution des vertus, de la prière, de la charité, de l'imitation du Christ.

Quelques mots sur la manière dont la suggestion diabolique peut être dépistée se lisent au livre 1, ch. 13, n. 5 : « D'abord une simple pensée s'offre à l'esprit; puis une vive imagination, ensuite le plaisir et le mouvement déréglé, et le consentement. Ainsi peu à peu l'ennemi envahit toute l'âme, lorsqu'on ne lui résiste pas dès le commencement ». Soulignons enfin l'insistance sur l'humble obéissance, qui est, de façon générale, la voie de la grâce (voir DS, t. 3, col. 1097).

2° **Saint Bernardin de Sienne** † 1444 prononça, peu avant de mourir, trois sermons conservés sous le nom *De inspirationibus*. Nous n'en faisons pas ici l'analyse (cf J. Heerinckx, art. Bernardin de Sienne, DS, t. 1, 1520-1521). On remarquera que, sauf quelques traits, Bernardin ne s'écarte guère de l'enseignement commun à son époque, notamment sur l'origine des inspirations (sermon 1 : les bonnes viennent de Dieu, des anges, d'une vertu surnaturelle de l'âme; les mauvaises, du démon ou de la malice personnelle; les indifférentes, de quelque nécessité ou convenance temporelles), et sur les règles de leur discernement (sermon 2; il donne douze règles, dont quatre pour chacune des inspirations qui poussent soit à la douleur, soit au plaisir, soit au travail et au plaisir).

Éditions : voir DS, t. 1, col. 1519. La plus connue est celle de Venise, 1745, *Opera omnia*, t. 3, p. 119-145. Au point de vue critique, voir les remarques de D. Pacetti, *De S. Bernardini Senensis operibus. Ratio criticae editionis*, Quaracchi, 1947, p. 36-38. Trad. italienne du *De inspirationibus* par D. Pacetti (Sienne, 1929, 2 vol.).

Voir aussi le *De vita solitaria* (c. 16 et *passim*, *Opera*, Lyon, 1628) de S. Laurent Justinien † 1456 : le discernement des esprits est particulièrement nécessaire aux solitaires.

3° **Les spirituels français.** — Les deux auteurs principaux qui ont traité du discernement des esprits sont le cardinal Pierre d'Ailly † 1420 et le chancelier Jean Gerson † 1429 (analyse, art. Direction, DS, t. 3, col. 1098; DTC, t. 4, col. 1388-1391).

1) *Pierre d'Ailly* a traité du sujet dans le *De falsis prophetis* (texte dans les *Opera omnia* de Jean Gerson, éd. Ellies du Pin, t. 1, Anvers, 1706, col. 511-603). Cette œuvre, de forme logique rigoureuse et dirigée contre les erreurs de l'astrologie, traite surtout de la prophétie. La nature de la prophétie est d'annoncer surnaturellement l'avenir. Sa cause ne peut être naturelle (sinon pour les seules dispositions naturelles

préalables du prophète). Ses espèces se déterminent par leur provenance : les unes viennent du Seigneur, d'autres proviennent de l'industrie ou de la science humaine, d'autres du démon. Pierre d'Ailly admet que les démons peuvent connaître et annoncer parfois l'avenir. D'où résulte la difficulté de discerner leurs prophéties des vraies, inspirées par Dieu, d'autant que le démon peut prophétiser le vrai et que le prophète qu'il illusionne peut être de mœurs pures et intègres. Les critères de discernement inspirés du vrai ou du faux, des bonnes ou des mauvaises mœurs, sont donc illusoires. Que l'on examine par ailleurs les causes qui font agir vrais et faux prophètes, efficiente, finale, formelle, matérielle : impossible d'arriver à la certitude. Pierre d'Ailly en vient à considérer, sous cet angle, l'impossibilité de prouver la foi ou la loi du Christ par les prophéties (le concile du Vatican admit au contraire la valeur de l'argument des prophéties : Denzinger, 1790). Mais on peut arriver à un « art » et à une « doctrine » susceptibles de mener à des conclusions « probables », en s'appuyant sur des critères inspirés de l'Écriture (on retrouvera chez Denys le chartreux ce discernement par « art » et « doctrine », distinct de celui qui provient du don de l'Esprit Saint). S'il y avait évidence, il n'y aurait ni foi ni mérite. Pierre ne voit pas encore que si la « probabilité » accroît en un sens le mérite et que si l'évidence supprime la foi, cette foi est un assentiment certain à des vérités inévidentes, quoique ses motifs de crédibilité puissent n'être que probables. Comme on l'a dit (Chollet, col. 1390) « la *valeur logique* et le *degré de certitude* de ces règles » constituaient un progrès réel à l'époque.

2) *Jean Gerson* a traité du discernement des esprits dans le *De examinatione doctrinarum*, le *De probatione spirituum* et le *De distinctione verarum visionum a falsis* (*Opera omnia*, t. 1, Anvers, 1706, col. 7-19 et 37-59. Le *De probatione* a été analysé dans ses rapports avec Denys le chartreux par A. Wittmann, *loco cit.*, p. 42-44).

Dans le *De distinctione*, Gerson constate aussi l'impossibilité d'atteindre le discernement certain des révélations ou visions fausses et vraies. Comme Pierre d'Ailly, il croit que l'évidence ruinerait la foi. Les règles du discernement qu'il donne sont assez empiriques : comme la vraie monnaie se distingue de la fausse par son poids légal, sa malléabilité, sa solidité, l'effigie et la couleur, les vraies révélations se reconnaissent à l'humilité (= poids), à la discrétion ou prudence (malléabilité), à la patience (solidité), à la vérité (effigie et inscription) et à la charité (couleur).

Le *De examinatione* déclare d'abord les critères d'autorité pour le discernement : le concile général, le pape, les prélats dans leur juridiction, les licenciés et les docteurs en théologie, ceux qui ont éventuellement une science suffisante des saintes Lettres sans le grade, et enfin les personnes qui ont reçu le charisme gratuit du discernement des esprits. On voit ainsi s'ébaucher la doctrine sur la distinction des modes du discernement par charge officielle, par autorité doctrinale, par expérience, et enfin par charisme spécial. Pour ce dernier, ceux qui le possèdent ou croient le posséder, doivent recourir à autrui et aux règles générales du discernement appliquées à leur propre don. Gerson ajoute que les grâces de révélation doivent être appréciées encore par leur conformité avec les Écritures et la tradition; par la condition, les qualités et les mœurs du sujet; par celles de ceux qui les admettent; par le but poursuivi dans leur diffusion. En tout cela il faut beaucoup de prudence, dit-il. Il ne paraît pas avoir usé d'une critique aussi rigoureuse que Pierre d'Ailly quant à la valeur de ces critères. Il résume son traité dans les vers suivants :

> *Concilium, Papa, Praesul, Doctor bene doctus,*
> *Discretor quoque spirituum de dogmate censent.*
> *Qualis sit doctrina, docens quis, quique sodales,*
> *Si finis sit fastus, quaestusque, sive libido.*

Le *De probatione spirituum* enfin, qui servit de source avouée au *De discretione* de Denys le chartreux, considère, en se séparant quelque peu du *De examinatione*, que la discrétion se réalise de trois façons : *per modum artis et doctrinae generalis*, puis *per inspirationem intimam, seu internum saporem, sive per experimentalem dulcedinem quamdam*, enfin par le don proprement dit. Gerson, considérant les discussions des théologiens au concile de Constance sur les révélations de sainte Brigitte de Suède (DS, t. 1, col. 1946; ces discussions furent à l'origine du *De probatione*), reconnaissait l'impossibilité de manier « l'art et la doctrine » sans le second mode, « expérimental ». Gerson propose des règles qu'on retrouve dans le *De discretione* de Denys, mais celui-ci les généralisera, alors que Gerson n'envisageait que le cas de sainte Brigitte.

4° **Denys le chartreux** † 1471 est sans doute l'un des représentants les plus éminents de la théologie spirituelle de son siècle. Doué d'une érudition prodigieuse et servi par des dons remarquables de contemplatif, son œuvre représente une expérience vécue et reflète en même temps tout ce qui a été dit avant lui et de son temps. Sur notre sujet, il a beaucoup écrit, mais souvent ce n'est qu'incidemment qu'il donne quelque renseignement sur le charisme de la *discretio spirituum*. Il dépend, par réaction, d'Henri de Friemar; et par fidélité, de saint Thomas, Henri de Langenstein et Jean Gerson, sans compter des auteurs plus anciens, comme Cassien, saint Augustin, le pseudo-Denys, et l'Écriture elle-même. Son ouvrage principal est le *De discretione et examinatione spirituum*; en fait il faut tenir compte de quantité d'autres passages plus brefs. Sur la date de cet écrit, voir A. Stoelen, *Recherches récentes sur Denys le Chartreux*, RAM, t. 29, 1953, p. 253, note 11; et art. Denys, DS, t. 3, col. 433-434.

Denys ne paraît pas avoir évolué au cours de sa longue carrière en définissant la notion générique de *discretio*. Elle est équivalente à la prudence qui fait tantôt découvrir le juste milieu vertueux, et tantôt discerner entre bien et mal, vrai et faux. Elle est *matrix et custos ac fornix virtutum*.

On peut en lire des témoignages dans les commentaires sur les psaumes (1434; *Opera*, Montreuil-Tournai-Parkminster, t. 5, 484A′, 634D), sur Isaïe (1434/1435; t. 8, 531C) et sur saint Paul (1435/6; t. 13, 82C, 95AC, 123C, 136D′, 271D′, 272C′, 370A′). Parfois Denys en parle comme d'une sorte de flair (t. 14, 292C), ou même de mesure (t. 13, 246A) ou de tempérance (t. 13, 436C). Le *judicium discretionis* se rattache à cette prudence (cf t. 10, 485B′, t. 11, 68D′, 90B′).

Quant au discernement des esprits proprement dit, on peut glaner des indications dans le commentaire sur 1 *Cor.* (t. 13, 184A′), où ce don est défini

discreta cognitio seu rectum judicium de his quae in animo aliorum versantur, vel ab eis proferuntur, ut sciat homo quo spiritu unumquodque dicatur. Potest quoque intelligi de discretione spirituum bonorum inter malignos, ne fallatur quis a Satana proponente mala sub specie boni, vel in specie angeli

apparente. Le passage d'un sermon qu'on lit au t. 30 (337D-A′) reprend à peu près la même définition, en ajoutant la réflexion : *Haec discretio prorsus necessaria est iis quibus revelationes visionesque fiunt, ne seducantur* (encore *De contemplatione* I, 63, t. 41, 217C).

Ce don de discernement, qui se porte tantôt sur les actions et les dispositions d'autrui, tantôt sur la détermination entre l'influence diabolique et celle des esprits bons, est compris ailleurs comme portant sur l'esprit du sujet lui-même. C'est le thème principal du *De discretione et examinatione spirituum* (t. 40, 267-305; nous citons le numéro des articles). Nous avons donné plus haut un aperçu des principales positions de Denys à propos du traité de Henri de Friemar, dont il cite et critique les conceptions. A partir de la définition que donne saint Thomas du *spiritus in rebus corporeis* : *impulsio quaedam et motio* (1ª q. 36 a. 1), Denys distingue quatre « instincts » ou *motus interiores* : divin, angélique, diabolique, naturel. Un don du Saint-Esprit permet de les discerner sans erreur. Il consiste en une illumination actuelle (et non habituelle) de l'âme. A la suite de Gerson, Denys distingue « l'art et la doctrine » du discernement, qui peuvent s'apprendre sans charisme spécial, et le discernement, qui se fait *per inspirationem internam et interiorem saporem experimentalemque supernae dulcedinis gustum, atque per illuminationem desuper venientem, totius dubietatis tenebras expellentem* (a. 4). Ce dernier mode semble, pour Denys, appartenir encore à l'ordre de l'expérience, aidée par la grâce de Dieu, mais ne pas se rapporter comme le don à une *gratia gratis data*.

Les principes de ce discernement tiennent compte des enseignements de la théologie (notamment de saint Thomas) sur l'action immédiate possible de Dieu sur la volonté (a. 21) et sur l'intelligence, sur l'action immédiate possible des anges sur l'intelligence (a. 6), sur l'action indirecte possible du démon sur l'intelligence et sur l'action directe et immédiate possible, des anges comme des démons, sur les autres facultés, corporelles et sensitives (a. 6). Sur ces principes, Denys construit les règles fondamentales du discernement. Dieu n'agit que pour notre salut (cf *In Cassianum* I, coll. 7, c. 7, t. 27, 216). Les anges n'agissent que pour le bien : *ad bona et licita sive salubria* (a. 3). Les démons veulent notre perte, mais se servent d'artifices pour y arriver, en suggérant par exemple des actions de faible gravité pour commencer, en présentant le mal sous couleur de bien, des révélations, des apparitions, des songes, etc (sur l'action du démon et son discernement d'après Denys, voir art. Démon, t. 3, col. 228; Denys le chartreux, col. 441-442).

Quant à l'*instinctus naturalis*, Denys a pu en lire la mention dans Cassien (voir *In Cassianum* I, coll. 1, c. 19, t. 27, 145, où nos pensées procèdent de trois principes : Dieu, le démon et nous-mêmes). Aux « instincts » déjà énumérés, venant de Dieu, des anges et des démons, il faut donc ajouter l'*instinctus naturalis* (voir *De discretione* 10), dont la causalité n'est pas à négliger.

Les règles du discernement des esprits ont déjà été décrites à propos du démon (t. 3, col. 228) et à propos de Henri de Friemar. Rappelons qu'elles se résument finalement dans l'humilité et dans la soumission au père spirituel (*In Cassianum* I, coll. 2, c. 10, t. 27, 154; *De Institutis* 4, 9, 40), puis dans la conformité à la doctrine des Écritures (I, coll. 1, c. 20, 146). Enfin, le discernement se fait apprécier surtout par ses effets (cf *ibidem*, c. 19-20, 145-146. — *De discretione* 6, t. 40, 272-274).

Pour les révélations, voir a. 8-9 (t. 40, 276-280; cf A. Wittmann, *op. cit.*, p. 28-30), invitant à considérer la personne sujette aux révélations (surtout son jugement), l'objet des révélations, leur motif, leur but, la vie de la personne (ceci vaut surtout pour les femmes). Il faut considérer aussi l'*eminentia in caritate*, l'*eminentia in zelo pro bono communi, pro Dei honore et pro aliorum conversione*, la *dignitas praesidentiae* (par exemple la fin sociale des révélations), l'*eminentia in puritate ac promptitudine abstractionis a carnalibus ac materialibus rebus* (a. 9).

Voir encore, sur ces règles, le *De discretione* (a. 10 et 23) et le *De particulari judicio* (t. 41, 463C′-464D). De nombreux autres textes parlent du *judicium discretionis* appliqué par le sujet à sa propre âme (vg t. 5, 408A′, 601B′; cf t. 29, 436AB; t. 28, 376AB). Plusieurs textes parlent du discernement exercé par Dieu (ou le Christ, les apôtres, les prophètes) entre les bons et les méchants dès cette vie (t. 5, 457B; t. 6, 70D′, 390D, 397D, 503C′; t. 8, 341A′; t. 9, 182D, 504A′; t. 10, 35D′; t. 12, 428C′, 457D, 506BC). Ce *judicium discretionis* se distingue du *judicium remunerationis* (voir t. 5, 411D′; t. 6, 405A′, 503D′). Au t. 14, 331D, le premier acte du jugement dernier est aussi appelé *judicium discretionis*.

François Vandenbroucke.

IV. PÉRIODE MODERNE

1. *Les Exercices de S. Ignace et leurs commentateurs.* — 2. *Le cardinal Bona.* — 3. *Auteurs divers.*

Dans son commentaire de Godinez, *Praxis theologiae mysticae* (lib. 9, q. 1), le jésuite La Reguera constate que les modernes traitent du discernement en passant et à propos d'autre chose, *promiscue*. Quelques-uns pourtant ont consacré au sujet des chapitres ou même des traités. Et, avant de les imiter, il énumère ses confrères La Puente, Alvarez de Paz, Rossignoli, Lancicius; mais surtout, *accuratissime omnium*, le *De discretione spirituum* (1671) du cardinal cistercien Bona. Or, il ne semble pas que ce premier prix, décerné en 1740, puisse être disputé à Bona par aucun de ses rares successeurs : ni La Reguera, ni le rédemptoriste Sarnelli avec sa *Discrezione degli spiriti* (1741), ni le jésuite Scaramelli, dont le célèbre *Discernimento* (1753) doit presque tout à Alvarez de Paz et à Bona lui-même. Ces deux ouvrages écartés, il ne reste guère que de modestes chapitres de manuels, ou bien des pages dispersées dont personne ne songe à faire l'anthologie.

Bona présente avec clarté un dossier patristique, théologique, hagiographique si riche que Scaramelli en retiendra seulement les deux tiers. Mais, nous le verrons, ni sa doctrine ni sa problématique ne diffèrent sensiblement de celles du moyen âge. La théorie n'ayant guère progressé, c'est à d'autres influences que la pratique doit de se maintenir vivante : exemples et témoignages, dont le premier en date est celui de saint Ignace de Loyola. Faute de décrire le discernement et de le situer dans l'expérience chrétienne, ses *Exercices spirituels* le présentent fermement comme l'une des grâces principales auxquelles s'ordonne la retraite. Par ce biais, un texte qui de lui-même n'offre rien de remarquable a exercé sur la tradition une incontestable influence. Ce n'est donc pas trahir l'histoire que de lui consacrer un développement en apparence disproportionné. Après quoi, il sera plus facile de choisir et de classer les auteurs selon les écoles et genres littéraires utilisés.

1. Les Exercices de S. Ignace et leurs commentateurs

1° L'expérience originelle. — Les *Fontes narrativi de S. Ignacio de Loyola* (2 vol., coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 66 et 73, Rome, 1943, 1951) réunissent une série de déclarations de saint Ignace et de ses premiers compagnons mettant en pleine lumière le rôle d'une expérience personnelle de discernement des esprits dans la genèse et la composition des *Exercices* et des constitutions des jésuites. Dès 1555, ce saint racontait à Gonzalez de Camara comment sa conversion avait débuté par des alternatives d'exaltation et de dépression qui, phénomène nouveau pour un soldat pécheur, tiraient leur origine de lectures pieuses.

Il ne s'arrêtait pas à examiner ces variations, jusqu'au jour où ses yeux s'ouvrirent... Son expérience l'amena à cette conclusion que certaines pensées le laissaient triste, d'autres joyeux; et peu à peu il se rendit compte de la diversité d'esprits dont il était agité : l'esprit du démon et l'esprit de Dieu. — Telles furent, souligne Gonzalez en marge, les premières réflexions qu'il fit dans les choses de Dieu, et lorsqu'il fit les *Exercices*, c'est de là qu'il commença à tirer quelque lumière sur la diversité des esprits (*Acta P. Ignatii*, n. 8, t. 1, p. 372-374).

Plus tard, à Manrèse, ces alternatives intérieures s'accentueront jusqu'à une crise de scrupules avec tentation de suicide, qui lui fournit occasion de noter « comment cet esprit était entré en lui » et la façon dont Dieu traite sa conscience, « comme un maître d'école un enfant », parce qu'il « n'avait personne pour l'instruire ». Puis une vision célèbre, au bord du Cardoner, apporte la lumière décisive : il « commence à voir avec d'autres yeux toutes choses, et *à distinguer et éprouver les esprits bons et mauvais* »; en même temps, il se met à communiquer « les méditations et exercices spirituels, où il avait spéciale grâce et efficacité et don de discernement des esprits » (lettre de Jacques Laynez, n. 10-15, *ibidem*, p. 80-85).

Ses premiers compagnons : Nadal, Laynez, Polanco, insistent à l'envi sur cette expérience et ce don (t. 2, p. 5, 186-187, 234, 404-405).

Toujours, écrira Nadal dans son *Apologie des jésuites*, Ignace fit grand cas de ce don (l'illumination du Cardoner et le discernement). Il en retira une très vive humilité. C'est à cette grâce et lumière qu'il se référait, soit quand on lui posait des questions importantes de tout ordre, soit quand il avait à résoudre un problème intéressant l'institut de la Compagnie, comme s'il avait vu là le pourquoi et les raisons de tout. C'est à partir de là qu'il acquit son expérience en matière spirituelle et son discernement des esprits remarquable (*Dialogi pro Societate*, n. 8, *ibidem*, t. 2, p. 239-240).

2° Les textes. — Le livret des *Exercices* met en œuvre cette expérience en une série de textes dont le rapprochement est significatif : annotations préliminaires (1-20); notes sur l'élection, à la fin de la seconde semaine (169-189); enfin règles annexes pour « sentir et discerner les divers mouvements qui se produisent dans l'âme » (314-327), pour « mieux discerner les esprits » (329-336), pour « découvrir et reconnaître les scrupules et insinuations de notre Ennemi » (345-351), enfin pour « penser vraiment selon que nous devons faire dans l'Église militante » (352-370). — Nous suivons la numérotation des *Exercices*.

1) Les *annotations* préliminaires préviennent longuement retraitant et directeur que « les mouvements spirituels de consolation ou désolation » sont chose normale au cours de la retraite, à tel point que, si le retraitant « ne ressent pas les impulsions des différents esprits », on doit l'interroger « s'il fait bien les exercices en temps fixé, comment il les fait, s'il obéit aux avis supplémentaires » (6). Si le directeur ne doit pas « chercher à scruter les pensées propres et les péchés du retraitant », il importe qu'il « soit fidèlement informé des motions et suggestions diverses qui lui viennent des divers esprits » (17). Car c'est sur ces données seulement qu'il pourra juger si le retraitant doit être conduit jusqu'à l'élection et au terme des *Exercices*, ou s'en tenir au programme de la première semaine (8, 9, 18); le but étant « que le Créateur et Seigneur puisse agir en sa créature plus sûrement » (16). Gonzalez n'insiste même pas lorsqu'il commente : « Les *Exercices* sont meilleurs pour celui qui n'est pas déterminé dans un état de vie, *parce qu'alors il y a une plus grande diversité des esprits*. Et aussi pour celui qui passe par la tentation et le trouble, pour la même raison » (*Memoriale*, n. 254, *ibidem*, t. 1, p. 676).

2) L'*élection*, qu'il s'agisse du choix d'un état de vie ou d'une alternative moins importante, peut se faire « sainement » en trois conjonctures différentes : d'abord, quand Dieu meut et attire la volonté au point qu'aucune hésitation ne soit possible; ensuite, « quand on trouve beaucoup de clarté et information par l'expérience des consolations et des désolations et par l'expérience du discernement des divers esprits »; enfin, par « temps calme », quand « l'âme n'est pas agitée par divers esprits et quand elle exerce ses facultés naturelles librement et tranquillement » (175-177). A propos du « premier temps », Ribadeneira et Gonzalez nous apprennent qu'Ignace lui-même se décidait très souvent ainsi (t. 2, p. 415). Et les commentateurs autorisés ont souligné qu'il n'y avait « ni illuminisme ni présomption » à accepter le don de Dieu, et même à le demander (Casanovas, *Comentario... de los Ejercicios*, t. 2, p. 92). — Le troisième temps, où l'élection s'accomplit par calme analyse des situations dans la prière, vise expressément « la mayor mocion racional », opposée à toute impulsion du sentiment (*mocion alguna sensual*, 182). Ladite « motion » sera soumise à Dieu afin d'obtenir acquiescement et confirmation (182-183). Le retraitant est ainsi ramené d'une certaine manière au problème de discernement posé à l'état pur, pourrait-on dire, dans le second temps, « quand on trouve beaucoup de clarté et information par l'expérience des consolations et des désolations et par l'expérience du discernement des divers esprits » (176). C'est bien par l'expérience des divers esprits que saint Ignace désire apprendre à son retraitant à se décider spirituellement.

3) Enfin, les quatre séries de règles annexes, mentionnées ci-dessus, vont énumérer consignes précises et symptômes auxquels on reconnaîtra l'action du bon esprit de celle du mauvais. Pour la question qui nous occupe, l'essentiel peut, croyons-nous, se résumer ainsi (le premier chiffre renvoie aux règles du discernement, le second à la numérotation des *Exercices*) :

a) *La première série, plus appropriée à la première semaine*, comporte un programme de ferme persévérance à travers les variations de la sensibilité, mais ne s'y réduit pas. Si elle s'adresse à des débutants, elle n'en suppose pas moins des sujets « travaillant avec ardeur à se purifier de leurs péchés », c'est-à-dire fondamentalement orientés vers Dieu (2, 315). Ils connaî-

tront des alternatives d'euphorie et de dépression, explicables certes en grande partie par des causes naturelles, mais dont le contexte psychologique et l'enjeu intéressent clairement le progrès de l'âme vers sa fin surnaturelle. C'est pourquoi ces états seront appelés « consolation et désolation *spirituelle* » et décrits comme tels (3-4, 316-317). La désolation peut tenir à trois causes : ou bien un relâchement engageant la responsabilité personnelle; ou bien une épreuve permise par Dieu « pour éprouver ce que nous sommes et voir jusqu'où nous sommes capables de nous avancer dans son service et louange sans recevoir un tel salaire des consolations et grâces intenses »; ou bien une lumière destinée à nous montrer qu'il ne dépend pas de nous de provoquer et conserver la consolation spirituelle, mais que « tout est don gratuit de Dieu » (9, 322). Dans cet état, il s'agira de maintenir ferme l'orientation première : en s'abstenant de modifier ses résolutions antérieures, si ce n'est pour faire front généreusement à la désolation elle-même (5-6, 318-319); en gardant la certitude que le secours divin est toujours présent, quoique non sensible (7, 320); enfin en exerçant la vertu de patience, persuadés que ces vicissitudes sont vicissitudes, c'est-à-dire passagères (8, 321).

Quant à la consolation, sur quoi reviendra la seconde série de règles, elle est donnée comme occasion et moyen de se préparer au retour normal de la désolation, en se maintenant dans l'humilité qui attribue à Dieu seul toutes réussites spirituelles (10-11, 323-324). Programme fort simple, auquel viennent se joindre trois remarques descriptives de la tactique du diable : comme une femme intrigante, il n'est fort que du trouble et des hésitations du sujet qu'il tente; comme un séducteur, il tient par-dessus tout au secret, sachant que ses manœuvres découvertes à un directeur de conscience n'ont plus grande chance d'aboutir; comme un chef militaire, il cherche pour ses attaques, parmi toutes nos vertus, le point faible, et ainsi nous le révèle (12-14, 325-327).

b) Dans cette première série, on ne nous enseigne pas à regarder la consolation spirituelle comme un bien en soi, puisqu'elle figure, au même titre que la désolation, parmi les moyens à utiliser pour le progrès dans le service de Dieu; on la présente cependant sans ambages comme « le propre du bon esprit ». *La série de règles* qui suit, « *plus propres pour la seconde semaine* », va introduire une distinction importante. La consolation spirituelle peut recéler une équivoque : l'ange mauvais se déguise parfois en ange de lumière, provoquant ce que nous appelons (mais les mots ne figurent pas dans le texte des règles) la tentation *sub specie boni* ou illusion.

Saint Ignace distingue d'abord ce qu'il nomme « consolation sans cause », c'est-à-dire sans « aucun sentiment préalable ou perception de quelque objet par lequel vient cette consolation au moyen des actes d'intelligence ou de volonté » (2, 330). Pareille consolation ne peut venir que de Dieu; elle ne cache donc aucun piège. Il faudra pourtant « bien faire le départ entre le moment précis de cette consolation actuelle et le temps suivant où l'âme demeure brûlante et favorisée de la ferveur et des suites de la consolation passée; car souvent, en ce second temps, soit par l'enchaînement de ses propres habitudes, pensées et préjugés, soit sous l'influence du bon (*sic*) ou du mauvais esprit, elle forme diverses résolutions ou décisions qui ne sont pas données immédiatement de Dieu Notre-Seigneur. Aussi faut-il bien les examiner avant de leur donner un entier crédit et de les mettre en pratique (8, 336).

Cet examen sera pratiquement le même que l'examen de la consolation « avec cause » dont il est question dans les règles 3-7. Comme le bon ange, mais pour un but opposé, le mauvais ange peut « consoler avec cause » (on pense à la présomption de Pierre déclarant à Jésus : « Je donnerais ma vie pour toi », ou à Ignace, étudiant le latin à Barcelone et sans cesse distrait par la ferveur qui le saisit au seul nom de Dieu). « Après être entré dans les sentiments de l'âme pieuse », il sera finalement reconnu « à sa queue de serpent, cette fin mauvaise où il nous entraîne » (6, 334). Pareil diagnostic ne peut évidemment se former à l'occasion d'un seul, ni même de plusieurs actes isolés : il faudra considérer ce que nous appellerions le courant de la conscience, là où Ignace parle simplement de « la suite de nos péchés ». La pauvreté de son vocabulaire risque d'ailleurs de tromper le lecteur, ou du moins de l'empêcher de trouver dans les importantes règles 5, 6, 7, ce critère très précis de la vraie consolation spirituelle que saint Ignace a voulu y décrire :

> 5. Nous devons examiner avec grande attention la suite de nos pensées. Si le début, le milieu et la fin sont tout bons, tendant à tout bien, c'est la marque du bon ange. Mais si dans la série des pensées suggérées, l'âme tombe sur quelque objet mauvais ou suborneur, ou moins bon que ce que l'âme s'était d'abord proposé de faire, ou qui la débilite, l'inquiète, la trouble, lui enlevant sa paix, tranquillité et repos qu'elle avait avant, c'est un signe clair que ces pensées viennent du mauvais esprit, ennemi de notre avancement et salut éternel.
>
> 6. Quand l'ennemi de la nature humaine aura été ainsi démasqué et reconnu à sa queue de serpent.., il est utile à celui qui est tenté de regarder aussitôt la suite des bonnes pensées qu'il lui a suggérées, leur commencement, et comment peu à peu l'ennemi s'y est pris pour le faire déchoir de la douceur et joie spirituelle où il était, jusqu'à ce qu'il l'amène à son intention perverse, afin que, grâce à cette expérience comprise et retenue, il se garde pour l'avenir contre ses ruses ordinaires.
>
> 7. Chez ceux qui vont de bien en mieux, le bon ange touche l'âme doucement, légèrement, suavement, comme une goutte d'eau qui pénètre une éponge. Et le mauvais ange la touche en la piquant avec bruit et agitation, comme quand la goutte d'eau tombe sur la pierre. Dans ceux qui vont de mal en pis, les mêmes esprits touchent d'une manière opposée. La raison en est que les dispositions de l'âme sont contraires ou apparentées aux dits anges. En effet, quand elles sont contraires, les esprits entrent bruyamment et l'on perçoit facilement leur approche; quand elles sont apparentées, l'esprit entre en silence, comme dans sa propre maison, porte ouverte.

Quel peut être cet « objet mauvais, ou suborneur, ou moins bon » qui fait pressentir, dans une suite psychologique en apparence « sainte et bonne », le gauchissement fatal? Évidemment il ne s'agit pas encore, sinon tout serait clair, d'une tentation heurtant de front l'obligation morale. C'est un *symptôme* que nous devons déceler. Et ce symptôme (Ignace dit : « signe clair ») réside dans une *altération de l'équilibre intérieur* : « lui enlevant cette paix, tranquillité et repos »; « déchoir de la douceur et joie spirituelle où il était »; « le bon ange touche l'âme doucement, l'esprit entre en silence... » Est-ce forcer que de transposer : l'illusion se reconnaît à ce qu'elle altère cette joie et paix que *Gal.* 5, 22 place au premier rang parmi les fruits de l'Esprit? Le diagnostic n'est possible qu'à celui qui possède l'expérience de cette paix *quae exsu-*

perat omnem sensum, quam mundus dare non potest. Sinon, autant parler couleurs à un aveugle. C'est là sans doute une des raisons pour lesquelles Ignace insiste, dans les annotations, pour que ni la seconde semaine, ni les règles du discernement qui lui sont propres, ne soient proposées à tout le monde. Du reste, la consolation spirituelle illusoire est-elle possible chez un sujet qui n'a pas encore expérimenté cette paix véritable? Bref, le meilleur résumé de ces conseils pourrait fort bien rejoindre le souhait de saint Paul : « Et la paix du Christ, qui surpasse toute intelligence, gardera vos cœurs et vos pensées dans le Christ Jésus » (*Phil.* 4, 7).

3° **Les sources.** — On pourrait se demander pourquoi saint Ignace ne cite pas une seule fois l'Écriture tout au long de ces règles, sauf la mention de l'ange mauvais « se déguisant en ange de lumière », trouvée sans doute, non pas dans 2 *Cor.* 11, 14, mais dans Ludolphe citant saint Léon (p. 1, c. 22). Pareille question soulève celle des sources auxquelles a puisé saint Ignace. N'oublions pas qu'à la date de sa première expérience, il ne connaît même pas saint Paul, mais seulement un recueil de *Vies de saints* où il est beaucoup question d'exploits singuliers et assez peu de vie intérieure, et la *Vita Christi* de Ludolphe. Or, si Ludolphe parle souvent des bons anges et plus encore des mauvais, rien de tout cela, sauf l'idée très générale que les bons réconfortent et consolent, tandis que les mauvais trompent et déçoivent, n'est passé dans les *Exercices*. Le détail de la queue du serpent (334), assez pittoresque pour accrocher la mémoire, figure dans une citation de saint Jérôme, à propos de la tentation de Jésus, et avec un autre sens : le vieux serpent, lit-on, glisse d'abord la tête (suggestion mauvaise), puis le corps (consentement), puis la queue (*operis exsecutio*); aussi faut-il l'arrêter par la tête! Quant au long développement de Ludolphe (*Vita*, p. 1, c. 22) sur les tentations et leurs remèdes, il ne pouvait que rester incompréhensible pour un soldat sans culture théologique. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher : sauf quelques détails sans grande importance (ainsi, la comparaison du diable avec la femme intrigante, classique depuis saint Bernard), on n'y trouve rien qui puisse rendre compte de la genèse des règles ignatiennes.

Par contre, dans l'*Imitation*, le *Gerçonzito* découvert à Manrèse et qui restera pour lui un livre de chevet, Ignace a pu trouver de quoi reconnaître et exprimer les phénomènes intérieurs qui marquaient alors le déroulement de sa conversion. Sans doute, tout effort pour rapprocher avec précision les *formules* de l'*Imitation* et des *Exercices* a, jusqu'à présent, constamment échoué. La concordance ne s'établit qu'au plan des éternels lieux communs; pour n'être pas étroite, elle est cependant forte. Du reste, peut-on attendre autre chose d'un converti qui commence par goûter ce qu'il *reconnaît* et, sans bien chercher à retrouver objectivement le sens originel voulu par l'auteur, glane ici et là les idées générales et éléments de vocabulaire, qui lui permettront de s'exprimer lui-même dans un genre littéraire tout autre? Car Ignace ne cherche pas un instant à recomposer des méditations, mais bien à formuler des règles empiriques à l'usage de ceux qui, par les *Exercices*, suivront une route plus ou moins semblable à la sienne.

4° **Signification d'ensemble.** — S'il fallait tenter d'exprimer son originalité, ne pourrait-on pas dire qu'elle réside, non dans la précision de son diagnostic, mais dans le rapport qu'il établit entre discernement et élection? Ses règles ne sont pas plus précises que beaucoup d'autres : avant et après lui, les symptômes du bon et du mauvais esprit sont souvent énumérées de façon plus détaillée et méthodique. Il lui appartient toutefois d'avoir indiqué que ces « exercices et méthodes » n'ont d'autre raison d'être que l'*orientation* permanente (*poniendo para*) de toutes nos situations concrètes vers la gloire et louange de Dieu Notre-Seigneur. Ainsi le discernement spirituel n'interviendra pas seulement de temps à autre pour reconnaître les sollicitations plus ou moins déguisées du péché; il servira sans cesse à « chercher et trouver » cette volonté divine qui, même si elle s'exprime en clair dans une loi extérieure, réclame de notre part un effort constant d'assimilation personnelle.

« Sentir et discerner les divers mouvements qui se produisent dans l'âme, les bons pour les recevoir, les mauvais pour les rejeter », constitue déjà une entreprise malaisée pour qui « va de mal en pis ». Chez ceux qui vont de péché en péché, note la règle 1 de la première série (314), le bon esprit « aiguillonne et mord la conscience par la syndérèse de la raison », un peu comme s'il ne pouvait agir que du dehors, n'étant pas vraiment chez lui (cf 7e de la 2e série, 335). Ensuite, le converti qui va de bien en mieux apprend peu à peu à se former la conscience non seulement sur une loi intérieurement assimilée comme obligation morale, mais sur une expérience où obligations et conseils sont ressentis et aimés comme mouvements de l'Esprit. Toujours, il devra se garder contre les retours offensifs de la tentation greffée sur la désolation, et contre les ambiguïtés d'une consolation peut-être illusoire. A côté de ce discernement au sens strict, entre bien et mal, il reste place pour un progrès indéfini dans le discernement positif du bien lui-même.

La première règle d'une bonne élection en temps calme, écrit Ignace (184), « est que l'amour qui me pousse et me fait choisir telle chose doit découler d'en haut de l'amour de Dieu; en sorte que celui qui fait l'élection *sente* d'abord que l'amour plus ou moins grand qu'il a pour l'objet de son choix est uniquement pour son Créateur et Seigneur ».

Ce texte, et notamment le mot *sienta*, traduit *persentiscere* dans la Vulgate officielle, souleva les inquiétudes de l'Inquisition espagnole, prompte à y retrouver toutes les erreurs des Alumbrados. Pourtant, en 1553, répondant à la censure de Thomas Pedroche, Nadal maintient et commente ainsi le terme incriminé : « Remissius verbum usurpamus conveniens esse ac consentaneum, si non solum illum actum habeamus amoris, sed ut illius actus, immo vero... ut charitatis sensum habeamus spiritualem atque consolationem, indicium, signum, quibus rebus ex illo amore meam electionem fulcire possim, dirigere atque condire » (*Apologia pro Exercitiis*, dans *Epistolae H. Nadal*, t. 4, coll. Monumenta historica S. J., Madrid, 1905, p. 855). *Sentir* : le terme espagnol revient dans les *Exercices* avec une insistance qui a déconcerté plus d'un commentateur. « Qu'il puisse avoir plus d'une fois un sens affaibli, la chose est certaine. Mais il reste que nous serions infidèles en transposant... en termes de conviction, de réflexion ou d'intelligence ce qui relève clairement pour saint Ignace de l'expérience, intérieure à nous-mêmes, d'une action divine éprouvée et acceptée » (M. Giuliani, *Les motions de l'Esprit*, dans *Christus* 4, 1954, p. 65).

Le discernement confère normalement à l'âme cette sensibilité particulière aux diverses « motions » intérieures, à tel point que l'élection, pour être saine et

bonne, suppose que « je me tienne comme l'aiguille d'une balance équilibrée, prêt à pencher vers ce que je ressentirai davantage à la gloire et louange de Dieu » (179). De même les examens, si nombreux dans les *Exercices* (des oraisons, 77; des consolations, 333-336; des affections, 342; sans parler des méthodes d'examen général et particulier de la première semaine), sont ordonnés à obtenir que « le Créateur et Seigneur agisse plus sûrement en sa créature », « puisse traiter directement avec elle », le directeur s'effaçant le plus possible (15-16). C'est un idéal de parfaite docilité au Saint-Esprit qui est proposé au retraitant. Et lorsque l'élection l'aura conduit au sentiment direct et personnel de la volonté divine, il lui restera à demander et obtenir que l'Esprit veuille bien *confirmer* son choix (183). Cette « confirmation » se présentera comme une intervention divine, dans l'oraison ou l'histoire de l'âme : le sceau de l'Esprit consolateur. Dans la vie d'Ignace lui-même, les exemples abondent, le plus célèbre restant celui de la Storta, près de Rome, qui lui apporte la certitude décisive sur l'ensemble de sa mission.

Ainsi, pour l'historien qui chercherait à rattacher saint Ignace à l'une des tendances dont les types, au moyen âge, restent Henri de Friemar et Denys le chartreux, (cf *supra*, col. 1259, 1264), la réponse semble s'imposer : les *Exercices* ne visent pas expressément à obtenir un *habitus* de discernement analogue à la vertu de prudence ou au don de conseil. S'il s'était jamais posé cette question théorique, l'auteur n'aurait pas rangé le discernement parmi les « vertus » au sens strict, habitué qu'il était à penser « actes » et non « habitus ». Plus encore que ces règles du discernement, ses notations « pour penser vraiment selon que nous devons faire dans l'Église militante » (352) le classent dans la famille des hommes d'action. Si on compare ce programme d'orthodoxie à celui de Moehler, par exemple, on constate que, pour le même but, le théologien décrit avec bonheur une attitude d'ensemble, tandis que l'auteur des *Exercices* aligne dix-huit consignes d'une brûlante actualité. Mais, si les deux types d'hommes peuvent avoir quelque peine à s'entendre, il serait vain de durcir en thèses des différences dont l'Esprit s'accommode fort bien.

5° **Les commentateurs.** — Bon nombre de commentateurs des *Exercices* ne parlent à peu près pas du discernement des esprits. Chez un Louis de la Palma † 1641, où les quatre semaines sont distribuées selon la gradation des trois voies, purgative, illuminative, unitive, cette lacune s'explique aisément par la réduction du discernement à la vertu de prudence. Les règles deviennent des *adjumenta* pour le développement de cet *habitus* ; elles sont claires, elles vont de soi, il est inutile d'y insister. Nous retrouvons là cette famille d'esprits représentée par Denys le chartreux, et il n'est guère étonnant que, pour elle, les *Exercices* deviennent une école d'oraison où l'élection n'occupe plus la place centrale. Il est bien certain que ce n'est pas absolument la pensée originale de saint Ignace; mais il n'y a nul inconvénient, semble-t-il, à proposer ainsi les *Exercices*, comme contemplation du Christ, à des sujets pour qui le problème du choix ne se pose plus, du moins plus avec la même acuité (*Camino espiritual*, Alcala, 1626; rééd. J. Nonell, 2 vol., Barcelone, 1887; trad. latine *Via spiritualis* par Nonell, 2 vol., Barcelone, 1887).

D'autres commentateurs, plus récents, semblent avoir subi l'influence d'une réaction anti-moderniste où le seul mot d'expérience devient suspect. De fait, les règles de saint Ignace ont été signalées par G. Tyrrell comme le point de départ de son immanentisme. Il s'agit, nous dit-il, de « la recherche de la vérité religieuse au moyen de l'action, non de la spéculation ». Or, « Ignace a toujours fait usage de la méthode qu'il recommande pour connaître la volonté de Dieu, c'est-à-dire observer si la résolution que l'on a prise s'accompagne de paix spirituelle ou d'inquiétude, usant ainsi des mouvements de l'âme, des états affectifs comme d'une sonde, d'un bâton au moyen duquel il tâte le terrain et arrive à se frayer un passage » (*Suis-je catholique?* Paris, 1908, p. 123-125). — L'article *Discernement* du DTC, contemporain de cette crise et de ces déclarations, se doit de leur consacrer une réfutation abondante (t. 4, col. 1396-1398). Il souligne fort heureusement que, pour Ignace, « les modes principaux et supérieurs » dont Dieu se sert pour éclairer notre foi « sont les modes objectifs de la Révélation... et de l'enseignement extérieur de l'Église », rendant ainsi leur véritable place aux règles dites « d'orthodoxie » parmi les règles ignatiennes du discernement des esprits.

L'ensemble des commentateurs semble moins préoccupé de présenter synthétiquement une doctrine que de faire valoir un texte en l'illustrant de traits et remarques plus ou moins cohérentes parfois. Ainsi le *Manuel des Exercices de S. Ignace*, résumé des principaux commentaires par V. Mercier (Poitiers, 1894). Signalons donc seulement les *Commentarii* de A. Gagliardi † 1607, qui soulignent fortement l'importance du discernement dans la retraite, et une étude récente de J. Clémence. Gagliardi rattache les règles à la remarque par laquelle Ignace introduit sa méthode d'examen de conscience (32) : « Je présuppose qu'il y a en moi trois sortes de pensées : les unes proprement miennes, qui naissent de ma pure liberté et volonté; deux autres qui viennent du dehors, l'une qui vient du bon esprit, l'autre enfin qui vient du mauvais ». Les différents « esprits » qui peuvent nous « mouvoir » se trouvent ainsi ramenés à trois : celui de Dieu, celui du diable, le nôtre propre. Les deux premiers agissent « ab extrinseco »; quant au troisième, bien que Dieu donne son concours, ses mouvements « sunt a nobis eliciti secundum naturae vires... cum pleno dominio ac naturali usu nostrae libertatis et conformitate ad naturam nostram » (1851, p. 27-28). Pareille interprétation a-t-elle été inspirée par des discussions théologiques ambiantes sur la nature et le surnaturel? Rien ne permet de l'affirmer. Gagliardi lui-même s'y arrête fort peu, consacrant presque tout son effort à développer les règles ignatiennes pour la consolation (1re semaine) et pour l'illusion (2e semaine). Mais nous voyons là s'introduire comme un nouvel objet du discernement : entre les phénomènes intérieurs surnaturels *ordinaires* et d'autres, d'allure transcendante, extraordinaire. Problème, en vérité, tout à fait adventice par rapport au but de saint Ignace, qui est celui de l'orientation de ces mouvements, qu'ils soient ordinaires ou extraordinaires. Chez plusieurs théoriciens, cette nouvelle distinction ne contribuera pas peu à embrouiller pensée et expression (*Commentarii seu explanationes in Exercitia spiritualia*, Bruges, 1882; on a édité à part le *De discretione spirituum*, Naples, 1851).

Quant à l'étude de J. Clémence (*Le discernement des esprits dans les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, RAM, t. 27, 1951, p. 347- 375; t. 28, 1952, p. 64-81), en ce qu'elle a de plus original, elle cherche

à dégager des règles de première semaine une « discipline critique de la sensibilité », et des règles de seconde semaine un programme de soumission parfaite de la raison à la foi.

Du jeu alterné de la consolation et de la désolation, dans lequel on risque si facilement de se laisser enfermer.., saint Ignace nous révèle le sens providentiel : un moyen d'accéder... à la virilité de la foi... Il aide l'âme à résoudre cette crise d'adolescence spirituelle dans laquelle elle est engagée et dont saint Paul témoigne qu'elle fut sienne : quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant; quand je suis devenu homme, j'ai laissé là ce qui est de l'enfant » (p. 370).

Très schématiquement, l'on pourrait dire que le discernement des esprits constitue l'aspect subjectif, et le déroulement des *Exercices* en quatre semaines l'aspect objectif de la connaissance chrétienne, de la connaissance de foi. Les différents exercices, dans leur enchaînement organique, sont l'objet proposé au chrétien, qui permet et facilite, à travers la lutte des esprits, le progrès de la foi jusqu'à sa victoire décisive au delà de l'agitation des esprits (p. 76).

Ainsi, le progrès du discernement, d'une étape à l'autre, est parfaitement décrit et souligné. Il devient aisé de tirer des règles mêmes toute une pédagogie de ce qu'on peut appeler le discernement spirituel acquis.

Enfin, pour se faire une idée d'ensemble de la tradition constituée autour des *Exercices*, on peut se reporter au grand commentaire de I. Casanovas, *Comentario y explanación de los Ejercicios espirituales*, 6 vol., Barcelone, 1945-1948, surtout t. 2, p. 149-193.

Sources et loca parallela. C. A. Kneller, *Quellen der Exercitien*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 49, 1925, p. 170-185. — M. Viller, *La 14e règle du discernement des esprits*, dans *Mélanges Watrigant*, CBE 61-62, Enghien, 1920, p. 30-32. — Ajouter S. Vincent Ferrier † 1419, *De vita spirituali*, 2e p., ch. 8; commentaire dans M.-J. Rousset, *Directorium asceticum*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, ch. 11.

Commentaires particuliers. J. Chollet, *Les règles du discernement des esprits et le modernisme*, dans *Mélanges Watrigant*, p. 33-36. — L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*, 2e éd., Louvain, 1931, p. 151-162; *El discernimiento de espiritus*, dans *Manresa*, t. 9, 1933, p. 134-145. — L. Teixidor, *La primera de las reglas de discreción de espiritus más propias de la segunda semana*, *ibidem*, t. 8, 1932, p. 28-44. — L. Pujadas, *Discreción de espiritus*, Saragosse, 1933. — R. Orlandis, *El doble discernimiento de espiritus*, dans *Manresa*, t. 11, 1935, p. 3-30. — C. Beretta, *Breve commento alle regole per il discernimento degli spiriti*, Triuggio, Milan, 1943. — J. de Tonquédec, *De la certitude dans les états mystiques. A propos d'une règle ignatienne du discernement des esprits*, NRT, t. 75, 1953, p. 399-404. — H. Rahner, « *Werdet Kundige Geldwechsler* ». *Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister*, dans *Gregorianum*, t. 37, 1956, p. 444-483.

2. Le cardinal Bona † 1674

Le *De discretione spirituum liber unus*, publié à Rome en 1671, traduction française en 1674, se présente modestement comme un dossier (voir DS, t. 1, col. 1762-1766). Ne voulant « rien dire lui-même, de crainte de parler témérairement », l'auteur « se propose de ramasser ce que les saints Pères et les autres écrivains approuvés ont enseigné du discernement des esprits, et ce qu'il a observé lui-même, tant par sa propre expérience que par l'expérience des autres » (ch. 1). Expérience, notons-le bien, d'un directeur d'âmes, et non d'un converti comme Ignace de Loyola. Le point de départ du traité est la distinction usuelle entre grâce *gratum faciens* et grâce *gratis data*, avec référence à 1 *Cor.* 12, 4, où, selon l'interprétation alors presque unanime, Bona voit une énumération des charismes conférés « pour l'utilité et le salut des autres ». Après pareille entrée en matière, on s'attendrait à rencontrer la définition thomiste du discernement, don rattaché à la prophétie et ordonné *ad confirmandam fidei doctrinam*. Pourtant, Bona se contente de la mentionner, pour se rallier aux auteurs qui le décrivent plus largement comme une motion d'un genre particulier, *ad discernendum inter varios motus, a quo spiritu proveniant bono an malo, sive ad mores spectent, sive ad doctrinam*. Puis, après avoir énuméré quelques saints chez qui cette connaissance des cœurs s'est manifestée à la manière d'un don habituel et infus, il revendique comme possible la formation progressive et méthodique, *per modum artis et doctrinae*, d'un jugement qui se contente de déceler et classer méthodiquement certains symptômes (ch. 2). Discernement acquis, qui ne trouve pas sa place parmi les grâces *gratis datae*, mais s'y rattache indirectement par le jeu de la tradition et de la communion des saints. Banale aujourd'hui, cette analyse l'était moins pour les contemporains : il fallait une certaine audace pour rattacher au discernement paulinien ce qui peut passer pour le simple effet d'une longue expérience servie, puis utilisée par un jugement droit.

Le chapitre 3 s'occupe de présenter l'objet de ce discernement. Reprenant à sa manière les remarques lexicographiques de ses devanciers, l'auteur compte, dans la Vulgate sixto-clémentine, au moins douze acceptions du mot *spiritus*, depuis la troisième personne de la Trinité jusqu'à « l'inspiration intérieure, impulsion, instinct, mouvement, qui fait que l'on se sent porté à faire ou ne faire pas quelque chose ». Seul, ce dernier « esprit » fait problème, car c'est lui qu'il s'agit de qualifier en bien ou en mal, non pas (et ce point est à souligner) par simple référence à la loi morale, mais en le rattachant aux principes qui le produisent : l'esprit de Dieu, l'esprit du diable, l'esprit de l'homme. Ainsi, les « esprits » dont s'occupe le discernement (c'est-à-dire les « motions » vers une action complexe dont la qualité morale n'apparaît pas encore) se trouvent réduits à trois : celui de Dieu ou des anges, toujours bon; celui du diable, toujours mauvais; celui de l'homme toujours ambigu ou « indifférent », « à cause qu'il est indifféremment capable de s'attacher et de se soumettre tant au bon qu'au mauvais esprit ». Bona trouvait chez la plupart de ses devanciers cette division tripartite. Il se contente de l'insérer dans un sommaire de psychologie aristotélicienne, où l'homme est donné pour composé d'intelligence et de volonté, sans dire explicitement, ni peut-être se rendre compte que cette division va commander toute la composition de son traité. En effet, à la volonté sont rattachées les passions dont le mouvement mettra l'âme en état de consolation ou de désolation; à l'intelligence, tous les phénomènes de connaissance spirituelle : extases, visions, songes prophétiques, visions intellectuelles, apparitions, révélations. Plus tard, Scaramelli se contentera d'indiquer les symptômes du bon ou du mauvais esprit dans les impulsions à agir; Bona, lui, consacrera sept chapitres (14-20) à les déceler dans chacun des phénomènes de connaissance auxquels les âmes d'oraison lui semblent accoutumées.

Mais, au lieu d'entrer aussitôt dans le vif du sujet, il réintroduit alors une confusion qui pèsera lourd sur le développement de sa pensée : *Difficile est discernere a quonam principio sint instinctus et motus nostri, ab*

intrinseco, an ab extrinseco (ch. 4). Il s'agit bien de ce que nous appellerions l'origine naturelle ou préternaturelle des motions. Alvarez de Paz avait pourtant indiqué assez clairement que, extérieur ou intérieur, l'esprit se reconnaît aux fruits qu'il développe dans l'âme :

Est igitur spiritus (si forte aliqua una ratione potest utcumque exponi) illud invisibile, quo homo interius ad aliquem actum humanum incitatur, ut ad recte vivendum, ad agendam paenitentiam de erratis, ad hoc vel illud genus vitae arripiendum, vel e contra ad aliquod flagitium patrandum... Est etiam secundo spiritus ipsemet impulsus interior, quo sentit se ad aliquid agendum vel non agendum incitari. Quod non est aliud quam apprehensio seu judicium intellectus et inclinatio voluntatis ad opus, vel omissionem operis, ad quae vel ab extrinseco principio, vel ab intrinseco movemur. *Utroque autem modo de spiritu hoc loco agendum est* (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, *Opera*, éd. Vivès, Paris, 1876, t. 6, p. 625).

Comment cette distinction capitale a-t-elle échappé à Bona? On peut, semble-t-il, en fournir une double explication : d'abord, préoccupé de montrer que le discernement acquis reste toujours faillible et conjectural, il le compare trop volontiers à une connaissance miraculeuse et infaillible des âmes dont les traits qu'il cite nous transportent en plein merveilleux. Ensuite, le discernement des visions, extases, révélations et autres faits extraordinaires, occupe dans sa pensée une place centrale. Sans doute, il saura distinguer l'extase véritable de la *catochè* ou *catalepsis* dont les médecins Fernel et Sennert, nous dit-il, se sont occupés après Galien (ch. 14). Mais ces cas pathologiques n'intéressent pas le directeur : pour lui, discerner consiste alors bel et bien à déclarer si ces phénomènes ont pour cause *efficiente* « la puissance du démon ou l'opération de Dieu ».

Les chapitres 6-10 traitent des inspirations divines. Seize signes sont décrits, qu'il serait bien malaisé de caractériser en quelques mots. L'ensemble suggère assez bien la bienveillance et condescendance par laquelle l'Esprit de Dieu s'adapte au temps comme au caractère et au degré de grâce de chacun, si bien que les termes banals de patience, longanimité, discrétion, charité, paix intérieure, se chargent, au cours du développement, d'un contenu vivant. Les répétitions surabondent. Parfois, telle question d'allure plus théologique vient interrompre la marche. Ainsi, au chapitre 10, on établit d'après saint Thomas que l'ange « ne se peut répandre dans les puissances de l'âme selon sa substance, mais seulement selon ses effets, en ce sens qu'il lui suggère quelques pensées et quelques désirs »; et c'est ainsi que le diable a pu « entrer dans le cœur » de Judas. Par contre le chapitre 11, consacré à l'esprit de Satan, admet sans ambages la possibilité d'une possession spirituelle, *energema spirituale*, dont le même Judas fournit l'exemple-type.

Quant à l'esprit humain, il est d'abord présenté sous le jour le plus sombre : *Hic instinctus ideo ad malum semper impellit, quia homo per peccatum primi parentis a Deo desertus et in seipsum relapsus, nisi divina gratia sublevetur, pravis subjacet concupiscentiae motibus, sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* (ch. 12, § 1). La question n'est plus de savoir s'il est bon ou mauvais, mais de noter les signes *quibus ejusdem malitia et nequitia evidentius innotescat* (§ 4). En fait, le développement corrige quelque peu ce pessimisme. Cependant le lecteur s'aperçoit vite que la notion même de *spiritus humanus* est fort mal définie : il s'agit moins des *motions* que de la *nature* dont elles procèdent. Les discerner, c'est apprendre à connaître son propre caractère pour en éliminer l'égoïsme : « Il faut rapporter à cet amour si pernicieux de soi-même tout ce qu'on peut dire de l'esprit humain, parce que c'est lui qui excite tous les mouvements de l'âme de l'homme. C'est pourquoi il faut employer toute son industrie à l'en déraciner, afin que les hommes soient instruits de Dieu, et que toutes les affections humaines soient portées au bien par l'Esprit de Dieu ».

Les derniers chapitres ne font qu'appliquer ces principes aux états de consolation et désolation (13), puis aux phénomènes de connaissance surnaturelle. Un lecteur moderne peut y glaner quelques citations ou traits savoureux, et s'édifier au contact d'une bonté qui abolit parfois tout esprit critique. Pour la question qui nous occupe, l'ouvrage présente le tour d'horizon le plus complet qu'on ait jamais tenté; mais, nous l'avons vu, la pensée reste floue. On dirait que Bona, trouvant chez saint Bernard et dans la tradition cistercienne la notion de *discretio spirituum*, en a entrepris l'étude avec un esprit imbu d'une théologie où cette même notion ne trouve plus sa place, le discernement n'y apparaissant que comme un effet entre mille de la vertu de prudence et du don de conseil.

3. Auteurs divers

Parmi les auteurs mentionnés dans la bibliographie, le plus célèbre est assurément *Scaramelli*, dont le *Discernimento degli spiriti* (1753), par ses nombreuses éditions italiennes et ses traductions latines, allemandes, françaises, anglaises, espagnoles, a connu la gloire. Pour qui remonte aux sources, son originalité apparaît réduite : doctrine et plan sont empruntés à Alvarez de Paz; et les citations de vieux auteurs, fort abondantes, se retrouvent chez Bona, au nombre d'au moins 95, et Alvarez lui-même (environ 40). Tout ce donné est bien assimilé, appuyé sur une théologie ferme, quoique suarézienne, et exposé avec une clarté et un brio dont les auteurs spirituels sont trop peu coutumiers. L'ouvrage, disposé en paragraphes qui facilitent les références, s'adresse avant tout aux directeurs (§ 5). Comme Alvarez et Bona, il compte trois esprits : divin, diabolique, humain, mais il « place l'essence des esprits dans les motions actuelles intérieures que nous avons coutume d'expérimenter » et « fait consister toute la diversité des esprits dans la diversité des mouvements qu'ils causent » (§ 18). Ainsi, la question ne souffre pas d'équivoque : il ne s'agit que de déceler, dans une suite psychologique donnée, l'*orientation* bonne ou mauvaise, l'*influence* divine ou diabolique. On peut regretter que l'auteur examine séparément les signes de ces influences dans l'intelligence et dans la volonté; Alvarez de Paz n'avait pas poussé si loin la minutie dans l'analyse.

Les indices du bon ou du mauvais esprit sont énumérés aux chapitres 6-10. Cette énumération, la plus complète et la plus nette qui existe, vaut surtout par les traits qui l'illustrent. Un simple résumé-nomenclature la réduit inévitablement à la banalité. Ainsi, dans l'intelligence, l'esprit bon se reconnaît à la vérité, l'utilité, la lumière intellectuelle, la docilité du jugement, la discrétion, l'humilité; l'esprit mauvais traîne après lui l'erreur, la futilité, les fausses lumières de l'imagination, l'obstination du jugement, la démesure, l'orgueil et la vanité. Pour la volonté, l'esprit bon se reconnaît à la paix, l'humilité effective, la confiance

en Dieu, l'ouverture de conscience, l'intention droite, la patience dans les douleurs, la mortification intérieure, la simplicité, la liberté spirituelle, la charité oublieuse d'elle-même; l'esprit mauvais produit le trouble, l'orgueil, la présomption ou le désespoir, l'obstination et le repli sur soi, l'intention tortueuse, l'impatience dans les épreuves, la révolte des passions, la duplicité, l'attachement aux choses terrestres, l'aversion pour le Christ, le zèle amer ou pharisaïque. Tout cela n'est que trop évident et l'on ne voit guère le principe qui commande ce jeu d'antithèses, si tant est qu'il y en ait un. Scaramelli a pris simplement à ses devanciers ce qui lui semblait plus décisif. Il l'a regroupé en évitant de son mieux les répétitions et en re-décrivant avec plus de précision, sinon de pittoresque, ces différents symptômes. Plus intéressants pour nous sont les paragraphes 150-170, où sont donnés comme suspects, chez les âmes plus avancées, l'indécision qui remet sans cesse en question une élection bien faite, le goût de l'extraordinaire, la consolation sensible intense et continuelle, les larmes et les révélations. Bref, le principal mérite de Scaramelli est peut-être d'avoir débarrassé le terrain de nombreuses questions adventices, comme l'origine naturelle ou préternaturelle des motions intérieures, mettant en œuvre la remarque féconde de son confrère La Reguera (*Praxis theologiae mysticae*, lib. 9, q. 1, § 1, n. 26, t. 2, p. 512) : « Ideo etiam, licet sub variis divisionibus viderimus accipi varios spiritus, in praesenti reducimus omnes ad spiritus bonos aut malos : si enim ad bonum inclinant, spiritus boni sunt, si ad malum, mali. Et est, unde pendet totum negotium : minus autem confert subdivisiones persequi spirituum in Divinum, angelicum, diabolicum, humanum, mundanum, etc. Nam vel ad bonum et malum hi omnes reducuntur ».

Il serait oiseux de relever, chez les autres théoriciens, les particularités qui les distinguent ou les opposent. Ainsi Godinez, à la suite de Henri de Friemar, compte, à côté des esprits divin, diabolique, humain, un esprit mondain. Le bénédictin D. Schram qui, suivant La Reguera, les réduit à un esprit bon et à un esprit mauvais, introduit une série de remarques sur le péché d'ignorance (*Institutiones theologiae mysticae*, § 458-472). Il convient de ranger à part les auteurs qui ne s'occupent que de discerner les révélations, ou bien de déceler le caractère préternaturel des faits extraordinaires. Ainsi Vallgornera (*Mystica theologia divi Thomae*, q. 3, disp. 5, art. 5 : In quo ponuntur regulae ad discernendum veras revelationes a falsis) et A. Calmet (*Dissertations sur les apparitions des anges, des démons, des esprits, et sur les revenans et vampires de Hongrie*, Paris, 1746). S'il s'agit bien d'un discernement, ce n'est plus précisément celui dont s'occupe cet article.

Séraphin de Fermo † 1540, *Opera nova del discernimento delli spiriti*, Mantoue, 1535, doit beaucoup aux traités de Gerson; cf G. Feyles, *Serafino da Fermo*, Rome, 1941, p. 52-53. — A. Adriaenssens (Hadriani) † 1580, *De divinis inspirationibus*, Cologne, 1601, parle très fréquemment du discernement : De diversis fervoribus, p. 322-350; De diversis desideriis, p. 351-360; De solatio creaturarum, p. 360-392; De variis speciebus tristitiae, p. 392-415; De incertitudine, de qualitatibus, de norma, de conditionibus inspirationum, p. 415-582. Sans doute est-ce l'ouvrage le plus documenté et le plus pénétrant sur les inspirations; cf DS, t. 1, col. 222-223; t. 3, col. 1107. — P. Crespet, † 1594, *Deux livres de la hayne de Sathan et malins esprits contre l'homme et de l'homme contre eux*, Paris, 1590; cf DS, t. 2, col. 384. — P. Thyraeus † 1601, *De apparitionibus spirituum*, Cologne, 1600 : Dieu, anges, démons; locutions, apparitions imaginaires, intellectuelles. — B. Rossignoli † 1613, *De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt, 1600, lib. 3, c. 13-21 : règles du discernement d'après S. Bernard, Henri de Friemar, Séraphin de Fermo, S. Ignace. — Jean de Jésus-Marie † 1615, Tractatus de discretione spirituum, dans sa *Schola de oratione*, Cologne, 1621, p. 609-616. — Fr. Suarez † 1617, *De gratia*, proleg. 3, c. 5, n. 36-46, éd. Vivès, Paris, t. 7, 1857 : don de discernement et discernement prudentiel; *De Incarnatione*, q. 7, art. 8, disp. 21, sect. 1, n. 7, t. 17, p. 614-615 : le Christ et le discernement des esprits; *De mysteriis vitae Christi*, q. 38, art. 4, disp. 20, sect. 1, n. 4, t. 19, p. 310-311 : la Vierge et le discernement des esprits; disp. 24, sect. 5, n. 5, p. 359-360 : chez Jean-Baptiste; *De religione Societatis Jesu*, lib. 9, c. 5, 30-45.

J. Alvarez de Paz † 1620, *De inquisitione pacis sive studio orationis*, lib. 5, p. 4 De discretione spirituum, Lyon, 1617; éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 623-686. — S. François de Sales † 1622, *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, 1616, tr. 8, ch. 10-14 : sur les inspirations. — Louis du Pont † 1624, *Guia espiritual*, Valladolid, 1609, liv. 1, ch. 20-24. — Fr. Stadiera † 1630, *Gl'inganni della via spirituale*, Bologne, 1632. — D. Gravina † 1643, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus lapis lydius*, Naples, 1638, p. 2 : Quomodo discerni possunt. — M. Godinez † 1644, *Practica de la theologia mistica*, Puebla de los Angeles, 1681, lib. 7, c. 2; trad. latine et commentaires de La Reguera. — J.-P. Camus † 1652, *Le discernement intérieur*, Rouen, 1634. — B. Holzhauser † 1658, *Tractatus de discretione spirituum*, Rome, 1682 : vulgarisation et adaptation des règles ignatiennes. — A. Civoré † 1668, *Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, tr. 3, ch. 9, art. 6-12 : discernement des inspirations, des instincts et des révélations; cf DS, t. 2, col. 921-922. — J. Bucelleni † 1669, Tractatus de spiritibus discernendis, dans ses *Asceticae considerationes*, Vienne, 1666 /7, t. 2, p. 292-470 : étudie notamment la consolation, la désolation et la tentation; cf DS, t. 1, col. 1975. — Th. de Vallgornera † 1675, *Mystica theologia divi Thomae*, Barcelone, 1662, q. 3, disp. 5. — Fr. Guilloré † 1684, *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673. — L. Brancati de Lauria † 1693, *De oratione christiana*, Rome, 1685, opusc. 5, c. 7 : discernement des révélations; cf DS, t. 1, col. 1921-1923. — J. Tanner † 1694, *Prudentia L. de Ponte in examinandis ac probandis Marinae de Escobar divinis revelationibus*, Prague, 1698, tr. 1 : Modus examinand revelationes et documenta quae ad discretionem spirituum pertinent.

J. Lopez Ezquerra † 1705, *Lucerna mystica*, Saragosse, 1691, tr. 4, c. 15-19 : du discernement de l'esprit divin, diabolique et humain; suit Alvarez de Paz. — J.-F. Billecocq † 1711, *Les voies de Dieu ou la lumière et la force dans les consolations et peines intérieures*, Amiens, 1693; cf DS, t. 1, col. 1619. — J. M. Sarnelli † 1744, *Della discrezione degli spiriti*, Naples, 1741. — E. I. La Reguera † 1747, *Praxis theologiae mysticae*, Rome, 1740-45, t. 2, lib. 9-10. — J. B. Scaramelli † 1752, *Discernimento degli spiriti*, Venise, 1753; cf *supra*, col. 1256 sur Scaramelli et S. Bernard. — Benoît XIV † 1758, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, Bologne, 1734 /8, lib. 3, c. 48 : grâce gratis data et jugement de discernement des esprits. — E. Amort † 1775, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis*, Augsbourg, 1744, p. 1 : règles sur le discernement prises des auteurs les plus divers (dans l'ordre suivant : Gravina, Gerson, Brancati, Bona, Ruysbroeck, Friemar, Henri de Hesse, Ste Thérèse, S. Jean de la Croix, S. Thomas d'Aquin, S. Philippe Néri, etc) et appliquées à des cas célèbres; cf DS, t. 1, col. 530-531. — D. Schram † 1797, *Institutiones theologiae mysticae*, Augsbourg, 1774, suit La Reguera.

M.-J. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. 2, p. 297-304; *L'ascétique chrétienne*, Paris, 1888, ch. 40, p. 403-416. — A. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, Paris, 1885, 2e p., t. 2, n. 332-337 : discernement des grâces extraordinaires; app., p. 473-482 : Court exposé des règles du discernement; Meynard suit ordinairement Bona. — A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, Paris, 1896; 6e éd., t. 1, 1935, p. 230-267; *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, ch. 10 : règles pratiques du discernement. — A. Pou-

lain, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1901; 10e éd., 1922; ch. 16, n. 8-23 : discernement de la quiétude; ch. 21-23 : illusions dans les révélations et leur discernement; app. 2, p. 661-671 : texte des règles ou avis sur le discernement chez S. Ignace, Ste Thérèse, Ste Marguerite-Marie.

Consulter aussi de Thomas de Jésus o c d † 1627 les *Reglas para examinar y discernir el interior aprovechamiento de un alma* (Bruxelles, 1620), qui concernent les commençants; la suite, inachevée semble-t-il, est restée manuscrite aux archives de l'ordre *(Examen de espiritus)*. — A. Wolmar † 1633, chartreux, *De spirituali perfectione*, p. 2, c. 6-7, dans B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 5, Ratisbonne, 1724, p. 113-146. — L. Lallemant † 1635, *Doctrine spirituelle*, Paris, 1694, 4e pr., ch. 6. — Sur le discernement chez S. Vincent de Paul † 1660, voir P. Deffrennes, *La vocation de S. Vincent de Paul*, RAM, t. 13, 1932, p. 81-86. — Cl. Perry † 1685, *Le théandre ou le transport de l'âme au ciel*, Lyon, 1655, p. 230-278 : Du discernement des esprits. — J. Sianda, cistercien, *De discretione perfectionis*, Turin, 1724, rééd. dans *Opuscula ascetica*, Rome, 1870. — Voir Gaétan du Saint-Nom de Jésus, *Oraison et ascension mystique de S. Paul de la Croix* † 1775 (1930, ch. 8), sur l'attitude du saint à l'égard des phénomènes mystiques extraordinaires.

Joseph Pegon.

V. DISCERNEMENT DES ESPRITS ET DIRECTION SPIRITUELLE

« Pour que le maître spirituel dirige comme il convient, dans le chemin de la perfection, les commençants, les progressants et les parfaits, l'une de ses principales charges (*munera*) est d'examiner et de reconnaître les différentes catégories d'esprits », c'est-à-dire les « tendances et impulsions intimes des âmes » (D. Schram, *Theologia mystica ad usum directorum animarum*, t. 2, Paris, 1848, pars 2, c. 3, § 443, p. 133). Faute en effet de ce discernement, le directeur, ne sachant éprouver si les « esprits » viennent de Dieu (1 *Jean* 4, 1), risque d'égarer son disciple, soit dans le choix de sa vocation, soit dans sa marche vers la perfection. Ainsi il détruit, remarque saint Jean de la Croix, au lieu d'édifier (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 30; *Vive flamme*, str. 3, vers 3). Il a paru utile de montrer, par quelques faits, combien le juste discernement des esprits est nécessaire pour la direction des âmes dans les trois difficultés majeures qu'elles rencontrent. Le directeur doit opérer 1. *le diagnostic assuré des mobiles de l'action réellement ou apparemment vertueuse*, 2. *celui de certains dons spirituels exceptionnels*, 3. *celui des faveurs de la haute oraison*; 4. nous ajouterons enfin quelques mots sur le *don de discernement*.

1. Discernement des mobiles de l'action. — L'étude du cas de Grignion de Montfort nous montre des directeurs, pourtant savants, habiles et vertueux, que leurs préjugés décontenancent devant les « originalités » d'un saint, à tel point que finalement ils l'abandonnent. Les sulpiciens Leschassier, la Chétardie et Brenier ne doutent en aucune manière de la rare vertu de leur disciple. Le dernier d'entre eux avoue « qu'il est à bout et qu'il ne sait plus par où prendre M. de Montfort pour le pouvoir humilier » (R. Christoflour, *Grignion de Montfort*, Paris, 1947, p. 39; cf G. Rigault, *Le Bienheureux Louis-Marie Grignion de Montfort*, Marseille, 1930, p. 28-42). Leschassier, de son côté, écrit, en 1701, à l'évêque de Poitiers : « Dieu l'a prévenu de beaucoup de grâces, et il y a répondu fidèlement; il m'a paru et à d'autres qui l'ont examiné de près, avoir été constant dans l'amour de Dieu et la pratique de l'oraison, de la mortification et de l'obéissance » (R. Christoflour, *op. cit.*, p. 46). Que faut-il de plus pour reconnaître l'authentique signe de Dieu dans la vie de Montfort? Ce qui empêche ces Messieurs de se prononcer tout à fait favorablement, c'est un certain idéal qu'ils se font de la sainteté, et notamment de la sainteté sacerdotale, à quoi ne ressemble guère leur dirigé. Son « quelque chose de singulier » (p. 47) ne s'accorde pas avec les « règles ordinaires » (p. 48), c'est-à-dire avec un comportement, un style de vie non conformes à la bienséance et à la respectabilité héritées du grand siècle. La correspondance échangée entre Leschassier et le saint montre au vif, avec la bouleversante confiance de ce dernier, la perplexité croissante du supérieur de Saint-Sulpice, trop inattentif, semble-t-il, à fonder son jugement sur l'essentiel d'une haute vertu, que plus tard il confessera, mais aux combats de laquelle il refusera assez froidement son secours (J.-M. Quérard, *Vie du bienheureux Louis-Marie Grignion de Montfort*, Rennes, 1887).

Une contre-épreuve nous est fournie par la conduite de saint François de Sales à l'égard de deux âmes, en qui il a décelé, subtilement mêlé à leurs vertus, d'ailleurs réelles, un grave défaut caché. Il s'agit de Mme des Gouffiers et de la mère Angélique Arnauld.

La première, placée par force au monastère relâché du Paraclet, avait demandé, en 1613, après une lecture enthousiaste de l'*Introduction à la vie dévote*, son admission à la Visitation d'Annecy (S. François de Sales, *Lettres*, t. 15, Annecy, 1908, p. 343). Or l'évêque a tôt fait de discerner, dans cette femme « de si petite complexion » (t. 16, p. 152), ce « terrible esprit » que lui découvrit plus tard sainte Jeanne de Chantal (Ste Jeanne de Chantal, *Lettres*, t. 1, Paris, 1877, p. 142). Avec une perspicacité admirable le saint prescrit à sa correspondante de « s'humilier grandement » et de se vouloir « vile et abjecte » à ses propres yeux, si elle veut devenir visitandine (*Lettres*, t. 16, p. 236-237).

L'autre femme dont François de Sales perçut tout de suite le véritable esprit est Angélique Arnauld, qu'il rencontra lors de son troisième séjour à Paris, en 1618/19. Dès sa première lettre, l'évêque exhorte cette femme supérieure, à la fois rude et séductrice, très avide de dominer et trop sûre d'elle-même, à la confiance en Dieu et à l'humilité (*Lettres*, t. 18, p. 368). Il la dépeint au vif en lui découvrant son goût de se chercher « des juges favorables » (p. 379), son « cœur extraordinaire », son « naturel si actif », la « si subtile soudaineté » et vivacité de son âme « tous-jours en bransle » (t. 19, p. 125, 74, 15, 50-52). Il la veut conduire par un chemin de paix. Qu'elle soit comprise parmi les « âmes basses ou hautes », telle est la question qu'elle doit éviter de se poser (t. 18, p. 399; t. 19, p. 15). Atténuer au contraire sa combativité, refréner ses dépits, calmer ses appétits d'austérité, tel est son programme (t. 18, p. 379, 390; t. 19, p. 16, 51, 195-196). L'enseignement de l'humilité revient sans cesse dans la correspondance du saint avec l'abbesse de Port-Royal, trop encline, lui écrit-il, à vouloir parler « le langage des anges » (t. 18, p. 400; voir p. 389, 399; t. 19, p. 51, 75, 125). Contre le conseil du confesseur de l'abbaye, il pousse Angélique à la fréquente communion, dont elle deviendra plus tard l'ennemie. François de Sales n'encouragea donc nullement, lorsqu'il se fit jour, le désir de sa pénitente, pourtant approuvé par Jeanne de Chantal, d'entrer à la Visitation. Comme il l'écrivait à É. Binet, il se méfiait « de l'inclination de ce cœur à commander » (t. 20, p. 184; t. 19, p. 337). A la bouillante abbesse il ne cesse de prêcher la paix, dans l'at-

tente du jugement de Rome relatif à sa demande de changement d'ordre (t. 20, p. 263, 274). L'évêque malheureusement mourut sur ces entrefaites et la mère Angélique tomba, quelques années plus tard, sous la conduite de Saint-Cyran qui n'orienta que trop aisément vers la rigueur janséniste cette nature portée aux excès.

2. Discernement des dons spirituels exceptionnels. — Ces dons exceptionnels ne sont pas toujours d'authentiques charismes divins et maints directeurs se sont vus berner par de faux mystiques, pour n'avoir pas porté sur ces phénomènes le jugement d'extrême réserve que conseillent les plus grands spirituels.

Il est surprenant, par exemple, que des hommes, aussi éminents à tant de titres, que le furent le cardinal de Bérulle et le père Coton s'en soient laissé imposer, en plusieurs occasions, par de faux spirituels. La cause en est sans doute dans leur attachement aux révélations prétendues divines et au sens qu'ils donnent à des manifestations prétendues diaboliques. Tous deux ont été trompés tour à tour par Madeleine de Silly, Marthe Brossier, Adrienne du Fresne, dans les diableries ou révélations desquelles Bérulle croyait reconnaître « des marques ou dispositions à quelque grâce éminente » (Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942, p. 420-424, 433-437, 445).

Mais la duperie la plus typique qu'ils subirent fut celle que leur infligea la rémoise Nicole Tavernier. Une précieuse lettre de saint François de Sales, écrite en 1618 ou 1619, nous relate avec détails le cas de cette fille, qui, dit-il, « m'a esté raconté par la bienheureuse soeur Marie de l'Incarnation » (*Lettres*, t. 18, p. 323-326). C'est un amas curieux de fausses visions et de faux miracles, qui tournaient alors beaucoup de têtes, même des meilleures. Quelques soupçons pourtant ayant germé, cette fille fut placée comme chambrière chez madame Acarie. Celle-ci, qui n'avait jamais cru au « bon esprit » de Nicole, ne tarda pas à dévoiler ses supercheries et son orgueil. André Duval note, en effet, à quel degré Madame Acarie possédait « ce don précieux du discernement des esprits bons ou mauvais » (Bruno de Jésus-Marie, *op. cit.*, p. 412, 446-447, 451-452).

L'occasion qui suscita la lettre de François de Sales mérite que l'on s'y arrête. Elle est adressée à la mère de Chastel, supérieure de la Visitation de Grenoble, hésitante sur la nature des phénomènes extraordinaires qu'éprouvait l'une de ses novices. Pour lui répondre, l'évêque raconte l'aventure de Nicole Tavernier, puis il en fait l'application à la jeune sœur. Le clairvoyant directeur ne nie pas l'intervention possible du « malin esprit »; « mais je croy plustost, ajoute-t-il avec son grand bon sens, qu'il laisse agir l'imagination » (t. 18, p. 327). Puis le saint établit deux principes. Les phénomènes ressentis par la novice sont à la fois trop fréquents et trop fertiles en « inutilités » pour n'être pas suspects, surtout chez une femme; ils sont donc à rejeter absolument (p. 324, 327). Cette heureuse décision permit à Marie-Constance de Bressand d'échapper aux dangers de l'exceptionnel et de devenir l'une des plus vertueuses visitandines de son temps (p. 323, note 2). Ce jugement du saint, appuyé sur les deux signes qu'il vient de noter, — fréquence et inutilités —, rejoint l'enseignement des maîtres spirituels.

Saint Jean de la Croix proscrit formellement même la simple acceptation des charismes extraordinaires : il faut, dit-il, les rejeter (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 22 et *passim*; *Censure et jugement sur l'esprit d'une carmélite*, dans *Œuvres spirituelles*, trad. Lucien-Marie, Paris, 1949, p. 1353-1355; Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929, p. 123-124, 283-286, 304-305).

Pareillement saint Philippe Néri se montra très réticent sur ces cas extraordinaires et il afficha même la plus grande sévérité à l'égard de la visionnaire Orsola Benincasa (L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps*, Paris, 1928, p. 85-87).

3. Le discernement des faveurs de la haute oraison. — Il n'est pas toujours facile de distinguer l'oraison privilégiée de ses contrefaçons. Dès que la prière s'écarte des voies normales, elle revêt des caractères qui exigent, pour être justement appréciés, science et expérience. C'est ce que nous constatons dans l'histoire de sainte Thérèse d'Avila et de sainte Marguerite-Marie.

La première a été soumise à deux types de directeurs : des aveugles et des clairvoyants. Les premiers, qui ne comprirent pas la légitimité de la nouvelle forme d'oraison en laquelle Dieu engageait la moniale, n'étaient pas des hommes de médiocre vertu. L'un d'eux, « el caballero santo », était le laïc François de Salcedo, et l'autre un très bon prêtre, maître Gaspar Daza. Lorsque la sainte les consulta, elle atteignait la quarantaine et se sentait inquiète sur l'orientation de sa prière. Après avoir pris connaissance de son âme, les deux directeurs ne furent pas moins troublés. L'atmosphère spirituelle de l'Espagne était alors alourdie par le fait des semi-hérétiques : *dejados*, *alumbrados*, ou luthéranisants. Salcedo et Daza conclurent, sans doute par excès de prudence, que la nouvelle oraison de Thérèse relevait de « l'action du mauvais esprit » (*Vie par elle-même*, ch. 23). Le « saint chevalier », touché de l'émoi de la moniale, mit heureusement l'affaire entre les mains des jésuites d'Avila. Deux d'entre eux, Juan de Pradanos et surtout Diégo de Cetina, rassurèrent la carmélite et lui affirmèrent qu'en son oraison « l'action de Dieu était manifeste ». Ce jugement favorable fut bientôt ratifié par saint François de Borgia (ch. 24). Cependant la paix de Thérèse ne fut pas de longue durée. Ses « ravissements » scandalisaient ses compagnes et faisaient bavarder la société avilaise. Le confesseur de la sainte, le jésuite Balthasar Alvarez, qui approuvait sa pénitente, se laissait cependant impressionner par les directeurs qui croyaient déceler, dans ces manifestations, l'action du démon (ch. 28). La nouvelle crise de Thérèse, qui dura trois ans, ne fut dénouée que par saint Pierre d'Alcantara, doté, dit le bréviaire romain, de la *discretio spirituum*. Celui-ci encouragea la sainte (ch. 30), lui permettant ainsi de s'avancer en sécurité jusqu'au sommet de l'oraison d'union.

Le cas de sainte Marguerite-Marie est aussi très instructif. Lorsque Claude de la Colombière arriva à Paray, en 1675, la moniale était au plus fort de son épreuve, suspectée d'illusion par plusieurs directeurs. Le jésuite, âgé seulement de trente-quatre ans, mais déjà très vertueux, au reste formé par deux disciples de L. Lallemant et lecteur assidu de sainte Thérèse, ne fut « ni surpris, ni déconcerté » lorsqu'il rencontra la sainte (DS, t. 2, col. 941-942). Il fit hardiment confiance à cette religieuse de vingt-huit ans, parce qu'il découvrait en elle une obéissance et une humilité totales. Il la rassura, ainsi que sa supérieure, la mère de Saumaise. Parlant de Marguerite-Marie, « c'est une âme de grâce », affirmait-il (*Vie de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, par le monastère de Paray-le-Monial, Paris,

1920, p. 93-95). Attaqué au sujet de sa pénitente, la Colombière ne se départit jamais de sa confiance en elle. Il ne cessa de la défendre, et quand, un an plus tard, il dut partir pour l'Angleterre, il avait, pour l'essentiel, achevé son œuvre auprès d'elle (p. 105). Jésus n'avait-il pas dit à sa confidente, lors de l'arrivée du jésuite : « Voici celui que je t'envoie » (p. 93), c'est-à-dire l'homme de science et de vie intérieure qui était capable de la comprendre, de l'affermir et de la guider en ses voies.

Ces exemples, groupés un peu artificiellement peut-être, suffisent à montrer combien la direction spirituelle est en stricte dépendance d'un juste discernement des esprits, et combien celui-ci requiert, de la part du directeur, un bon jugement naturel, une compétence théologique et spirituelle, et enfin, autant que faire se peut, une expérience personnelle de la vie spirituelle et des chemins de la perfection.

Ch. Dombre, protestant, *Les grands mystiques et leurs directeurs*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 13, 1925, p. 5-31. — L. Poullier, *Les règles du discernement des esprits*, dans *Les grandes directives de la retraite fermée*, Paris, 1930, p. 198-217. — L. Beirnaert, *Pratique de la direction spirituelle et psychanalyse*, dans *Direction spirituelle et psychologie*, coll. Études carmélitaines, 1951, p. 316-330; *Discernement et psychisme*, dans *Christus* 4, 1954, p. 50-61. — R. Garrigou-Lagrange, *La grâce propre..*, p. 146-151, cité, col. 1183. — A. Lefèvre, *Le rôle du directeur dans le discernement des esprits selon saint Ignace*, NRT, t. 78, 1956, p. 673-686.

Sur la direction des âmes plus avancées, voir pour la contemplation : DS, t. 2, col. 2066, 2077-2079, 2100-2101, 2157-2159, 2169-2171; pour le temps des épreuves, art. Anéantissement, t. 1, col. 560-565; Aridité, col. 845-855.

4. **Le don de discernement.** — Comme il en a été parlé maintes fois dans le dictionnaire, nous n'en ferons pas un exposé d'ensemble.

Art. Charismes, t. 2, col. 503-507; Clairvoyance spirituelle, col. 922-929. Dans le présent article Discernement, voir § I l'exposé de la doctrine paulinienne; § II plusieurs allusions au don de discernement, vg à propos de S. Thomas, de Ste Catherine de Sienne, etc; § V exemples de saints qui reçurent ce don.

Pour S. Antoine et les orientaux en général, voir t. 3, col. 1025, 1050-1051; pour Barsanuphe, t. 1, col. 1256; pour Évagre, t. 3, col. 197.

Le charisme du discernement est une « sorte d'instinct surnaturel par lequel ceux qui le possèdent perçoivent intuitivement l'origine, divine ou non, des pensées et attraits qu'on leur soumet » (J. de Guibert, *Leçons..*, p. 306). Il se distingue ainsi de la révélation proprement dite des secrets des cœurs, faite directement par Dieu. En ce dernier cas, fort rare, la certitude objective est totale; dans le premier, les chances subjectives d'erreur demeurent dans l'interprétation et l'usage de la lumière surnaturelle reçue. A défaut du charisme infus, ordinairement « Dieu aidera, par de particulières lumières intérieures, un don de discrétion acquis par l'expérience et la prudence dans l'application des règles traditionnelles de discernement » (*ibidem*).

S. Bernard, *In Cantica* 17 et 18, PL 183, 855-863. — S. Thomas, *Somme théologique*, 1ª 2ªe q. 111 a. 4; 2ª 2ªe q. 171 a. 5. — S. Laurent Justinien, *De obedientia*, c. 26, dans *Opera*, Lyon, 1628. — Fr. Suarez, *De gratia*, p. 1, proleg. 3, c. 4, n. 43. — L. du Pont, *Guia espiritual*, Valladolid, 1609, liv. 1, ch. 23. — J. Lopez Ezquerra, *Lucerna mystica*, Saragosse, 1691, tr. 4, c. 10. — A. Chollet, art. *Discernement des esprits*, DTC, t. 4, col. 1412-1415. — J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 306. — A.-I. Mennessier, art. Don de conseil, DS, t. 2, col. 1583-1592.

Henri Martin.

VI. CONCLUSION

Le bilan actuel de la tradition a été dressé par J. de Guibert (*Leçons de théologie spirituelle*, 25e leçon). Le discernement des esprits est rangé parmi les facteurs de la perfection. Il intervient « pour trois séries de faits : 1° pour les visions, paroles, révélations... 2° pour les lumières et mouvements intérieurs, les inspirations, qui se présentent à nous de la manière ordinaire... 3° pour les états généraux de consolation et de désolation... Chacune de ces trois catégories de faits peut tirer son origine aussi bien de causes naturelles que d'une intervention des bons ou des mauvais anges » (p. 304-305). « La voie ordinaire » du discernement consistera à « appliquer le plus prudemment possible la série de règles qui ont été formulées sur ce sujet par l'enseignement traditionnel des maîtres de la vie spirituelle » (p. 306). Et l'une des meilleures énumérations desdites règles est dans la table des matières de Scaramelli.

Tel quel, ce bilan nous déçoit. S'il faut encore une prudence supplémentaire pour l'application de ces règles de prudence, jusqu'où devrons-nous remonter dans la série des contrôles? Et s'il faut tenter l'analyse et la description détaillée de tous les critères possibles, tout traité du discernement n'aboutira-t-il pas à un traité du gouvernement de soi-même et de la direction des autres? Il semble heureusement que les études précédentes nous permettent aujourd'hui plus de précision et de brièveté.

1. Discernement et formation de la conscience. — « Bien que le nom d'esprit soit attribué aux motions volontaires actuelles considérées dans leur rapport avec leur origine, cependant il convient plus spécialement aux dispositions ordinaires, aux pentes, aux habitudes qui se trahissent le plus souvent dans ces motions. Dans le premier cas, on dit qu'un acte obéit à tel esprit et, dans le second cas, qu'une personne a tel esprit, et c'est cette dernière acception qui est la plus fréquente et la plus importante en spiritualité » (A. Chollet, art. *Discernement des esprits*, DTC, t. 4, col. 1400).

Nous ne souscririons pas sans réserves à cette dernière affirmation, ni à la définition qui précède. Prises au mot, elles donneraient à l'étude du caractère une place que nos auteurs ne lui reconnaissent pas. De plus, elles orientent la recherche vers l'origine des motions psychologiques, alors qu'il s'agit de déceler, dans un devenir complexe, une orientation et les influences qui la guident. *Spiritus est quaedam interior animae propensio*, écrivait Godinez. *Si est ad bonum, erit spiritus bonus in illo genere; si ad malum, erit spiritus malus* (lib. 9, c. 1). Plutôt que de hausser les épaules comme à un truisme quelconque, ne gagnerait-on pas à dégager cet *esse ad* et à souligner qu'il n'est pas synonyme d'*esse ab*? Question de mots, sans doute, pour une bonne part, dont Hermas et Cassien n'avaient pas à s'embarrasser. Mais force nous est aujourd'hui de reconnaître que le discernement des esprits nous situe en plein courant de la conscience, et qu'une impulsion à agir n'est chose simple ni dans ses origines, ni dans ses développements. De plus,

une impulsion ou motion, isolée de son contexte, ne pose pas un problème de discernement : ni la tentation qui se heurte de front à la loi morale ou ecclésiastique, ni l'obéissance à ces mêmes lois n'ont à être « discernées » pour elles-mêmes. Si l'obligation n'apparaît pas nettement, lorsqu'il y a conflit apparent de devoirs ou que la loi n'est pas claire, nous sommes en présence du cas de conscience proprement dit, appelant une solution objective et générale. Où donc interviendra le discernement? Une remarque de Surin, naïve jusqu'à la maladresse, va nous mettre sur la voie.

Cependant, il faut bien distinguer de (*sic*) deux sortes de devoirs : car il y en a qui sont tout à fait certains, et sur lesquels on ne doute nullement qu'il y ait obligation de les accomplir. D'autres sont ou tout à fait libres, ou ne sont pas du moins si décidés qu'il n'y ait des raisons assez fortes de douter; et c'est sur ceux-ci qu'il y a beaucoup de différence entre les vrais spirituels et le reste des gens de bien. Les gens de bien du commun, voulant se déterminer dans les choses libres ou incertaines, comme ils ont peu de lumière intérieure et d'attention à la grâce, ont leur recours ordinaire aux livres et aux opinions des Docteurs qu'ils consultent, et d'où ils tirent leurs résolutions. Les vrais spirituels consultent ce que Dieu leur dit au-dedans d'eux-mêmes, *audiam quid loquatur in me Dominus Deus*; c'est sur cela qu'ils se forment la conscience, et l'habitude de cette conduite fait qu'ils reçoivent de Dieu des conseils bien plus hauts et bien plus parfaits. Nous ne disons pas des conseils absolument indubitables, parce qu'il n'y a rien de bien certain en cette vie que ce qui est décidé par la foi, et qu'en tout le reste nous pouvons toujours craindre de nous tromper. C'est ici cette loi intérieure, que le Saint Esprit a coutume d'imprimer dans les cœurs... Je sais que Dieu ne donne pas toujours, ni également, ni à tout le monde cette lumière intérieure de grâce dont nous parlons, mais je suis sûr aussi que si nous en sommes privés, c'est assez souvent par notre faute (*Dialogues spirituels*, t. 3, Paris, 1709, liv. 1, ch. 3 : De la conscience des personnes spirituelles, p. 19-21).

Ainsi, dans le développement normal d'une vie chrétienne, survient un stade où l'âme ne se contente plus de régler sa conduite sur des lois ou directives extérieures qu'elle accepterait sans les avoir intérieurement assimilées et aimées. Elle prend alors pleine conscience des deux influences qui luttent en elle, mêlées comme l'ivraie et le blé de la parabole : forces de grâce et forces de péché. Que certains sujets, pourtant sincères, n'accèdent pas à cette maturité, la chose est possible. Entre autres cas, la psychologie des profondeurs nous montre parfois que « telle vocation, tel attachement à la chasteté, tel dévouement même, ne sont pas l'expression d'une liberté choisissant de réaliser une valeur spirituelle », mais obéissent à des mobiles infantiles subconscients (L. Beirnaert, *Discernement et psychisme*, dans *Christus* 4, p. 50). Ces « gens de bien du commun » pourront être généreux jusqu'à l'héroïsme; ils ne seront guère capables de discernement véritable et, sauf guérison, souffriront toujours d'un certain « extrinsécisme » moral et religieux. Ceux que Surin nomme, non sans hauteur, « les vrais spirituels », apprennent à distinguer quel esprit les mène et à prendre, dans le Seigneur, leurs responsabilités.

Les traités didactiques n'invitent pas la conscience elle-même à entreprendre ce travail de formation, mais se préoccupent de mettre aux mains des directeurs un catalogue de repères qui leur serviront à critiquer les consolations, désolations, inspirations et projets d'autrui. Saint Ignace de Loyola est un des rares qui fassent entrer l'âme dans le dynamisme du discernement. D'abord, l'alternance des consolations et désolations lui apprend à faire front à la désolation, avant même d'en tenter la critique (*Exercices*, 319-322; cf *supra*, col. 1269). Elle cesse alors de se buter dans les périodes de désarroi, comme de s'attarder aux douceurs spirituelles. Derrière les fluctuations du sentiment, la conscience expérimente la certitude inébranlable de la foi et la paix singulière qu'elle comporte. Dès lors, la tentation-illusion qui toujours peut se glisser dans le déroulement de la consolation spirituelle sera jugée par rapport à cette certitude et paix. Le directeur interviendra comme pédagogue, puis comme guide. Sauf les cas extrêmes de scrupule où le jugement est faussé (346), il n'a pas à juger ni décider pour l'autre. Si cet autre lui semble s'égarer dans l'individualisme, il pourra, d'autorité, rappeler les règles « pour penser vraiment selon que nous devons faire dans l'Église militante »; et ses conseils devront toujours se proposer pour but d'assurer la communion au *sensus Ecclesiae*. Un conseil n'est pas un ordre : en définitive, c'est bien la conscience qui *se forme*. En discernant « la queue du serpent », elle ne cherche jamais qu'à se livrer davantage au dessein de Dieu.

2. **Discernement et vertu de prudence.** — Saint Thomas d'Aquin ne nomme pas le discernement dans son traité de la prudence. Mais on a montré de façon décisive qu'il n'ignore rien de la tradition ascétique constituée autour du mot *discretio* et de l'expression *discretio spirituum*. Des textes rassemblés, il ressort que « discernement des esprits » désigne chez lui le charisme de 1 *Cor.* 12, 10, qui, selon le sens originel du texte, n'a qu'un rapport lointain avec le discernement prudentiel de saint Bernard, Richard de Saint-Victor et Gerson.

« Saint Thomas, conclut Th. Deman, charge désormais la prudence de perpétuer l'enseignement constant et vénérable que la discrétion avait porté jusqu'à lui » (*Somme théologique, La prudence*, éd. Revue des Jeunes, 2e éd., app. 2, p. 407-408). Plus précisément encore, on pourrait, à l'intérieur de la prudence, situer le discernement : parmi les « parties potentielles » de la prudence (*eubulia*, *synesis*, *gnomè*), c'est sous les traits de la *gnomè* qu'on le reconnaît le mieux : « Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum... Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas judicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa quae vocatur gnomè, quae importat quamdam perspicacitatem judicii » (2a 2ae q. 51 a. 4).

La différence serait donc, à première vue, purement verbale : que le discernement spirituel soit devenu l'une des parties potentielles ou l'un des actes privilégiés de la prudence infuse, c'est à bon escient que saint Thomas lui a ôté son nom en l'introduisant dans sa théologie. Il ne nous reste qu'à chercher pourquoi des auteurs comme Bona et autres, thomistes conséquents, lui ont gardé son autonomie.

Nous sommes, bien entendu, en pleine conjecture. Les auteurs spirituels, croyons-nous, peuvent être répartis en deux grandes familles : ceux qui pensent la vie spirituelle comme une vie, et ceux qui la pensent comme don de soi. Aux yeux des premiers, elle apparaît régénération, assimilation, croissance. Accroissement qui consiste à participer de plus en plus à l'Être de Dieu, Bien suprême, Fin dernière, et cela non seulement comme les créatures non raisonnables qui participent à Dieu en tout degré d'être qu'elles acquièrent, mais par

une participation surnaturelle à la vie même de Dieu. On peut parler alors d'organisme spirituel, où vertus et dons font figures de fonctions et d'organes se développant d'âge en âge : commençants, progressants, parfaits. Depuis la *Somme théologique*, la richesse métaphysique de cette doctrine n'a plus à être mise en valeur. Mais notre notion de discernement aura quelque peine à s'insérer dans un système de vertus, éléments d'un organisme spirituel et définies comme *habitus*.

Dans l'autre manière de penser, l'esprit est envisagé selon ce qui est propre à la personne : le don de soi. La personne apparaît non plus seulement comme l'être complet et autonome, mais comme l'être capable de se donner à une autre personne. Dans la Trinité, les personnes ne subsistent que par leurs relations. Très librement, il a plu à Dieu de poursuivre hors de lui-même ce don : Il se donne à nous en nous suscitant comme personnes et nous demande de répondre à son appel en nous donnant à Lui. Ainsi l'accent est mis non plus sur le rapport des natures, mais sur celui des personnes. Il n'y a pas pour autant égalité entre Dieu et l'homme justifié : le don qu'il fait de lui-même à Dieu, c'est Dieu qui l'opère en lui et qui, par ce retour même, se donne davantage à lui. L'amour se manifeste comme l'acte de se nier pour un Autre. — Si Bona et Scaramelli n'ont jamais pensé le discernement comme pièce d'une construction systématique, le fait qu'ils ne l'aient pas réduit à la prudence accuse chez eux une intelligence qui pense spontanément la vie spirituelle comme don personnel. Or, si le discernement peut prétendre à quelque unité notionnelle, c'est comme attitude permanente d'effacement de soi-même pour entendre la voie intérieure de l'Esprit. Attitude, nous le verrons, qui implique une véritable expérience. Il est à coup sûr plus facile à un pédagogue de s'adresser à une expérience et de cultiver une attitude, même spirituelle, que de travailler méthodiquement à développer la complexe prudence. Ne serait-ce pas l'une des raisons pour lesquelles Alvarez de Paz, Bona, Scaramelli et autres ont composé, longtemps après saint Thomas, leurs traités du discernement des esprits?

3. **Discernement et expérience chrétienne.** — Le « sentir spirituel », a-t-on écrit récemment, « est authentique lorsqu'il est vécu et réfléchi, non pas au plan empirique ni au plan expérimental, mais au plan expérientiel » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, p. 303). Et un peu plus loin (p. 306) : « L'immense problème du discernement des esprits relève des mêmes critères ». Sous leur aspect hermétique, ces formules cachent la vue sans doute la plus synthétique de la tradition étudiée ci-dessus.

Si le discernement des esprits ne trouve pas sa place bien définie parmi les actes de la prudence, c'est, nous le pressentions déjà, qu'il se manifeste au plan de l'expérience plutôt que du savoir réfléchi. Révélations extraordinaires, simples motions ou attraits intérieurs, états de consolation ou de désolation : il s'agit toujours de reconnaître et d'apprécier ce que l'âme *éprouve* ou, si l'on veut, *ressent*. Or, il est clair qu'au plan empirique un attrait, une consolation, isolés de leur contexte, ne signifient rien.

Pris dans leur existentialité donnée, écrit J. Mouroux, comme des éléments bruts de la vie spirituelle, ils ne sont pas susceptibles d'une interprétation sûre. Ils sont en effet polyvalents; et l'on peut toujours se demander, à propos d'*une* émotion ou d'*un* sentiment religieux, quelle est leur origine (Dieu, le moi ou le diable), et par suite quelle est leur valeur. Parce que l'action surnaturelle de Dieu échappe normalement à la conscience; parce que les sources réelles d'un mouvement affectif sont normalement inconscientes et mêlées; parce que l'action du diable s'insère normalement dans le jeu de nos déterminismes partiels, il n'existe pas de critère qui permette de déceler à coup sûr si un sentir spirituel, conforme, *dans son apparaître*, à la loi intérieure de l'esprit et aux exigences de la foi, vient *en réalité* de la grâce de Dieu. On comprend dès lors la sévérité et le scepticisme des théologiens et des spirituels devant un tel sentir, et devant l'expérience chrétienne elle-même, conçue empiriquement comme l'ensemble des états affectifs directement éprouvés (p. 303).

On pourrait se demander si un discernement valable ne pourrait se faire par une sorte d'*expérimentation*, c'est-à-dire par réaction provoquée de l'affectivité. Dans son *Traité de la perfection chrétienne*, Rodriguez conseille, pour accroître l'humilité, de s'entraîner dans l'oraison à considérer de sang-froid toutes les humiliations possibles : « Il faut descendre dans le détail des divers cas d'humiliation que chaque jour peut faire éclore pour nous, les retracer vivement devant nos yeux et, nous mettant bien en face, les envisager en tous sens et y tenir nos regards attachés, jusqu'à ce que nous sentions que nous avons surmonté les répugnances de notre cœur » (2e partie, traité 5, ch. 27, trad. Crouzet, p. 141). Ce n'est pas le lieu de discuter pareille méthode, mais on peut se demander si, dans l'oraison, il ne serait pas légitime de chercher joie et paix spirituelle dans tel ou tel projet, et d'y voir la marque du bon esprit.

J. Mouroux est fort sévère pour ce genre d'exercice : « L'expérimentation est ici dangereuse, parce qu'elle applique la liberté au secondaire en la détournant de l'essentiel; illusoire, parce qu'elle amène à prendre des états psychologiques provoqués pour des communications divines; injurieuse à Dieu, parce qu'il appartient à Dieu seul de se faire goûter quand il le veut... Dans la mesure où elle vise à provoquer le sentir comme tel, l'expérimentation n'a pas de place au décours de l'expérience chrétienne » (p. 304).

Bref, s'il a pu arriver que des saints, sans pour autant « tenter Dieu », aient demandé de trouver consolation dans tel projet, comme un signe devant emporter leur décision, c'est, pourrait dire notre auteur, que leur discernement se situe déjà au plan « expérientiel », c'est-à-dire : « assumé et intégré dans la totalité de l'expérience » (p. 304). Ce « sentir » d'un genre particulier sera « suscité, dégagé, polarisé » par les trois vertus théologales; il sera libéré de l'affectivité égoïste par les activités de mortification, abnégation, purification, toujours nécessaires à toute vie chrétienne; enfin « vécu en Église, dans l'obéissance à la Parole de Dieu et aux supérieurs légitimes », il se trouvera maintenu dans ses limites et « intégré à la liberté guérie » (p. 304). Là où les auteurs anciens énuméraient, sans parvenir à être exhaustifs, des symptômes classés selon les diverses facultés, J. Mouroux se contente d'indiquer les grandes lignes d'une structure. *C'est la structure qui juge l'élément* (p. 307). La doctrine est partout identique : hors d'une âme « *allant* de *bien* en *mieux* », aurait dit saint Ignace, il ne saurait être question de discernement des esprits. Lorsqu'une destinée personnelle se trouve vraiment engagée dans cette entreprise de dépassement où « ce n'est plus elle qui vit, mais le Christ qui vit en elle », elle possède cette faculté nouvelle de juger et la conserve dans la stricte mesure où nulle présomption ou infidélité ne vient altérer la structure de l'expérience qu'elle vit. Toujours, la tentation sera présente, même sous l'apparence du bien, mais ce n'est pas « la voix de l'Époux ». Chaque jour, elle vit sa prière : « Que Ton

Règne arrive; ne nous induis pas en tentation ». Partie intégrante de l'expérience chrétienne, qui ne s'acquiert ni ne se vulgarise au gré de chacun, le discernement spirituel « est un peu de ce pain que le Christ donne aux siens, pour les empêcher de défaillir le long du chemin » (p. 376).

A. Chollet, art. *Discernement des esprits*, DTC, t. 4, col. 1375-1415. — L. Poullier, *Les règles du discernement des esprits*, dans *Les grandes directives de la retraite fermée*, Paris, 1930, p. 198-217. — L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*, 2e éd., Louvain, 1931, ch. 5 et 6. — J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, Rome, 1937, n. 150-157; *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, 24e et 25e leçons. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, ch. 23. — J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952. — *Le discernement spirituel*, dans *Christus* 4, Paris, 1954.

C. S. Lewis (anglican), *The Screwtape Letters*, Londres, 1941; trad. *Tactique du diable*, Neuchâtel, 1946.

Joseph Pegon.

DISCIPLINA. — Le mot *disciplina* fut, dans l'histoire de la vie chrétienne, d'un emploi très fréquent. Des sens nombreux, mais connexes, lui furent donnés. Il ne sera étudié ici que dans la mesure où il servit à exprimer les réalités de la vie spirituelle, dans les divers domaines où celle-ci se manifeste. Il ne pourra s'agir de citer beaucoup de textes; on cherchera plutôt à indiquer les principaux emplois du mot, à discerner leur origine et à esquisser leur évolution. Plusieurs travaux existent, où le mot est étudié soit chez certains auteurs, comme Tertullien et saint Cyprien, soit dans des domaines particuliers, comme celui de la liturgie; mais il n'existe pas encore d'étude d'ensemble, spécialement pour la période médiévale. Or, jusque vers la fin du moyen âge, le mot n'a cessé de vivre. Son histoire a pour origine les sens qu'il revêtait dans le latin classique. Ceux-ci furent conservés, et appliqués à la vie religieuse, donc étendus à un domaine de plus en plus vaste à mesure que se développaient les institutions chrétiennes. Des sens nouveaux s'y ajoutèrent encore. Il est donc nécessaire de rappeler d'abord 1. les *sens classiques et primitifs*, puis de montrer 2. quelles furent les *premières utilisations religieuses* du mot, enfin de signaler 3. *selon quelles orientations il continua d'évoluer* après la période patristique.

1. **Les sens classiques.** — Dérivé de *discipulus*, le mot *disciplina*, voisin et parfois synonyme de *doctrina*, revêt primitivement la signification générale d'enseignement; il désigne bientôt la matière enseignée, puis la manière d'enseigner, donc l'éducation, la formation, comme παιδεία. De là son emploi pour parler de la méthode, de la règle que le maître impose à ses élèves, dans le domaine de la vérité spéculative (opinions, théories), mais aussi et surtout dans celui de la pratique : règle morale, règle de vie. Il est spécialement appliqué aux domaines suivants : 1) *la vie militaire* : il désigne non seulement l'art de la guerre, mais l'ensemble des règles, des prescriptions, des mesures d'ordre que nous appelons encore aujourd'hui « la discipline »; — 2) *la vie familiale* : il implique tout ce que comporte et peut exiger la *patria potestas*; il se nuance alors de sévérité; la *domestica disciplina* inclut l'ensemble des obligations morales qui incombent à chacun des membres de la famille en vue du bien de celle-ci; ce sont, en particulier, l'obéissance, les vertus qui assurent le respect mutuel (*pudor, pudicitia, integritas morum, castitas*) et la bonne économie *(frugalitas)*, enfin la fidélité *(fides)*; — 3) *la vie politique* : *disciplina* désigne le bon ordre de la vie publique, l'ordre public, donc l'autorité, le gouvernement; c'est la *disciplina romana* ou *disciplina populi romani* que font appliquer le censeur sous la République, l'empereur ensuite. Ainsi, dès l'époque classique, l'accent est mis sur des réalités d'ordre social, collectif; dès lors aussi, le mot passe du sens de règle à celui d'autorité (cf *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, Leipzig, 1914, col. 1316-1326, ad verbum; H.-I. Marrou, « *Doctrina* » *et* « *disciplina* » *dans la langue des Pères de l'Église*, dans *Bulletin Du Cange*, t. 9, 1934, p. 5-9; O. Mauch, *Der lateinische Begriff Disciplina. Eine Wortuntersuchung*, Fribourg-en-Suisse, 1941, p. 3-82).

2. **Les utilisations chrétiennes primitives (époque patristique).** — Elles se rencontrent dans des sources de caractère divers, mais qui relèvent d'une même évolution religieuse et ont exercé les unes sur les autres une influence réciproque. C'est donc seulement pour la clarté de l'exposé que ces sources peuvent être envisagées l'une après l'autre.

1° **Les Pères.** — Dès l'apparition de la littérature chrétienne latine, le mot *disciplina* est très fréquemment employé : le *Thesaurus linguae latinae* signale 220 exemples chez Tertullien, dont l'esprit de juriste et la conception rigide du christianisme orienteront l'évolution postérieure du mot. Tertullien applique *disciplina* soit à la doctrine elle-même, — le mot désigne alors le contenu dogmatique de l'enseignement chrétien, puis la règle de foi qui est imposée par l'Église —, soit au domaine de la pratique : il signifie le type de vie qu'exige la foi chrétienne, la morale qui est conforme à cette foi et qui en est le critère : *doctrinae index disciplina est* (*De praescriptione haereticorum* 43, PL 2, 58b, éd. É. Kroymann, CSEL 70, 1942, p. 55). *Disciplina* désigne parfois certaines exigences particulières de cette règle de vie, comme le jeûne et l'abstinence, plus fréquemment, d'une manière plus générale, la règle imposée par l'autorité de l'Église et qui se manifeste dans les rites, les sacrements, toutes les prescriptions qui sont orientées vers la fin surnaturelle et dont l'ensemble constitue ce que nous appelons encore la discipline ecclésiastique (cf V. Morel, *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, RHE, t. 40, 1944-1945, p. 5-46). Dans les écrits de saint Cyprien, le mot est également très important; il désigne surtout, mais non exclusivement, une attitude morale, une conduite de vie morale : la *lex disciplinae*, la *disciplina caelestis*, c'est tout l'ensemble des vérités que le chrétien doit croire, l'ensemble des commandements que le Christ a laissés à son Église et dont celle-ci organise l'application. Le Christ est considéré comme un chef militaire, *imperator*, auquel il faut obéir, auquel il faut rester uni dans la lutte personnelle et collective contre les puissances du mal (nombreux textes cités par A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle, 1930, p. 54 svv, p. 144 svv; Mauch, *loco cit.*, p. 101-105). — Ces significations fondamentales se retrouvent chez les Pères des siècles suivants. Chez saint Augustin, cette règle de vie, cette doctrine qui enseigne à bien vivre, est considérée comme une sagesse : le sermon *De disciplina christiana* est caractéristique à cet égard (PL 40, 669-678), et cette notion de sagesse s'ajoute aux autres significations du mot dans l'homélie *De*

bono disciplinae (PL 52, 691-696; 40, 1219-1222) de Valérien de Cymélium, † vers 440 (cf Mauch, *loco cit.*, p. 116-120). Ainsi, chez les Pères comme dans les auteurs classiques, après avoir désigné primitivement des préceptes, des lois, une règle de foi et de vie, le mot est appliqué à l'autorité qui les impose. Ce transfert de signification s'accomplit spécialement dans le domaine de la vie monastique, dont il sera question plus loin, et dans celui de l'organisation ecclésiastique : de là, chez saint Grégoire le Grand, par exemple, des expressions comme *disciplina canonica* ou *ecclesiastica*, *disciplina ecclesiastici regiminis* (Mauch, *loco cit.*, p. 113-116).

2° **Les versions bibliques.** — Dans la Bible, *disciplina* rend habituellement, depuis Tertullien et Cyprien, le παιδεία des Septante, bien que ce mot soit parfois traduit par *castigatio* ou *eruditio* (vg *Vetus latina: Isaïe* 50, 15). Παιδεία (cf G Bertram, dans Kittel, t. 5, 1954, p. 596-624), dans son sens profane, désigne premièrement l'éducation d'un enfant (παῖς), mais revêt, dans la culture hellénique à partir du 5e siècle avant Jésus-Christ, une signification plus large qui correspondrait à peu près à humanisme, civilisation, raffinement de la personnalité; selon les contextes, la nuance est plus ou moins athlétique, intellectuelle, ou morale (ceci surtout chez les stoïciens); mais la perspective est toujours celle d'une valeur accordée à la personnalité ou, tout au plus, d'un avantage qui lui est attribué dans la cité (πόλις), ou, chez les stoïciens, dans le monde : il s'agit toujours du domaine terrestre, humain. Or le développement des idées en Israël se fait dans un autre sens. Dans les textes prophétiques (et, en outre, dans *Deut.* 11, 2) l'éducation, *mūsār*, est présentée comme venant de Dieu, s'adressant au peuple dans son ensemble, et s'accomplissant par l'intermédiaire de la loi, des épreuves, des exhortations des prophètes. Ce sens de παιδεία, *disciplina*, eut une certaine influence sur la langue chrétienne. Cependant le plus grand nombre des textes, et de loin, se trouve dans les livres sapientiaux : dans le milieu où ces textes sont écrits, — cadre familial, écoles de scribes —, le mot n'a pas, de soi, un sens religieux; ce qui introduit une portée religieuse, c'est le cadre plus général de la sagesse israélite, qui s'oriente vers la crainte de Dieu et la religion comme source première de l'éducation; c'est aussi, plus tardivement (*Prov.* 1-9, etc), la figure de la sagesse révélée et divine se profilant derrière le « père » qui enseigne. L'idée la plus accusée est le lien avec le père : *disciplina patris* (voir une concordance, *ad verbum*). De là deux conséquences : *disciplina* exige docilité (nombreux *Audi, fili mi*) et évoque souvent le châtiment, les verges. Toutefois, comme le remarque G. Bertram (Kittel, p. 607, 28), la réalité exprimée par *disciplina* et les termes connexes, centrée malgré tout sur la formation de l'homme, reste « en marge » de la piété biblique, laquelle est théocentrique. Il ne semble pas que, comme l'avance G. Bertram (p. 607, 36), les Septante aient introduit quelque chose de l'intellectualisme grec dans la notion de παιδεία. Mais Philon, puis Clément d'Alexandrie feront de cette idée une des plaques tournantes qui orienteront vers l'hellénisme le judaïsme alexandrin : dans l'ancien Testament allégorisé, ces auteurs voient du stoïcisme, des vertus, voire du platonisme et une explication du monde; mais cette « vertu » grecque, anthropocentrique, est toute différente de l'obéissance juive à la loi, ou de la foi de saint Paul.

En somme παιδεία, *disciplina*, est loin d'avoir, dans l'ancien Testament, une signification religieuse très accentuée : il désigne un avertissement, généralement sévère, de la part de Dieu ou des prophètes, et, presque inséparablement, le châtiment, la correction, la peine infligée pour une faute. Dans le nouveau Testament, *disciplina* est rare : on le trouve, avec son sens traditionnel, dans *Hébr.* 12, 5. Et les anciennes versions latines traduisent généralement παιδεία avec ses diverses nuances, y compris sa nuance de sévérité, par *disciplina*.

Avec saint Jérôme, le mot *disciplina* tend à reculer.

Dans le psautier, là où les anciens textes ont 4 *disciplina*, le *Juxta Hebraeos* n'en garde qu'un; en particulier dans *Ps.* 57, 36, *disciplina* devient *mansuetudo* (éd. H. de Sainte-Marie, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, coll. Collectanea biblica latina 11, Rome, 1954, p. 28); dans *Ps.* 188, 66, *bonitatem et disciplinam* devient *bonum sermonem* (p. 176). Dans les Proverbes, il y a sensiblement moins de *disciplina* dans la Vulgate que de παιδεία dans les Septante; 3 fois *disciplina (mūsār)* devient *doctrina* (1,7; 16,22; 19,27); d'autres exemples sont cités dans l'apparat critique de l'éd. *Biblia sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*, t. 11, Rome, 1956.

Sans doute parce que le terme ne répond dans sa pensée à aucune catégorie importante et précise, Jérôme diminue le nombre des *disciplina*; ne pouvant éliminer le mot, il en écarte du moins les acceptions les plus sévères.

La même tendance apparaît chez Rufin. Saint Basile a une homélie consacrée au livre des Proverbes (PG 31, 1761-1781), et y rencontre nécessairement le thème παιδεία (surtout n. 5-6); il discerne à ce mot deux sens : celui de correction, — qui est nettement biblique —, et celui d'enseignement littéraire ou philosophique, qui est davantage classique, et il commente le mot dans les deux sens successivement. Son traducteur Rufin est bien obligé de traduire παιδεία par *disciplina*, que donnent toutes les versions bibliques latines des Proverbes; mais ayant conscience que ce terme n'exprime pas, pour le lecteur, un concept précis, il le traduit par deux mots : à propos du premier sens admis par Basile, il juxtapose à la traduction biblique préexistante sa propre traduction : *disciplina vel eruditio* (1765d4-10); il glose de même quand il s'agit du deuxième sens de « philosophie salutaire » : *litterarum disciplina dicitur, id est eruditio atque institutio* (1767a).

3° **La liturgie.** — Le mot, avec son sens général d'éducation, est, dans les textes liturgiques, souvent employé au pluriel, comme synonyme de cette *eruditio* qui consiste à tirer quelqu'un de sa condition inculte (*rudis*). Souvent au pluriel, également, il désigne la doctrine selon laquelle s'accomplit cette éducation, c'est-à-dire les enseignements qui, dans tous les domaines, viennent de Dieu ou de ceux qui le représentent (*caelestes disciplinae, apostolicae disciplinae*; textes dans W. Dürig, *loco cit. infra*, p. 248-254). La nuance militaire du sens classique est fréquente dans les textes liturgiques, pour évoquer la lutte que le chrétien doit mener contre Satan avec l'aide de Dieu (textes dans Dürig, p. 267-274). La *disciplina spiritalium castrorum* est synonyme de ces *exercitia* au cours desquels les soldats sont conduits hors de la forteresse (*arx*), vers le terrain d'exercice ou le champ de bataille. Dans ce contexte, l'expression *spiritalis observantiae disciplina* s'applique surtout au jeûne et aux autres pratiques propres au temps du carême; cette *disciplina* a été

enseignée aux hommes par le Saint-Esprit : « non ambigimus... hanc spiritalis continentiae disciplinam de Paracleti magisterio primitus fuisse conceptam » (S. Léon, *Sermo* 78, 1, PL 54, 416a). Elle prépare l'homme à participer au mystère du Christ, spécialement lors de la célébration de la fête de Pâques; elle fait partie de l'initiation chrétienne, dont elle est la condition indispensable. Elle est nécessaire aux martyrs, mais aussi aux confesseurs, qui doivent lutter contre le mal, même au temps de la paix. C'est elle qui fait entrer le chrétien en communion avec la passion du Christ, c'est-à-dire avec sa souffrance et sa mort. *Disciplina* revêt donc ici la signification très réaliste de tout ce qui touche à l'ordre sacramentel. En un sens plus général, le mot désigne aussi l'ensemble de la discipline ecclésiastique, c'est-à-dire tout ce que font les évêques pour sanctifier et gouverner les fidèles au nom de Dieu : les notes caractéristiques de ce *sanctae regimen disciplinae*, de cette *disciplina pastoris*, sont *severitas* et *vigor*, en cas d'*indisciplinatio*, mais aussi *indulgentia*, *amor*, *moderatio*, *remissio*. Ces nuances que le mot reçoit de préférence dans les sources liturgiques se retrouvent également chez saint Césaire et saint Grégoire le Grand (textes dans Dürig, p. 274-279).

4° **Les milieux monastiques.** — Le mot *disciplina* devait naturellement revêtir une grande importance dans les milieux monastiques, où l'on insistait sur le rôle de l'abbé comme père spirituel ou sur l'autorité d'une tradition humaine, — règle ou usages reçus des anciens —, formant le moine à l'obéissance et à la perfection. Ce fut le cas dans l'ancien monachisme oriental et lorsque la vie monastique s'organisa en Occident.

Rien de pareil chez saint Basile, qui se réfère directement à l'Écriture, au Seigneur qui y parle (cf J. Gribomont, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*, VSS, t. 6, n. 21, 1952, p. 192-215). Chez lui, il s'agit plutôt de *discipulus*, ce mot, — fondamental dans le nouveau Testament (cf K. H. Rengstorf, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 444-460, au mot μαθητής) —, supposant une relation personnelle avec le Christ : l'adhésion au Seigneur par la foi est, de ce point de vue, plus importante que les vérités mêmes qu'il a enseignées. Sans doute ne faut-il pas opposer absolument Basile au monachisme traditionnel; lui-même, dans la préface (notamment dans la forme primitive de celle-ci, en tête de la version de Rufin, éd. PL 103, 487; sur cette version, cf J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, p. 95-107), s'offre à répondre aux interrogations sur l'Écriture et représente par conséquent une tradition interprétative, analogue à la conférence spirituelle et à la *disciplina* du monachisme primitif. Mais il s'efface le plus possible et tâche de mettre son lecteur en contact direct avec l'Écriture. Aussi le mot *disciplina* est-il très rare dans son corpus ascétique. Dans *Grande Règle* 5, ligne 5 (PG 31, 920b), Rufin traduit ἐπιστήμη par *industria disciplinae* : il s'agit non d'un enseignement, mais de la constance dans l'état ascétique; ailleurs (*Petite Règle* 229, PL 103, 552a9) il ajoute *medela disciplinae* au mot *cura* (θεραπεία) de Basile, ailleurs encore *disciplina* au mot *ordo* (εὐταξία) (*Petite Règle* 141, PL 103, 526c2). Dans tous ces cas manque chez Basile l'idée d'un enseignement spirituel progressif.

Au contraire, dans la plupart des autres textes monastiques, le mot *disciplina* occupe une grande place, avec le sens général d'éducation, d'enseignement reçu, et les sens dérivés qu'il tient de ses origines classiques et patristiques.

On le trouve chez Orsiesius (*evangeliorum disciplina*, *Doctrina de institutione monachorum* 21, éd. P. B. Albers, Bonn, 1923, coll. Florilegium Patristicum 16, p. 102, 29), chez Cassien (*coenobiatarum disciplina*, *Conlatio*, 18, 5, éd. M. Petschenig, CSEL 13, 1886, p. 509, 19; *coenobiales disciplinae*, *Conlatio* 19, 11, p. 545, 1; cf *De coenobiorum institutione* 3, PL 49, 81a, etc), chez saint Jérôme (*sub unius disciplina patris*, *Ep.* 125, 15, éd. I. Hilberg, CSEL 56, 1918, p. 133, 21; cf 11, p. 131, 1; *Aegyptiorum monachorum disciplinam*, *Vita S. Hilarionis* 5, PL 23, 31c, etc).

Il est surtout fréquent dans les Règles monastiques proprement dites. Dans la Règle de saint Pacôme (éd. P. B. Albers, coll. Florilegium Patristicum 16), il désigne les observances (*disciplinae monasterii*, n. 29, p. 23, 5; *ordo disciplinae*, n. 43, p. 30, 10) ou la bonne observance (*cum omni disciplina*, n. 31, p. 24, 18; *in fide et disciplina*, n. 33, p. 26, 4; cf n. 94, p. 48, 8). La *Regula monachorum* attribuée traditionnellement à saint Benoît commence par ces mots caractéristiques : *Ausculta, o fili, praecepta magistri*, les moines sont « des disciples à qui il convient d'écouter » (ch. 3, éd. P. Schmitz, Maredsous, 1955, p. 54, 14); le monastère est « une école du service du Seigneur », expression qui évoque à la fois l'enseignement scolaire et le service militaire (sur la signification de cette expression, cf C. Mohrmann, *La langue de S. Benoît*, en tête de l'éd. Schmitz, 1955, p. 28-33; W. Dürig, *loco cit.*, p. 263-265; B. Steidle, *Dominici schola servitii*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 28, 1952, p. 397-406).

Dans ce contexte, la *disciplina* est souvent mentionnée (22 fois, d'après la concordance de l'éd. Schmitz, p. 169), avec des nuances diverses : c'est tantôt le bon ordre que la Règle doit faire régner dans le monastère (*propter disciplinam*, ch. 56), tantôt la Règle elle-même, la discipline de la Règle (*regulae disciplina*, ch. 60; cf ch. 62), tantôt la manière d'agir (*De disciplina psallendi*, titre du ch. 19; *De disciplina suscipiendorum fratrum*, titre du ch. 58), de se bien comporter dans les attitudes intérieures et extérieures (*humilitatis vel disciplinae*, ch. 7; sur cette expression, cf *S. Benedicti Regula monasteriorum*, éd. B. Linderbauer, Metten, 1922, p. 173); plus souvent le mot désigne l'ensemble des peines et corrections qui sont prévues dans les ch. 23-28 de la Règle (*disciplina regularis*).

Le mot se retrouve, avec des acceptions semblables, dans toutes les Règles de la même époque : il figure, par exemple, en 20 passages de la *Regula Magistri* (éd. H. Vanderhoven-F. Masai, Bruxelles-Paris, 1953, p. 150, 70 : *observatio disciplinae*; p. 174, 28 : *humilitatis vel disciplinae*; p. 292, 21 : *disciplina regulae*, etc). Il continue de désigner l'ensemble de l'observance (vg *regulae disciplina*, Règle de Tarnate, PL 66, 981c; *monasterialis disciplina*, 985d; cf Règle de saint Ferréol, PL 66, 960d, 965c, 966c, etc; Saint Valère, *De novae vitae institutione*, PL 87, 458b; cf aussi la Vie de saint Fulgence : *disciplina coenobialis*, PL 65, 143b; *disciplina spiritalis*, 144c, etc) ou l'une de ses prescriptions (vg *tacendi disciplina*, Règle anonyme, PL 66, 991a).

Mais de plus en plus s'impose la signification de châtiment prévu par la loi (*legitima disciplina*, saint Césaire d'Arles, *Regula virginum*, dans *Opera omnia*, éd. G. Morin, t. 2, Maredsous, 1942, p. 107, 31, etc; *regularis disciplina*, Règle de saint Donat, PL 87, 275d), châtiment dont l'application doit être tempérée par la *mansuetudo (disciplinae remissio)*. Chez saint Grégoire et dans la législation canonique, *disciplina* en vient à ne plus désigner, dans bien des cas, que l'une des peines prévues par les codes monastiques : l'excommunication. Ainsi, dans les milieux monastiques de la

fin de l'âge patristique, le mot *disciplina* achève de passer de la signification d'éducation à celle de châtiment.

3. **Le moyen âge.** — 1° **La tradition monastique.** — Le mot *disciplina* et ses significations anciennes sont transmis au moyen âge par les textes bibliques, liturgiques et patristiques, ou par des florilèges comme le *Liber scintillarum* de Defensor, moine de Ligugé au 7e siècle (ch. 31, *De disciplina*, PL 88, 660-661). Mais c'est surtout dans les milieux monastiques que le mot reste vivant et que sa signification continue d'évoluer.

1) *Bénédictins.* — Le plus ancien des commentateurs de la Règle de saint Benoît est Hildemar (début du 9e siècle) : tous les autres s'inspireront de lui et lui-même dépend d'une tradition. Il rappelle que *disciplina* a différentes significations (*Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, ch. 60, éd. R. Mittermüller, Ratisbonne, 1880, p. 553) et qu'elle a un sens très général : « Disciplina autem est omnium mandatorum Dei custodia » (*ibidem*, ch. 2, p. 99); mais plus souvent, lui et les commentateurs postérieurs cherchent à préciser, — ce que n'avait pas fait l'auteur de la Règle —, quel châtiment déterminé désigne, dans chaque texte, la discipline prévue par la Règle : les verges, le jeûne, l'excommunication (voir les textes cités par E. Martène, *Regula commentata*, PL 66, 272bc, 505bc, 793c, 850b, 870a). Ainsi la signification du mot tend à se restreindre de plus en plus. Cependant d'autres auteurs continuent à employer *disciplina* avec son sens plus général de formation à la vie monastique.

« Ut monachicae professionis disciplina nutriretur in coenobio », écrit, par exemple, au sujet de saint Wilgis, Théofrid d'Echternach † 1110, *Sermo in natali sancti Wilgisli*, dans *Theofridi abbatis Epternacensis sermones duo*, Luxembourg, 1885, éd. N. van Werveke, p. 33. Le prieur de la Grande Chartreuse, Basile, loue, sous le nom de *disciplina Cluniacensis*, l'ensemble de l'observance clunisienne au temps de Pierre le Vénérable † 1156 : *Cluniacensis ordo*, *Cluniacensis disciplina*, PL 189, 459a; vers la même époque, chez Julien de Vézelay, *disciplina* désigne la retenue (*temperantiae disciplina*, éd. M.-M. Lebreton, dans *Analecta monastica* III, coll. Studia anselmiana 37, 1955, p. 123), chez Elmer de Cantorbéry le pouvoir éducateur de l'Église dans ce qu'il a de nécessairement rigoureux (*De vigore disciplinae*, éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* II, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 70-71).

Pierre de Celle écrit un traité *De disciplina claustrali* où il décrit la manière de mener la vie chrétienne dans un cloître en ce qu'elle a de commun aux moines et aux chanoines réguliers (PL 202, 1097-1146). Il commence par donner cette définition (c. 1, 1101c) : *Quid est autem nostra disciplina, nisi vivere secundum mandata Dei?* puis il l'explique avec les mots *(magister Jesus, cathedra, schola)* qui sont liés à la notion de *disciplina* depuis ses origines; l'*apostolica disciplina* est celle que les Apôtres ont enseignée aux religieux par leurs exemples (c. 2); les *observantiae disciplinae claustralis* consistent à imiter la manière de vivre que le Christ nous a apprise (c. 4). Cette *disciplina* du religieux se distingue de celle du philosophe et de celle du juif parce qu'elle est fondée sur l'enseignement du Christ (c. 3). Elle se distingue de celle du chrétien dans le monde parce qu'elle est d'une austérité plus marquée. Ainsi dans la tradition bénédictine médiévale, le mot *disciplina*, bien qu'il revête souvent le sens restreint de châtiment, garde une signification très riche, et cependant précise, conforme à celle de l'usage classique.

2) Les *cisterciens*, en général, donnent à *disciplina* le sens qu'il a dans l'ensemble du monachisme et en font l'application à leur manière de mener la vie bénédictine. Chez saint Bernard, ce mot désigne parfois la doctrine que le Christ, en sa personne même, a proposée aux hommes *terris intulit magisterium disciplinae caelestis* (*In Cantica* 27, 7, PL 183, 916c). Or la première exigence de cette doctrine est le renoncement à l'amour propre : dès le début des *Sermons sur le Cantique* (1, 2, 785c-786a) Bernard déclare que le rôle de la discipline est de mettre fin à cet *amor superfluus sui*; telle est l'utilité du Livre des Proverbes : *sarculo disciplinae... carnis superflua resecans* (785c); corrélative de *continentia*, la *disciplina* s'oppose à la *concupiscentia* de l'âme encore charnelle : *carnem disciplinae studiis edomitam* (1, 3, 786b); elle convient surtout aux commençants, pour qui le Christ est roi, non encore époux : *adolescentulis, tamquam disciplina indigentibus, opus sit reverendo premi vocabulo majestatis* (49, 1, 1017a). Mais elle demeure toujours nécessaire, et à tous. Aussi le mot *disciplina* désigne-t-il la conduite du moine (vg *Epist.* 345, 1, PL 182, 550b), l'ensemble des prescriptions qui assurent sa bonne tenue (vg *Epist.* 113, 5, 258d; 254, 1, 459b), spécialement dans ce qu'elles ont d'austère (*disciplinae censura*, *In Cantica* 76, 10, PL 183, 1155a; *rigidae compedes disciplinae*, *In ps.* 90, sermo 9, 1, 216c; *rigor disciplinae coenobialis*, *De vita S. Malachiae*, 14, 32, PL 182, 1092c; cf *De consideratione* III, 5, 19, 769c), mais également, en un sens plus spécial, l'observance cistercienne, l'*ordo cisterciensis* : Bernard envoie aux moines d'York, passés à Cîteaux en l'abbaye de Fountains, quelqu'un qui leur « enseigne la manière de vivre selon la discipline de l'ordre cistercien » (*Cisterciensis ordinis disciplina, sancta Clarevallensis disciplina, De origine monasterii de Fontibus* 15, dans *Monasticum Anglicanum*, éd. W. Dugdale, t. 5, Londres, 1825, p. 298; cf 11, p. 296); il encourage ses novices de Clairvaux à persévérer dans la *disciplina ordinis* (Herbertus, *De miraculis* 2, 11, PL 185, 1323a).

Pour lui, la discipline consiste avant tout dans la fidélité aux observances : « Disciplina est, qua non nostro arbitrio, sed alieno vivimus, ut deleatur quidquid indisciplinate vivendo deliquimus », *Sermo* 2 *in Dom.* 1 *post octavam Epiphaniae* 7, PL 183, 161c; une définition semblable, inspirée, elle aussi, de la Règle de saint Benoît, se trouve dans un fragment cistercien anonyme : « Est enim disciplina correctio morum juxta exempla majorum et pacem sociorum et regulam praeceptorum » (éd. J. Leclercq, dans *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, fasc. 1-2, 1953, p. 201, 13-14).

D'autres auteurs cisterciens transmettent les mêmes notions. « Quam difficilis sit disciplina Cisterciensis ordinis », lit-on dans une exhortation de l'abbé de Bonnevaux à Amédée d'Hauterive dit l'Ancien (*Vita Amedaei*, éd. L.-P. d'Hozier, *Armorial général de la France*, 5e registre, 1e p., 1764, p. 4); de même Étienne de Lexington, vers 1230-1239, écrira : *disciplinae regula Cisterciensis ordinis*, éd. B. Griesser, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 8, 1952, p. 279, n. 55. Dans un commentaire du Cantique des Cantiques attribuable à Isaac de l'Étoile, *claustri disciplina* désigne l'observance propre à la vie cénobitique (éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* I, coll. Studia anselmiana 20, 1948, p. 209, n. 28). Geoffroy d'Auxerre parle de la *disciplina novitiorum*, *novitialis disciplina* (éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* II, p. 186, 36 et 46). Chez Gilbert de Hoyland, l'austérité des observances (*observantiarum duritia*) rend la discipline dure comme une pierre

(*petra disciplinae*, *In Cantica* 26, 5, PL 184, 136d); mais ailleurs le mot *disciplina* désigne simplement le bon ordre dans la récitation de l'office (23, 3, 120b), comme dans la Règle de saint Benoît. Même signification, au début du 13e siècle, chez Matthieu de Rievaulx (cf A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 56, 1940, p. 32, n. 19). Dans le *Liber ad sororem de modo bene vivendi* de Thomas de Froidmont, au ch. *De disciplina*, le mot désigne la correction, au double sens de réprimande et de châtiment, même corporel (PL 184, 1230-1233).

Adam de Perseigne emploie souvent le mot *disciplina*, dans ses lettres, avec des sens divers (cf *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne*, 1188-1221, éd. J. Bouvet, dans *Archives historiques du Maine*, t. 13, fasc. 4, Le Mans, 1955, p. 177, n. 25; p. 200, 8; 203, 2; 204, 17 : *silentii disciplinam*). L'une d'elles comporte un développement intéressant où, comme chez Pierre de Celle, le mot évoque tout son contenu antique : la *disciplina spiritalis* ou *caelestis* est ce que le *Verbi discipulus* apprend de son Maître, le Verbe : dans ce contexte s'insèrent naturellement les termes du vocabulaire scolaire et militaire *(erudire, verbera, exerceri)*, auxquels sont appliqués les versets bibliques où revient le mot *disciplina*. L'exemple du Christ souffrant et flagellé, dont Isaïe (53, 5) dit que « la discipline de notre paix fut sur lui », amène Adam de Perseigne à évoquer le sens plus restreint que le mot a revêtu ensuite dans la tradition monastique : « Quot disciplinas susceperit! » Mais les coups, les soufflets et les autres mauvais traitements infligés au Seigneur n'en restent pas moins comme « sept disciplines véritablement libérales » (*Ep.* 20, PL 211, 652a-653c). Guerric d'Igny écrit : « Beati et vos, fratres mei, qui in disciplinam sapientiae et christianae scholam philosophiae nomina dedistis » (*Sermo* 1 *in festo S. Benedicti* 4, PL 185, 101b).

Matthieu de Rievaulx fait écho à la même terminologie traditionnelle : invitant un ami à la vie cistercienne, il lui écrit « Veni ad exercitium divinae militiae, ad gymnasium disciplinae » (éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* III, p. 178, 33). Ainsi le monachisme, à Cîteaux comme ailleurs, reste considéré comme une école de philosophie chrétienne (cf J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne »*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 8, 1952, p. 221-226). Conrad d'Eberbach, dans l'*Exordium magnum Cisterciense*, pourra parler ainsi des disciples de saint Bernard : « Hi qui sub beato patre nostro Bernardo in Clara Valle caelestis philosophiae disciplinis imbuebantur » (PL 185, 437d). Dans une lettre à Robert Poulain, archevêque de Rouen, Adam de Perseigne applique ces termes et ces notions aux fonctions d'un prélat : il lui parle des sept vertus qui sont les *disciplinae liberales in quibus haec philosophia comprehenditur et docetur* (éd. J. Bouvet, *loco cit.*, p. 225-228).

Comme dans d'autres cas, Guillaume de Saint-Thierry enrichit le mot de nuances psychologiques nouvelles. Parfois, il est vrai, il lui donne ses sens habituels de vie monastique (*De natura et dignitate amoris* 9, 24, PL 184, 395b) ou d'ascèse (*spiritualis disciplina, Epistola ad fratres de Monte Dei* I, 11, 32, 328d; *sanctae disciplinae, De natura et dignitate amoris* 4, 9, 386b; cf 385c; *Expos. in Cant.*, PL 180, 494cd); mais ailleurs il lui fait désigner certains effets de la charité (*caritatis disciplina, De natura...* 8, 23, PL 184, 395a; cf *Physica animae*, PL 180, 718c) ou de la connaissance spirituelle (*De natura...* 10, 31, PL 184, 399b; *Ep. ad Fratres...* II, 3, 21, 351c), l'ordre dans les pensées (cf *ibidem*, 330b, 346d) ou dans les sentiments (322c; cf aussi *Meditativae orationes* 4, PL 180, 216a, 217a; 9, 234a, etc).

Dans les pensées de Guigue le Chartreux, *disciplina* a généralement son sens restreint, mais traditionnel, de châtiment (*Le recueil des Pensées du B. Guigue*, éd. A. Wilmart, Paris, 1936, n. 386, p. 145; 390, p. 146; 392, p. 147).

3) *Hugues de Saint-Victor.* — Les acceptions du mot *disciplina* dans la tradition monastique se retrouvent chez Hugues de Saint-Victor, mais parfois enrichies de la nuance intellectuelle propre à l'école de Saint-Victor, où vie spirituelle et culture intellectuelle ne sont point séparées. Dans l'*Eruditio didascalica*, Hugues situe la *disciplina* dans l'ensemble des activités de l'esprit. Elle se rapporte à la pratique : c'est une « discipline de vie » (1, 1, PL 176, 741b). L'une des sciences du *quadrivium*, — elles-mêmes distinctes des arts du *trivium* —, est la *practica, quae morum disciplinam considerat* (1, 13, 750d). A en juger d'après le titre d'un chapitre (3, 1, 765b), *De disciplina et ejus divisione*, — mais le mot n'est pas employé dans le texte —, la *disciplina* serait l'ensemble de tout ce qui s'apprend, de toute la *philosophia*. Pourtant plus loin Hugues lui donne une signification plus restreinte : la *disciplina* est la science pratique de bien vivre (3, 13, 773bc) et son principe est l'humilité (3, 14, 773c); à la *disciplina* se rattachent encore le repos intérieur et extérieur *(quies)* et la *parcitas* (3, 17 et 19, 776c et 777b). Dans le *De institutione novitiorum*, Hugues rappelle et précise ces notions, qu'il applique à la formation des jeunes religieux : la *disciplina virtutis* (*prologue*, 925b), *disciplina boni operis* (926a; cf 926c) est le moyen d'acquérir la vertu : c'est, conformément au sens primitif du mot, le propre des commençants; mais c'est aussi une éducation qui ne sera jamais achevée ici-bas : la vie religieuse restera toujours une *schola disciplinae* (8, 933d). Plus loin Hugues donne ces définitions : « Disciplina est conversatio bona et honesta... Item disciplina est membrorum omnium motus ordinatus... » (10, 935a); puis il applique ces définitions à différents domaines : *habitus, gestus, locutio, mensa* : dans toute la vie, et spécialement sur ces quatre points, la *disciplina* consiste à se bien tenir et à rester maître de soi. Cette signification, à la fois élargie et affaiblie, se retrouvera chez les auteurs spirituels du 13e siècle.

2° **L'évolution postérieure.** — A partir de la fin de la grande période monastique, c'est-à-dire vers le début du 13e siècle, le mot *disciplina* cesse de vivre et de s'enrichir de significations nouvelles et précises, dans le domaine de la spiritualité. Il continue d'évoluer dans le vocabulaire philosophique de la scolastique (cf M.-D. Chenu, *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Disciplina*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 25, 1936, p. 686-692). Mais chez les auteurs ascétiques, il ne revêt plus guère qu'une signification appauvrie. Par exemple, le franciscain David d'Augsbourg écrit vers 1240 un long traité *De exterioris et interioris hominis compositione*, qui devait connaître une très large diffusion (liste des manuscrits et des éditions en tête de l'éd. Quaracchi, 1899, p. XVIII-XXXIV, et DS, t. 3, col. 43). Dans le livre 1, le ch. 4 est intitulé *De disciplina in dormiendo servanda*; le mot *disciplina* se trouve aussi dans le titre de dix autres chapitres, mais il est très rare dans le texte; il désigne alors la manière de bien se comporter en telle occupation, en tel lieu, et signifie la bonne tenue : *ita disciplinate, ita caste et honeste te habeas in omnibus* (ch. 14, p. 18).

Le franciscain Bernard de Besse, disciple de saint Bonaventure (sur l'auteur, voir l'éd. *S. Bonaventurae opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. XCV-XCVIII, et DS, t. 1, col. 1504-1505), dans son *Speculum disciplinae*, dépend d'Hugues de Saint-Victor, qu'il cite plusieurs fois; il parle de l'*exercitium disciplinae* nécessaire à l'acquisition de la vertu en général (p. 583) et de certaines vertus en particulier (humilité, obéissance, modestie, tempérance), requis également pour certaines pratiques religieuses (confession, prière, lecture), bref pour toutes les activités de la vie religieuse. Ce qui conserve au mot quelque chose de sa signification originale, c'est que ces conseils sont adressés à des novices. Il est vrai que le mot se trouve dans les titres des chapitres plus souvent que dans le texte : il ne constitue plus qu'un fil conducteur très lâche.

Plus tard, Thomas a Kempis † 1471 écrira un traité *De disciplina claustralium*. Il commence par y donner cette définition : « Consistit autem disciplina in tribus praecipue : ut silentium bene servetur, ut divinum officium devote celebretur, et opus manuum impigre exerceatur » (c. 1, éd. M. J. Pohl, *Thomas a Kempis Opera omnia*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 267): mais plus loin il applique le mot à d'autres activités de la vie en commun *(communis disciplina)*, comme la lecture et les repas. Le religieux « indiscipliné » est le religieux relâché, qui se plaint du poids de l'observance ; « Tepidus semper conqueritur de gravitate disciplinae » (c. 1, p. 271). Dans la suite du traité, Thomas développe les mêmes thèmes à propos d'autres termes qui n'ont, pas plus que *disciplina*, de signification bien précise.

4. Disciplina au sens de flagellation. — La flagellation infligée comme châtiment appartient à l'antiquité pré-chrétienne; elle fut conservée dans le monachisme ancien. La flagellation volontaire considérée comme moyen d'ascèse est également une pratique fort ancienne dans le monachisme. L'une et l'autre furent d'abord désignées par des mots comme *castigatio*, *verberatio*, *corporalis vindicta*, etc. Mais comme la flagellation imposée à titre de correction était l'une des peines que prévoyaient la « discipline régulière » et les prescriptions pénitentielles des conciles, elle fut parfois désignée simplement comme « la discipline »; on en vint même à employer le pluriel *disciplinae* pour parler des coups plus ou moins nombreux qu'on recevait ou que l'on se donnait (textes indiqués dans Du Cange, *ad verbum*, 1).

Cet emploi du mot est particulièrement fréquent dans les œuvres de saint Pierre Damien : il écrit, par exemple, *disciplinas inter se invicem facere* (*Vita sancti Romualdi* 64, PL 144, 1002d), *disciplinam sibi facere, duo psalteria quotidie cum disciplina, scoparum disciplina* (*Ep.* 6, 34, 433ab), ou *disciplinae* (5, 8, 350a), *corporales disciplinae* (*Opusc.* 34, 2, 1, PL 145, 585a), *septem disciplinas* (*Opusc.* 14, 333a; *Opusc.* 15, 12, 345b), etc. Pierre Damien a recommandé « ce genre de discipline » (cf en particulier *Opusc.* 51, 9, 757-759) qui s'accompagnait de prières et de génuflexions, et dont il n'y a point à parler longuement dans un exposé lexicographique (voir art. DISCIPLINE).

Il suffit de signaler que Pierre Damien n'est à l'origine ni des flagellations volontaires, ni de leur désignation par le mot *disciplina*, mais qu'il a beaucoup contribué à répandre cet emploi du mot en ce sens restreint. Dès le 12e siècle, *disciplina* en vint à désigner l'instrument, — fouet ou verges —, avec lequel on flagellait ou soi-même ou les autres (cf Du Cange, *loco cit.*).

Conclusion. — Dans la tradition spirituelle chrétienne, le mot *disciplina* revêtit des sens divers. Jusque vers le début du 13e siècle, il ne cessa de s'enrichir de significations nouvelles : les unes s'étendaient à des domaines de plus en plus variés de la vie dans l'Église, telle autre ne s'appliquait plus qu'à un instrument de pénitence; mais toutes restaient en continuité avec les significations fondamentales que le mot tenait de ses lointaines origines dans la langue classique, toutes se rapportaient, d'une façon ou d'une autre, à « l'éducation » des « disciples » du Christ. Plus tard, le mot tendit à s'appauvrir de tout contenu précis, pour ne plus désigner, du moins dans les écrits spirituels, qu'une attitude générale, une manière de se bien conduire ou de se bien tenir. Aussi ne fut-il plus guère employé que dans le langage du droit canonique (cf R. Naz, art. *Discipline*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 4, 1949, col. 1273-1277; É. Jombart, art. *Discipline (Droit canon)* dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 880-881).

Disciplina dans le latin classique et patristique : on trouvera un grand nombre de références dans le *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, 1909-1934, col. 1316-1326, au mot *disciplina*; la bibliographie antérieure à 1952 est donnée par W. Dürig, *Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter*, dans *Sacris erudiri*, t. 4, Bruges, 1952, p. 247, n. 1. Les seules études d'ensemble sont celles de Dürig, *loco cit.*, p. 245-279; H.-I. Marrou, « *Doctrina* » *et* « *disciplina* » *dans la langue des Pères de l'Église*, dans *Bulletin Du Cange (Archivum latinitatis Medii Aevi)*, t. 19, 1934, p. 3-23; O. Mauch, *Der lateinische Begriff Disciplina*, Bâle, 1941.

Pour la période patristique : quelques références dans A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, au mot *disciplina*.

Pour le moyen âge, il n'existe, à notre connaissance, ni étude, ni répertoire de références, en dehors de quelques-unes données par Du Cange, au mot *disciplina*.

Jean LECLERCQ.

DISCIPLINE *(instrument de pénitence)*. — Les deux sens d'éducation et de discipline du latin *disciplina* entraînent celui de correction et, comme celle-ci était administrée surtout par la flagellation, *disciplina* a fini par désigner ce châtiment et, par association d'idée, l'instrument avec lequel on l'infligeait. Étymologiquement la discipline était un complément de l'éducation sous forme de correction par les verges ou le fouet. C'est en ce sens que l'emploient saint Jérôme et saint Augustin, le premier dans sa traduction des *Proverbes* (vers 398) : « Stultitia colligata est in corde pueri et virga disciplinae fugabit eam » (22, 15), et le second dans un de ses sermons : « Nec damus aliter filiis disciplinam nisi aliquantulum irascendo et indignando, nec tamen daremus disciplinam nisi amando » (82, 2, PL 38, 506). Il importe donc de parler d'abord de la *discipline infligée comme châtiment*, avant de parler de la *discipline de dévotion*, qu'on s'inflige volontairement à titre de pénitence et qui est apparue tardivement.

1. Discipline pénale. — 1° *Législation païenne.* — Le châtiment par les verges ou le fouet était plus ou moins en usage dans l'antiquité. En Égypte et en Assyrie le fouet pouvait être infligé à tous sans distinction de classes. Dans l'ancien Testament, le texte des *Proverbes* laisse entendre que le châtiment par les verges était courant (en plus du texte cité, cf 10, 13; 13, 24; 23, 14; 29, 15). Chez les juifs, la peine de la flagellation était

la plus employée après celle de l'excommunication. Le nombre des coups de fouet ne devait pas dépasser trente-neuf, de peur d'enfreindre la lettre de la loi qui en fixait le maximum à quarante (*Deut.* 25, 3). Ces trente-neuf coups bien appliqués pouvaient causer la mort.

Chez les grecs, le maître d'école pouvait user du fouet. Dans la justice athénienne, la flagellation n'était infligée qu'aux esclaves. Chez les romains, un citoyen ne pouvait être frappé de verges que s'il avait été condamné à la peine capitale; ainsi en avait décidé la *Lex Porcia de tergo civium* votée vers 195 avant Jésus-Christ. Le supplice infamant du fouet était infligé aux esclaves et aux habitants des provinces. La comédie latine contient nombre d'allusions à la grêle de coups qui s'abattaient alors sur le corps du patient (cf Plaute, *Les captifs*, 650, etc). Elle était administrée par le *lorarius*, esclave fouetteur, qui, sur l'ordre du maître, l'infligeait à ses compagnons d'esclavage avec un fouet de cordes tressées ou de lanières de cuir. Une peinture murale d'Herculanum nous montre d'une manière très vivante comment on fouettait les enfants dans les écoles (cf DACL, t. 3, col. 1223-1224). On utilisait le fouet à une lanière ou *scutica*, la *ferula* formée d'une tige de plante herbacée, ou encore « l'horrible fouet » à plusieurs lanières et à nœuds dont le souvenir faisait frémir Horace (*Satires*, I, 3, 119-121).

La flagellation était le prélude ordinaire du crucifiement et les ménagements prévus chez les juifs étaient inconnus des romains. Ce fut le supplice que subit le Christ. Le fouet qui servait à l'infliger était composé de lanières de cuir durci, armées d'osselets, de morceaux de plomb ou de pointes aiguës appelées scorpions. Les martyrs furent fréquemment soumis au supplice de la flagellation par les verges ou le fouet. La lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe nous en donne une description saisissante (Eusèbe, *Historia ecclesiastica* 4, 15, PG 20, 344a). Souvent les condamnés périssaient sous les coups des terribles *plumbatae*.

2° La *législation ecclésiastique* maintint le principe du châtiment des coupables par la flagellation. On la trouve mentionnée dans un grand nombre de documents : règles monastiques, décisions conciliaires, statuts de chapitres, capitulaires royaux, etc. Il suffira d'en donner quelques exemples et d'indiquer comment elle était appliquée. Dès l'origine le fouet joue un grand rôle dans la discipline monastique de l'Orient. La règle de saint Pacôme prévoyait pour certaines fautes le châtiment du fouet (*Regula* 163, trad. de S. Jérôme, PL 23, 81d). On en usait à l'égard des enfants, parce qu'ils étaient incapables de comprendre le sens de l'excommunication (*ibidem*, 173, 84a). Dans l'*Histoire lausiaque*, Palladius raconte comment un fouet était toujours suspendu à trois palmiers près d'une grande église de Nitrie pour châtier les divers délinquants, moines, voleurs ou passants (7, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, t. 6, Cambridge, 1904, p. 25). Au temps de saint Augustin les verges servaient à assurer l'exécution des sentences du tribunal épiscopal (*Ep.* 133, PL 33, 509-510). La correction corporelle est prévue pour les moines par des conciles des 5e, 6e et 7e siècles (Vannes, 465, can. 6; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 2, Paris, 1908, p. 905; Agde, 506, can. 38, p. 997; Autun, 663-680, MGH, *Concilia aevi Merovingici*, t. 1, 1893, p. 221). La même peine est édictée par Justinien contre tout clerc inférieur coupable de faux témoignage dans un procès (*Novelle* 123, 20, *Corpus juris civilis*, t. 3, Leipzig, 1861, p. 552). Les règles monastiques la mentionnent fréquemment. Ainsi celle de saint Benoît qui parle de la *disciplina regularis* (ch. 54, 65, 70), celle de saint Césaire pour les vierges (26, *Opera*, éd. G. Morin, t. 2, Maredsous, 1942, 107-108), celles de saint Aurélien d'Arles (38, 41-42, PL 68, 392ab; 28, 402d). Saint Colomban tempère la sévérité de la correction en interdisant d'administrer aux moines coupables plus de vingt-cinq coups de suite (*Regula coenobialis* 10, PL 80, 219a). Les pénitentiels d'origine irlandaise ou anglo-saxonne condamnent à la flagellation les enfants coupables de fautes d'impureté; tels celui de Cummean (7e s., PL 87, 983d; éd. F. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 469), ou celui de Théodore de Tarse († 690; p. 193). Le *Capitulare de Villis* condamne les voleurs à « recevoir la discipline » (É. Baluze, *Capitularia regum francorum*, t. 1, Paris, 1677, p. 331).

Au moyen âge, la flagellation pénale était exécutée dans les monastères suivant un rituel dont les coutumiers nous disent les particularités. Une fois le jugement prononcé et la sentence rendue par le supérieur, le religieux coupable se déchausse et se présente au chapitre nu jusqu'à la ceinture. Il apporte les verges qui doivent le frapper. Après s'être prosterné, il se relève sur l'ordre de l'abbé et s'assied à terre. L'abbé désigne l'exécuteur de la sentence. Pendant la flagellation, le condamné doit répéter continuellement : *mea culpa*. Le châtiment ne cesse que sur l'ordre de l'abbé. C'était le grainetier qui devait fournir un assortiment de verges de divers calibres. L'abbé indiquait la catégorie à utiliser. Les plus redoutables étaient les verges de bouleau; elles ne servaient que pour les fautes très graves. Les us de Cîteaux ne parlent pas de se déchausser (*Usus ordinis cisterciensis* 70, PL 166, 1444-1445), ni non plus les statuts de Lanfranc, qui distinguent deux flagellations, l'une selon le mode indiqué plus haut et l'autre où le délinquant étendu à terre est frappé avec une grosse verge sur l'étamine, chemise ou tunique portée directement sur le corps (*Decreta* 18, PL 150, 504c).

La plupart du temps la flagellation n'était pas une peine bénigne; le coupable était frappé jusqu'au sang. C'était le cas à Cluny à l'époque de Pierre le Vénérable † 1156; cf *De miraculis* 2, 9, PL 189, 919b). La discipline pouvait être ordonnée non seulement en cas de désobéissance (cf *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez, t. 1, Louvain, 1933, p. 104, n. 8, p. 118, n. 2), mais aussi pour des négligences, même involontaires; saint Bernard impose sept disciplines à Gui, deuxième abbé de Trois-Fontaines, qui par mégarde avait dit la messe sans vin (*Ep.* 69, 2, PL 182, 181b : « septem disciplinas accipere »; sur le sens de cette expression cf ASB, t. 8, pars 1, praef., p. XVIII).

2. Discipline de dévotion commune ou privée. — 1° *Motifs.* — Ces détails sur la flagellation pénale nous aideront à comprendre les motifs et certaines particularités de la discipline volontaire. Comme on pouvait être soumis malgré soi au châtiment de la discipline en expiation de ses fautes, de même il était naturel qu'on s'y livrât volontairement pour expier ses péchés et augmenter ses mérites. C'est ce que disent Fastrède † 1163, abbé de Clairvaux (*Ep. ad quemdam abbatem*, PL 182, 705c : « ad expiandas culpas et earum remissionem »), et Pierre le Vénérable (*Statuta* 53, PL 189, 1040a : ob poenitentiam vel ad meritum augendum). Un autre motif ne pouvait manquer de venir à l'esprit des ascètes : devenir martyr par la souffrance volontairement recherchée. Pendant les premiers siècles, le

martyre avait été considéré comme la meilleure imitation du Christ et comme l'idéal de perfection vers lequel il fallait tendre. Lorsque, après la paix de l'Église, le martyre fut refusé aux âmes généreuses, la vie monastique en devint une suppléance. D'Antoine au désert, saint Athanase disait déjà : « Là tous les jours il était martyr dans sa conscience et livrait les combats de la foi » (*Vita S. Antonii* 47, PG 26, 912b) et Cassien : « La patience et l'énergie avec lesquelles ils persévèrent dans la profession qu'ils ont embrassée avec tant de dévouement font des cénobites des martyrs vivants » (*Collationes* 18, 7, PL 49, 1106b). Nous retrouvons le même idéal chez les mystiques médiévaux. Jacques de Vitry, par exemple, raconte dans sa *Vita* de Marie d'Oignies (AS, 23 juin, t. 4, Anvers, 1707, lib. 1, c. 3, p. 643) : « Virga disciplinali se percutiendo, Deo et beatae Virgini, prolixo martyrio seipsam immolabat ».

Avec l'idée d'expiation, c'est le souvenir de la Passion du Sauveur qui hante les esprits : se flageller en souvenir de la flagellation du Christ et participer à ses souffrances rédemptrices. Le port de la cuirasse, instrument de pénitence, avait, on l'a vu (DS, t. 2, col. 2632), ce sens spirituel.

Nous pouvons redire ici les mêmes raisons, que nous empruntons à L. Gougaud (*Dévotions et pratiques..*, p. 195, n. 26) : Recolens Agni occisionem (Vie de Guillaume de Gellone); stigmata passionum Christi in suo corpore circumferebat (Vie de S. Étienne d'Obazine et de S. Kentigern); pro reverencia passionis doloribus Christi et ejus beatae passionis compaciendo (*Ordinarius totius anni cisterciensis*, dans D. Rock, *Church of our Fathers*, éd. Hart et Frère, t. 1, Londres, 1903, p. 425); in memoriam dominicae passionis (*Ordinarius Bursfeldensis*). D'autres textes, cités ci-dessous, donnent des motifs analogues, notamment ceux de saint Pierre Damien et de saint François de Sales.

On pourrait rappeler encore les effets des pénitences extérieures, y compris la discipline, que saint Ignace de Loyola a insérés dans ses *Exercices spirituels*, et qui reflètent la tradition : « réparer.., se vaincre soi-même pour que la sensualité obéisse à la raison.., chercher et obtenir une grâce ou une faveur que l'on veut et désire vivement » [87]. Saint François de Sales soutient la même doctrine : « cette volontaire affliction extérieure impètre la consolation intérieure », enseigne-t-il dans l'*Introduction à la vie dévote* (4e p., ch. 12).

2° *Premiers exemples de discipline de dévotion.* — Il n'est fait mention de la discipline de dévotion qu'à une époque tardive. Sans doute, comme le suggère Mabillon (ASB, *loco cit.*, p. XVI), il est possible qu'elle ait été pratiquée sans que nous le sachions. Rappelons, bien que nous en parlions dans ce paragraphe sans les distinguer, que la vulgarisation de la discipline pénale et de la discipline spontanée « conduisit finalement à ce qu'on peut appeler la discipline de règle ou de coutume, laquelle... consiste à s'imposer le châtiment corporel à certains jours déterminés soit par la règle soit par une coutume non écrite » (L. Gougaud, *Dévotions et pratiques..*, p. 176).

Cet exercice de pénitence n'était pas réservé aux cloîtres. Pierre Damien témoigne, dans sa vie de Dominique l'encuirassé, « mos adeo in nostris partibus inolevit ut non modo viri, sed et nobiles mulieres hoc purgatorium genus inhianter arriperent » (PL 144, 1018b).

Le plus ancien exemple de discipline de dévotion est celui du celte insulaire Kentigern † 603, évêque de Glasgow. Jocelin de Furnes, qui vivait vers 1185, nous dit dans sa *Vita Kentigerni* : « Le vendredi saint, c'est par d'incroyables tourments qu'il se crucifiait lui-même avec le Crucifié. Portant dans son corps les stigmates des blessures du Christ, par les plaies à coups de verges, la nudité et de nombreuses génuflexions et, s'asseyant à peine, il passait le jour et la nuit avec une croix très pénible de cœur et de corps » (éd. A. P. Forbes, *The historians of Scotland*, t. 5, Edimbourg, 1874, p. 189). Mais de tels détails ne méritent guère confiance; car cette *Vita* date du 12e siècle.

Il en est autrement de la *Vie* de saint Pardoux † 737, abbé de Guéret, écrite peu après 743. Le biographe dit qu'à l'époque du carême « l'homme de Dieu offrait son corps dépouillé aux coups que lui administrait son disciple Théodenus » (*Vita Pardulfi*, AS, 6 octobre, t. 3, p. 435; MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 7, 1920, p. 28).

De Guillaume de Gellone † 812 on nous dit : « En souvenir de l'immolation de l'Agneau.., il se fait dépouiller pour le Christ par un frère et ami familier, puis juger, condamner, battre de verges et durement flageller. Alors, plus pur que l'électrum et plus transparent que le verre, il s'approche du saint autel » (*Vita* 31, AS, 28 mai, t. 6, p. 809). Mais cette *Vie* ne date que de 1125, année où les moines de Gellone la composèrent à l'aide d'un passage de l'histoire de saint Benoît d'Aniane par Ardon (cf AS, 12 février, t. 2, p. 616) et de chansons de gestes (J. Bédier, *Les légendes épiques*, t. 1, Paris, 1908, p. 118 svv).

3° *Extension de l'usage de la discipline.* — *Dès le 10e siècle*, se répand un usage qui contribuera à rendre familière non seulement aux moines, mais même aux séculiers, la flagellation volontaire, les *rédemptions* qui consistent à remplacer les longues pénitences tarifées, imposées par les livres pénitentiels, en s'infligeant un nombre déterminé de coups; ce qu'indique Réginon de Prüm † 915 dans son *De ecclesiasticis disciplinis* (2, 442-444, PL 132, 369-370).

C'est surtout *au 11e siècle* que se répand la discipline de dévotion. Guy † 1046, abbé de Pomposa près de Ravenne, « se livrait à de très rudes mortifications et notamment à la fustigation par les verges pendant les deux carêmes de l'année monastique » (AS, 31 mars, t. 3, p. 909). Saint Poppon † 1048, abbé de Stavelot, pratiquait également ce genre d'austérité (AS, 25 janvier, t. 3, p. 263).

Le grand promoteur de la discipline à cette époque fut saint *Pierre Damien* † 1072. Elle était déjà en usage chez les ermites de Fonte Avellana, diocèse de Faënza, congrégation caractérisée par l'extrême austérité de ses observances et fondée dans le dernier quart du 10e siècle. Entré à Fonte Avellana vers 1035, Pierre devint bientôt prieur du monastère. Son biographe et contemporain, Jean de Lodi † 1106, assure qu'il fut toute sa vie un fervent de la discipline (*Vita* 18, PL 144, 138a) et contribua à en introduire ou rétablir l'usage dans divers monastères. Pour modérer l'ardeur des religieux, il voulut qu'elle restât un exercice de pénitence absolument libre : il le limitait à une discipline quotidienne pendant quarante psaumes, ou soixante pendant les deux carêmes, Noël et Pâques (*Ep.* VI, 34, 433ac).

La propagande du saint rencontra cependant des résistances. Aux moines du Mont-Cassin à qui il répugnait de se soumettre aux coups en public, il adressa le *De laude flagellorum*, où il les exhorte à reprendre la coutume, qu'ils avaient abandonnée, de la discipline le vendredi, parce qu'il n'y a pas de meilleure mortification pour participer aux souffrances du Christ et un jour à sa gloire (PL 145, 679-686). Ses remontrances furent écoutées. Du Mont-Cassin, la pratique de la discipline se répandit en de nombreux monastères dépendant de la grande abbaye.

Certains objectaient : « Voici une pénitence nouvelle et inconnue jusqu'ici ». Le saint répond dans une

lettre au clergé de Florence en rappelant les flagellations subies par le Christ, les Apôtres et les martyrs; s'ils ne se sont pas fouettés aux-mêmes, nous devons, à défaut de bourreaux, les imiter en nous flagellant nous-mêmes (*Ep.* v, 8, PL 144, 350-352). « Je voudrais subir le martyre pour le Christ, écrit-il au moine Cerebrosus; je n'en ai pas l'occasion; mais en me brisant moi-même par les coups, je manifeste du moins la volonté de mon âme brûlante » (*Ep.* vi, 27, 416c).

Pierre Damien écrivit la vie de deux de ses disciples qui poussèrent jusqu'à l'héroïsme la pratique de la discipline. Le premier fut saint Dominique l'encuirassé † 1060. Il n'enlevait sa cuirasse de fer que pour prendre la discipline. Il battit tous les records, puisqu'il parvint à réciter de suite douze psautiers plus un treizième jusqu'au psaume 31 en se flagellant des deux mains sans s'arrêter. Après cet exploit inouï, son corps était tellement zébré de meurtrissures qu'on l'aurait pris pour une masse pilonnée dans un mortier (1017-1020). Voir DS, t. 2, col. 2630-2632. Rodolphe † 1061, qui devint en 1058 évêque de Gubbio, se soumettait également volontiers à de longues séances de discipline (1011bc).

Vers la même époque s'établit l'usage d'ajouter aux prières pour les défunts, des jeûnes, des génuflexions et des disciplines. C'est ce dont témoigne Pierre Damien (PL 145, 333ab, 345b). Il affirme également que Dominique l'encuirassé substitua le fouet de lanières de cuir au faisceau de verges, presque exclusivement employé jusque-là (PL 144, 1019c).

Gautier † 1098, abbé de Saint-Martin de Pontoise, oblige ses moines à lui infliger la discipline en plein chapitre. Lui-même, ajoute son biographe, se flagellait cruellement chaque jour avec un fouet de sa fabrication, composé de courroies très dures terminées par des nœuds (AS, 8 avril, t. 1, p. 757-758). Au 12e siècle, à l'époque de Pierre le Vénérable, la flagellation non pénale était couramment pratiquée à Cluny (*Statuta, loco cit.*).

Les *Coutumes* des chartreux rédigées par le prieur Guigue 1er † 1136 en prévoient l'usage avec l'assentiment du prieur (35, PL 153, 709-710). On la trouve mentionnée, nous l'avons vu, par Fastrède et dans les chapitres généraux des cisterciens en 1195 et 1196 (*Statuta capitulorum..*, t. 1, p. 182, n. 1; p. 208, n. 57). Les prémontrés l'adoptèrent dès le début (cf F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, Paris, 1947, p. 263).

Au 13e siècle, ce mode de pénitence était très répandu chez les séculiers comme chez les réguliers; saint Louis se faisait *discipliner* par son confesseur le dominicain « Giefroi de Biaulieu » (*Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. 20, Paris, 1840, p. 108), et Thomas de Celano dit de sainte Claire d'Assise : « Pendant quarante-deux ans, elle brisa sous les coups de discipline le vase d'albâtre de son corps, par les brisures duquel d'agréables parfums se répandirent dans la maison de l'Église » (*Legenda sanctae Clarae virginis*, éd. Fr. Pennacchi, Assise, 1910, p. 16). Saint Dominique † 1221 se donnait chaque nuit de longues et sanglantes disciplines et ses disciples imitèrent son exemple (cf D.-A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, t. 1, Paris, 1903, p. 161).

4° *Usages de la discipline.* — Le mot *disciplina* qui désignait la correction infligée aux religieux coupables fut conservé pour désigner la flagellation volontaire. Jusqu'à la fin du moyen âge on continua à se servir de verges généralement réunies en faisceaux élastiques, « virgarum scopae » (PL 144, 1019c). Puis on utilisa le fouet de lanières de cuir ou de cordes garnies de nœuds (*lorum, scutica, flagellum*; cf ASB, *loco cit.*, p. xvi). Certains ascètes utilisaient des chaînes de fer. Saint Dominique se servait d'une chaîne de fer à trois branches (cf J.-D. Rambaud, *Saint Dominique*, Paris, 1926, p. 161). D'autres employaient des fouets d'épines. On trouve ces divers instruments de pénitence mentionnés dans les *Vitae sororum* d'Unterlinden par Catherine de Gueberschwihr (éd. J. Ancelet-Hustache, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 5, 1930, p. 340). Le bienheureux Venturin de Bergame † 1346 fabrique lui-même pour ses pénitentes des disciplines de cordes à nœuds (*Directoire spirituel*, Paris, 1926, p. 96, 147-149). Voir art. S. Dominique.

Les uns se disciplinaient eux-mêmes, d'autres recouraient à une main étrangère en se faisant frapper comme des coupables. Sainte Élisabeth de Hongrie † 1231 avait recours à ses servantes (Thierry d'Apolda, *Vita B. Elisabeth*, 2, 1, éd. H. Canisius, *Thesaurus monumentorum*, t. 4, Anvers, 1725, p. 123) et sainte Hedwige † 1243 à ses sœurs en religion (AS, 17 octobre, t. 8, p. 233). D'autres utilisaient les deux méthodes : la bienheureuse Marguerite de Hongrie † 1271 ajoutait aux disciplines reçues en commun les coups dont elle se lacérait elle-même (AS, 28 janvier, t. 3, p. 517). Quand saint Dominique sentait son bras fatigué, il contraignait l'un de ses frères à le frapper de toutes ses forces (J.-D. Rambaud, *loco cit.*).

La bienheureuse Sibylline Biscossi † 1367 prenait la discipline à genoux (AS, 19 mars, t. 3, p. 69). Cependant la règle de saint Gilbert de Sempringham † 1189 prescrit pour la discipline de dévotion la même posture que pour la discipline pénale qu'on recevait assis à terre au milieu du chapitre (*Institutiones ordinis S. Guilberti* 23, éd. G. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, 2e éd., t. 7, Londres, 1830, p. xlviii*). Beaucoup de religieuses durent suivre cette coutume pour leurs disciplines privées. C'est d'ailleurs ce que prévoit l'*Ordinaire* de Saint-Jacques de Liège dont on possède une copie du 13e siècle, et qui réglemente et la discipline pénale et la discipline de dévotion.

On devait la demander à un des prêtres qui seuls pouvaient la donner. Voici la façon de procéder : le patient rejette ses vêtements en arrière pour mettre à nu la surface de son dos et se met sur son séant. Puis il récite trois fois le *Confiteor*; les deux premières fois le disciplinant répond *Misereatur* en donnant trois coups et fait de même la troisième fois en disant *Indulgentiam* et *Absolve Domine*; il donne trois coups une quatrième fois en disant *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* et termine en donnant trois autres coups. On pouvait demander trois de ces disciplines par jour en une seule ou trois séances. On ne pouvait les donner que les jours non chômés; elles étaient recommandées en carême et en temps d'affliction publique. Le disciplinant ne devait pas frapper trop fort, à moins qu'en remuant le corps le patient ne réclamât de lui « plus de vivacité » (*Liber ordinarius S. Jacobi*, éd. P. Volk, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 10, Münster, 1923, p. 113-114).

D'après Léon d'Ostie † 1114/8 la discipline du vendredi, rétablie au Mont-Cassin grâce à Pierre Damien, se donnait, *data confessione*, qu'il s'agisse de confession sacramentelle ou du *Confiteor* comme à Saint-Jacques de Liège (*Chronicon casinense* 3, 20, PL 173, 738b).

La discipline de dévotion se prenait soit en privé soit en public; en ce dernier cas elle avait parfois lieu au chapitre, lieu des corrections pénales (AS, 31 mars, t. 3, p. 712; 8 avril, t. 1, p. 758), et quelquefois à l'église, comme cela se pratiquait à Cluny au temps de Pierre le Vénérable (*Statuta, loco cit.*). La discipline quotidienne n'était pas rare au moyen âge (AS, 28 janvier, *loco cit.*; 19 mars, *loco cit.*; *Vitae sororum* d'Unterlinden, *loco*

cit.). Les anciens carmes la prenaient tous les deux jours (B. Haeften, *Monasticae disquisitiones*, lib. 8, tr. 5, Anvers, 1644, p. 828). Ordinairement elle avait lieu le vendredi (E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lyon, 1690, p. 243), et particulièrement le vendredi saint (p. 411). En carême elle avait lieu plus souvent et quelquefois tous les jours, ainsi qu'en avent (*Vitae sororum, loco cit.*). Parfois c'était le supérieur qui la donnait alors à tous les religieux. C'est ce qui se passait dans la congrégation de Bursfeld, fondée en 1446. Les moines s'accusaient de leurs manquements au chapitre le vendredi saint, puis recevaient du « président » un coup de discipline. Les lundis, mercredis et vendredis de carême et pendant l'avent, le prieur ou le sous-prieur passait au dortoir après complies pour *discipliner* tous les moines (*Ordinarius Bursfeldensis*, c. 37, 51, dans E. Martène, *loco cit.*, p. 411). Enfin la discipline pouvait être imposée dans les monastères en temps de calamité au même titre que d'autres exercices de piété (AS, 28 janvier et 19 mars).

A la fin du moyen âge l'usage de la discipline dégénéra en une sorte de fureur sanglante avec les flagellants, dont le mouvement, apparu peu avant la peste noire (1348-1350), se développa considérablement; voir art. Flagellants. Devant le trouble causé par ces bandes fanatiques qui, parcourant les villes, s'assemblaient sur les places publiques pour se flageller jusqu'au sang, en hurlant sans répit : *Kyrie eleison*, Clément VI interdit en 1349 ces compagnies de pénitence, mesure qui fut d'ailleurs peu efficace.

3. **Pratique actuelle.** — La pratique de la discipline de dévotion survécut aux aberrations provoquées par le fanatisme morbide des flagellants. Saint François de Sales en recommandait l'usage.

« La discipline a une merveilleuse vertu pour resveiller l'appétit de la dévotion, estant prise modérément » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 23). Dans une lettre du 14 octobre 1604 à Mme de Chantal, *Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 357, le saint explique : « Il sera bon d'appliquer quelquefois cinquante ou soixante coups de discipline, ou trente, selon que vous seres disposée. C'est grand cas comme cette recette s'est treuvée bonne en une âme que je connois. C'est sans doute que le sentiment extérieur divertit le mal et l'affliction intérieure, et provoque la miséricorde de Dieu; joint que le malin voyant que l'on bat sa partisane et confédérée, la chair, il craint et s'enfuit... Il en faut user modérément, et selon le prouffit que vous verrés réuscir par l'expérience de quelques jours » (cf p. 360, et DS, t. 2, col. 2367).

Le saint Curé d'Ars se donnait de sanglantes disciplines et Lacordaire se faisait flageller par ses confrères. Rares sont les ordres religieux qui, de nos jours, n'accordent pas une place parmi leurs observances à la discipline, que chacun s'administre habituellement dans sa cellule pendant la récitation du *Miserere* ou d'autres prières.

L'*Ordo ad disciplinam faciendam*, tel qu'il se trouve dans le bréviaire monastique (Bruges, 1930, p. 264*), comporte la récitation d'un *Miserere* avec plusieurs versets et une oraison, puis un *De profundis*, vestige du temps où l'on pratiquait la discipline à titre de suffrage pour les défunts, et se termine par l'oraison *Respice* des trois derniers jours de la Semaine sainte. Il se trouve tel quel dans le bréviaire de la congrégation de Saint-Maur (Paris, 1662, p. CXCII). Associée au souvenir des souffrances du Christ, la discipline a lieu le vendredi; dans cet esprit, elle peut exciter dans l'âme des sentiments de componction : « Que cette pénitence nous paraîtra douce, si nous pensons à notre bien-aimé Sauveur, volontairement flagellé pour nos crimes, endurant sa douloureuse Passion avec un dévouement si généreux » (*Directoire spirituel à l'usage des Cisterciens réformés*, Bricquebec, 1931, p. 365).

La flagellation se fait régulièrement sur le dos. Pratiquée sur la poitrine, elle pourrait amener des perturbations respiratoires ou circulatoires, particulièrement chez les personnes prédisposées aux maladies des poumons et du cœur. Car plus que les autres austérités, la discipline ne doit pas nuire à la santé au point d'entraver l'accomplissement du devoir d'état ou la pratique des autres vertus. On doit s'y livrer avec la discrétion voulue (on reviendra aux articles Mortification et Pénitence sur les déviations possibles que peut présenter pour des tempéraments moins équilibrés l'usage, même modéré, d'exercices de pénitence; cf Debreyne-Ferrand, *La théologie morale et les sciences médicales*, 6e éd., Paris, 1884, p. 345-347). Les religieux ne doivent pas s'en dispenser, quand leur règle la prescrit. Pour le reste, l'usage doit en être soumis à l'assentiment d'un sage directeur. Les maîtres de la vie spirituelle se sont montrés extrêmement sévères pour toute pénitence corporelle pratiquée indiscrètement et sans autorisation. Saint Benoît oblige chaque moine à soumettre à son abbé les pénitences surérogatoires qu'il compte s'imposer durant le carême et il ajoute : « Tout ce qui se fait sans la permission du père spirituel sera attribué à présomption et à vaine gloire et non à mérite » (*Regula* 49). Agir autrement serait s'exposer à l'orgueil.

Sainte Thérèse l'affirme : « C'est le cas des pénitences indiscrètes qui nous font croire que nous sommes plus mortifiés que les autres ou que nous faisons quelque chose. Si vous continuez dans cette voie, cachant vos austérités à votre confesseur ou à votre supérieur, ou n'y renonçant point après l'avoir promis, il est clair qu'il y a là une tentation » (*Camino de perfección*, c. 39, éd. Silverio, t. 3, Burgos, 1916, p. 188). Saint Jean de la Croix dit de son côté : « La pénitence corporelle sans obéissance est très imparfaite; les commençants, il est vrai, s'y sentent portés par la consolation et le goût qu'ils y trouvent; mais s'ils y font leur propre volonté, ils s'exposent à croître bien plutôt en vices qu'en vertus » (*Avisos y sentencias*, 287, éd. Gerardo, t. 3, Tolède, 1914, p. 48). L'Écriture avait déjà dit : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice » (1 *Rois* 15, 22).

Pratiquée dans ces conditions, l'usage de la discipline sera donc exempt de toute illusion et permettra à ceux qui s'y livrent de s'associer humblement aux souffrances du Christ dans sa flagellation. La pratique de la discipline volontaire n'appartient pas à la spiritualité monastique primitive, ni à celle de l'antiquité chrétienne, pour qui les pénitences essentielles étaient le jeûne, l'abstinence et les veilles consacrées à la prière. Elle doit cependant être considérée comme un usage vénérable, parce que, depuis son apparition, elle a toujours été utilisée par les saints et mise au nombre des observances de la vie religieuse.

Les auteurs qui ont traité des flagellants prennent en même temps parti pour ou contre l'usage de la discipline et en reconstituent l'histoire. Aussi les signalons-nous ici.

J. Gretser, *De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce*, Ingolstadt, 1606. — J. Boileau, *Historia Flagellantium. De recto et perverso flagrorum usu apud christianos*, Paris, 1700; trad. Granet, *Histoire des Flagellans*, Amsterdam, 1701. — Ces ouvrages soulevèrent la controverse. Gretser, attaqué par un « prédicant », répliqua : *Praedicans vapulans et disciplinatus* et *Spicilegium de usu voluntariae per flagra castigationis*,

Cologne, 1607; au premier ouvrage Gretser annexa les statuts de la sodalitas disciplinantium approuvés par S. Charles Borromée. Boileau provoqua la réponse de J.-B. Thiers et de J. Mabillon, préface aux ASB, t. 8, n. 39-42.

J.-B. Thiers, *Critique de l'histoire des Flagellans et justification de l'usage des disciplines volontaires*, Paris, 1703. — G. Peignot, *Recherches historiques sur l'origine et l'usage de l'instrument de pénitence appelé discipline*, Dijon, 1841. — Kober, *Die Körperliche Züchtigung als Kirchliches Strafmittel gegen Cleriker und Mönche*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 67, 1875, p. 3-78, 355-448. — G. Fougères, art. *Flagellum*, dans *Dictionnaire des antiquités grecques et latines* de Daremberg et Saglio, t. 2, 1896, p. 1152-1156. — H. Haupt, art. *Geisselung und Geisslerbruderschaften*, dans *Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 6, 1899, p. 432-444. — *Œuvres de pénitence corporelle*, dans *L'Ami du clergé*, t. 22, 1900, p. 1089-1094. — L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, coll. Pax 21, Paris-Maredsous, 1925, 2e p., ch. 3, *La discipline, instrument de pénitence*, p. 175-199. Le présent article doit beaucoup à l'étude de L. Gougaud.

On trouvera bien des notations concernant la discipline de dévotion dans les importantes études sur les confréries de Disciplinés au moyen âge, publiées par G. Meersseman dans l'*Archivum Fratrum praedicatorum*, t. 20-22, 1950-1952. — Voir DS, t. 1, col. 978; t. 2, col. 2349, 2358-2361; art. S. Donat, Flagellants, Mortification, Pénitence.

Émile Bertaud.

DISCRÉTION. — I. *Notion.* — II. *Aperçu historique.* — III. *Rôle et pratique de la discrétion.*

I. Notion

Dans le langage courant la discrétion est la qualité de celui qui sait garder un secret, qui s'applique à ne pas gêner les autres, qui « sent s'il convient ou s'il ennuie, (et) sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part » (La Bruyère, *Caractères*, ch. 5). C'est à une date relativement récente, — au 17e siècle d'après O. Bloch, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, 1932, p. 223 —, que le mot discrétion a pris le sens de retenue, de réserve dans les paroles et dans les actes. Ce n'est pas de la discrétion ainsi entendue qu'il sera question ici.

1. **Discretio.** — Dans le vocabulaire ascétique chrétien le mot *discretio* traduit deux mots grecs qui expriment deux notions différentes : διάκρισις = discernement, μέτρον = mesure. Il dérive de *discernere* dont le sens premier est, comme celui de διακρίνειν, séparer, diviser, distinguer. Il signifie tout d'abord : séparation, division, distinction, différence. Il désigne ensuite le pouvoir de discerner, la faculté de distinguer : l'âge de discrétion est celui où l'enfant devient capable de distinguer le bien du mal; jusqu'au 17e siècle discrétion fut employé dans le sens de discernement ou de différence : la discrétion du bien et du mal (« il n'y aura discrétion entre noble, païsan, infidèle ou More » (Louise Labé); cf E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du 16e siècle*, Discrétion). Enfin, par extension, il désigne la faculté qui discerne, c'est-à-dire la raison et les actes de cette faculté : la prudence, le jugement.

Le substantif διάκρισις figure trois fois dans le nouveau Testament. Il est traduit par *disceptatio* (*Rom.* 14, 1) et par *discretio* (1 *Cor.* 12, 10; *Hébr.* 5, 14). Dans 1 *Cor.* il a le sens spécial de discernement des esprits; dans l'épître aux Hébreux il désigne le discernement du bien et du mal. Il n'est pas utile de faire ici, en détail, l'histoire du mot *discretio* = διάκρισις dans la langue chrétienne primitive; notons seulement qu'il fut emprunté à saint Paul par les premiers auteurs chrétiens avec le sens de discernement des esprits (voir DS, t. 3, col. 1247 svv). Au 5e siècle, il s'enrichit de sens nouveaux : celui d'aptitude à discerner le juste milieu, celui de mesure et de modération. Dans le latin classique, en effet, et chez les Pères du 4e siècle, Jérôme, Ambroise, Augustin, les idées de mesure et de modération sont rendues par : *mensura*, *modus*, *modestia*, *moderatio*. Le mot *discretio* est employé par Augustin dans son sens premier de division, séparation : Discretio lucis et tenebrarum (*De Genesi ad litteram* I, 10, 19, PL 34, 253); par Jérôme au sens de distinction, différence : ut inter sanctorum merita discretionem quamlibet facere videamur (*In Evang. Matthaei* 13, 17, PL 26, 88a). Cassien paraît être le premier qui ait exprimé l'idée de mesure par *discretio* en désignant par ce mot la vertu qui préserve de tout excès le zèle de la perfection et le maintient dans un juste milieu. — Le *Thesaurus linguae latinae*, au mot *discretio*, ne mentionne pas le sens de mesure et de modération. Il note seulement : Apud Eccl., praesertim spiritali sensu, cautio, circumspectio.

Étymologiquement, *discretio* signifie donc discernement, aptitude à distinguer le bien du mal, et le juste milieu entre deux extrêmes. Par extension, il désigne l'effet de ce discernement : la mesure, la modération. C'est pourquoi, employé dans ce dernier sens, le mot discrétion retient, comme sous-jacente à l'idée de mesure, l'idée de discernement. Avant d'être un acte de la raison pratique, la discrétion est un acte de l'intelligence, du droit jugement. Richard de Saint-Victor, analysant cette notion de discrétion, distingue cinq éléments : la *dijudicatio*, exercice d'un jugement droit, décide, dans les actes, ce qui est licite ou ne l'est pas; la *deliberatio* opère la distinction entre ce qui convient et ce qui ne convient pas; la *dispositio* fait discerner ce qui est conforme à l'ordre et ce qui ne l'est pas; la *dispensatio* distingue entre ce qui est opportun et ce qui est inopportun; la *moderatio* garde la mesure et n'en laisse jamais outrepasser les bornes (*Adnotationes mysticae in Ps.* 143, PL 196, 381d-382a). Toutes ces activités appartiennent à l'intelligence. Ainsi, Richard rejoint Cassien qui plaçait dans le νοῦς le siège de la discrétion, en précisant que celle-ci n'a pas pour rôle, comme les différentes vertus morales, de s'opposer à une passion déterminée, mais d'intervenir, par manière de jugement pratique et de choix, dans l'exercice de toutes les vertus (cf DS, t. 2, col. 244).

2. **Discrétion et prudence.** — La théologie morale et spirituelle rattache la discrétion à la vertu cardinale de prudence : Discretio quae ad prudentiam pertinet (S. Thomas, *In 3 Sent.* d. 33 q. 2 a. 5); c'est pourquoi la plupart des effets que l'on attribue à la prudence sont pareillement attribués à la discrétion : de celle-ci comme de celle-là on affirme qu'elle commande tout l'exercice des vertus, toute la pratique de la vie. Cette identification s'explique et se justifie historiquement : l'étude spéculative de la vertu de discrétion a précédé, dans l'enseignement traditionnel, celle de la vertu de prudence. Comme O. Lottin l'a montré, le traité de la prudence s'est élaboré seulement vers 1220 avec Guillaume d'Auxerre (*Psychologie et morale aux* XIIe *et* XIIIe *siècles*, t. 3, 2e p., 1949, Louvain, p. 255-280). Jusqu'alors on parlait uniquement de la discrétion. Avec ce mot, il est vrai, voisinait parfois celui de prudence, par exemple chez Cassien :

prudens discretio (*De coenobiorum institutis* 5, 41, PL 49, 266a), et chez Richard de Saint-Victor : discretionis prudentia (*Benjamin minor* 68, PL 196, 49a); chez saint Benoît, dans un contexte où mesure et discrétion sont recommandées à l'abbé, l'adverbe *prudenter* se présente deux fois (*Regula* 64). Mais c'est la vertu de discrétion qui surtout est étudiée ou recommandée. En fait, dans les analyses que nous ont laissées les auteurs spirituels et les théologiens pré-scolastiques, il n'est rien qui ne soit attribuable à la prudence. Dans sa manière de commander, l'abbé, selon saint Benoît, sera prévoyant et circonspect (*providus et consideratus*); il fera preuve de discernement et de modération (*discernat et temperet*) (64). Saint Thomas fera de la prudence la vertu caractéristique des chefs et des supérieurs (2^a 2^{ae} q. 47-56) ; il la nommera, dans ce cas, *prudentia regnativa* (q. 50 a. 1) et citera, parmi les actes de cette vertu, ceux que saint Benoît attribuait à la discrétion : la prévoyance (*providentia*) et la circonspection (*circumspectio*) (q. 49 a. 6-7); on rencontrera même chez lui des textes où prudence et discrétion sont des termes équivalents.

Dans son traité de la prudence, la discrétion n'est pas nommée. Mais il en parle ailleurs, et de l'examen des textes il résulte que discrétion et prudence sont une seule et même vertu. « Saint Thomas, remarque Th. Deman, charge désormais la prudence de perpétuer l'enseignement constant et vénérable que la discrétion avait porté jusqu'à lui ». Et ainsi « la prudence se situe au terme de la tradition sur laquelle règne la discrétion. Elle est l'héritière de tout ce qu'ont déposé dans ce mot les maîtres de la vie spirituelle » (*La prudence*, trad. Th. Deman, appendice 2, p. 407). En bref, pour désigner une même vertu le mot discrétion est utilisé de façon habituelle sinon exclusive jusqu'à la fin du 12^e siècle, et, depuis le 13^e, sous l'influence des théologiens scolastiques, le mot prudence lui est ordinairement préféré. Le *Thesaurus linguae latinae* et certains dictionnaires latins citent *prudentia* parmi les sens tardifs de *discretio*. Et, on l'a remarqué, telles traductions modernes des conférences de Cassien rendent toujours *discretio* par prudence (cf W. Dürig, *Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie*, Munich, 1952, p. 144-149).

Pour achever d'éclairer la notion traditionnelle de discrétion, rappelons que cette vertu est souvent nommée « la voie royale », expression empruntée à la Bible : *Nomb.* 20, 17. Chez les anciens peuples d'Orient la voie royale était une route d'État, droite et sans détours, qui conduisait à la capitale où résidait le roi. Cette route est devenue un symbole qui, dans la littérature chrétienne, a reçu des applications variées. Il était naturel d'y voir une image de la discrétion, juste milieu entre deux excès opposés. Aller par la voie royale signifia pratiquer la vertu de discrétion, c'est-à-dire ne s'égarer ni à droite ni à gauche, ne dépasser la mesure de la vertu ni dans le sens de l'excès, ni dans le sens du défaut.

Sur l'usage et le développement de ce thème dans la littérature spirituelle en Orient et en Occident, voir : H. Rahner, *Der Königliche Weg des Kreuzes*, ZAM, t. 8, 1933, p. 73-76; Fr. Tailliez, Βασιλικὴ ὁδός. *Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale*, OCP 13, 1947 (Miscellanea de Jerphanion), p. 299-354; J. Leclercq, *La voie royale*, VSS, 1948, p. 338-352.

La *discretio* = διάκρισις = discernement a déjà été étudiée : voir DISCERNEMENT DES ESPRITS. Le présent article traitera uniquement de la discrétion entendue dans le sens de mesure (μέτρον) et de juste milieu. Sous cet aspect, la discrétion est une vertu naturelle (particulièrement en honneur dans la Grèce antique) et surnaturelle, régulatrice des autres vertus et des multiples activités de la vie spirituelle. Elle nous permet de doser raisonnablement toutes choses, de calculer notre effort vers la perfection selon nos forces actuelles et notre mesure de grâce, afin de ne pas aller témérairement au delà de nos limites personnelles et de ne pas rester lâchement en deçà. A la base de cette discrétion il y a la connaissance de soi, le discernement exact de nos possibilités réelles et la juste appréciation des circonstances, en un mot le jugement. Le manque de discrétion correspond toujours à un manque de jugement.

II. Aperçu historique

1. **Dans l'antiquité grecque.** — L'idée de mesure est aussi ancienne que la pensée grecque : elle en est un élément inséparable. Dans tous les domaines : religion, morale, philosophie, littérature, médecine, politique, beaux-arts, le grec a un sentiment instinctif de la mesure, un besoin spontané d'équilibre, de proportion, d'ordre et de sobriété. « La mesure et la proportion, dira Platon, réalisent partout la beauté et la vertu » (*Philèbe*, 66*ab*).

Dès la plus haute antiquité, l'idée de mesure apparaît prépondérante tout d'abord sur le plan religieux. Pour les grecs, l'homme est un être essentiellement limité. Le Destin, la Loi suprême, assigne à chacun sa portion de vie et de bonheur. Si l'homme acquiert plus que la part qui lui était attribuée, il commet une impiété, attire sur lui la colère des dieux et la souffrance vient tôt ou tard rétablir l'équilibre. « La divinité aime briser tout ce qui s'élève. Il n'est permis qu'aux dieux d'avoir des pensées altières : un mortel doit limiter ses désirs » (Hérodote, *Histoires*, VII, 10). La grande faute de l'homme et la cause de tous ses maux c'est l'excès, l'hybris, la démesure. Celle-ci, finalement punie, c'est toujours l'ordre éternel qui triomphe.

De cette conception religieuse de la condition humaine, les grecs dégageaient un principe de conduite, une loi morale : il faut respecter nos limites. La sagesse est d'accepter ce qui nous est fixé par la nature et les dieux et de n'excéder en rien nos droits. Garder en tout la mesure, se tenir toujours à égale distance des deux extrêmes, du trop et du trop peu, c'est rester dans l'ordre et c'est la condition du bonheur. Voilà pourquoi « la mesure est le meilleur des biens : μέτρον τὸ βέλτιστον » (Eschyle, *Agamemnon*, 378). La démesure au contraire, quelle qu'en soit la forme, conduit au désordre, à l'injustice et au malheur. Tout excès est funeste à l'homme et non pas seulement la richesse et le succès, mais le bonheur, le savoir et la vertu même, lorsqu'on n'en use point avec modération. Théognis affirmera : « La démesure est le premier mal qu'un dieu envoie à l'homme qu'il veut anéantir » (*Poèmes élégiaques*, 151-152). Avant lui Héraclite avait dit : « La démesure doit être éteinte plus encore qu'une maison en feu » (*Fragment* 43). Aussi, les conseils de modération sont-ils l'un des thèmes les plus habituels de la morale que prêchent les philosophes et les poètes.

Pindare recommande avec insistance à ses héros de ne pas chercher à s'égaler aux dieux, de ne pas élever leurs pensées plus haut qu'il ne sied : « Il ne faut demander aux dieux que

ce qui convient à des cœurs mortels : il faut regarder à nos pieds, ne pas oublier notre condition » (*Pythiques*, III, 59-60), « borner ses désirs à ce que chacun peut selon son âge, user du bonheur avec modération et fuir l'affreuse démesure » (XI, 53, 55).

« Partout triomphe la mesure » proclamera Eschyle (*Euménides*, 526), et tout d'abord parmi les dieux. Dans le *Prométhée enchaîné* Zeus lui-même observe la loi suprême du Μέτρον. Le maître de l'Olympe est modéré dans son triomphe : il fait grâce à Cronos et aux Titans qu'il a vaincus; il pardonne à Prométhée et fait régner dans le monde la justice et la paix en pratiquant la vertu de mesure : Μηδὲν ἄγαν, rien de trop. Par contraste, Eschyle montre, dans les *Perses*, comment la ruine, « fille des audaces interdites », punit la démesure, « fille de l'impiété ». Xerxès a offensé les dieux. Il a franchi les bornes assignées à sa puissance. Le désastre naval de Salamine et la déroute de son armée furent le châtiment de son « insolente audace ». La démesure, en mûrissant, produit l'épi de l'erreur et la moisson qu'on en lève n'est faite que de larmes » (*Perses*, 818-822).

Platon est, de tous les grecs, celui qui a le plus insisté sur la doctrine traditionnelle de la mesure : on en trouve, dans ses *Dialogues*, les diverses applications. Il reconnaît tout d'abord que si « le dicton Μηδὲν ἄγαν a une vieille réputation de justesse, c'est qu'en effet il est juste » (*Ménexène*, 247*e*). Pour lui, « le premier bien est la mesure, le juste milieu, l'à-propos (τὸ καίριον) et toutes les autres qualités semblables [τὸ πρέπον = ce qui convient, τὸ δέον = ce qui se doit] ... Le second bien est la proportion, la beauté, la perfection, le suffisant et tout ce qui est du même genre » (*Philèbe*, 66*ab*). Les biens secondaires s'apparentent d'ailleurs au premier. « Rien n'est beau sans la mesure » (*Timée*, 87*c*). Dans les *Lois*, nombreux sont les passages où la mesure apparaît comme la première des vertus qui assurent l'ordre moral et l'ordre social. Contre l'enseignement des sophistes pour qui « l'homme est la mesure de toutes choses », Platon formule cette belle profession de foi : « C'est Dieu qui, pour nous, est par excellence la mesure de toutes choses, bien plutôt que l'homme ». Et il tire aussitôt la conclusion : le devoir de l'homme « pour se rendre cher à un tel être » est de tendre à devenir semblable à lui. Celui d'entre nous qui observe la justice, la mesure, la tempérance « sera l'ami de Dieu, car il lui ressemble » (*Lois*, 716*cd*; cf A. Diès, *Introduction aux Lois*, éd. Budé, Paris, 1951, p. XXXVII-XXXVIII; Dieu mesure).

En toutes choses le sage doit garder la mesure : dans les discours (*Phèdre*, 267*b*), le rire et les larmes : il faut s'avertir mutuellement d'éviter tout excès dans la joie ou dans la souffrance (*Lois*, 732*c*); aux parents qui pleurent la mort d'un enfant, une page du *Ménexène* donne, à quatre reprises, le conseil de supporter leur chagrin avec mesure (247*c*-248*c*). Les qualités du corps : beauté, force, agilité, taille avantageuse, santé et les dons de la fortune, n'ont de valeur que par la mesure (*Lois*, 728*d*). L'excès de richesses engendre les inimitiés entre cités ou individus : le défaut les asservit (728*e*). C'est pourquoi « celui qui veut être heureux ne doit pas chercher à s'enrichir uniquement, mais à s'enrichir avec justice et modération » (870*b*). En effet, « à ne gagner que par les moyens justes on ne pourrait acquérir facilement une fortune considérable... Les très grosses fortunes ne sont pas honnêtes et qui n'est pas honnête ne saurait être heureux » (743*c*). D'autres textes non moins expressifs sont épars dans les *Lois* et dans les autres dialogues. Platon ne se lasse pas d'exalter la mesure et de l'apparenter aux plus hautes valeurs. Dans la *République* il affirme que la vérité est « parente de la mesure » (486*d*). Ailleurs il établit un rapport entre mesure, vérité, beauté et vertu (*Philèbe*, 64*e*). Ou encore il associe étroitement l'idée de mesure à l'idée de justice (*Gorgias*, 507*c*), l'idée de démesure à l'idée d'injustice (*Lois*, 661*e*). Bien avant lui Hésiode avait dit : « Écoute la justice : ne laisse pas en toi grandir la démesure » (*Les travaux et les jours*, 213).

La vertu de mesure est la vertu suprême : celui-là seul qui sait y obéir en tout respecte le droit des dieux et celui des hommes.

Aristote fera écho à l'enseignement de son maître. Il dira que la vertu consiste à éviter en tout l'excès et le défaut : elle est mesure et modération (μεσότης), équilibre entre les extrêmes (*Éthique à Nicomaque* II, 6, 15, 1106B36-1107A2, 1107A6-8). Cf H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes. Eine studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Tubingen, 1930.

Du domaine moral et religieux l'idée de mesure fut transposée de bonne heure dans le domaine médical. Dès le 5e siècle, les médecins grecs professent que l'usage modéré de la vie est la condition première de la santé. Toute maladie provient de l'excès des aliments, des boissons ou de la fatigue. La nourriture doit être proportionnée à l'âge, à la condition, au tempérament. L'exercice modéré développe les forces musculaires : le repos trop prolongé les diminue et les atrophie. La mesure en tout est nécessaire. C'est un dogme de l'école hippocratique (cf A.-J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*, Paris, 1948, p. 43). Cette mesure n'est pas quelque chose d'absolu, mais de relatif. Pour écrire un bon traité sur le régime qui convient à chacun, il faudrait connaître à fond chaque nature individuelle.

L'idéal du grec est donc le juste milieu, la mesure : Μέτρον ἄριστον (Cléobule). Cet idéal se traduit en l'axiome Μηδὲν ἄγαν, attribué à Solon et gravé au fronton du temple de Delphes avec le précepte de Socrate : Γνῶθι σεαυτόν.

On sait combien le monde gréco-romain au milieu duquel se développa l'Église était imprégné d'hellénisme. Tous les éléments de la pensée grecque qui étaient assimilables à la pensée chrétienne lui furent incorporés. Par un travail d'adaptation et de transposition les écrivains chrétiens de culture grecque mirent au service de la foi toute la richesse de cette culture. Dans la doctrine de la discrétion chrétienne on reconnaît quelques échos de l'enseignement des moralistes grecs; mais on aperçoit sans peine la distance qui sépare la vertu naturelle, fruit du seul effort humain, de la vertu surnaturelle qui, aidée par la grâce, atteint une plus haute perfection.

J. Lebreton, *Le développement des idées morales chez Platon*, dans *Études*, t. 90, 1902, p. 164-178. — J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, 1919, 1re partie, ch. 1, § 1; 2e p., ch. 2. — A. Moulard, *Métron. Étude sur l'idée de mesure dans la philosophie antésocratique*, Angers, 1923. — C. del Grande, *Hybris*, Naples, 1947. — É. des Places, *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 46. — A. Diès, Notice sur *Le Politique*, éd. Budé, Paris, 1950 p. XLIV-L.

2. **Dans l'Écriture.** — 1° L'**ancien Testament** offre peu d'allusions à l'idée de mesure, à la discrétion. Il ne faut pas s'en étonner. En effet, la morale d'Israël est essentiellement religieuse et vise d'abord la fidélité absolue aux exigences du Dieu Transcendant : ce n'est pas l'équilibre humain qui est cherché. Certaines observations des sages d'Israël sur la valeur de la richesse rappellent les considérations des moralistes grecs. L'auteur du livre de la *Sagesse* a une culture grecque prononcée : on sent chez lui l'influence de l'hellénisme, notamment dans le style et le vocabulaire. A propos de la richesse, les sages d'Israël notent que le bonheur n'est pas dans l'opulence, quand celle-ci ne va pas de pair avec la crainte de Iahvé, la justice, la concorde familiale (*Prov.* 15, 16-17; 16, 8; 17, 1).

Ils conseillent de ne pas chercher à faire fortune rapidement, car « celui qui a hâte de s'enrichir n'échappera pas à la faute » (28, 20). D'où cette requête adressée à Dieu : « Ne me donne ni pauvreté ni richesse.., de crainte qu'étant comblé je n'apostasie et ne dise : qui est Iahvé? ou encore qu'étant indigent je ne dérobe et ne profane le nom de Dieu » (30, 8-9). C'est le Μηδὲν ἄγαν, mais qui relève d'une préoccupation morale plus élevée.

L'idée de mesure se retrouve çà et là dans les autres livres sapientiaux, par exemple dans l'*Ecclésiaste* 7, 17 : « Noli esse justus multum : neque plus sapias quam necesse est »; dans l'*Ecclésiastique* 3, 21 : « Altiora te ne quaesieris et fortiora te ne scrutatus fueris »; au livre de la *Sagesse* où l'auteur met en évidence la modération de Dieu envers les païens d'Égypte et de Canaan. Iahvé aurait pu anéantir ces idolâtres et ces impies, mais il règle tout « avec nombre, poids et mesure » (11, 21) : sa justice est tempérée par une miséricordieuse modération. Il se montre patient à l'égard des pécheurs et les châtie par degrés afin de leur laisser le temps du repentir (12, 10) : « En agissant ainsi tu as appris à ton peuple que le juste doit être humain » (12, 19).

2° **Nouveau Testament.** — Isaïe (42, 3) parlant du Serviteur de Iahvé exprimait sa mansuétude et sa clémence par cette métaphore que saint Matthieu (12, 20) applique au Christ : « Il ne brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore ». Dieu, en effet, ne veut pas la mort du méchant, mais qu'il « se détourne de sa voie et qu'il vive » (*Éz.* 33, 11). La modération dans le châtiment du péché indique le caractère médicinal de la peine : celle-ci ne deviendra vindicative et sans rémission que si le coupable s'obstine et s'endurcit. Le Christ qui avait dit : « Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre » (*Mt.* 5, 4), s'élèvera contre l'excès des deux apôtres qui voulaient faire tomber le feu du ciel sur les samaritains coupables de refuser l'hospitalité à leur Maître (*Luc* 9, 54).

Saint Paul, dans l'épître aux Romains, recommande la modération. « Je dis à chacun de vous de ne point s'élever plus qu'il ne convient, mais d'avoir des sentiments de juste modestie, chacun selon la mesure de la foi que Dieu lui a départie » (12, 3). Le principe général de ces avis, explique M.-J. Lagrange, « c'est que chacun doit avoir une juste idée de son rôle et s'y tenir... Avoir de soi un sentiment juste et par conséquent modéré.., recommandation conforme aux meilleures règles de la morale grecque. Mais Paul entend cette modération dans l'ordre surnaturel » (*Épître aux Romains*, coll. Études bibliques, Paris, 1916, p. 296). C'est encore une invitation à la discrétion que Paul adresse aux fidèles quand il leur recommande : « Modestia vestra (τὸ ἐπιεικές = modestia, modération) nota sit omnibus hominibus » (*Phil.* 4, 5) et leur conseille la mesure dans les relations avec les non-chrétiens, eos qui foris sunt (*Col.* 4, 5-6). Il demande à Timothée d'enseigner la discrétion dans la nourriture et le vêtement (1, 6, 8-9) et il l'invite à la modération dans la pénitence (5, 23). Notons enfin que d'anciens auteurs ont vu un appel à la discrétion dans ces mots de l'Apôtre : « Je vous exhorte... à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : c'est le culte raisonnable qui doit être vôtre : *rationabile obsequium vestrum* » (*Rom.* 12, 1). Saint Thomas cite ce verset à propos de la mortification corporelle :

Maceratio proprii corporis, puta per vigilias et jejunia, non est Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis : quod quidem est, in quantum cum debita *discretione* fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur.., propter quod et Apostolus *Rom.* 12, 1, postquam dixerat « Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem », addidit : « Rationabile obsequium vestrum » (2ª 2ae q. 88 a. 2 ad 3).

3. **Tradition patristique.** — 1° **En Orient.** — S'il y eut, parmi les Pères du désert, des originaux qui poussèrent aux limites extrêmes les rigueurs de l'ascèse, ils demeurent l'exception. « Nos anciens ne nous ont rien transmis que de raisonnable », disait à Cassien l'abbé Théonas (*Collatio* 21, 25, PL 49, 1200b). Et on lit dans les *Apophtegmes* que le manque de mesure est toujours cause de ruine (PG 65, 425d). Ce recueil, dont l'influence sur le développement de l'ascèse chrétienne a été capitale, révèle « une spiritualité très haute.., toute pénétrée... de discrétion.., c'est-à-dire de discernement, de bon sens, de modération » (DS, t. 1, col. 766). Ce qui frappe, chez les premiers moines égyptiens, c'est le rôle que joue dans leur enseignement ascétique l'observation psychologique, la sagesse pratique, cette σωφροσύνη chère aux grecs qui, pour Homère, désigne le bon sens (*Iliade*, XXI, 462; *Odyssée*, IV, 158) et qui, pour Platon, consiste dans l'équilibre et la maîtrise de soi (*République*, 430e).

1) Équilibre et discrétion sont les qualités dominantes du père des cénobites, saint *Pacôme*. Sa règle est remarquable par son esprit de mesure. Elle impose à tous un minimum d'austérités, un régime de vie adapté aux santés normales. Au delà de ce minimum une marge est laissée aux initiatives individuelles, sous le contrôle du supérieur.

C'est ainsi que la règle fixait, pour l'ensemble des moines, deux repas quotidiens, à prendre dans un même réfectoire. Mais, Pacôme permettait volontiers à certains religieux robustes de ne faire qu'un seul repas, composé de pain, de sel et d'eau, qu'ils prenaient dans leurs cellules. La nourriture commune était frugale mais assez abondante pour satisfaire aux besoins de chacun. Pacôme n'admettait ni les jeûnes trop rigoureux, ni les veilles trop prolongées. En tout il voulait qu'on évitât l'excès (cf P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, Paris, 1898, p. 166-167, 298-299 et *passim*).

2) Saint *Basile*, « porté par nature au don complet de soi et aux austérités de l'ascèse », dut à la formation qu'il reçut aux écoles d'Athènes, le sens de la mesure et de l'harmonie. Son ami, Grégoire de Nazianze, nous dit qu'il citait toujours avec éloge l'antique adage : « τὸ πᾶν μέτρον ἄριστον, la mesure en tout c'est la perfection », et qu'il s'y conformait (*Éloge funèbre de S. Basile*, 60, 1, PG 36, 573b). De fait, la prudence et la modération caractérisent les Règles qu'il a écrites. « Elles sont plus douces incontestablement que celles de saint Pacôme » (DS, t. 1, col. 1279), mais gardent cependant une forte empreinte d'austérité. Basile fonde l'ascèse monastique sur le principe suivant : la mesure (μέτρον) dans l'usage des biens matériels est fixée par la nécessité; ce qui dépasse le nécessaire est avarice, volupté ou vaine gloire (*Regulae brevius tractatae* 70, PG 31, 1132c).

En conséquence, le moine recevra un seul vêtement qu'il portera été comme hiver (*Regulae fusius tractatae* 32, 977); dans les repas, il usera des aliments les plus simples, les moins coûteux et les plus faciles à se procurer, et il évitera la satiété (19, 968). Basile reconnaît toutefois que la mesure des aliments ne saurait être égale pour tous. Les supérieurs observeront la parole de l'Écriture : « on donnait à chacun selon ses besoins » (*Actes* 4, 35). La même discrétion se manifeste dans l'imposition des châtiments corporels : jeûnes, coups de verges. Le

supérieur devra tenir compte non seulement de la gravité de la faute, mais de l'âge du délinquant, de son état de santé et de son tempérament (*Reg. brev.* 106, 1155b).

3) Saint *Grégoire de Nazianze* eut, comme Basile, le sens et le goût de la mesure. La discrétion est un aspect caractéristique de sa charité. Il associe l'idée de mesure à la notion de philanthropie. La modération « humanise » la rigueur des lois et de l'autorité : elle est condition de la paix et de l'union. L'oubli de la mesure engendre la division et la ruine. Grégoire veut qu'on évite l'excès même dans le bien. « Le miel lui-même pris à trop forte dose peut faire vomir » (*Oratio* 27, 4, PG 36, 16d). Le zèle doit se garder de toute démesure, même au service de Dieu. La philanthropie divine sert de modèle à Grégoire : connaissant l'homme, elle évite de le heurter en le brusquant. Du domaine pratique, Grégoire transpose le sens de la mesure dans le domaine de la théologie. Discours humain, la théologie doit être adaptée à la mesure de l'homme auquel elle s'adresse. Le prédicateur devra donc tenir compte de la capacité de sa propre intelligence et de celle de son auditoire (*Or.* 28, 1, 25cd). Il faut parler de Dieu avec mesure (μετρίως) : c'est le thème de tout un discours (*Or.* 32, 173-212).

Le théologien évitera de heurter les esprits et de prendre des positions excessives qui détruiraient la bonne entente des âmes ou provoqueraient des réactions contraires au but qu'il poursuit. De plus, la théologie, en raison même des mystères divins qu'elle tâche d'exprimer, impose à l'esprit une modestie et une discrétion particulières. Seul, l'équilibre de la pensée et des formules qui l'énoncent lui permettra d'éviter les erreurs opposées et d'avancer, en toute sécurité, sur la voie royale, sans écarts ni à droite, ni à gauche, vers la vérité. Grégoire de Nazianze est vraiment le docteur de la mesure (cf J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 213-244).

2° **En Occident.** — 1) *Législation monastique.* — *a*) Saint *Jérôme*, apôtre de l'ascétisme à Rome (cf F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. 1, Paris-Louvain, 1922, p. 93 svv) et fondateur de monastères à Bethléem, n'a pas écrit de règle. Mais nous avons assez de renseignements sur sa conception de la vie monastique. Dans ses lettres, il prodigue préceptes et conseils de perfection : ce qu'on y remarque c'est le sens de la mesure. Il écrit à Eustochium :

« Cum jejunas, laeta sit facies tua. Vestis nec satis munda, nec sordida, et nulla diversitate notabilis, ne ad te obviam praetereuntium turba consistat, et digito monstreris » (*Ep.* 22, 27, PL 22, 412). Et à Népotien : « Vestes pullas aeque devita ut candidas. Ornatus ut sordes pari modo fugiendae sunt, quia alterum delicias, alterum gloriam redolet » (*Ep.* 52, 9, 535).

Jérôme insiste pour que chacun jeûne selon ses forces. « Tantum tibi jejuniorum modum impone, quantum ferre potes. Sint tibi pura, casta, simplicia, moderata... jejunia », dit-il à Népotien (*Ep.* 52, 12, 537). Il fait même à ce propos une distinction curieuse entre moines et gens du monde. Ceux-ci peuvent, sans inconvénient, exagérer de temps en temps leurs jeûnes : ils les compensent ensuite par de longs repas. Donc, aucun risque pour eux à se priver notablement pendant quelques jours. Les moines, au contraire, sont assujettis à des privations habituelles, à des observances pénibles : ils doivent prier, travailler, étudier, ce qui réclame des forces intactes. Le jeûne n'est pas pour eux une exception, mais un usage courant. Il sera donc modéré, afin de ne pas rendre le moine impropre à ses autres devoirs (*Ep.* 107, 10, 876).

Jérôme rappelle que la modération est le fondement de la vertu parfaite et il cite volontiers la sentence des philosophes grecs : « Μεσότητας ἀρετὰς ὑπερβολὰς κακίας εἶναι, quod latinus ita potest sermo resonare : moderatas esse virtutes, excedentes modum atque mensuram inter vitia reputari. Unde et unus de septem sapientibus : Ne quid, ait, nimis » (*Ep.* 130, 11, 1116). Comme Platon il recommande la mesure dans le chagrin. A Héliodore que la mort d'un neveu attristait profondément, il écrit : « Obsecro, ut modum adhibeas in dolore, memor illius sententiae : Ne quid nimis » (*Ep.* 60, 7, 593).

b) Saint *Augustin* connaissait la vie d'Antoine et des moines d'Orient. Il avait eu l'occasion de visiter plusieurs monastères à Milan et à Rome. Il emprunta aux cénobites égyptiens et italiens leurs principes d'ascèse, mais les adapta aux mœurs et au climat de l'Afrique. Les monastères qu'il fonda furent soumis à une austérité raisonnable. Dans sa règle apparaît son constant souci de mesure et de discrétion (cf P. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 2, Rome, 1931, p. 61-89). Augustin est franchement l'ennemi des exagérations et des excès autant que des négligences et des manquements. Touchant les macérations corporelles, il n'établit aucune règle commune, mais laisse à chacun le soin de se fixer une mesure de privations proportionnée à ses forces. « Carnem vestram domate jejuniis et abstinentia escae et potus, quanto valetudo permittit » (*Ep.* 211, 8, PL 33, 960).

Jérôme interdisait aux vierges et aux moines l'usage des bains (cf *Ep.* 107, 11 et 125, 7, PL 22, 876 et 1075); Augustin le leur accorde une fois par mois et, aux malades, plus souvent. Le travail manuel est imposé à tous, mais il doit être mesuré à la vigueur et aux aptitudes de chacun. La nourriture et le vêtement ne seront pas distribués de manière uniforme, car les santés ne sont pas égales : chacun recevra selon ses besoins. La literie elle-même ne sera pas identique pour tous. En bien d'autres détails, Augustin fait preuve d'une sage modération. Il apprécie, lui aussi, le *Ne quid nimis* : « illam memorabilem nobilemque sententiam... quam Graeci laudant in sapientibus suis et Latini laudando consentiunt » (*Enarratio in Ps.* 118, 4, 1, PL 37, 1509). Voir DS, t. 1, col. 1128.

c) *Cassien* traite longuement de la discrétion : il lui consacre les huit derniers chapitres de la 1re conférence et la 2e tout entière. Il entend surtout par discrétion la *discretio spirituum* que saint Paul mentionne parmi les charismes (voir DS, t. 2, col. 243-244 et t. 3, col. 1248, 1251), mais aussi la mesure. Envisagée sous ces deux aspects, la discrétion est donnée par lui comme la disposition fondamentale de la vie monastique. Nous savons qu'il en parle d'après ses conversations avec les moines égyptiens et d'après son expérience et sa conviction personnelles. En effet, « Cassien possède un rare sentiment de la mesure : c'est le trait dominant de sa physionomie morale » (DS, t. 2, col. 222). Aussi la discrétion a-t-elle trouvé en lui un théoricien excellent. Les écrivains ascétiques postérieurs répéteront son enseignement, sans y ajouter beaucoup.

Cassien nomme la discrétion « moderationis generatrix, la mère de la mesure », et il l'oppose au vice de la démesure, « vitium nimietatis » (*Coll.* 1, 23, PL 49, 521a). C'est une vertu qui inspire et régit toutes les autres, qui contrôle toutes les formes de l'action. Cassien l'appelle « la source et la racine de toutes les vertus » (2, 9, 536b). « Nullam sine discretionis gratia perfecte posse vel perfici, vel stare virtutem... Omnium namque virtutum generatrix, custos, moderatrixque discretio est » (2, 4, 528c). Magnifique formule qu'on retrouvera souvent après lui. Le rôle de la discrétion est de maintenir le moine à égale distance des excès, de le guider

sur la voie royale en ne lui permettant de s'écarter ni à droite dans une ferveur excessive qui dépasse la mesure d'une juste tempérance, ni à gauche dans la mollesse et le relâchement qui conduisent à la tiédeur spirituelle (2, 2, 526bc).

Cassien rappelle le vieil adage : « Ἀκρότητες ἰσότητες, les extrêmes sont égaux ». Le jeûne excessif et la goinfrerie produisent le même effet; les veilles immodérées ne sont pas moins dommageables qu'un sommeil prolongé. Bien plus : Cassien affirme que pire est le manque de mesure dans l'abstinence que dans l'usage des aliments (2, 16-17, 549-550).

DS, t. 2, col. 243-244. — M. Olphe-Galliard, *La pureté de cœur d'après Cassien*, RAM, t. 17, 1936, p. 28-60.

d) Saint *Benoît* a, comme Cassien, le sens inné de la mesure et saint Grégoire le Grand a pu dire de sa *Règle* qu'elle est « remarquable par sa discrétion ». Presque à chaque page, en effet, on discerne le souci d'éviter les excès, le désir de s'accommoder à tous. Dès le prologue, Benoît déclare qu'il ne veut prescrire « nihil asperum, nihil grave ». Avec insistance il recommande à l'abbé la discrétion, « mère des vertus », et lui propose l'exemple du patriarche Jacob (*Genèse* 33, 13). En conséquence, il disposera toutes choses de manière qu'il reste une marge pour la générosité des forts et que les faibles ne soient pas tentés de découragement. Dans la correction, l'abbé agira avec prudence et sans excéder jamais, « prudenter agat et ne quid nimis », de peur que s'il râcle trop la rouille le vase ne se brise (64). Le châtiment sera proportionné à l'âge et à l'intelligence de chacun (30). Les enfants qui ont moins de quinze ans seront corrigés « cum omni mensura et ratione » (70). Voir DS, t. 1, col. 1386.

La discrétion doit être la vertu du cellérier. Il ne sera ni prodigue, ni avare, mais il fera tout avec mesure, « omnia mensurate faciat » (31). Même à l'époque des moissons, le travail manuel sera modéré à cause des faibles (48); et si, sans être excessif, il entraîne un surcroît de fatigue, l'abbé pourra augmenter la ration quotidienne prévue pour les repas : qu'on évite seulement tout excès (39).

Bien d'autres passages de la Règle manifestent le même esprit de discrétion.

Avec saint Benoît on pourrait citer tous ceux de ses fils, moines ou abbés, qui formés à son école eurent à un degré éminent le sens de la mesure et du juste milieu : saint Anselme (DS, t. 2, col. 2360), Pierre le Vénérable, saint Bernard et tant d'autres.

L'un des premiers commentateurs de la *Règle*, Smaragde (8e siècle), entend bien la *discretio* au sens de saint Benoît : de doctrinae discretione, *Diadema monachorum* 43, PL 102, 639-641; temperantia discretionis, *comment. in Regulam S. B.* 64, 918cd; discretio actionis, *Via regia* 5, 946a. — Le chapitre 43 du *Diadema* n'est en grande partie qu'un extrait des *Sententiae* (III, 43-44, 46) de saint Isidore. Ces mêmes passages d'Isidore sont reproduits dans la *Forma institutionis canonicorum* (c. 23, Mansi, t. 14, col. 180-181) promulguée par le concile d'Aix-la-Chapelle en 816.

e) Saint *Colomban* † 615, dont la règle a une réputation d'austère sévérité, veut cependant que la discrétion tempère l'ardeur de ses disciples. « On doit éviter tout excès par une louable tempérance : la vraie discrétion, inséparable de l'humilité chrétienne, ouvre aux authentiques soldats du Christ, le chemin de la perfection » (*Regula coenobialis* 8, PL 80, 214b, chapitre consacré à la discrétion). Voir DS, t. 2, col. 1132.

2) Saint *Grégoire le Grand*. — Si saint Grégoire a pu caractériser par la discrétion la règle bénédictine, c'est qu'il avait expérimenté tout le prix de cette vertu et qu'il l'enseignait. Sa phrase célèbre est devenue un lieu commun de la littérature spirituelle : « Il faut garder la tempérance de façon à tuer non la chair, mais les vices de la chair » (*Moralia* 30, 63, PL 76, 558c).

Cependant le vocabulaire de Grégoire est souvent ambivalent. *Discretio* est employé au sens technique de séparation (5, 62, PL 75, 713c; voir R. Gillet, introduction aux *Morales sur Job*, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1950, p. 28), mais aussi et surtout au sens de discernement : principatus discretionis, 1, 42, 546b; rationis discretio, discretio ad conscientiam, 2, 73, 590a; scientiae discretio, 1, 45, 547c; sollicitudo discretionis, 1, 49, 549c; ratio discretionis, 2, 75, 591d; mentis discretio, 2, 79, 594b; libra discretionis, 3, 24, 611c; etc. Souvent discretio comporte l'idée de mesure à garder et à la fois le jugement qui fait discerner cette mesure.

La discrétion s'impose dans le manger (30, 60-63, PL 76, 557-558), comme en toute action vitale (8, 53-54, PL 75, 834c-835c; trad. Gillet, *loco cit.*, p. 18-19); elle est requise encore dans les paroles (15, 43, 1103c; cf 20, 6, PL 76, 138), signifiée qu'elle est par la discretio per digitos ou le doigt sur les lèvres. La discretio doctrinae est nécessaire aux prédicateurs (ces magistri spirituales, comme les appelle Grégoire, 30, 35-36, PL 76, 543bc, 544ad). Combien délicate cette discretio praedicatorum qui doit toucher les cœurs sans en blesser aucun (11-14, 529c-532)! Tout pasteur, tout supérieur doit savoir user du même « grand art de la discrétion » (*Epist.* I, 25, PL 77, 475c), ut per vinum mordeantur vulnera et per oleum foveantur; la discrétion doit être telle, en effet, que la discipline n'excède pas et que la miséricorde ne relâche pas (*In Ezechielem* 2, 9, PL 76, 1054d).

La subtilitas discretionis fait trouver la porte étroite qui conduit à la vie (*Moralia* 28, 26, 463c). Cette « subtilité » est l'équilibre qui fait discerner l'action et la mesure dans l'action : plerumque virtus cum indiscrete tenetur amittitur; cumque discrete intermittitur, plus tenetur (29, 465a). L'otium relaxationis doit correspondre à l'usus tensionis. Indispensable lumen discretionis (30, 466a)! Aussi Grégoire recommande-t-il aux pasteurs comme aux fidèles de se guider *discretione nuntiante, discretione crescente* (2, 79 et 81, PL 75, 594b et 595b).

4. Tradition médiévale. — 1° Aux 12e et 13e siècles. — Retenons au milieu d'une abondante floraison quelques noms et quelques textes.

1) *Cisterciens*. — Pour les auteurs spirituels médiévaux et modernes, saint *Bernard* est un classique de la *discretio*, presque à l'égal de Cassien. En fait, Bernard revient souvent sur certains textes de Cassien qui l'ont vivement frappé. Pour l'abbé de Clairvaux, comme pour Richard, la discrétion est l'ordinatio charitatis. C'est justement le propre de la discrétion d' « ordonner » toute vertu; suit alors cette définition, répétée sans cesse après Bernard : « est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectuum et morum doctrix. Enlevez-la, la vertu n'est que vice » (*In Cantica* 49, 5, PL 183, 1018cd). C'est bien pourquoi la discrétion est la mater virtutum (23, 8, 888b).

Ferveur et discrétion s'appellent l'une l'autre et s'équilibrent (888c). Le lumen discretionis est plus encore, explique Bernard : la consommation de la perfection. « Que la vertu d'obéissance supplée en vous, mes frères, à la discrétion, pour que vous ne fassiez ni

plus ni autrement que ce qui vous est commandé » (*In Circumcisione* 3, 11, 142ab; ici Bernard rappelle les adages classiques de la sagesse grecque : ne quid nimis; in omnibus modus melior; cf *De consideratione* IV, 6, 22, PL 182, 787a). Le spiritus discretionis fait partie des aromates de l'esprit qu'il convient d'acheter au jour de la Résurrection (*In Cantica* 2, 3-8, PL 183, 284-286). Voir art. DISCERNEMENT, DS, t. 3, col. 1256-1257.

Guillaume de Saint-Thierry donne au mot *discretio* le sens de discernement du devoir et du bien (discretio naturalis scientiae, *Ep. ad Fratres de Monte Dei* 25; « que tout le discernement du novice soit de n'en pas avoir », 31), mais aussi le sens de la mesure (36, 57, etc).

« L'enseignement de Pierre de Celle, écrit J. Leclercq, en ce domaine est entièrement dominé par cette vertu (de discrétion) » (*La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 117). Nous y retrouvons, en effet, les distinctions de Guillaume et de Bernard : discretionis temperantia (*De conscientia, ibidem*, p. 206), lux discretionis (p. 210), discretio bonae conscientiae (p. 219), discretio operum (*De afflictione*, p. 234), ne quid nimis (*ibidem*, p. 231; *Ep.* 32, PL 202, 442bc; 99, 549c).

2) *Richard de Saint-Victor* † 1173 a longuement disserté sur la discrétion : celle-ci est l'un des éléments caractéristiques de sa spiritualité. Il en traite dans : *Benjamin minor* 66-70, PL 196, 47-51; *De statu interioris hominis* 1, 26-30, 1135-1138; *Explicatio in Cantica* 18, 458-461; *Adnot. myst. in ps.* 118, 359-363.

Richard s'inspire de la tradition. Il attribue au mot discrétion des sens qui peuvent se ramener aux deux indiqués par Cassien : discernement et mesure. Discernement du bien et du mal, la discrétion éclaire la vie morale et la vie spirituelle qui, d'elles-mêmes, seraient susceptibles d'erreur; mesure, elle tempère leurs élans, toujours capables d'outrances. Discernement, elle est « puissance ordonnatrice qui polarise les affections de l'âme vers l'essentiel et renseigne sur la qualité des choses »; mesure, elle est « puissance modératrice qui mesure l'effort spirituel aux capacités naturelles et surnaturelles de celui qui l'entreprend et évite les excès » (G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 65). C'est dans le sens de mesure que le mot discrétion est le plus souvent employé dans les écrits de Richard. La discrétion est présentée comme la vertu sans laquelle, dans l'ordre spirituel, rien ne se conquiert, rien ne se parfait, rien ne se conserve.

« Virtutes in vitia vertuntur, si per discretionem minime moderentur... Timor enim nimius saepe cadit in desperationem.., spes immoderata in praesumptionem, amor superfluus in adulationem... Videsne quemadmodum caeterae omnes virtutem discretionis requirant, ne virtutis nomen amittant » (*Benjamin minor* 66, PL 196, 47d-48a). Aussi donne-t-il de la vertu cette définition : « Nihil aliud est virtus quam animi affectus ordinatus et moderatus » (7, 6b). L'homme intérieur a une véritable maîtrise de soi, « quando in eo quidquid boni agitur cum summo moderamine et magna discretione disponitur » (*De eruditione interioris hominis* 2, 48, 1344d). Si, au contraire, il agit sans mesure ni discrétion, quelle que soit par ailleurs sa bonne intention, il se conduit comme un animal sans raison (3, 3, 1351a).

Richard distingue trois degrés dans la discrétion, correspondant aux trois âges de l'homme : « In pueris est quaedam roboris discretionisque inchoatio; in adolescentulis utriusque promotio; in aetate matura eorumdem perfectio » (*L'édit d'Alexandre*, 3, dans *Sermons et opuscules spirituels inédits*, éd. J. Chatillon, Paris, 1951, p. 74). Cette perfection est le fruit de l'expérience et d'une pratique assidue de toutes les vertus; elle n'atteint sa plénitude que sous l'influence de la grâce. Richard parle souvent de la « grâce de la discrétion, gratia discretionis » (cf *Benj. minor* 66 à 71; *L'édit d'Alexandre*, 1, éd. Chatillon, p. 32).

Le rôle de la discrétion ne se limite pas aux vertus morales : Richard l'étend à la charité. L'amour, force aveugle, depuis la rupture d'équilibre causée par le péché, peut se tromper dans le choix de son objet. La discrétion veille à ce que soit aimé ce qui est aimable. De plus, entre les multiples objets qui méritent d'être aimés, elle établit une hiérarchie et fixe la juste mesure qui convient à chacun, qu'en nous donnant le double précepte de l'amour le Seigneur a lui-même déterminée. La discrétion « ordonne » en nous la charité : elle nous empêche d'aimer souverainement ce qui n'est pas souverainement digne d'être aimé. *Ordinata caritas* et *discretus amor* deviennent synonymes. Et ce *discretus amor* Richard le transpose en Dieu Sur ces subtiles spéculations trinitaires, voir F. Guimet, *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 225-236; G. Dumeige, *op. cit.*, p. 66, 86-87.

3) *Au 13e siècle.* — Pour la doctrine de saint Thomas, se reporter au § 1. — *Humbert de Romans* recommande aux novices dominicains la discrétion dans les pénitences et l'abstinence, ratione societatis, paupertatis, officii (*Expositio Regulae S. Augustini* 62, éd. J.-J. Berthier, *De vita regulari*, t. 1, Rome, 1888, p. 195-197).

David d'Augsbourg insiste surtout sur la mesure, regia via, discretio spiritus, ou sur le vitium indiscretionis (*De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. 1, c. 7-8; lib. 3, c. 49, etc). — Saint Bonaventure voit dans la circumspecta discretio la cinquième aile des prélats (*De sex alis Seraphim* 6, *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 142-147), nécessaire pour gouverner au profit spirituel de chacun, corriger les défaillants, gérer les affaires temporelles et religieuses, se bien comporter soi-même. Le saint explique encore que le sal discretionis, — expression fréquente dans la littérature spirituelle —, était l'apanage de François d'Assise (*Legenda S. Francisci* 5, *ibidem*, p. 518), mais l'avait été en un degré éminent chez la Vierge (*De nativitate Beatae Virginis* 5, t. 9, 1901, p. 714). Il ne s'acquiert qu'avec le secours de la grâce (*Sermo de SS. Philippo et Jacobo*, *ibidem*, p. 532). Par la devotio ad Deum discretio clarificatur (*De sex alis* 7, p. 147).

2° Aux 14e et 15e siècles. — 1) *Mystiques anglais du 14e siècle.* — Ces maîtres sont avant tout pratiques. Ils reconnaissent la nécessité de la mortification des sens. Et s'ils mettent une insistance particulière à recommander la mesure dans les macérations corporelles, c'est pour réagir contre l'erreur de certains ascètes qui attribuaient aux jeûnes, aux veilles et aux cilices une valeur et une efficacité qu'ils n'ont point par eux-mêmes.

Richard Rolle † 1349 condamne l'exagération dans l'abstinence comme tout autre excès. « Il faut, dit-il, soutenir les forces de la nature pour servir Dieu et louer Jésus-Christ dans la jubilation » (*Le feu de l'amour*, liv. 1, ch. 11, trad. M. Noetinger, Tours, 1929, p. 67). Il désapprouve ceux qui, par une trop grande privation de nourriture et de sommeil, se rendent si faibles qu'ils ne peuvent ni agir, ni prier comme ils le devraient. C'est là un piège du diable. « Excès dans la nourriture et jeûne exagéré... ne sont ni l'un ni l'autre selon la volonté de Dieu » (*Le modèle de la vie parfaite*, ch. 6,

ibidem, p. 311). Se ruiner l'estomac par une abstinence excessive est un péché. « Il nous faut garder un sage milieu : détruire en nous les vices et mater notre chair, mais en même temps, conserver notre vigueur pour le service de Jésus-Christ » (*ibidem*, ch. 2, p. 293).

L'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* (1350-1370) insiste, lui aussi, pour que la discrétion soit gardée en mangeant et en buvant, en dormant et en veillant, en protégeant le corps de l'excès du froid ou de la chaleur, dans la prière et la lecture, dans la conversation avec le prochain. Il s'adresse à des contemplatifs et les avertit que les indispositions du corps ou de l'âme les empêcheront de vaquer à l'oraison. Celle-ci, en effet, requiert « une grande paix et un ensemble de dispositions très saines et très pures tant du corps que de l'âme ».

C'est pourquoi il conseille à son disciple, enclin à l'exagération sous l'influence des idées erronées de son temps : « Pour l'amour de Dieu, sois prudent. Tâche d'éviter les maladies autant que tu le peux raisonnablement et veille de ton mieux à ne pas tomber dans un état de faiblesse... Par amour de Dieu, gouverne avec discrétion ton corps et ton âme et veille à te conserver en bonne santé » (ch. 41, éd. Noetinger, Tours, 1925, p. 177). Sur l'*Épître sur la discrétion*, qui fait suite au *Nuage*, voir *supra*, col. 1260.

2) *De la Chartreuse à la Devotio moderna.* — Si *Denys le chartreux* traite *ex professo* des esprits (voir art. Discernement, § III), il ne néglige nullement de parler de la discrétion. Pour lui, fidèle écho de la tradition, discrétion, affirme-t-il, équivaut à prudence (*Summa de vitiis et virtutibus*, lib. 2, a. 34, *Opera*, t. 39, Montreuil-Tournai, p. 216-218). La discrétion nous enseigne, — c'est Jésus lui-même qui l'enseigne (*Inter Jesum et puerum dialogus*, a. 9, t. 38, p. 204-205) —, in omnibus modum servare, ordinate procedere, media ac finem recte diligere. Elle apprend à ordonner nos exercices à la réforme des passions (*Enarratio in 3 Regulam S. Francisci*, a. 41, t. 38, p. 502), à harmoniser les vertus (sine discretione nulla perfecte virtus inhaeret, *De vita et fine solitarii*, lib. 1, a. 11, t. 38, p. 275-277); elle peut nous conduire enfin à la vraie dévotion (sub discretionis freno amor optime tenetur..; discretio instruit devotionem, *De perfectione caritatis*, a. 48, t. 41, p. 408-409) et à la familiarité divine (per discretionem fit homo amabilis familiarisque Deo, *De vita inclusarum*, a. 6, t. 38, p. 392). Aussi est-elle souverainement nécessaire à tous, plus particulièrement aux solitaires : la discrétion remplace pour eux tout autre guide.

Nicolas *Kempf* † 1497, prieur de la chartreuse de Gemnitz, a composé un copieux *Tractatus de discretione* (publié par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 9, Ratisbonne, 1726, p. 381-532); il appuie sa doctrine sur l'autorité des Pères, notamment de Cassien, puis de Gerson et de son confrère Henri de Hesse † 1427.

Si l'*Imitation* parle peu, *ex professo*, de la discrétion, dont cependant toute sa doctrine est imprégnée, *Thomas a Kempis* n'a pas négligé de rappeler sa nécessité dans sa *Disciplina claustralium* : c'est la voie royale, qui permet le progrès spirituel et plaît à Dieu (ch. 9).

C'est le même enseignement que dispense *Mombaer*. La *discretio* est l'un des sept affectus par lesquels l'homme « s'ordonne » lui-même (*Rosetum* Alph. 9, Milan, 1603, p. 78). — Pour l'auteur de *La Perle évangélique*, la discrétion est le troisième degré de l'échelle des vertus. Prenons modèle sur le Christ, « lequel en toutes ses œuvres estoit très discret » et que l'âme agisse « non selon son propos et propre capacité, mais selon l'illumination de la divine admonition » (Paris, 1602, p. 162).

5. **Tradition moderne.** — 1. **Saint Ignace de Loyola** † 1556. — Comme les grands législateurs du monachisme et les maîtres de la vie spirituelle, saint Ignace fut remarquable par sa discrétion. On sait quelle importance il attachait à l'obéissance, soumission totale de la volonté et du jugement aux ordres du supérieur. Cependant il laissait la plus grande initiative à ceux qu'il chargeait d'affaires importantes et leur donnait toute liberté de modifier les directives reçues, si les circonstances le demandaient. Dans la correction, il mesurait à la vertu de chacun la sévérité de ses réprimandes. Il traitait sans aucun égard et même durement ceux dont il connaissait la solide vertu, « afin de les faire courir à bride abattue vers la perfection », dit P. Ribadeneira (*De ratione sancti Ignatii in gubernando* 4, dans *Monumenta Ignatiana. Scripta de S. Ignatio*, t. 1, Madrid, 1904, p. 454-459). Avec ceux qui étaient faibles ou moins avancés, il tempérait par la douceur la fermeté de ses reproches. Jamais il n'infligeait lui-même une pénitence au coupable, mais il la lui faisait choisir, quitte à la réduire si elle lui paraissait exagérée.

Saint Ignace éprouvait, en effet, une forte répugnance à imposer d'autorité des mortifications corporelles. Certes, il recommandait la mortification extérieure et intérieure comme nécessaires au progrès spirituel. Dans les *Exercices* (10e addition), jeûnes, veilles et disciplines sont présentés comme des moyens qui favorisent la prière intérieure. Mais la discrétion doit régler ces pratiques. Ignace écrivait à saint François de Borgia : « Il faut être modéré dans les pénitences. Le corps trop affaibli affaiblit l'âme... Aux pénitences qui font couler le sang, préférez ce qui fait couler les larmes de dévotion et vous unit à Dieu » (20 septembre 1548, *Epistolae*, t. 2, Madrid, 1904, p. 235-236). En fait, dans sa règle, il n'a rien voulu prescrire touchant l'abstinence, le jeûne, les veilles, l'usage de la discipline ou du cilice. Discrétion parfaitement légitime, car Ignace ne s'adresse pas à des moines destinés à vivre séparés du monde, livrés au « repos laborieux du cloître » ou aux « otia negotiosa cellarum ». Il organise la vie de religieux voués à l'apostolat. Les fatigues du ministère remplaceront les fatigues des macérations corporelles. Celles-ci ne seront pas exclues, mais modérées. Pour prévenir tout excès qui diminuerait la vigueur nécessaire aux travaux apostoliques, chacun soumettra ses mortifications au contrôle de son supérieur ou de son confesseur. Ignace était d'ailleurs très large sur ce point, quand l'édification et la santé n'étaient pas en cause.

Après sa mort, il y eut des controverses parmi ses disciples. Certains voulaient promouvoir une plus grande austérité. Claude Aquaviva, général, mit fin aux discussions en précisant la doctrine authentique du saint, dans sa lettre du 8 mai 1590 : « Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate juxta nostrum institutum » (*Epistolae praepositorum generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*, Toulouse, 1609, p. 271-301). En fait de pénitences extérieures il faut éviter l'excès aussi bien que la négligence. Si, à leur sujet, la règle ne prescrit rien, elle n'entend nullement interdire aux supérieurs de permettre, d'encourager, d'imposer même les mortifications nécessaires, tout comme ils ont le devoir de modérer ceux qui excéderaient en cela. Les

mortifications corporelles doivent être proportionnées au but de la compagnie. Telles mortifications, modérées pour un solitaire, seront excessives (*indiscretae et immodicae*) pour un jésuite. Celui-ci doit pouvoir se livrer à son ministère. La mortification individuelle se pratiquera toujours « juxta mensuram discretionis ». Aquaviva rappelle les recommandations d'Augustin, Basile, Jérôme, Cassien et saint Bernard. La discrétion de saint Ignace et de ses fils se situe ainsi dans la plus pure tradition des Pères de l'Église et du monachisme primitif.

J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953. — A. Gagliardi, *De plena cognitione Instituti*, Rome, 1841, p. 35-46. — Fr. Suarez, *De religione Societatis Jesu*, lib. 1, c. 2-7, *Opera omnia*, t. 16, Paris, éd. Vivès, 1860, p. 560-597. — Godinez et La Reguera, *Praxis theologiae mysticae*, Rome, 1740, lib. 1, q. 17, § 7 : Incumbere ad mortificationem cum discretione. — B. Rossignoli reprend les textes de la tradition bernardine dans son *De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt, 1600, liv. 3, ch. 9.

Au 16e siècle il convient encore de rappeler le petit *Trattato della discretione* de *Séraphin de Fermo* † 1540. Nous en relevons la rédaction longue dans ses *Opere utilissime et spirituali*, éditées à Venise en 1543 (f. 216-268). L'auteur puise abondamment chez ses devanciers, en particulier dans les *Detti notabili* de Baptiste de Crema; il n'en montre pas moins avec beaucoup d'intérêt la nécessité de la discrétion dans l'acquisition et l'exercice de toutes les vertus. Il présente dans le 14e et dernier chapitre le Christ comme le singularissimo amator del mezzo (f. 265).

Signalons enfin que *Louis de Blois* † 1566 fut un maître dans l'art d'enseigner la discrétion, surtout aux jeunes religieux. Il y revient souvent et en des termes qui évoquent la sagesse de la *Règle* de saint Benoît (vg *Conclave animae fidelis* 5; *Monile spirituale* 2; *Instructio vitae asceticae*, div. 5 et appendix; *Paradisus animae fidelis* 23-25; *Tabella spiritualis*, préface, etc).

2° **Saint François de Sales** † 1622 manifesta une très sage discrétion dans les *Constitutions* qu'il donna aux religieuses de la Visitation et surtout dans ses lettres de direction. A toutes les âmes qu'il dirige, quel que soit leur état de vie, il conseille la pratique de la discrétion, « vertu sans laquelle, au rapport de saint Anthoine, nulle vertu n'est vertu, non pas mesme la dévotion, si toutefois la dévotion véritable peut estre sans une véritable discrétion » (à la mère Favre, 25 avril 1621, *Œuvres*, t. 20, Annecy, 1918, p. 48-49).

« N'aymés rien trop, je vous supplie, non pas mesme les vertus, que l'on perd quelquefois en les outrepassant » (à la présidente Brûlart, 10 juin 1605, t. 13, 1904, p. 53). Il recommande la mesure dans les paroles, les désirs, les affections : encore faut-il « corriger l'immodération modérément » (1611, t. 15, 1908, p. 114). Il écrit à une religieuse : « J'appreuve bien le peu parler, pourveu que ce peu que vous parlerés se face gratieusement et charitablement, et non point mélancholiquement ni artificieusement. Ouy, parlés peu et doux, peu et bon, peu et simple, peu et rond, peu et amïable » (t. 21, 1933, p. 57).

C'est dans les mortifications extérieures surtout que la discrétion s'impose afin de ne pas « accabler l'esprit à force de travailler le corps » (à la mère de Chantal, 5 mars 1608, t. 13, p. 367). « Le défaut de cette modération ès jeusnes, disciplines, haires et aspretés rend inutiles au service de la charité les meilleures années de plusieurs... N'eussent-ilz pas mieux fait de luy faire [au corps] un traittement égal et proportionné aux offices et travaux ausquelz leurs conditions les obligeoyent » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 23, t. 3, 1893, p. 218)?

Les biographes du saint ont souligné comment il savait doser ses directions relatives à la pénitence et à l'oraison d'après le degré d'union à Dieu et le devoir d'état de ses correspondants. Sa prudence surnaturelle imprimait à son ascèse une note dominante de modération et de discrétion. Voir *S. François de Sales. L'équilibre surnaturel*, extraits de lettres par I. van Houtryve, Paris, 1941.

Si *Alvarez de Paz* distingue prudence, discrétion, docilité, sollicitude et circonspection, il déclare cependant que la discrétion est spiritualis prudentia, en ce sens que celle-ci répond à l'idée de mesure et celle-là à l'idée de discernement : intima spiritus penetrare. A ce titre, la discrétion est l'oculus mentis qui règle toutes choses « selon l'ordre de Dieu ». Les actes de la discrétion sont ceux que donne Richard de Saint-Victor (*De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 3, c. 6, § 2, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 678-681). L'ordo ou la discretio est, avec la persévérance, l'une des deux grandes règles de la vie spirituelle (*De vita spirituali*, lib. 2, p. 1, c. 8, t. 1, p. 225-227).

Parmi les ouvrages qui, au 17e siècle, traitent le mieux de la discrétion, signalons enfin le *Holy Wisdom* d'Augustin *Baker* (Douai, 1657; Londres, 1876; voir tr. 1, sect. 1, ch. 5; tr. 3, sect. 3, ch. 6). « Elle inspire toutes les pages de son œuvre, écrit J. Juglar dans l'introduction à la traduction française (*La sainte Sapience*, Paris, 1954, p. XVIII), tempère tous ses enseignements ». Lire, du même auteur, *La discrétion selon dom Baker*, VS, t. 90, 1954, p. 401-419. — Les écrits d'Innocent Le Masson, notamment le *Directoire des novices chartreux* (La Correrie, 1676) et l'*Explication de quelques endroits des anciens Statuts de l'ordre des Chartreux* (1689), résument à merveille la discrétion cartusienne influencée par la doctrine salésienne (voir J.-P. Martin, *Doctrine spirituelle de Dom Innocent Le Masson*, RAM, t. 18, 1937, p. 57-64).

Conclusion. — La discrétion, nous l'avons trouvée, sans exception, dans la vie et la doctrine de tous les grands saints et maîtres spirituels que nous avons cités. On la remarquerait pareillement chez tous ceux qui n'ont pu être mentionnés, vg Alphonse de Liguori, DS, t. 1, col. 382 et Brigitte de Suède, col. 1952. Sans doute, la discrétion de chacun doit être appréciée d'après son temps. Elle présente des degrés et des nuances correspondant au degré d'austérité de la vie chrétienne commune, aux pratiques extérieures de pénitence ou de dévotion privée en usage dans telle contrée et à une époque donnée.

C'est ainsi que l'interruption volontaire du sommeil, suggérée par le *Ps.* 118, 62 : « Media nocte surgebam ad confitendum tibi », était une pratique courante chez les chrétiens fervents du 4e siècle. Et Jérôme pouvait, sans paraître manquer de mesure, conseiller à Laeta d'habituer sa fille, devenue grandelette (*grandiuscula*), à se lever la nuit pour prier en récitant des psaumes, « ad orationes et psalmos nocte consurgere » (*Ep.* 107, 9, PL 22, 875). Par contre, treize siècles plus tard, un autre docteur de l'Église, Alphonse de Liguori, recommandera aux confesseurs de permettre rarement la privation de sommeil, car elle est d'ordinaire nuisible à la santé du corps et de l'âme : les maux de tête qu'elle cause rendent inapte à l'oraison et aux autres exercices spirituels (*Praxis confessarii*, c. 9, § 5).

Quoi qu'il en soit des nuances qu'elle revêt selon l'évolution des formes extérieures de la piété chrétienne, la discrétion ne se manifeste pas moins à toutes les époques de l'histoire de l'Église. La discrétion est la note caractéristique de l'ascèse chrétienne, parfaitement équilibrée, parfaitement humaine, inspirée et guidée par la souveraine Sagesse de Dieu (*Sag.* 11, 21).

III. Rôle dans la vie spirituelle

D'après l'enseignement traditionnel, le rôle de la discrétion est d'introduire et de maintenir une juste mesure dans la pratique des diverses vertus et dans les multiples activités de notre vie spirituelle. Elle permet de pratiquer le détachement sans pessimisme ni froideur, la force sans dureté, la patience sans stoïcisme mais avec calme et sérénité, la maîtrise de soi sans détruire la spontanéité. Elle fait éviter de concentrer notre attention et nos énergies sur une vertu particulière aux dépens d'une ou de plusieurs autres. La perfection exige, en effet, que nos vertus s'équilibrent, qu'elles soient modérées les unes par les autres pour se développer harmonieusement. Le rôle de la discrétion est enfin d'assurer l'équilibre de nos forces physiques, psychologiques et spirituelles, l'organisme naturel étant la base sur laquelle se greffe notre organisme surnaturel.

La discrétion est nécessaire pour le gouvernement des autres et nous avons vu comment elle s'est trouvée à un degré éminent chez les fondateurs d'ordres : elle est indispensable pour la direction des âmes comme pour le gouvernement de soi-même. Tout chrétien doit tendre à la sainteté, mais par des moyens adaptés à son caractère, à son tempérament, à son âge, à sa vocation personnelle. Ce choix des moyens s'impose pour assurer à nos efforts leur pleine efficacité, éviter les échecs qui entraînent au découragement et à l'inaction. S'il y a, en effet, des lois générales qui régissent toute vie surnalurelle et des moyens de sanctification proposés à tous, t'application de ces lois et l'utilisation de ces moyens sont conditionnées par l'ensemble des qualités et des aptitudes, des défauts et des lacunes de chacun (cf J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, 18e et 19e leçons). Il est donc nécessaire de se bien connaître, de discerner nos possibilités aussi bien que nos limites et d'accepter humblement le lot qui nous a été attribué par Dieu. La discrétion nous empêche de modeler notre conduite sur celle de telle âme fervente ou de tel saint, doués d'aptitudes naturelles et surnaturelles que nous n'avons pas et placés dans des circonstances différentes. Imiter les saints est un devoir : mais tout ce que nous admirons en eux n'est pas imitable. Ce qu'il faut imiter ce sont leurs vertus, leurs dispositions intérieures et non pas tous les actes extérieurs de ces vertus.

On trouvera des précisions sur le rôle de la discréton dans divers articles du DS, par exemple : Apostolat *et vie intérieure*, t. 1, col. 785-787, Ascèse, col. 970-974, Corps, t. 2, col. 2358-2368, Jeune, Mortification, Patience, Pénitences, Prudence, Silence, Tempérance, Zèle.

Les auteurs spirituels parlent ordinairement de la discrétion et de la mesure à propos de la mortification corporelle ou de la prudence à laquelle depuis saint Thomas (sur discrétion et prudence, voir Th. Deman, *La prudence*, trad. de la *Somme*, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1949, app. 2, p. 399-413), les théologiens ont accoutumé de rattacher la discrétion. Aucun n'en traite *ex professo* comme l'a fait Cassien.

Aux références données il suffira d'ajouter : H. Chaumont, *Probation sur la discrétion*, Paris, 1896. — J. Bremond, *Les Pères du Désert*, coll. Moralistes chrétiens, t. 2, p. 265-327, Paris, 1927. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, p. 112-116. — P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913, p. 514-518. — I. Windmann, *Discretio* (διάκρισις). *Zur Bedeutungsgeschichte*, dans Studien u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktiner-Ordens 58, 1940, p. 21-28. — M. Gaucheron, art. *Discrétion*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 882-884. — *Prudence chrétienne*, coll. Cahiers de la Vie Spirituelle, Paris, 1948.

André Cabassut.

DISSEMBLANCE (Regio dissimilitudinis). — La « région de la dissemblance » est une expression qui a connu, à travers des contextes divers, une curieuse et intéressante fortune. Vieille de vingt-trois siècles, elle a été redécouverte depuis une vingtaine d'années. Les problèmes qu'elle pose, les filiations qu'on peut lui trouver, les milieux où elle a été employée ont été l'objet d'études qui l'ont située en meilleure lumière. En faisant le point des connaissances acquises, on tentera de dégager les interprétations dont elle est susceptible. 1. *Platon.* — 2. *Plotin.* — 3. *S. Augustin.* — 4. *Le 12e siècle.* — 5. *Du 13e au 17e siècle.*

Les indications bibliographiques et la signification des abréviations sont données à la fin de l'article.

1. **Origine lointaine : Platon.** « *Océan de dissemblance* » *ou* « *région de dissemblance* »? — On remarquera tout d'abord, avec Fr. Chatillon (*Mélanges*, p. 86-87, n. 3), que la Bible ne mentionne pas la région de la dissemblance. Elle connaît la « vallée des cadavres et la région de la mort » (*Jér.* 31, 40), la « terre étrangère » (*Ex.* 18, 3), la « terre aride, épuisée et sans eau » du *ps.* 63, 2, la « terre des ténèbres » (*Job* 10,21). Elle parle de la « terre de l'oubli » (*Ps.* 88, 13), assez voisine de notre expression. Elle évoque, dans *Luc* (15, 13), la « région lointaine » où l'enfant prodigue connaît le dernier dénuement. Cette mention est la plus importante, car elle viendra plus tard se mêler à la région de la dissemblance. Même si leur contenu est différent, le caractère souvent symbolique de ces expressions et leur localisation géographique fort vague ont pu préparer les écrivains chrétiens à en employer une autre qu'ils puisaient chez des philosophes, mais qui littéralement n'en différait pas beaucoup.

C'est à Platon qu'il faut faire remonter, semble-t-il, l'origine de l'expression qu'avaient mentionnée tour à tour R. Arnou, A. E. Taylor, F. H. Brabant, J. Guitton et É. Gilson, avant que la filiation n'en fût établie de façon complète par Taylor en 1934. On la trouve dans le *Politique* 273d.

> Le temps assigné à toute chose étant révolu, le pilote qui a dirigé l'univers laisse aller celui-ci dans un sens inverse de celui où il l'avait lancé. Au fur et à mesure que ce retournement s'accentue, les principes corporels et les caractères de la nature primitive, qui comportait une large part de désordre, augmentent les défaillances. Les maux que s'incorpore l'univers en sa giration rétrograde risquent de provoquer sa destruction.
>
> « Aussi le dieu qui l'organisa, voyant le danger de sa situation, se prend dès lors à craindre qu'il n'aille se disloquer sous la tempête qui le bouleverse et s'abîmer dans l'océan sans fond de la dissemblance : il se rassied donc à son gouvernail, et redressant les parties que ce cycle parcouru sans guide vient d'endommager ou de disloquer, il l'ordonne et le restaure de façon à le rendre immortel et impérissable » (trad. A. Diès, coll. Budé, Paris, 1935, p. 28).

Une question textuelle se pose préalablement à tout essai d'interprétation. Platon a-t-il parlé de l' « océan de la dissemblance » ou de la « région de la dissemblance »? Convient-il de lire πόντον ou τόπον?

En faveur de τόπος, de la région de la dissemblance, témoigne, d'après Taylor, le consensus non négligeable des 8 manus-

crits qui s'échelonnent entre le 9e et le 16e siècle. C'est également τόπος que donne Eusèbe de Césarée (*Préparation évangélique*, 11, 34, PG 21, 936c; écrite vers 315-320). Eusèbe présente le texte comme une préfiguration platonicienne de la fin du monde. Une autre citation à peu près contemporaine, mais plus libre en sa forme et différente en son application, est due à saint Athanase dans son *Discours sur l'Incarnation du Verbe*, PG 25, 173a; écrit après 323. L'image du pilote y est reprise. C'est le Verbe qui, en prenant la direction du monde, l'empêche de sombrer dans le néant. Nous verrons Plotin, écrivant à Rome entre 250 et 270, faire allusion à la phrase platonicienne en utilisant τόπος.

A cet accord des manuscrits que corroborent une citation du 3e siècle et deux du premier quart du 4e, s'oppose le témoignage de Proclus † 485, qui utilise πόντον (*Commentaire du Timée*, éd. E. Diehl, t. 1, Leipzig, 1903, p. 179), et de Simplicius, écrivant après 533, qui fait de même (*In Aristotelis Physicorum libros* VIII, 1, éd. H. Diels, Berlin, 1895, p. 1122). On peut encore citer Michel d'Éphèse, après 1120 (*In Ethica Nicomachaea*, éd. G. Heylbut, Berlin, 1892, p. 480). Il se peut, comme le dit É. Gilson (*Mediaeval Studies* 9, p. 111), que « ce soit le πόντον de *Timée* 25*a* qui, dans la mémoire de Proclus, se soit substitué au τόπον de Platon ».

Chez les modernes, des raisons littéraires ont poussé certains commentateurs à préférer πόντον. God. Stallbaum, L. Campbell, A. E. Taylor reprochent à τόπος d'être vague et dénué de sens. On en trouvera les références dans Gilson, p. 111-112. Pour résoudre ce problème, Gilson a pensé qu'il ne fallait pas se borner à un seul mot, mais étudier l'expression dans sa totalité et voir comment elle se situe dans l'œuvre de Platon. Divers textes de Platon sont allégués (*Phèdre* 247*c*, *République* 508*c* = région mythique céleste; *Théétète* 176*a*, *Sophiste* 254*a*, *République* 516*b* et 523*b* = région terrestre et inférieure), qui permettent de dire qu' « une *région* allégorique, et qui soit mauvaise, ne ferait pas exception dans les écrits de Platon » (p. 113).

Quant à la dissemblance, qu'il faut concevoir comme la dissemblance intérieure de soi-même à soi, elle est dans Platon « un principe négatif, qui se tient du côté du désordre, de la discorde ou dissension intérieure, et présage la ruine de l'être ou l'en menace » (p. 114). C'est à elle qu'est due, en elle que réside ce manque d'harmonie et d'homogénéité qui conduit à la dissolution, au non-être. L'idée de destruction se renforce si l'on ajoute que chez Platon l'ἄπειρον implique un manque de mesure, un défaut contraire à l'ordre qui, lui, sauve. Ces éléments, auxquels l'ensemble de la pensée platonicienne donne leur importance et leur relief, montrent que la portée de l'allégorie du *Politique* est plus philosophique que littéraire. On admettra que « le navire du monde peut aussi bien risquer de se perdre dans les « parages » du manque de limite et de ressemblance que dans l' « océan » qu'on propose de leur substituer » (p. 115). Cet univers est tout aussi susceptible de partir à la dérive vers un inconnu dont l'illimitation même cause sa ruine que de s'enfoncer dans un abîme sans fond.

De cette dissemblance où se consomme la désagrégation intérieure, où se détruit la vie de l'être, de ce chaos et de ce mal qui lui sont synonymes, on ne peut non plus séparer l'effort que doit tenter, pour ressembler au modèle à imiter, la volonté de ressemblance. Comme il s'agit de fuir le mal, il faut quitter les basses terres pour s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible par la sagesse contemplative (*Théétète* 176)*ab*. On ne peut oublier chez Platon l'affleurement religieux de sa pensée philosophique. Il crée un climat qui permettra aux auteurs chrétiens de s'accorder aux harmoniques de l'expression platonicienne, même s'ils ignorent qu'elle remonte jusqu'à lui.

2. L'origine prochaine : Plotin. — Si Platon peut à bon droit être considéré comme l'origine première de la formule, si sa pensée fournit le cadre d'une spiritualité où elle s'épanouira, c'est chez Plotin qu'on la trouve, telle qu'elle passera chez les auteurs chrétiens. Dans le 8e traité de la 1re *Ennéade*, que saint Augustin dut probablement lire avant sa conversion au christianisme, Plotin s'interroge sur la nature et l'origine des maux. Il se refuse à identifier la vertu et le bien en soi, mais n'admet pas davantage que le vice et le mal en soi ne font qu'un.

En montant au-dessus de la vertu on trouve le beau et le bien, et en descendant au-dessous du vice, on trouve le mal en soi, soit qu'on le contemple.., soit qu'on devienne soi-même mauvais en y participant; on se trouve alors complètement dans la région de la dissemblance; se plongeant en elle, on fait une chute dans un bourbier obscur; car si l'âme va jusqu'au vice absolu, elle cesse d'être vicieuse, et elle échange le vice pour une autre nature encore pire; il y a encore quelque chose d'humain dans le vice, et il est mélangé avec son contraire. L'âme alors meurt, comme meurt une âme; mourir pour elle, tant qu'elle est encore plongée dans le corps, c'est s'enfoncer dans la matière et s'en rassasier; et, quand elle est sortie du corps, c'est reposer dans la matière jusqu'à ce qu'elle remonte et retire ses regards du bourbier; c'est là venir dans l'Hadès et y sommeiller (I, 8, 13, trad. É. Bréhier, coll. Budé, t. 1, Paris, 1921, p. 127-128).

L'expression ne fait plus ici partie d'une allégorie évoquant le retour du monde à sa turbulence et à son désordre primitifs. Réminiscence plutôt que citation, elle se situe en un traité où Plotin montre que le mal de l'âme ne vient pas d'elle. Les perspectives sont celles d'une aventure spirituelle, religieuse même. D'autres réminiscences platoniciennes lui font un environnement immédiat, qui insistent sur la purification et la société des dieux, telles le Bourbier ou l'Hadès dont parle le *Phédon* (69*c*). La région de la dissemblance, c'est le bourbier obscur qui souille et cache la beauté de l'âme, qui la rend laide, ni propre ni pure, parce que matérialisée (*Ennéades* I, 6, 5, p. 101). La plongée dans la matière se fait à une telle profondeur qu'il y a rassasiement, saturation, qu'une identification s'opère de l'âme et de la matière. Elle est le vice absolu, pis encore, la mort de l'âme.

Qu'est cette matière dans la pensée plotinienne? Ce n'est pas un corps, comme le pensent les stoïciens qui voyaient en tout être un de ses modes (II, 4, 1, t. 2, p. 56). Ce n'est pas non plus la matière aristotélicienne, principe d'intelligibilité. Elle se situe pour Plotin sur un plan religieux. La matière est essentiellement le premier mal (I, 8, 3 et 8, t. 1, p. 118 et 124). Elle est aussi le non-être (II, 4, 16, t. 2, p. 71; III, 6, 7 et 13, t. 3, p. 104 et 114), en quelque sens qu'on veuille essayer de la concevoir (II, 5, 4, t. 2, p. 80). Elle est ce qui produit continuellement l'altérité (II, 4, 13, p. 67), elle est l'autre qui s'oppose au même qui *est*, ce qui fait qu'en réalité elle n'est pas. Non soumise à la mesure, on ne peut la concevoir que comme indéfinie, illimitée (III, 6, 15, t. 3, p. 116), et l'on ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que Plotin ait renoncé à l'épithète ἄπειρον pour la caractériser, puisqu'elle est l'illimitation, l'indétermination en soi. On ne peut même pas parler de privation à son propos. Elle est « ce par quoi chaque déterminé reste encore indéterminé » (É. Gilson, *Mediaeval Studies* 9, p. 119). Il n'y a pas lieu de penser que ce non-être participe le moins du monde aux déterminations qu'il reçoit. Le devenir ne la transforme pas, comme chez Aristote. Elle ne pâtit pas sous l'acte de la forme, pas plus qu'elle n'est pour cette forme un sujet (*Ennéades* III, 6, 7, t. 3, p. 105; VI, 3, 4 et 5, t. 6, p. 129 et 130). C'est ce manque de détermination essentielle qui fait sa malice. Toujours autre, elle est pire que le vice, puisqu'elle est la dissemblance en soi. Elle demeure « la pau-

vreté même, l'indigence, le mal radical qui ne peut être amélioré » (É. Bréhier, notice à la 2e *Ennéade*, t. 2, p. 55).

La matière se trouve en son ombre d'existence, en son quasi non-être, à l'extrême opposé de l'Un. Dès lors, si la matière ne devient jamais semblable à Dieu (I, 2, 2, t. 1, p. 53), il faut se dégager d'elle, fuir cette région « extérieure, inférieure et obscure », où l'âme ne voit plus ce qu'elle doit voir et ce à quoi elle doit se conformer (I, 6, 5, p. 101).

« Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner » (I, 6, 8, p. 104), dira Plotin (*Du Beau*), sous peine de demeurer plongé dans des profondeurs obscures et funestes à l'intelligence. « Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre..; mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage » (p. 105). L'invitation à regarder en soi avec l'œil intérieur ne sera pas perdue pour Augustin.

C'est dans un contexte, où l'accent religieux est nettement marqué, de souillure morale, de dégradation et de mort de l'âme, d'opposition radicale à la forme qui est du côté du Bien, c'est considérée comme un aveuglement ténébreux, dans un éloignement d'autant plus radical qu'il est incommensurable parce que spirituel, dans une opposition d'autant plus absolue à l'Un que son illimitation dissout l'être, qu'est évoquée la région de la dissemblance. Une grande part de cet héritage du néo-platonisme et l'ardeur spirituelle qui l'anime vont passer chez Augustin.

3. **Le tournant chrétien : saint Augustin.** — Augustin ne serait pas lui-même si la narration des *Confessions*, où nous trouvons l'expression héritée des *Ennéades*, ne composait un subtil entrelacs de thèmes qui se nuancent l'un l'autre et permettent de voir les courants divers qui confluèrent en son âme au temps de sa conversion. Le traité *Des maux* (*Ennéades* I, 8) et surtout celui *Du Beau* (I, 6) inspirent une pensée sur laquelle saint Ambroise n'avait pas été sans influence (Ambroise connaissait Plotin et le corrigeait, cf P. Courcelle, *Plotin et Ambroise*, dans *Revue de philologie*, 1950, p. 29-56). Mais Ambroise ne mentionnera pas la région de la dissemblance. Pour Augustin nombre de réminiscences scripturaires empruntées aux deux Testaments marquent que si la sagesse égyptienne l'a mis sur la voie de la spiritualité, elle ne lui a pas apporté la satisfaction décisive qu'attendait son âme. Il faut à cette sagesse le correctif de l'humilité chrétienne qui seule permettra d'atteindre à la totale vérité. Au 7e livre des *Confessions*, Augustin rappelle quelles fausses conceptions de Dieu le retenaient prisonnier. Comme Plotin et avec Plotin, il scrute l'origine du mal. Les livres platoniciens lui révèlent le Verbe, mais ne lui révèlent pas l'humilité du Verbe. Ces mets égyptiens sont une pâture intellectuelle qui travestit en idoles la gloire du Dieu incorruptible (cf P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 96-103). Même si ces ouvrages lui apportent une vérité qu'il juge incomplète, Augustin déclare qu'il avait le droit de s'en servir et il exploite avec une rare finesse le thème, cher aux Pères de l'Église, des dépouilles des égyptiens. Aussi bien a-t-il plu au Seigneur « d'éloigner de Jacob l'opprobre de sa subordination et d'assujettir l'aîné au plus jeune ». C'est dire, en des termes qui amènent peut-être le souvenir du prodigue de l'Évangile, que les livres des platoniciens ont pu le mettre sur la route où se découvrait le vrai Dieu.

Alors averti de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur, et c'était vous mon guide; je l'ai pu parce que *vous m'avez donné votre aide*. J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose, tout autre chose. Elle n'était point au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi parce qu'elle m'a créé; j'étais au-dessous d'elle, parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité, la connaît et celui qui la connaît, connaît l'éternité (VII, 10, 16, trad. P. de Labriolle, coll. Budé, t. 1, Paris, 1925, p. 161-162).

P. Henry (*op. cit.*, p. 111-116) et Fr. Chatillon (*Mélanges*, p. 97 svv) ont noté les subtiles corrections apportées à Plotin par « l'enfant terrible du néoplatonisme », ces retouches qui font qu'Augustin rend une doctrine chrétienne qu'il s'est assimilée. « In me reversus », obéissance à l'invitation plotinienne, mais déjà aussi attitude du prodigue au jour où il découvre son péché. Plotin avait déclaré : « tu n'as plus besoin de guide » (*Ennéades* I, 6, 9, t. 1, p. 105). Augustin sait qu'il s'est retrouvé « grâce à l'aide de Dieu ». Comme Plotin, il voit avec l'œil de son âme, mais lorsque Plotin demande « Es-tu tout entier une lumière véritable ?», Augustin déclare que cette lumière immuable est au-dessus de lui, non point située à l'extrême pointe de l'esprit, mais le transcendant, parce qu'elle a créé l'homme. C'est le Créateur qui le soulève en son ascension. Par lui il découvre qu'il n'est pas encore capable de contempler ce qui doit l'être.

« Et par la puissance de votre irradiation vous éblouissiez mes faibles regards et je frissonnais d'amour et d'un effroi sacré. Et je me trouvai loin de vous, dans la région de la dissemblance, où il me semblait entendre votre voix des hauteurs. « Je suis, disiez-vous, la nourriture des forts; crois et tu me mangeras. Tu ne m'assimileras pas à toi, c'est toi qui t'assimileras à moi » (VII, 10, 16, p. 162). Dans le rayonnement de la lumière divine et en entendant la voix de celui qui lui criait de loin : « Mais c'est moi qui suis celui qui suis », Augustin s'est trouvé dans la région de la dissemblance. Qu'entend-il exactement par ces mots?

Comme en nombre d'autres passages des *Confessions*, signalés par Fr. Chatillon (*Mélanges*, p. 93, n. 2), la silhouette du prodigue reparaît ici. Cependant, ce n'est pas la *regio longinqua* de saint Luc qui sert à exprimer l'éloignement d'Augustin par rapport à Dieu.

On a noté l'affection de l'auteur des *Confessions* pour une topographie symbolique. Il parle de la *regio egestatis*, de la *regio mortis*, de la *peregrinatio longinqua* à laquelle l'âme est assujettie (II, 10, 18; IV, 12, 18; XII, 11, 13). Du point de vue littéraire nous sommes devant un raffinement de styliste dont on a donné d'autres exemples (Fr. Chatillon, p. 95, n. 1). Ironique et ultime bravade à l'égard du néo-platonisme qui lui découvrait Dieu, mais lui laissait ignorer l'humilité de Dieu et celle avec laquelle il devait s'approcher de Dieu? On peut l'admettre. Il faut également noter que dans l'expression technique qu'utilise Augustin, c'est la richesse intérieure du néoplatonisme qui se retrouve, une richesse surpassée par la surabondance chrétienne que le converti y a découverte.

La « région lointaine » de l'Évangile a dû paraître bien concrète à celui auquel les néo-platoniciens ont appris que la fuite spirituelle ne s'effectue pas avec

les pieds. Car il s'agit moins d'une distance mesurable entre l'âme et le Dieu qui l'appelle que d'une dissemblance qui la constitue loin de lui. « Sed tanto a te longius, quanto dissimilius. Neque enim locis » (*Confessions* XII, 7, 7). D'autres textes (*De Trinitate* VII, 6, 12, PL 42, 946; *Ep.* 187, 5, 17, PL 33, 838; *Enarr. in ps.* 34, 2, 6, PL 36, 337, cités par Fr. Chatillon, p. 95, n. 2) attestent la rigueur de l'équation posée entre éloignement et dissemblance, entre dissemblance et péché, entre ressemblance avec Dieu et accès à Dieu.

Cette dissemblance était déjà le fait de la matière « informe » (*Confessions* XII, 3, 3, trad. Labriolle, t. 2, p. 331), aussi opposée, aussi « éloignée » que possible de Dieu, Forme absolue. Une matière, un quasi-néant. La mutabilité, l'instabilité, la diversité la caractérisent, auxquelles s'oppose l'identité absolue et immuable de Dieu par rapport à lui-même. « Tu autem idem ipse es », dit le *psaume* 101, 28, que reprend souvent Augustin. C'est de cette matière que l'homme veut s'évader vers cet Être éternel, en revenant de loin. En tout ceci, conclut É. Gilson, dont nous résumons l'étude, « la notion plotinienne de dissemblance reste assez liée à celle de matière pour qu'on la puisse encore reconnaître, mais elle va bientôt confluer avec une autre notion, spécifiquement scripturaire celle-là, qui va la contraindre à se reformer plus profondément du dedans » (*Mediaeval Studies* 9, p. 125).

Effectivement, une dissemblance d'un autre genre parce que d'une autre origine va venir confluer dans la pensée d'Augustin avec celle héritée du néo-platonisme. Pouvait-il en être autrement pour un chrétien qui a médité *Genèse* 1, 26 : Dieu créa l'homme « à son image et à sa ressemblance »? Au livre 12 des *Confessions* (28, 38), Augustin parle d'une ressemblance « née de Dieu lui-même », « forme de toutes choses ». C'est le Verbe, Ressemblance absolue, selon qui et en qui Dieu a créé toutes choses, et vers lequel l'homme, créature raisonnable et intelligente, doit s'efforcer de remonter pour retrouver une similitude effacée en lui par le péché. Le péché a tourné l'être de l'homme vers le sensible, le changeant, la matière. Augustin pécheur, fixant son œil intérieur sur ce qu'il peut entrevoir de la lumière spirituelle, se découvre dans la région de la dissemblance. C'est là qu'il entend l'appel que Dieu lui fait de se nourrir de lui.

Peut-être y a-t-il davantage encore. Pour illuminatrice qu'elle ait été, la sagesse de l'Égypte est apparue à Augustin comme une spiritualité orgueilleuse. Le Verbe dont Plotin lui parlait, voici qu'Augustin le découvre anéanti lui-même, obéissant jusqu'à la mort, doux et humble de cœur, révélant ses secrets aux petits, disant : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ». Tout le livre 7 des *Confessions*, qui retrace une étape décisive de son itinéraire spirituel, souligne à diverses reprises la déficience fondamentale de cette préparation néo-platonicienne. Elle est inapte à découvrir la Vérité de Dieu parce qu'elle nie la vérité de l'homme. Pour connaître Dieu, un Dieu humble, l'orgueilleuse tension de tout l'être ne sert de rien. C'est un au-delà de soi qu'il faut découvrir et reconnaître au-dessus de soi. Si l'on veut ressembler à Dieu il faut se nourrir de lui certes, mais en sachant que, dans cet échange, c'est lui qui nous changera en lui. « Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me » (VII, 10, 16).

Cette région de la dissemblance, « donnée technique d'origine plotinienne » (Gilson, p. 127), cette matière où l'homme perd son âme, Augustin la christianise. Plus fortement que Plotin, il en fait la terre du péché où s'est obscurcie la ressemblance de l'âme avec le Verbe. Il en fait aussi la région perdue où l'on épuise ses efforts à la recherche de la patrie de paix déjà aperçue, mais sans trouver le chemin qui y mène (*Confessions* VII, 21, 27, p. 172) et dont l'humilité permet à l'homme de misère, — enfant prodigue —, de sortir pour posséder enfin le Dieu d'humilité.

4. L'utilisation large et généralisée au 12e siècle. — **1° Guillaume de Saint-Thierry.** — En attendant que l'on découvre l'intermédiaire latin par lequel ont pu parvenir au 12e siècle les fragments des *Ennéades*, nous envisagerons la manière dont Guillaume de Saint-Thierry utilise la région de la dissemblance. Le problème de l'influence des écrits plotiniens qu'on retrouve agissante en nombre d'écrits mystiques de cette époque est ici plus facile à résoudre que pour saint Bernard qui n'a peut-être connu l'expression ou ses nuances que par son ami. Chez Guillaume, un de ses meilleurs interprètes, J.-M. Déchanet, l'a relevée à cinq reprises et sous des formes diverses en des écrits que nous suivrons dans leur ordre chronologique (*Guillaume et Plotin*, p. 241-260).

1) C'est d'abord une mention assez brève dans le *De natura et dignitate amoris* (11, 34, PL 184, 401a), écrit en 1120.

Nous devons beaucoup à Dieu pour tous les biens qu'il nous offre. Mais qui parmi les hommes est capable de les recevoir? Il faut entre eux et Dieu un médiateur. Le Conseil de la Trinité désigne le Fils, « splendeur de la gloire du Père et figure de sa substance ». « En vérité, le Seigneur voyait combien tout était confus et bouleversé en ce qui concernait l'homme; rien n'était à sa place, rien ne se mouvait selon l'ordre. Il voyait que l'homme s'en était allé si loin dans la région de la dissemblance qu'il ne savait ni ne pouvait en revenir seul ».

Tout cela parce que l'homme avait voulu s'arroger la ressemblance divine. L'éloignement, la confusion, le désarroi et le désordre total rappellent de loin la scène de chaos du *Politique* de Platon. La pensée s'organise autour de la ressemblance effrénément désirée, perdue, reconquise ensuite grâce au Verbe, Ressemblance parfaite, qui se présente à l'homme en son humilité.

2) Même s'il « est difficile d'écarter l'ombre de Plotin du traité *De la nature et dignité de l'amour* » (J.-M. Déchanet, *art. cité*, p. 249), c'est surtout avec les textes qui suivent que nous sentirons le néo-platonisme présent à la pensée de Guillaume. Fr. Chatillon l'avait noté (*Mélanges*, p. 100-101). J.-M. Déchanet impose cette conviction par une stricte mise en parallèle du *De natura corporis et animae*, écrit peut-être vers 1129 (PL 180, 725b-726c), et du traité *Des maux* de Plotin (*Ennéades* I, 8, 13).

Au portrait de l'âme heureuse qui déjà vit dans la béatitude succède la description de l'âme stérile et dégénérée. « Doit-on encore l'appeler « âme », elle qui s'est suicidée et qui porte la mort en soi?.. Elle précipite sa chute et consomme sa ruine, de sorte que, « déjà souillée, elle se souille encore davantage » (*Apoc.* 22, 11). Étrangère à la vie de Dieu.., elle s'est retirée comme Caïn de devant la face du Seigneur et elle habite désormais dans la région de la dissemblance, la terre de Naïd, c'est-à-dire de « la commotion » (725c). En elle c'est le tumulte, la malice, l'immersion dans la chair et les sens, le déchirement des passions. « Ainsi va sa vie, tant qu'elle demeure prisonnière du tombeau du corps... Cependant, au très juste jugement de Dieu, il n'est pas accordé à l'âme de mourir tout entière; elle est maintenue passible, mais pour la douleur seulement ».

La citation de l'*Apocalypse* et les autres citations scripturaires, telles que le rappel de la *Genèse*, la glose empruntée à Origène (*In Jeremiam*, PG 13, 540b), la nécessaire correction chrétienne sur la résurrection de la chair et le châtiment éternel, n'empêchent pas de voir où Guillaume a puisé son inspiration, parfois littéralement. Jusqu'à ce « sépulcre du corps » qui figure en deux passages des *Ennéades* (IV, 8, 3 et 4, t. 4, p. 219 et 221)! Guillaume cependant repense son maître païen. La « matière » plotinienne est moins philosophique et la souillure morale est exprimée dans les termes bibliques du *ps.* 30, 9.

3) La 4e des *Meditativae orationes* (PL 180, 216d), d'avant 1138, où Guillaume demande le don de la prière, lui est occasion de rappeler l'heureux état primitif de l'homme.

Le voici désormais solitaire, alors qu'il était dans le Paradis, formé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le serpent le tenta. « Et, chassé du Paradis de la bonne conscience, je fus exilé sur la terre étrangère, dans la région de la dissemblance ». Un peu plus bas, cette terre étrangère est dite aussi « la terre d'Égypte » (218b). Cette autre mention rapide montre l'usage d'une expression qui semble commune, tant elle revient naturellement sous la plume de l'auteur dans un contexte où la ressemblance divine de la création n'est pas oubliée.

4) Le 2e *Commentaire du Cantique*, — car Guillaume avait extrait de saint Ambroise et de saint Grégoire un premier commentaire —, peut être daté de 1138. Il contient lui aussi deux mentions d'importance inégale, mais qui s'écartent de la traduction habituelle. Dans la première (PL 180, 493c-494d) la coloration plotinienne reste intense.

Guillaume commente (d'après la Vulgate) *Cantique* 1, 7 : « Si tu ne te connais pas, ô la plus belle de toutes les femmes, sors », ce qui veut dire : si tu sors de chez toi, c'est que tu ne te connais pas. En inculquant à l'âme la connaissance de soi, Dieu lui montre qu'elle le connaîtra, lui aussi. « Connais-toi donc, ô mon image; ainsi tu pourras me connaître, moi dont tu es l'image. Au fond de toi, tu me trouveras » (494a). Quand l'âme demande où elle ira, tremblante qu'elle est d'être tuée comme Caïn par le premier qui la rencontrera, parce que chassée de la face de Dieu, le Seigneur répond ironiquement : « Sors et va-t'en ». Il veut dire : « Va-t'en loin de moi, loin de ma ressemblance, va-t'en au lieu (*locus*) de la dissemblance... par les chemins détournés de la concupiscence et de la curiosité » (494b).

Plus loin, il adjure : « Tu te vois vile, tu es pourtant un objet précieux.., » (494c). Et il évoque encore « l'expérience de la lumière et de la chaleur du plein midi, à cette heure où, dans la lumière de Dieu, apparaît la lumière » (495a).

Le thème de la connaissance de soi n'est pas particulier à Guillaume, mais il le traite d'une manière différente d'Ambroise, de Grégoire de Nysse ou d'Augustin. C'est Plotin qui l'inspire (*Ennéades* V, 1, 1, t. 5, p. 15, mis en parallèle par J.-M. Déchanet, *art. cité*, p. 246-248). Le même *Commentaire* parle à nouveau (502a) de la chute de l'âme.

« Créés à l'image et à la ressemblance du Créateur, le péché nous a fait tomber de Dieu en nous-mêmes, et de nous-mêmes au-dessous de nous en un tel abîme de dissemblance *(in tantum profundum dissimilitudinis)* qu'il n'y avait plus d'espoir ». Faut-il admettre ici une résurgence de πόντον? Il nous semble que l'idée de la chute profonde se suffit à elle-même. Qu'elle s'effectue au-dessous de soi, dans une sorte d'au-delà de l'être, rappelle Plotin. La note chrétienne domine cependant. « Mais le Fils de Dieu est venu.., il est descendu et il a fait de lui-même en nous une réalité qui nous fût semblable et que nous pourrions tenir » (502a).

Résumons nos observations. Tout se passe comme si, après avoir usé d'un bien littéraire connu, Guillaume de Saint-Thierry prenait une conscience plus profonde de ce qu'il recèle et en exploitait la richesse en même temps qu'il en approfondissait l'origine. J.-M. Déchanet a multiplié les exemples qui prouvent que Guillaume cite bien des passages des *Ennéades* qui ne sont pas seulement ceux des anciens auteurs. Il approfondit les réminiscences plotiniennes. Il retouche pour une expression définitivement chrétienne la pensée qu'il s'est assimilée. Il relie fortement la spiritualité du néo-platonisme au donné biblique et montre, dans l'usage de la région de la dissemblance, et sa culture et l'originalité de son esprit.

2° **Saint Bernard et les milieux cisterciens.** — Si le dénombrement des passages où Bernard parle de la région de la dissemblance aboutit à de fructueux résultats, la question des influences reçues ou des sources utilisées n'est pas arrivée à une parfaite clarté. Est-ce directement à Plotin, est-ce à Augustin que Bernard emprunte la formule? Est-ce chez Guillaume que Bernard l'a connue? Est-ce chez Grégoire de Nysse, où jusqu'à maintenant elle n'a pas été repérée? La diversité des questions met en évidence la difficulté de la réponse.

Pour É. Gilson, il est certain que la formule est venue directement à Bernard des *Confessions* (*Mediaeval Studies* 13, p. 233). Se fondant sur un texte « qui semble dominer le débat », É. Gilson remarque que dans le sermon *In Cantica* 36, 5 (PL 183, 969d) on trouve les mots *inveniet se in regione dissimilitudinis*, qui « présentent l'intérêt majeur de rappeler de près l'*inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis* », et lui permettent de conclure : « Sans vouloir affirmer que la coïncidence ne puisse à la rigueur être fortuite, on admettra sans doute que son explication la plus vraisemblable soit celle d'une filiation quelconque reliant le texte de Bernard à celui d'Augustin » (*Mediaeval Studies* 9, p. 128). Ajoutons que les idées de lumière, d'humilité, d'illumination et de misère spirituelle que comporte le texte peuvent aider à y voir un écho d'Augustin.

Comment Bernard aurait-il connu Augustin? Par lecture directe, sans doute. Mais aussi d'une autre manière. É. Gilson a suggéré un intermédiaire possible. On trouve dans différents antiphonaires et bréviaires des 12e et 13e siècles, en la fête de saint Augustin, comme premier répons au premier nocturne des matines, le décalque de la phrase des *Confessions* : *Invenit se Augustinus longe esse a Deo in regione dissimilitudinis.* É. Gilson conclut qu'il s'agissait au 13e siècle d'une tradition fermement établie, tout en notant que cet office ne semble pas avoir été célébré chez les bénédictins et les cisterciens (*Mediaeval Studies* 13, p. 234). Intéressante pour le moyen âge en général, l'hypothèse demanderait pour saint Bernard quelque confirmation.

D'autant plus qu'il reste neuf autres textes, tous ou presque antérieurs aux *Sermons sur le Cantique*, où l'expression se retrouve, mais moins facilement reliables aux *Confessions*. A la suite de J.-M. Déchanet, nous les grouperons en en soulignant les nuances (*Analecta*, p. 69-72).

1) Une lettre de 1131 (*Ep.* 8, PL 182, 106a), adressée à Brunon, évêque nommé de Cologne, plaint le correspondant de devoir porter une telle charge sans avoir le temps de faire pénitence. Bernard ajoute que la grâce peut cependant accélérer cette pénitence.

Dieu l'a fait pour le bon larron : en un même jour il a confessé ses brigandages, il a été introduit dans la gloire, « ayant eu la chance de franchir rapidement le pont de la croix pour

passer de la région de la dissemblance à la terre des vivants, et de la fange de ce monde au paradis des délices ». Évocation lointaine du bourbier plotinien? Disons plutôt qu'une idée de souillure s'attache à notre séjour terrestre.

Même note, mais présentée sous une forme à la fois plus voilée en son expression et plus positive en son contenu, dans le *De moribus et officio episcoporum* (3, 8, PL 182, 817a). Parmi les plus beaux ornements des évêques, figure, avec la charité et l'humilité, la chasteté qui établit dans la bienheureuse région où l'on n'est ni mari ni femme. Il est déjà comme une expérience de la vie céleste, cet ornement du sacerdoce qui rend l'évêque « semblable aux saints dans la gloire, alors que sa vie se passe encore dans la région de la dissemblance ».

Le texte majeur de ce groupe est celui de l'*In Cantica* 27,6 (PL 183, 916a).

Comment peut-on dire que l'âme sainte est au ciel? Ce n'est pas une question d'espace et de lieu, mais de désirs et de dispositions d'âme, « non spatiis locorum, sed affectibus animorum » (915a). L'âme vient du ciel. Cette âme déjà céleste « adore et révère un seul Dieu comme le font les anges, elle aime le Christ par-dessus tout, comme le font les anges, elle est chaste comme les anges, alors qu'elle est dans une chair pécheresse et un corps fragile que ne connaissent point les anges... Quel signe plus net de son origine céleste que de garder ainsi, dans la région de la dissemblance, sa ressemblance première, que de jouir sur terre et dans l'exil de la gloire d'une vie chaste, enfin que de vivre en ange dans un corps qu'on pourrait appeler un corps de bête? »

S'il fallait encore une preuve que la région de la dissemblance est ici notre condition exilée où règne la vie sensible et animale, elle serait sans doute fournie par un ou deux documents émanant des milieux cisterciens.

Quand le cardinal Hugues, ancien abbé cistercien de Trois-Fontaines, annonce en 1153 au chapitre de Cîteaux et à Bernard la mort d'Eugène III, il ajoute après avoir demandé des prières pour le pape : « priez pour nous qui demeurons dans ce val de misère, dans cette région de dissemblance, au milieu d'un peuple mauvais » (*Ep.* 488, PL 182, 695c, signalée par J.-C. Didier, p. 206).

Trente ans plus tard, Adam de Perseigne, dans une lettre où il montre que saint Martin peut être considéré comme un apôtre, demandera l'intercession du saint « pour nous qui sommes encore dans la région de dissemblance » (*Ep.* 25, PL 211, 672c, citée par Fr. Chatillon, *Mélanges*, p. 99, n. 2).

Dans ces textes l'idée de catastrophe cosmique ou de ruine spirituelle est absente. Mais Bernard, chrétien et moine, peut-il méditer sur la condition terrestre, qu'il oppose déjà souvent à la vie angélique des cieux, sans y découvrir le péché et sans se souvenir que ce péché est une déchéance de la noblesse primitive d'une âme créée par Dieu « à son image et à sa ressemblance »? Le sermon *De diversis* 42, 2-3 (PL 183, 661d) ne contient pas moins de trois mentions de la région de la dissemblance.

Elle est la première des régions que parcourent les commerçants de Dieu, les autres étant le paradis du cloître, le purgatoire, l'enfer et le paradis supercéleste. A quoi s'occupe-t-on dans cette région? Les richesses, les honneurs et la gloire, voilà ce qu'on y trafique. Poursuite vaine que celle à laquelle s'adonne ce monde. Le début du sermon accentue l'opposition où elle est par rapport au ciel. « Cette noble créature avait été créée dans la région de la ressemblance : elle était faite à l'image de Dieu. Elle était noble, elle n'a pas compris et elle est descendue de la ressemblance vers la dissemblance. Considérable dissemblance! Du paradis à l'enfer, de l'ange à la bête, de Dieu au diable! »

Quand on aura fait la part des pieuses exagérations ou des effets oratoires, et dénoncé la facture artificielle de ce sermon et son ton forcé, on devra reconnaître que Bernard décrit le monde dont les occupations vaines conduisent à une vie indigne de sa noblesse primitive, qu'il convient de mépriser et de fuir (663b).

Nicolas de Clairvaux, dans un sermon sur saint Nicolas de Myre, aimablement signalé par J. Leclercq, dit nettement la même chose : « Entre, va dans la région de la dissemblance, je veux dire ce monde » (PL 184, 1057a). Mais la « région lointaine » n'est pas celle où s'est égaré le prodigue, c'est celle où le roi de la parabole est parti faire ses affaires (*Luc* 19, 21). Pour le reste, ce sermon ressemble étrangement au *De diversis* 42.

2) Il ne suffit pas d'accentuer l'antagonisme entre la région de la ressemblance et celle de la dissemblance. Comment se fait-il que la ressemblance divine se perde en cette dernière? Quelques textes fournissent des précisions et éclairent un nouvel aspect de la pensée de Bernard.

Un inédit bernardin du 12e siècle découvert et publié par Jean Leclercq (*Analecta monastica* I, coll. Studia anselmiana 20, 1948, p. 145) déclare en paraphrasant le *psaume* 18 : « la volonté est bonne en tant que Dieu l'a créée, mais ses affections qui sont corrompues la font errer loin de Dieu dans la région de la dissemblance ».

L'idée d'un éloignement de la bonté et de la pureté originelles s'approfondit et se transforme en souillure dans le *De gratia et libero arbitrio* (10, 32, PL 182, 1018c). La faute a fait perdre à Adam cette ressemblance, cet affranchissement du péché et de la misère qui le rendait proche de l'ange. « Il serait impossible de la retrouver, si la Sagesse apparue dans la chair en nettoyant sa maison, ne retrouvait sa drachme, l'image privée de son éclat natif, souillée sous la gangue du péché, gisant dans la poussière, si elle ne la nettoyait après l'avoir trouvée et ne l'enlevait de la région de la dissemblance, pour lui redonner sa beauté de jadis et la faire semblable dans la gloire des saints ».

En détaillant davantage encore les conséquences concrètes de cette condition corporelle qui semble liée au péché, le *Sermon* 36 *in Cantica* 5 (PL 183, 969d) demeure dans la même ligne. L'humilité, la science de notre faiblesse nous situera dans la vérité.

Si l'âme s'examine ainsi dans la claire lumière de la vérité, ne se découvrira-t-elle pas dans la région de la dissemblance? Et soupirant en sa misère de ne plus pouvoir se cacher qu'elle est vraiment misérable, ne criera-t-elle pas avec le Prophète : Oui, vous m'avez humilié? Comment cette véritable connaissance d'elle-même ne l'humilierait-elle pas vraiment, quand elle se voit chargée de péchés, appesantie par la masse de ce corps mortel, souillée par la fange des désirs charnels, aveugle, courbe, faible, enlacée par mille erreurs, exposée à mille dangers, tremblante de mille peurs, angoissée par mille difficultés, en butte à mille soupçons, accablée par mille nécessités, portée au vice, mais sans force pour la vertu?

Assujettissement à la matière et vulnérabilité devant l'erreur, dus au fait que l'âme est liée à un corps mortel, le thème est platonicien, mais ce platonisme a déjà passé par Augustin dont on reconnaît les idées. La misère de l'homme « dissemblant » dépasse la misère philosophique qui assaille l'âme enfermée dans un corps. Elle est la misère chrétienne d'une âme qui sait la noblesse de sa création et crie vers son Sauveur. Augustin voyait qu'il trouverait la vérité de son être dans ce Créateur qui le transcendait. Bernard découvre, en examinant son moi de misère, le Dieu qui le sauve. C'est le travail de Dieu en lui qui l'aide à connaître Dieu lui-même. « Et ex imagine sua quae in te renovatur, ipse videbitur », peut-on lire quelques lignes plus bas dans le texte précédemment cité. Même si le thème de l'image et de la ressemblance est traité pour lui-

même en ce tout homogène que constituent les sermons 80 à 83 *sur le Cantique*, on voit qu'il est déjà ici présent comme il l'était dans le *De gratia et libero arbitrio*.

3) C'est liée à la connaissance de soi, au péché actuel et à la pénitence, que la région de la dissemblance se retrouve dans le sermon 40 *De diversis* (PL 183, 649a) : « Je le sais, Seigneur Jésus. Vous nous avez rendu la première robe d'innocence, nous avons été revêtus de blanc comme des néophytes et rétablis sur le trône de justice, et bien vite nous avons quitté la voie que vous nous avez montrée; nous avons été dépenser notre part d'héritage avec le fils prodigue dans la région de la dissemblance ». Pour la première fois chez Bernard apparaît la silhouette du prodigue. Souvenir direct de l'Évangile ou emprunt à Augustin, l'évocation se rattache au thème de l'âme « courbe », typiquement bernardin (649a).

L'enfant prodigue dans la région de la dissemblance! Il est encore dans une parabole d'un auteur inconnu, qui figure dans les œuvres de Bernard (PL 183, 757b-761c). Ce fils doué du libre arbitre est sorti du paradis de la bonne conscience (comme dans la *méditation* 4 de Guillaume de Saint-Thierry). Il a été précipité sur terre par ses désirs et, lié par la concupiscence, a été transporté par la nef de la fausse sécurité qu'emmenait le vent violent de l'adulation, « vers la terre lointaine de la dissemblance » (757d). Fr. Chatillon a souligné l'intérêt exceptionnel de l'expression (*Mélanges*, p. 98). Jamais la donnée évangélique n'a été reliée aussi nettement à la donnée d'origine philosophique. Faut-il aller jusqu'à voir dans cette nef un accessoire platonicien qui témoignerait d'un « retour en Grèce », caractéristique de la Renaissance du 12e siècle? Ce n'est pas aussi sûr. On ne peut oublier que dans ce morceau où toutes les vertus sont personnifiées l'allégorie triomphe. Elle règne même avec assez peu d'esprit de suite puisque, comme l'a fait remarquer J.-C. Didier, le prodigue parti en bateau revient sur le cheval de la foi! Il demeure que, dans une œuvre moyenne, l'expression arrive tout naturellement sous la plume de l'auteur. A l'époque où fut écrit le *De fuga* elle devait être courante.

Mentionnons encore quatre autres textes. Dans un manuscrit cistercien (Tarragone 54, cité par J. Leclercq, *Analecta monastica* III, coll. Studia anselmiana 37, 1955, p. 189-190, n. 115), un sermon parle à propos du prodigue d'un péché d'ignorance. Il débute ainsi : « Mon fils, rappelle-toi tes fins dernières... Le fils prodigue s'était déjà proposé d'aller dans la région de la dissemblance », et il évoque en sa fin le Père qui prêche la voie de la vérité contre le péché d'erreur.

Une *Vie de sainte Marie-Madeleine* dont V. Saxer a montré qu'elle n'était pas de Raban Maur, mais émanait des milieux cisterciens, transforme en fille le fils prodigue. « Elle abusa des délices charnelles et repartit. C'est dans la région de la dissemblance, loin de Dieu, que la fille cadette dissipa à la fois en un moment les dons de la nature et les dons acquis... Elle découvrit qu'elle était loin de Dieu et qu'elle lui était totalement dissemblable (longe dissimilem) » (PL 112, 1434c, 1436c-1437a, cité par V. Saxer, *La « Vie de sainte Marie-Madeleine » attribuée au Pseudo-Raban Maur, œuvre claravallienne du* XIIe *siècle*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 416-417). L'hagiographe a insisté sur l'égarement des sens et le désordre moral, à l'exemple de Bernard. Il a cependant retrouvé la phrase des *Confessions* dans sa littéralité. Comme Bernard et Augustin, il a identifié dissemblance et éloignement. Deux influences se mêlent qu'il est difficile de séparer.

Plus brutal, un autre sermon cistercien dit : « Voilà cette âme, qui, en proie aux séductions de la curiosité, va visiter les pensées charnelles; elle les embrasse, elle s'unit au diable dans la terre de la région d'Emor, la région de la dissemblance, la terre étrangère » (Ms Troyes 1251, fol. 128r, 13e s., cité par J. Leclercq dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 14, fasc. 2, 1952, p. 120).

Enfin, le développement d'un autre sermon, inspiré de saint Bernard, parle de celui qui « revient de la région de la dissemblance, tantôt à travers les aspérités de la crainte, tantôt par les plaines de la piété » (J. Leclercq, *Les sermons synodaux attribués à saint Bernard*, dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 302, n. 1).

Il n'y a pas à douter que le thème ne soit devenu un cliché où prévaut la signification morale.

3° **Autres témoignages au fil du 12e siècle** — 1) Les milieux cisterciens ne sont pas les seuls à parler de la région de la dissemblance; d'autres auteurs l'insèrent aussi dans leurs œuvres.

Une *Oratio caritatis divinae*, qui, déclare son éditeur J. Leclercq, est dans la manière du bénédictin Jean de Fécamp, a été recopiée dans un manuscrit de la fin du 11e siècle (Zwettl 164, fol. 47-49, dans *Analecta monastica* I, p. 101, 9). L'accent y est mis sur les inconvénients spirituels de la condition terrestre plongée dans le monde du sensible : « Que mon âme se répande en Votre présence, afin que totalement purifiée des désirs terrestres elle apprenne à passer de la région de la dissemblance où les sens du corps sont maîtres... dans la chambre intime de la Sagesse céleste ».

2) Un sermon de Pierre Lombard, d'avant 1160, rassemble, selon la coutume et l'esprit du maître des Sentences, des données communes.

Le cri du psalmiste qui demande des ailes (*Ps.* 54, 7), c'est le cri du pécheur qui s'est envolé « vers la région lointaine, la région de la dissemblance », où il a dissipé son héritage. Il ne lui reste, comme dans le manuscrit cité plus haut, que la volonté naturelle qui le fait au moins vouloir le bien. Quatre ailes l'ont porté jusqu'en cette région où le retient le lien de la triple concupiscence. Quatre ailes l'aideront à revenir : la joie spirituelle, la tristesse salutaire de la pénitence, la piété vraie et l'humilité, auxquelles viennent se joindre deux vertus latérales, la crainte et l'espérance. L'arsenal allégorique est aussi complet que dans la parabole pseudo-bernardine, quoique différent. Nous allons le retrouver bientôt (P. Lombard, *Sermo communis*, cité dans B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. 3, Paris, 1891, p. 44-49, cité par J.-C. Didier, p. 209-210 et par Ph. Delhaye, éd. du *Microcosmus*, p. 65, de Godefroy de Saint-Victor, Lille, 1951).

3) Il eut été étonnant de ne pas rencontrer la formule dans les écrits des victorins.

Si une recherche de détail n'a pas encore abouti à la trouver chez Hugues, où deux connaisseurs ne l'ont pas découvert, elle existe chez d'autres chanoines réguliers. C'est Jonas de Saint-Victor, envoyé à Cherbourg, après des difficultés d'administration au prieuré d'Ambert, qui, en vers et en prose, supplie Ervise, son abbé, de le rappeler de son exil. « Un père si aimant ne reprendra-t-il pas le fils perdu revenant de la région de la dissemblance » (PL 196, 1388c)? L'expression, où confluent l'Évangile et la philosophie, est ici décolorée. C'est un cliché dont on peut user dans une lettre qui n'a rien de spécifiquement spirituel.

Richard de Saint-Victor l'utilise par trois fois. Dans le 1er traité du *De exterminatione mali et promotione boni*, qui est bien de lui, il s'exclame : «Qui me donnera enfin de quitter totalement la région de la dissemblance? Qui pourrait me donner d'entrer dans la Terre promise » (PL 196, 1073d)? Bien que la suite évoque l'Égypte (1076d), le mépris et la fuite du monde ou la rentrée en soi-même (1077b), mieux vaut interpréter ce passage par Richard lui-même que d'y voir de loin-

taines réminiscences d'Augustin. L'auteur, en pliant l'expression à ses rythmes antithétiques, lui impose d'ailleurs des significations variées.

Dans l'*Annotation sur le psaume* 28, au peuple de l'héritage, s'oppose le peuple dissemblable des païens qu'on adjure : « O peuple des Gentils, aux volontés perverses et aux vaines pensées, jusques à quand ne reconnaîtrez-vous pas votre Roi? Jusques à quand resterez-vous assis dans la région de l'ombre de la mort et demeurerez-vous dans la région de la dissemblance » (313c)? Et dans l'*Annotation sur le psaume* 84 (328d) sont situées l'une en face de l'autre la paix qui est celle de la région de la dissemblance, quand la concupiscence règne, quand la chair commande à l'esprit, et la paix qu'on trouve dans la terre promise, où la justice commande, où la chair obéit à l'esprit.

Dans ces contextes variés, la région de la dissemblance demeure la terre des ténèbres, de l'esclavage de la concupiscence, de la dispersion intérieure, celle dont il faut sortir pour passer du mal au bien (1074d).

Godefroy de Saint-Victor écrit son *Microcosmus* vers 1185. Après avoir noté que l'âme est dispersée par les réalités corporelles (ch. 43), il la montre quittant son centre intérieur et sortant d'elle-même par les portes des cinq sens (ch. 44). Aveuglée, corrompue, elle ira jusqu'à se perdre, si elle est réprouvée. L'âme élue, « même si elle est sortie en partant avec le fils prodigue vers la région de la dissemblance, même si elle en vient à garder les pourceaux.., ne périra pas » (*loco cit.*, ch. 45, p. 65, 2-6). La nécessité ou bien son libre arbitre provoqueront un choc qui la fera revenir en elle-même. Elle repartira, ayant rassemblé la substance de ses biens naturels qu'elle n'avait pu totalement dissiper. La prudence, la justice, la tempérance, la force vont guider cette âme que la crainte ne fait encore agir que comme un serviteur, en attendant qu'elle soit animée par l'amour filial. Comme dans le *De fuga* et chez Pierre Lombard, mais plus profondément et plus théologiquement, « la psychologie des vertus (est) présentée et organisée dans le cadre de la parabole de l'enfant prodigue » (J.-C. Didier, p. 208). Nous avons affaire à un schéma courant. Il n'est d'ailleurs jamais mis en rapport chez les victorins cités avec le thème de l'image et de la ressemblance.

Quelques années auparavant, l'abbé prémontré de Bonne-Espérance, Philippe de Harvengt † 1183, attestait que la tradition augustinienne était toujours vivante. Ce sont les mots mêmes des *Confessions* qu'il paraphrase ou répète dans sa *Vie de saint Augustin* et qu'il faut citer en latin pour en saisir le style rimé : « Sic igitur suspirans Deo, invenit se esse longe ab eo, non terrarum intercapedine, sed dissimilitudine » (PL 203, 1210c, cité par Fr. Chatillon, *Mélanges*, p. 95, n. 2). Ce ne sont pas les distances terrestres, mais la dissemblance spirituelle qui fait qu'on se trouve loin de Dieu.

5. **Du 13e au 17e siècle, quelques jalons.** — La région de la dissemblance disparaît-elle après avoir été si souvent mentionnée au 12e siècle? Il ne semble pas. Quelques jalons échelonnés entre le 13e et le 17e siècle, — dans l'état d'une recherche qui réserve sans doute d'autres découvertes —, méritent d'être signalés.

Quand Hugues de Saint-Cher composera entre 1230 et 1235 sa *Postilla*, arrivé au verset 14 du chapitre 15 de saint Luc, « in regione illa », il glosera brièvement « exilii, dissimilitudinis » (cité par Fr. Chatillon, *Mélanges*, p. 98). A quoi bon commenter longuement ce qui est dans tous les esprits? — On peut lire chez John Godard, cistercien de Newenham (Devon), † 1250 : « C'est par les sens extérieurs, ma sœur, que l'on s'en va dans la région de la dissemblance; et ensuite l'erreur entraîne et fait dévier si loin qu'aucun retour n'est plus possible » (C. H. Talbot, *Two opuscula of John Godard first abbot of Newenham*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciencis*, t. 10, 1954, fasc. 3-4, p. 237, ligne 26). C'est, en plus succinct, la doctrine déjà rencontrée chez Godefroy de Saint-Victor.

Au début du 14e siècle, la moniale qui écrivit la vie de sainte Gertrude ne trouve pas de meilleure expression pour parler de la vanité des études profanes que ceci : « Il arriva que la jeune fille, tandis qu'elle était continuellement occupée à l'étude des lettres humaines, reconnut qu'elle était encore passablement loin de Dieu, dans la région de la dissemblance » (*Insinuationes divinae pietatis*, lib. 1, c. 2, Cologne, 1588, p. 12).

Les milieux de la Devotio moderna connaissent la dissemblance (les renseignements qui suivent nous viennent du Père Ampe). Gerlac Peters † 1411 la mentionne dans son *Soliloquium ignitum*.

« Il y a dans l'âme une autre région, qui est la région de la dissemblance, pleine de pièges et de liens, de tribulations, de gémissements et d'angoisses, où se trouvent les épines, les mépris, la ruine, la confusion, la contradiction : et tous ces maux proviennent de l'infirmité propre et de ces multiples imperfections de l'homme intérieur et extérieur, que l'on expérimente et que l'on ne sent que trop chaque jour » (ch. 11, Cologne, 1605, p. 42; trad. E. Assemaine, *Le soliloque enflammé*, Paris, 1936, p. 60-61).

L'effort de la vie spirituelle est entravé par la condition terrestre, certes, mais il ne faut pas se décourager, « il faut faire mieux encore..; autrement tu tomberas dans l'abîme des ténèbres, de la dissemblance et de l'instabilité » (ch. 30, p. 137; trad., p. 141).

Un siècle encore. L'abbé Jean Thrithème † 1519, artisan de la réforme bénédictine en Allemagne, invitera les moines, dans son *De triplici regione claustralium*, à ne pas demeurer dans la région inférieure, sensuelle, animale et ténébreuse, à passer par la région rationnelle où l'on cherche la vérité, pour parvenir à la région supérieure spirituelle, où règnent la paix et la tranquillité de l'âme.

Misérable région inférieure où demeurent ceux dont la mort corporelle prélude à leur descente dans l'enfer! « Voilà la région lointaine de la bête et de la dissemblance, où partit le fils prodigue qui dissipa sa part d'héritage en vivant dans la débauche avec des courtisanes... Dans cette région ténébreuse que recouvre l'ombre de la mort, pas de place pour un bien spirituel; la paix n'y règne pas, mais un désaccord d'animaux sans raison » (J. Trithème, *Opera pia et spiritualia*, édit Busaens, Mayence, 1605, p. 582-583). A trois siècles de distance, les nuances de la pensée de saint Bernard sont encore présentes.

Au 17e siècle, *Les secrets sentiers de l'amour divin* (Cologne, 1623; rééd., Paris, 1932) de Constantin de Barbanson, signalés par M. R. Ricard, mentionnent au moins trois fois notre expression. Par quels intermédiaires le capucin l'a-t-il connue?

En cette « région de dissimilitude » (in regione dissimilitudinis disent les traducteurs latins) se sont éloignés des gens « merveilleusement grossiers, d'affections désordonnées et de passions fortes » (p. 25). Elle est la « région inférieure de dissimilitude et multiplicité » (p. 286), « dissemblable à la vie divine » (p. 381), la région « d'en-bas » (p. 229-230), la « région inférieure et plus éloignée qui soit de l'esprit » (p. 267). Elle s'oppose à la « région de l'esprit » (p. 227), à la « région inté-

rieure » (p. 223), à la « région divine » (p. 252) ou « déiforme » (p. 337). Encore chargée des notes de multiplicité, d'éloignement spirituel et d'errance qu'elle avait chez Plotin et Augustin, la région de la dissemblance appartient ici à un vocabulaire nettement spirituel et même mystique. Elle figure ce qu'il y a de plus lointain par rapport au sommet de l'âme qui est le lieu de la rencontre divine. On notera que dans l'ouvrage aucune mention, aucun développement ne se rapportent au thème dissemblance-ressemblance.

Née de la philosophie de Platon et ayant avec elle de profondes attaches, la région de la dissemblance apparaît en son illimitation comme le lieu de la catastrophe où court le monde, l'abîme cosmique où il risque de se désintégrer. Plotin en accentue davantage encore la misère, s'il est possible. Elle est pour lui la malice, la souillure, un mal absolu dont on définit l'essence quand on a dit qu'il n'est pas, une absence de toute forme où se consomme la ruine de l'être. Augustin vient, mais déjà préparé à entendre en un sens chrétien ce que Plotin lui inspirait. L'âme souillée, perdue et orgueilleuse, c'est la sienne, c'est l'âme de l'enfant prodigue, si dissemblable en sa misère de l'Image parfaite, du Fils. La région de la dissemblance passe d'un contexte spirituel, mais philosophique, à un contexte personnel où la philosophie doit céder devant le christianisme. Même si la philosophie est encore présente chez Guillaume de Saint-Thierry, moins sans doute chez saint Bernard, le thème chrétien de l'image et la donnée évangélique du fils prodigue vont se trouver plus étroitement associés à la région de la dissemblance. Celle-ci devient le val de misère, le monde des vanités et des sens, où se corrompt la pureté primitive. L'usage s'en répand et l'expression se décolore. Sa signification continue cependant de graviter autour des idées de péché, d'exil, de ténèbres et de dispersion. Parfois ce sont les exigences du style rimé qui en déterminent le sens! Un jour vient où l'acception reçue est définitivement classée. Sa carrière est-elle donc finie? Pas nécessairement. N'a-t-on pas signalé une sorte de résurgence chez André Gide par des intermédiaires qu'il faudrait déterminer? L'enquête est loin d'être close. Des chercheurs l'ont fait remonter bien haut. D'autres découvriront sans doute des œuvres spirituelles où la région de la dissemblance continuera d'apparaître chargée d'une signification diverse et toujours profonde.

R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin Contribution à l'histoire des idées religieuses aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, Paris, 1921, p. 218, n. 2. — A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1926, p. 396, n. 1; *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 265, n. 1. — F. H. Brabant, *Augustine and Plotinus*, dans *Essays on the Trinity and the Incarnation*, édités par A. E. J. Rawlinson, Londres, 1928, p. 310 et 319. — J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, p. 218. — É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 63, n. 1. — A. E. Taylor, « *Regio dissimilitudinis* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 9, 1934, p. 305-306. — Fr. Chatillon, *Regio dissimilitudinis*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 85-102; = Chatillon, *Mélanges*. — J.-M. Déchanet, *Guillaume et Plotin*, dans la *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 241-260; = Déchanet, *Moyen âge latin*. — É. Gilson, « *Regio dissimilitudinis* » *de Platon à saint Bernard de Clairvaux*, dans *Mediaeval Studies*, Toronto, t. 9, 1947, p. 108-130; = Gilson, *Mediaeval Studies* 9. — Fr. Chatillon, *La « région de la dissemblance » signalée dans saint Athanase*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 3, 1947, p. 376; = Chatillon, *Moyen âge latin*. — M.-M. Lebreton, *André Gide et la regio dissimilitudinis*, *ibidem*, t. 4, 1948, p. 66. — É. Gilson, *Sur l'office de saint Augustin*, dans *Mediaeval Studies*, t. 13, 1951, p. 233-234; = Gilson, *Mediaeval Studies* 13. — J.-C. Didier, *Pour la fiche Regio dissimilitudinis*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 8, 1951, p. 205-210; = Didier. — J.-M. Déchanet, *Aux sources de la pensée philosophique de S. Bernard*, dans *Saint Bernard théologien*, coll. Analecta sacri ordinis cisterciensis, t. 9, Rome, 1953, p. 69-77; = Déchanet, *Analecta*.

Gervais Dumeige.

DISSIPATION. — L'idée de dissipation trouve en spiritualité deux applications : l'une sur le plan moral et l'autre, sur le plan mental. On mène une vie dissipée; on se sent l'esprit dissipé.

Elle s'entend sur le plan moral d'usages de la vie qui gaspillent les forces, les dons, et le temps lui-même, en choses nuisibles ou tout au moins vaines par rapport aux exigences de notre destinée céleste. Cette dilapidation s'apprécie à bien des degrés constituant une gamme fort étendue selon la qualité de l'idéal. Au degré le plus fort il s'agira de vies dépensées en folies, amusements, jouissances et excès, qui correspondent au « luxuriose vivere » des anciens et de la parabole du fils prodigue (*Luc* 15, 13). Des âmes délicates qualifieront de dissipées des périodes d'existence, souvent la leur propre, relativement innocentes, mais un peu trop légères, trop occupées d'affaires, de soins, vanités et soucis mondains, trop oublieuses ou négligentes de l'unique Nécessaire (*Marc* 4, 18 et *Luc* 14, 18). Dissipent également le temps et les dons de Dieu des âmes appelées ou engagées qui se laissent retenir ou ressaisir par mille choses plus ou moins incompatibles avec la garde du cœur, le recueillement, l'esprit intérieur, la tendance à la perfection. Interviennent en ces cas tout ce que recouvrent les étiquettes classiques de *animi relaxatio* ou *remissio*, *effusio ad exteriora*, *otiositas*, *sensualitas*, *saecularitas*; — mondanités, vaines curiosités, bavardages, attaches déréglées, petites passions, agitations d'esprit autour d'objets étrangers à la vocation, irrégularité; — tout ce qui tend à établir la tiédeur proprement dite, ou du moins une médiocrité spirituelle caractérisée.

La notion est donc relative. Quel que soit le degré, le remède consistera toujours en une conversion. Avec ce qu'elle implique de remise en ordre. Ordonner sa vie au sens des *Exercices spirituels* de saint Ignace, par les moyens de retraite, réflexion, prière, componction, victoire sur soi, détachement et générosité aidée de la grâce.

En dehors de ce qui concerne parfois l'emploi de moyens destinés à dissiper activement, en s'en détournant, en faisant diversion, des préoccupations, inquiétudes, tristesses prolongées, qui fatiguent ou qui tournent à l'obsession, le sens psychologique du mot vise des états d'esprit particulièrement difficiles à fixer, par suite d'une instabilité qui parvient mal à se centrer.

Passagers ou durables, pareils états peuvent procéder des causes morales sus-indiquées. Des épreuves de sécheresse peuvent y contribuer. Ils peuvent tenir à des dispositions caractérielles et tempéramentales d'origine cérébrale et endocrino-sympathique : celles des agités instables. Ils résulteront passagèrement de causes d'hyperexcitation physiologique transitoires, difficiles à déterminer. Sans durée, ces difficultés méritent à peine qu'on s'en occupe et ne réclament qu'un peu de patience. Prolongées, elles appelleraient un diagnostic plus approfondi. Des traits caractériels d'inca-

pacité au recueillement, à la concentration, d'agitation de l'esprit trop marquée, auraient à entrer en ligne de compte pour apprécier des aptitudes à certaines vocations, ou pour juger d'adaptations utiles dans les exercices de piété et dans le travail, parfois, de l'opportunité de traitements.

Voir art. Aridité, Conversion, Curiosité, Distractions, Divertissement, etc.

Peu d'auteurs traitent de la dissipation pour elle-même. Voir cependant J.-B. Bossuet, 3e exhortation sur la retraite, faite chez les religieuses ursulines de Meaux, 18 avril 1685; 2e exhortation, à la conclusion de la visite canonique, 27 avril 1685.

Robert Vernay.

DISTRACTIONS. — 1. *Le problème spirituel.* — 2. *L'enseignement des Pères.* — 3. *Des Pères à nos jours.* — 4. *Les vues de la psychologie.* — 5. *Attitudes pratiques.*

1. Le problème spirituel

Phénomène banal, ce qui ne veut pas dire sans conséquences, dans la vie ordinaire, la distraction s'y présente sous des formes très différentes. Distrait, l'inappliqué par manque de force ou de vouloir dont la nonchalance n'étreint rien. Distrait, l'esprit instable et sautillant dont la prise sur les choses s'avère un instant assez vive, mais qui fuit aussitôt vers d'autres objets. Tout autrement distrait, le concentré tellement absorbé qu'il passe en étranger parmi ce qui l'entoure. Distrait enfin, tout esprit qui se voit, malgré son désir initial et sa volonté ferme, égarer de la continuité de sa tâche, quelquefois sans s'en rendre compte et contre son gré, quelquefois en finissant par y consentir; et cela par des perceptions et occupations extérieures ou par des représentations intérieures qui l'aliènent à ce dont il prétendait d'abord s'occuper. Il y a toujours absence de l'esprit où il devrait être. Une absence qui n'est pas forcément complète; car l'esprit humain souffre division et notre attention comporte bien des degrés (voir DS, art. Attention).

La vie spirituelle n'échappe à aucun de ces modes de distraction. Mais le rapport à Dieu et aux choses de Dieu fait qu'elle y revêt des aspects qui ne pouvaient manquer de provoquer dès les débuts la réflexion de ceux qui par état s'adonnent à ce genre de vie. Irrespect, et matière en cela à culpabilité; mauvaise exécution d'obligations dont on est responsable; perte du fruit de la prière, tant au point de vue de l'exaucement que de la nutrition de l'esprit et du mérite; union à Dieu interrompue, obstacle à la stabilité et à la pureté de la vie contemplative. Et dans la vie active, risques de submersion dans un accomplissement trop humain des tâches même les plus utiles au service de Dieu et entreprises à cette intention. On songe d'abord en effet quand on parle de distraction à l'oraison et aux exercices spirituels proprement dits : prière vocale et mentale, privée ou liturgique, examens ou lectures. On ne doit pas oublier un autre genre d'application : à Dieu cherché, trouvé en tout, partout. « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). « Quoi que vous fassiez en parole ou en œuvre, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père » (*Col.* 3, 17).

2. L'enseignement des Pères

Plutôt que de suivre un ordre chronologique qui nous rendrait ici peu de services, nous préférons distinguer chez eux 1. l'enseignement commun et relativement élémentaire, 2. de la doctrine qui se réfère aux plus hautes exigences de la vie contemplative.

1° Prière. — Un Origène (*De principiis* III, 2, 4, PG 11, 308cd; *De oratione* 2, 417c; 8, 441bc; 9, 444c; 12, 452c), un saint Cyprien (*De oratione dominica* 31, PL 4, 539b), un saint Athanase (*De virginitate* 23, PG 28, 280a), un saint Jean Chrysostome (*De chananaea* 10-11, PG 52, 457-460), un saint Augustin (*Confessions*, 13, 8-9, PL 32, 848-849; *Ep.* 130, 9-10, PL 33, 501; *Enarratio in ps.* 33, 8, PL 36, 312; *in ps.* 34, 16, 341; *De opere monachorum* 16-17, PL 40, 564-565), un saint Grégoire (*Moralia* V, 45, 82, PL 75, 727a; XVI, 42, 53, 1146cd; XXIII, 20, 37, PL 76, 273bc), etc, car ce ne sont que spécimens, rappellent qu'il faut penser, lorsque l'on prie, qu'on est en présence de Dieu. Ils invitent à composer extérieurement la tenue du corps, à modérer la voix si l'on prie en public, à se taire à l'église et à ne pas troubler l'atmosphère des oratoires religieux par l'exercice d'activités étrangères à leur destination; à aimer prier dans la solitude et dans le secret. Il faut surtout être de cœur à ses prières, ne pas céder trop facilement à une idée qui vous survient d'autre chose à faire, écarter les préoccupations charnelles et séculières, les inquiétudes de l'âme et le trouble des pensées, être tout au Seigneur et à l'objet de sa prière, pratiquer vraiment le *sursum corda* et s'écouter soi-même afin d'être écouté de Dieu. Jean Chrysostome critique la récitation de prières par les lèvres, si longues qu'elles aient été, mais non accompagnées de la conscience nécessaire, l'esprit envolé loin : en questions d'intérêts, de pactes, de contrats, de champs, de biens, de réunions d'amis. Il observe que, tandis que notre esprit reste souvent en paix durable à d'autres moments, il suffit de vouloir prier pour que le diable nous sucite aussitôt mille pensées afin de nous en ravir le fruit. Les Pères recommandent le recours fréquent à la prière brève qui échappe plus facilement à la distraction; et la prière continuelle qui requiert d'associer la prière à l'action et les œuvres à la prière. Dans son commentaire du psaume 85 (PL 37, 1085-1086), Augustin ne craint pas de reconnaître comment la plupart du temps les prières sont entravées par de vaines pensées, de telle sorte que le cœur peut à peine se tenir en présence de son Dieu; comment il s'enfuit de lui-même sans trouver de barrière pour se captiver ni d'entraves pour retenir l'élan de son vol et ses vaines divagations. A peine parmi de nombreuses prières en est-il une seule qui échappe à cet inconvénient. Mais le Seigneur suave et doux oublie toutes les prières que nous répandons devant lui au hasard et agrée la prière que nous avons trouvée à grand peine. Conclusion consolante à notre faiblesse.

2° Vie contemplative. — L'idéal contemplatif ne pouvait pas ne pas conférer au problème de la distraction son maximum d'acuité.

Si « toute la fin du moine est de prier sans cesse », selon l'enseignement de l'abbé Isaac dans sa première conférence rapportée par *Cassien* (*Collationes* 9, 1, PL 49, 771a), si son idéal est de « mériter de posséder dès cette vie une image de la future béatitude », en sorte que « l'âme libre et légère s'élève tellement des régions charnelles vers les hauteurs de l'esprit que toute sa vie et ses mouvements ne soient désormais qu'une

prière unique et ininterrompue » (*Collat.* 10, 7, 828b); s'il est, selon l'abbé Moïse, « d'adhérer constamment à Dieu et aux choses divines » (*Collat.* 1, 8, 490b) en prière parfaite; comment ne s'éveillerait pas aussitôt la double question de savoir « le moyen de trouver Dieu et de faire naître en nous sa pensée », et « de s'y tenir immuablement » (*Collat.* 10, 8, 829b).

Rien ne manque dans les *Conférences* de Cassien (1, 16-18; 7, 3-8; 9, 4-7; 10,12-14) à la plus fine description du flux perpétuel de la pensée : de ces évagations dont on ne s'aperçoit même pas, après lesquelles on se retrouve semblables à des gens qui sortent du sommeil sans savoir où ils sont, qui cherchent à revenir à Dieu, mais s'évadent de nouveau avant de l'avoir trouvé, et le temps s'écoule. Le tableau des objets et des causes de nos distractions n'est pas moins complet. Ils peuvent être physiques : besoins et soucis de manger et de boire, malaises d'estomac, maux de tête et autres, sommeil ou insomnies avec leurs fantômes. Ou ce seront des tentations de la chair, des sentiments de colère, de cupidité, de tristesse, de dégoût, de vaine gloire et d'orgueil, avec toutes les pensées qui les accompagnent. Ou une effervescence de distractions par simple éparpillement de l'esprit en vaines images et souvenirs. Ou des aridités, des désolations pleines d'angoisse, des tentations de désespoir. Telle est la mobilité des pensées que dans les psaumes et l'Écriture l'âme vagabonde souvent de verset en verset, impuissante à rien retenir, pénétrer, approfondir, épuiser comme il le faudrait, et que l'esprit paraît le jouet du hasard.

Quant aux remèdes, la 9e conférence avait posé comme principe l'indispensable et réciproque conditionnement de la pratique des vertus et de la prière : la perfection de l'une ne se séparant pas de l'autre. Aussi, pour parvenir à la stabilité et à la pureté nécessaires à la prière parfaite, faut-il se débarrasser de ses vices et des résidus de ses passions : colère, tristesse, concupiscence charnelle, amour de l'argent, souci du boire et du manger, soins et sollicitudes temporelles, en dehors des stricts besoins de la vie quotidienne. Renoncement aux détractions, aux paroles vaines, aux bavardages et aux bouffonneries. Pas même de travail fiévreux sous prétextes utiles et honnêtes, mais entrepris ou exécuté avec inquiétude, embarras et excitation, fût-ce en chose peu considérable. Donc, correction de tous les vices, édifice de toutes les vertus, notamment de l'humilité. Veiller à écarter de son esprit en dehors même de la prière le souvenir des choses terrestres, les divagations et pensées volages. Car la mémoire nous rendra tels dans la prière que nous sommes auparavant. Cela altère la pureté de l'esprit et l'empêche de se fixer en paix au Bien unique et suprême.

A la demande de ses interlocuteurs l'abbé Isaac leur propose une formule abrégée reçue des anciens maîtres orientaux, dont l'assidue méditation et l'usage en toute circonstance suffiraient à conduire aux plus hauts sommets de la prière : le « Deus, in adjutorium meum intende ». Le développement de l'apparente simplicité de cette formule concorde de tous points avec l'enseignement qui précède. Ces richesses de doctrine seront dans la pratique encore plus appréciées que la fidélité matérielle à l'invocation comme méthode abrégée et facile. Voir art. Prière de Jésus.

Les conférences de l'abbé Isaac s'achèvent par un nouveau rappel de la vigilance à se maintenir avant la prière dans les dispositions que l'on souhaite avoir en s'y livrant. « Car, c'est une loi fatale que les dispositions de l'âme dépendent alors de l'état qui a précédé » (*Collat.* 10, 14, 843a). Enfin, c'est par l'application continuelle aux veilles, à la méditation et à la prière, ainsi qu'à un travail étranger à toute cupidité, que l'inconstance de l'esprit trouvera son remède et que l'âme parviendra à une inébranlable fermeté. Ne jamais abandonner par découragement le saint exercice de l'oraison.

Dans un style moins abandonné, *Évagre* avait développé une doctrine identique (*De oratione*, PG 79, 1165-1200; cf I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170). « L'oraison sans distraction est la plus haute intellection de l'intelligence » (n. 34a). Entendons ces derniers mots des degrés les plus éminents de la prière, par delà toutes les contemplations inférieures à Dieu même et à Dieu Trinité. Rien d'étonnant que pareille oraison exige de « renoncer à tout pour obtenir le tout » (36) et que l'âme soit « purifiée par la plénitude des vertus » (2). Mais l'enseignement vaut à proportion pour toutes les étapes qui acheminent vers ce but. A la base, la componction et les larmes de la pénitence; vaillance et énergie dans la prière, sans lâcheté, mollesse, négligence; lutte contre les soucis, les réflexions, les souvenirs qui surviennent, troublent et agitent, contre ce qui harcèle l'esprit : toute une ascèse de la mémoire. Dédain pour les exigences et malaises du corps. Vaincre particulièrement l'esprit de colère, d'irritation, de rancune, de vengeance sous quelque prétexte que ce soit, même spécieux : tout ce qui va contre la charité fraternelle. « L'oraison est un rejeton de la douceur et de l'absence de colère » (14). Elle est « un fruit de la joie et de la reconnaissance » (15). Elle est « exclusion de la tristesse et du découragement » (16), de la convoitise et de toutes les passions, qui épaississent l'âme et la font dévier. « Va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et puis prends la croix, renie-toi toi-même, pour que tu puisses prier sans distraction » (17). Par conséquent, renoncement continuel, endurance des tracas; ne pas faire de peine aux autres ni se peiner des procédés d'autrui; traverser avec une constance invincible toutes les vicissitudes de succès et d'insuccès, de consolation, de désolation et de tentations. Ne pas s'affliger de ne pas recevoir aussitôt de Dieu ce que l'on demande, prier pour l'accomplissement non de sa volonté à soi mais de celle de Dieu selon sa Providence. Pas d'inquiétude pour l'avenir, mais du seul Royaume; et prier pour les autres d'une prière très parfaite. Pas non plus de vaine gloire de la prière. Prière de cœur : non par routine, mais avec gravité, componction, douleur d'âme dans l'aveu des fautes, secrets gémissements, humilité et sentiment spirituel.

On n'ira pas plus loin dans l'analyse spirituelle, ni comme pénétration dans l'observation, ni comme ampleur et hauteur d'une recherche qui s'étend des formes élémentaires de la prière à ses plus rares sublimités. Ce n'est ni plus ni moins que la perfection de l'*apatheia* qui se trouve réclamée pour la prière non distraite : cet état paisible de l'âme raisonnable, produit de l'humilité et de la tempérance, que régit sans obstacle un amour suprême, et qui s'élève par le don de Dieu de degré en degré au-dessus de toute forme jusqu'aux plus hautes cimes de la contemplation de la Trinité. Cette doctrine comporte d'ailleurs la consolante remarque que « le Saint-Esprit, compatissant à notre faiblesse, nous visite même encore non purifiés. Pourvu seulement qu'il trouve notre intelligence priant avec le désir de l'oraison véritable, il survient en elle et dissipe toute

la phalange des raisonnements et des pensées qui l'assiègent, et il la porte à l'amour (ou aux œuvres) de l'oraison spirituelle » (62).

Le reste de la littérature patristique ne nous paraît rien ajouter d'essentiel à cet enseignement. Sauf, des accents plus ou moins insistants selon les auteurs. D'un Basile, par exemple, sur la présence de Dieu (*Regulae brevius tractatae* 21-22, PG 31, 1097bc). D'un Augustin sur le « Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror » (*Confessions*, 13, 9, PL 32, 848-849) : résumé du principe le plus profond de l'attention et de la distraction. D'amusantes descriptions imagées des efforts des démons pour troubler la prière mettent en haut relief le recours explicatif, trop immédiat à notre sens, mais général à cette époque, à une intervention diabolique directe au détriment des causes naturelles que nous mentionnerions d'abord en la plupart des cas (*Historia monachorum* 29, PL 21, 454bcd).

Tous s'accordent quant à la nécessité de veiller habituellement sur ses pensées, à la difficulté du recueillement, à la tranquillité et à la paix de l'âme indispensables, à la purification des passions sans laquelle elles ne sauraient être. Enfin, quant à la lutte continuelle. « Non, petite lutte, mais rude combat, déclarait Origène : à peine trouvera-t-on quelqu'un qui prie sans que lui survienne quelque pensée vaine ou étrangère qui brise et dévie l'orientation de l'esprit vers Dieu et l'entraîne hors de sa route » (*In ep. ad Romanos* 10, 15, PG 14, 1277ab). « Aucun labeur n'égale celui de prier Dieu, lit-on dans les *Apophtegmes* des Pères. C'est un combat qui dure jusqu'au dernier souffle » (Agathon 9, PG 65, 112c). Évagre déclarait de son côté que c'est « grande chose que de prier sans distraction, plus grande de psalmodier sans distraction » (3, PG 65, 174d).

3. Des Pères aux temps modernes

1° Identité de fond. — Une abondante littérature spirituelle traite de la distraction toutes les fois où elle s'occupe *ex professo* de la prière et de l'union à Dieu. Elle ne nous semble pas apporter sur le sujet de nouveauté fort importante, sauf que les principes posés par les maîtres des premiers siècles sont appliqués à des genres de vie autres que ceux d'anachorètes et de cénobites. Les présentations, terminologies, classifications s'adaptent aux temps, aux états, aux personnes. Des conseils secondaires s'ajoutent, et des suggestions d'industries, des propositions de méthodes. L'essentiel demeure immuable. Témoignage rendu à la profondeur avec laquelle les maîtres de jadis avaient fouillé le problème et scruté la difficulté.

Un auteur aussi représentatif qu'*Alvarez de Paz*, par exemple, après des conseils souples et larges relatifs aux lieux, temps et tenue du corps; en plus d'industries pour aider la prière vocale et la récitation des heures; passant à la prière mentale, revient forcément à la pureté de la vie pour la tranquillité de l'âme, pour son aptitude à contempler Dieu et à s'unir à lui. « Quo purior eo paratior ». Totale purification du cœur : des péchés même légers; des affections tournées vers les honneurs, dignités, commodités corporelles, amitiés; des désirs superflus et des vaines pensées; de toute affection moins bien ordonnée et simplement immodérée. Exclure tiédeur et paresse. Non seulement vaincre ce qui est mal, mais surmonter ce qui procède de la simple mobilité de l'esprit et ce qui le molestе : craintes, scrupules, douleurs et indispositions du corps. A l'égard de celles-ci ne pas craindre pourtant d'employer raisonnablement des moyens de soulagement si l'on en dispose; mais au delà, patience. On doit écarter les désirs de consolation, la vanité, la routine, la curiosité. S'adonner à l'abnégation et aux vertus, développer un grand désir de l'oraison et s'y porter avec courage comme à une œuvre qui exige labeur. Vigilance hors de l'oraison contre les évagations inutiles. Pour y entrer : présence de Dieu, adoration, offrande, défiance de soi et demande de la grâce. Beaucoup souffrent leur vie entière et malgré tout d'une aridité de l'esprit. Contre elle et contre la désolation : patience, persévérance, longanimité et sage discrétion.

Tout à fait proche de nous, *Vital Lehodey* (*Les voies de l'oraison mentale*, 1re p., ch. 4-5) ramène, lui aussi, les éléments de succès dans l'oraison à des dispositions de l'âme qui sont d'abord son degré de purification et la sainteté générale de la vie. L'oraison et cette sainteté vont de pair et se prêtent mutuel appui. La purification comporte pureté de *conscience*, contre le péché même léger; pureté du *cœur*, par rapport aux affections; pureté de l'*esprit*, par la maîtrise sur les pensées, imaginations, souvenirs : ceux qui souilleraient l'âme, la mettent en danger, ou simplement la dissipent et la préoccupent, — ceux qui retracent intérieurement succès, injures, éloges, ressentiments, aigreurs, affections trop tendres, appâts de beauté et de plaisir. N'exerçons pas seulement notre vigilance à l'égard des pensées inutiles et oiseuses. Même à l'égard des pensées bonnes mais intempestives ou excessives, relatives aux travaux, aux emplois, à l'étude. Même à l'égard des pensées de vertus qui agitent ou qui troublent, à la manière par exemple des scrupules ou d'autre façon. Enfin, pureté de la *volonté*, par une entière conformité à la volonté de Dieu.

Un autre genre de dispositions consiste dans l'adaptation du mode d'oraison à notre degré d'avancement, dans le bon choix des sujets, dans la préparation de la veille et la préparation immédiate, dans la volonté de persévérer malgré les tentations, peines et sécheresses.

Les causes d'insuccès sont les distractions, la tiédeur générale de la volonté, les indispositions du corps. Lehodey classe les distractions d'après leurs origines : le démon et nous-mêmes. Elles procèdent en nous a) *de la légèreté* : trop grande liberté de voir, parler, entendre, de céder aux caprices de l'imagination et du souvenir, à ceux d'un esprit impressionnable ou dissipé; b) *des passions* : le cœur sollicite l'esprit par ses affections, antipathies, colères, jalousies, animosités, affections déréglées quelconques; c) *des emplois* : travaux, études, charges, surtout pratiqués sans mesure et avec passion; d) *de notre faiblesse* : il en coûte de se fixer.

Dans les *Études carmélitaines* d'avril 1934, Brocard du Sacré-Cœur (*Remèdes aux distractions d'après les maîtres de la vie spirituelle*) examine les distractions du côté du corps, de l'esprit et du cœur. Il rapporte à chacun de ces genres d'excellents conseils de détail inspirés des maîtres. Il lui faut en arriver, nous dirions par force, à tout centrer finalement sur le détachement parfait et l'unique amour : aimer Dieu en tout et pardessus tout. Ce qu'il faut joindre à une acceptation humble et confiante de l'œuvre de Dieu et à la persévérance.

En somme, sous d'autres mots, toujours le même fond, simple démonstration de la valeur de ce fond multiséculaire.

2° Adaptation à la vie active et apostolique. — Ce qui se découvre de plus neuf dans les œuvres spirituelles postérieures au développement des grands ordres apostoliques : 13e siècle, Renaissance, temps modernes, c'est la transposition des principes à des

conditions de vie grandement changées, pour des âmes cependant toujours affamées de la perfection unitive. Mais, au lieu de la solitude, du retranchement matériel, des exercices et travaux propres à la vie anachorétique ou cénobitique, disons : monastique; les ministères parmi le peuple chrétien, les œuvres de miséricorde et de charité, la vie non plus séparée mais au contraire plus ou moins constamment mêlée au monde, à ce qui l'intéresse, le préoccupe, l'agite; l'obligation de s'appliquer à des tâches intellectuelles ou pratiques des plus accaparantes pour l'esprit, et qui « d'une certaine manière réclament tout l'homme » (S. Ignace, *Constitutions*, 4e p., ch. 4, 2; ch. 6, 1-3). Bref, une immersion profonde dans le multiple, par devoir de charité envers les autres : dans les soucis, les problèmes et les embarras du siècle, avec tous leurs dangers sans cesse coudoyés, quand ce ne serait que celui de la dispersion d'esprit. Comment y sauvegarder le recueillement et l'union à Dieu? Pour les temps réservés de prière; au cours de l'action elle-même, de tous les genres d'action? Comment y échapper autant que possible à la distraction?

Plus question de s'éloigner matériellement ni de s'abstraire; il faut être présent de corps et d'esprit. Il ne s'agit plus pour aller à Dieu de se vider des choses, mais d'aller à Lui au milieu des choses, par les choses, et qu'elles y servent de chemin : voir, trouver Dieu en tout et tout en Dieu.

De telles voies n'étaient pas inconnues aux grands spirituels des premiers siècles. On pourrait citer parmi eux de nombreux hommes d'action et de gouvernement ecclésiastique ou monastique qui surent allier sans y rien perdre les tâches les plus absorbantes parmi le monde à une très haute et très stable pureté de prière et d'union. A une époque plus rapprochée, l'exemple d'un saint Bernard suffirait à en illustrer la possibilité. Il semble cependant que la spiritualité théorique de ces hommes reste imparfaitement dégagée de la conception générale du retrait. L'évolution s'affermira avec les orientations qu'un saint François d'Assise et un saint Dominique imprimeront à leurs fondations religieuses, par leur pratique et par celle de leurs grands disciples.

Elle se manifestera plus radicale encore chez saint Ignace et chez ses émules. Sans prétendre à un monopole, sans nier ce qu'il doit à ses prédécesseurs en plus de sa grâce personnelle, nous pouvons considérer saint Ignace comme un maître particulièrement ferme et précis dans le style de vie dont nous nous occupons. La dévotion, — le mot recouvre tous les degrés de l'union à Dieu —, n'est pas à trouver moins dans les ministères et activités de tous genres entrepris pour la plus grande gloire de Dieu que dans les exercices propres à la vie dite contemplative. La formation des *Exercices spirituels* tend à assurer la fermeté généreuse et l'efficacité d'une orientation de vie tournée ainsi vers les plus hauts sommets. L'un de ses traits les plus notables n'est-il pas que, formé dans le détail à l'école du Christ et attaché à Lui, le disciple d'Ignace se trouve invité en termes explicites par la *Contemplation pour obtenir l'amour* à utiliser de la manière la plus franche et la plus positive tout ce qui l'entoure et à quoi il se mêle pour s'unir à Dieu. Se servir de ce que lui offre l'œuvre entière de la création et de la Rédemption, de tous les degrés, de toutes les formes d'êtres avec lesquels il est en relation, de toute activité, tout labeur en quelque circonstance que ce soit. S'y unir à Dieu par reconnaissance, par présence, par service, par un esprit qui voit tous les dons et les biens descendre d'En-Haut comme les rayons du soleil et les ruisseaux de leur source. Que partout la médiation du Fils nous conduise au Père dans l'Esprit. Le multiple lui-même se trouve ramené de la sorte à l'unité et lui sert de moyen.

Bien que la charge des affaires temporelles paraisse et soit de quelque manière une distraction, je ne doute pas que votre sainte intention et direction ne rende spirituel et très agréable à son infinie Bonté tout ce dont vous vous occupez à la gloire de Dieu. Car les distractions prises pour son plus grand service, et conformément à sa divine Volonté interprétée par l'obéissance, peuvent non seulement égaler l'union et le recueillement de la contemplation assidue, mais encore être plus acceptées de Dieu, puisqu'elles procèdent d'un amour plus violent et plus fort (S. Ignace, *Epistolae*, 1er juin 1551, t. 3, Madrid, 1905, p. 502; 31 janvier 1552, t. 4, 1906, p. 127; 8 juin 1555, t. 9, 1909, p. 125).

Mais, prenons-y garde : il n'est rien rabattu par là des anciennes exigences de pureté d'âme ni de renoncement intérieur; soit comme détachement : par l'indifférence, la pauvreté d'esprit, l'humilité, l'abnégation; soit comme maîtrise et discipline des sens intérieurs et extérieurs. Car, chercher Dieu en tout implique de se défaire de l'amour de toutes les créatures, borné à elles-mêmes, pour reporter toute son affection sur le Créateur, l'aimant dans toutes les créatures et toutes les créatures en Lui selon sa très sainte et divine Volonté (S. Ignace, *Constitutions*, 3e p., ch. 1). Ainsi aimées, les créatures ne sont plus distrayantes mais unissantes.

Il n'est aucunement question non plus de négliger l'usage nécessaire, en toute discrétion surnaturelle, des solitudes, des repos, des temps de réflexion intime, des moyens d'oraison formelle méditative ou contemplative, ni des moyens sacramentels.

Et la loi profonde demeure inchangée : s'efforcer de renoncer toujours le plus parfaitement possible à tout pour le tout. La purification ne doit pas être moindre, on dirait plutôt : au contraire. Le plus difficile consiste sans aucun doute à « user » des choses, et l'on pourrait dire en beaucoup de cas à « s'y adonner » autant qu'il est utile au Royaume de Dieu. Fût-ce conversations aux sujets et soucis les plus variés; travaux intellectuels qui exigent l'ardent intérêt de toutes les puissances de l'esprit sans être d'ordre directement spirituel; organisations, réunions et fêtes... Sans s'y engluer; en y sauvegardant la liberté d'esprit et la pureté de l'amour. Peut-on y parvenir? C'est le chemin dans lequel n'ont cessé de guider depuis bientôt cinq siècles tant de fondateurs de nouvelles sociétés religieuses ou assimilées, tant de formateurs et de directeurs de prêtres et de gens du monde : ceux-ci auxquels plus généreusement encore qu'auparavant saint François de Sales a ouvert les hautes perspectives spirituelles. C'est l'esprit qui dirige toujours les plus sérieux efforts contemporains vers une application « au cœur des masses ». L'exemple de tant de saints et d'âmes éminentes dans les sociétés religieuses, dans le clergé et jusque dans le monde, ne permet pas de doute sur les principes. Ils ont conduit jusqu'aux cimes de l'oraison « sans distraction », visées jadis par les anachorètes. Le plus grand nombre assurément de ceux qui cheminent de la sorte s'échelonnent sur la route à des distances plus ou moins grandes du but dernier. N'en va-t-il pas toujours ainsi, quelle que soit la voie?

3° **États d'oraison.** — Sans exagérer la rigueur des cloisonnements établis par les classifications, les distinctions reçues aident à la clarté. L'oraison discursive, l'oraison affective, l'oraison dite de simplicité se trouvent sujettes à distraction sous les formes les plus communes, dont rien de très particulier ne semble à signaler. Plus ou moins, selon les moments, selon les dispositions extérieures et intimes, selon la consolation ou la sécheresse et toute la variété de leurs intermédiaires. Bornons-nous à noter que, dans le cas d'une aridité même peu accusée, la pauvreté relative de pensées, d'images, d'impressions, la monotonie thématique qui caractérisent les oraisons déjà plus simplifiées y favorisent la fréquence et le caractère éprouvant de la distraction (Ste Thérèse, *Vie*, ch. 9 et 11; *Chemin de la perfection*, ch. 19, 21, 26, 28; *Château de l'âme*, 3es Demeures, ch. 2; 4es Demeures, ch. 1).

Lorsque l'entrée dans les états passifs s'opère selon le mode décrit par saint Jean de la Croix sous le symbole de la nuit des sens : où la nourriture intérieure, amère, imperceptible et purifiante, ne produit guère dans la conscience qu'impression d'impuissance, de malaise, de nostalgie, de soif inassouvie; l'âme ne se voit plus elle-même que comme le jouet de l'inquiétude, du doute, de la peine, de l'ennui, pullulante de distractions sans cesse renouvelées ou qui se prolongent à l'indéfini. Il n'y a d'autres remèdes que la patience et la persévérance, une connaissance du caractère et de la valeur de l'état, l'accès à une attention amoureuse plus suave quand Dieu voudra (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 11-13; *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 9-16; *Vive flamme*, 3e str., § 5, 6, 7).

La quiétude suave a pour note distinctive une emprise qui ne lie généralement encore ni la mémoire, ni l'imagination, ni l'entendement discursif. Elle comporte bien des degrés et des nuances. Comme le souligne sainte Thérèse avec tant de finesse, ces facultés tantôt sommeillent, tantôt concourent, tantôt s'égarent en divagations plus ou moins gênantes, mais sans consistance : agitation superficielle sur le fond unitif réel. La meilleure attitude est de s'en occuper le moins possible. Les variétés priante, agissante, jubilante échappent plutôt à la difficulté (*Vie*, ch. 14, 17; *Chemin de la perfection*, ch. 32-33; *Château de l'âme*, 4es Demeures, ch. 3; 5es, ch. 1 et 2).

Plus la quiétude devient profonde, plus la ligature s'accentue, plus l'âme se voit enfoncer dans une absorption obscure sans agitation ni distraction. Ainsi, dans les moments dits d'union pleine (*Vie*, ch. 18). A plus forte raison n'y a-t-il plus de place pour la distraction dans l'union extatique. Mais on sait qu'à l'âge de celle-ci, quoique en dehors d'elle, les contemplatifs peuvent avoir à souffrir l'épreuve de doutes, de tentations et d'obsessions qui les saisissent avec une force exceptionnelle. Quant aux états encore plus élevés, presque permanents sauf quelques éclipses, leur marque propre serait une sorte de division intime des plans. Devenu comme normal, ce genre de division permet à l'âme de s'adonner comme il le faut à ses occupations sans y être pourtant distraite de la constance de son union (voir DS, art. Contemplation, t. 2, col. 2059).

4. Les vues de la psychologie

1° **La complexité du phénomène de l'attention** est telle sous son apparente simplicité que les psychologues n'en ont pas encore établi une théorie entièrement satisfaisante. Des essais de synthèse décevants ont même conduit certains d'entre eux à une sorte d'abandon découragé de la question.

Que l'empirisme sensualiste ait échoué, rien d'étonnant. Le processus de l'attention est évidemment dynamique; et chez l'homme il dépasse la vie des sens. Mais ce dynamisme comment le concevoir? On a proposé récemment de ne plus regarder l'attention comme un phénomène de focalisation de la totalité de la conscience, et de l'interpréter comme la manifestation d'une fonction de vigilance contrôleuse et régulatrice de la sécurité de l'être et de ce qu'il fait. Alerterait cette fonction tout ce qui fait l'effet, à tort ou à raison, de menacer cette sécurité, aussi bien au niveau de la vie instinctive, que de la vie sociale, du moi et du surmoi. Qu'un tel système de sauvegarde joue un rôle dans l'attention n'a rien d'invraisemblable, et l'étude de son mécanisme pourrait être approfondie avec intérêt. Mais cette vigilance est-elle autre chose qu'un des moyens de l'attention? La notion commune imposée par une expérience universelle, et facile tant qu'elle reste globale, ne semble pas permettre de contredire qu'il faille comprendre sous ce nom une application adaptée, unifiée, soutenue, de nos forces mentales selon une orientation déterminée d'activité ou de pensée. Ni que la grande loi directrice y soit la loi d'intérêt : d'un intérêt fondé sur les tendances spontanées ainsi que sur les volontés délibérées (voir DS, art. Attention).

Mais les facteurs en jeu sont tellement nombreux. Tout l'homme y intervient. Des soubassements de sa physiologie générale, surtout cérébrale, nerveuse et endocrinienne, des conditions posturales et motrices, de la cénesthésie et des perceptions sensitives externes et internes, aux activités de mémoire et d'imagination, aux habitudes et automatismes de l'esprit, aux notions et savoirs acquis. La mise en mouvement et l'orientation dépendent de la résultante dégagée par le système entier de nos tendances : des instincts primaires aux inclinations les plus élevées, spéculatives et pratiques. Sans oublier le rôle des complexes que l'histoire de chacun a depuis l'enfance développés sur le fond inné dans les profondeurs subconscientes. Au sommet, dominant le tout, mais d'une domination qui est extrêmement loin de pouvoir se dire « tyrannique », l'intellect et ses « intentions » propres, et la volonté rationnelle douée de liberté. C'est de tout cet ensemble, où de partout les fuites sont possibles, que l'attention suppose une unité satisfaisante réalisée, tant par activations que par inhibitions, en faveur de son objet. Le concert doit se maintenir autant que l'attention elle-même. En dépit des multiples incitations du dehors et du dedans qui tendent à éloigner l'esprit de son sujet.

S'agit-il, comme c'est le cas dans la vie spirituelle, de le tourner vers Dieu et les choses divines, donc vers de l'invisible et du transcendant, même pour y rapporter les choses terrestres : on conçoit la difficulté. Nous atteignons là le degré le plus élevé de la « tension psychologique » dont parlait Pierre Janet. Si la fragilité de l'attention lui rend la distraction facile en tout domaine, combien en celui-là?

Nous disposons assurément d'une possibilité d'attention volontaire : par volonté délibérée de regarder vers les cimes que vise la spiritualité. Mais délibération suppose réflexion et implique liberté, dont l'exercice chez nous est hors de conteste, mais sans nul doute également conditionné et limité. De plus, avoir tourné n'est pas

avoir fixé. Une fixation crispée ne peut pas durer. Une orientation donnée et redonnée ne se maintient qu'autant qu'à notre effort délibéré vient se substituer sans trop de peine une attention qui reprend caractère d'attention spontanée, simplement contrôlée, et parfois ranimée ou légèrement rectifiée. Sinon, c'est le martyre. Les échappées se multiplient, et elles se poursuivent tant que n'intervient pas l'alerte qui nous fait apercevoir la déviation. Or de ce genre d'alertes il n'existe pas de réglage par avance qui assure leur automatisme autant que de besoin.

On peut favoriser, c'est tout. Il y a une manière d'aborder un sujet, d'y appliquer fermement son esprit au départ, qui oriente au mieux la totalité de nos forces et qui assure à leur travail le maximum de chances de coordination durable et de rendement. Par l'ardeur de l'exploration, par l'effort de pénétration, par la conséquence indirecte mais réelle d'un appel à toutes les incitations alliées, c'est-à-dire par l'éveil et l'entrée en action de nos ressources associatives, et par une inhibition plus marquée des incitations étrangères. Heureuse disposition, réalisée le plus parfaitement possible quand se trouve réunis de grands intérêts spontanés, primitifs ou acquis, — ce qui laisse place à une culture —, et une vigoureuse détermination volontaire. C'est le cas de la consolation; et l'inverse a lieu dans la sécheresse. C'est à quoi contribuent une formation bien comprise, la ferveur et la générosité. Notons qu'intérêt spontané n'est pas identique à plaisir, jouissance actuelle. La répugnance, la crainte, la peine, l'aversion, la colère peuvent aussi lui servir de ressort, et toute autre affection. Certaines désolations peuvent fixer douloureusement. C'est ainsi que s'expliquent également les influences si puissantes de tous les genres de passions. Les dispositions les meilleures n'assurent en fait rien d'infaillible.

2° La **psychophysiologie** moderne nous renseigne comme on ne l'était pas jadis sur les phénomènes de conduction et d'aiguillage nerveux dans le cerveau et hors de lui; sur leurs changeantes régulations, grâce à la variabilité des chronaxies sous les multiples influences centripètes et centrifuges; sur le développement qui paraît presque sans limites des « réflexes conditionnés » de Pavlow; sur les facilitations fonctionnelles et les acquisitions qui en résultent. Nul n'a le droit de méconnaître l'importance des découvertes sur le rôle du diencéphale : par rapport à la fonction vigile, à la conscience, aux états affectifs et émotionnels; sur ses relations avec les lobes frontaux, avec les sécrétions endocriniennes et l'ensemble de notre état humoral; sur les constantes interactions qui en résultent, sur les intrications du conscient et de l'inconscient, objet de la psychanalyse, mais qui s'expliquent aussi physiologiquement. Ce sont là lumières projetées sur les problèmes de la pensée et de l'attention. Ces analyses modernes de leurs conditions organiques confirment ce qu'un empirisme psychologique délié avait déjà appris depuis longtemps, relativement aux avantages d'une santé et d'un équilibre inséparablement physiques et moraux. Elles nous permettent de mieux comprendre, tout au moins en principe, comment d'un esprit à un autre, par hérédité et par développement personnel, comment d'un temps à un autre chez le même esprit (âge, état physiologique, fatigue, tonus vital, climat, saison, heures, influences alimentaires et médicamenteuses, états émotifs excitants ou déprimants, etc), la puissance et les modalités de l'application de l'esprit ne sont pas identiques. En vertu des lois mêmes de la simple nature, et de ce qu'elle nous force à subir en dépit des meilleures bonnes volontés. Elles écartent les solutions d'une psychologie spirituelle simpliste, ou qui recourrait avec trop de hâte à l'intervention de causes supranaturelles. Les remarquables succès thérapeutiques obtenus dans la modification de certains états mentaux, tant par médications chimiques, que par méthodes de choc ou par interventions chirurgicales, permettent d'espérer peut-être un jour des améliorations plus nuancées. Elles demeureront générales, globales. Personne n'en attend le moyen de conduire à notre gré la suite de nos pensées.

3° Que nous apprend de son côté la **caractérologie** contemporaine? Dans les *Études carmélitaines* d'avril 1934, le professeur Laignel-Lavastine a tenté de la distraction une étude clinique qu'il avoue difficile. En plus d'observations pertinentes d'ordre général, c'est surtout à des cas psychiatriques ou circonvoisins que s'attache sa pensée : mélancoliques, douteurs, obsédés, anxieux, émotifs inquiets, agités instables, syntones ou schizoïdes. Il insiste sur la fréquence d'obsessions par contraste, que des excès de bonne volonté multiplient en distractions, au lieu de les éviter. Une bonne direction doit être avertie de ces faits.

Une caractérologie générale, et normale, pourra sans doute un jour rendre service. Quand elle se sera encore mieux établie et quand une application systématique aux problèmes de la vie spirituelle en aura été tentée. Par exemple, quels résultats produit sur l'attention une dominance accusée de la composante nerveuse ou cérébrotonique par le fait de ses conséquences d'hypersensibilité et de rapidité, d'intériorisation et de tension mentale tourmentée? Tandis que la composante lymphatique ou viscérotonique engendre relaxation, lenteur, mollesse, orientations plus matérielles, socialement plus affectives et communicatives. Et que la composante ostéo-musculaire ou somatotonique tourne, sans trop tendre l'esprit, vers des réalisations extérieures, positives, énergiques, mais ne favorise pas l'auscultation de soi en profondeur. On pourrait aborder les mêmes problèmes par les procédés d'investigation et de classement d'autres méthodes, telles que celle d'Heymans-Le Senne. A partir des facteurs : émotivité, activité, retentivité, et d'autres secondaires comme l'ampleur ou l'étroitesse du champ de conscience. La mise en train d'un retentif ne sera pas la même que celle d'un primaire. Ni l'allure de la prière d'un ample de conscience à la démarche souple, ondoyante et un peu flâneuse, ne ressemblera à celle d'un étroit, raide, tendu et fortement polarisé vers un objet plus resserré. D'utiles indications adaptatives pourraient procéder d'une étude jusqu'ici à peine amorcée.

Pour la mise en train la plus profitable, il semble que l'attrait de perspectives riches et prenantes vaille mieux en général que des points de vue étroits. Ce qui n'a pas pour sens d'exclure le jalonnement des ensembles en buts partiels, ni l'application successive à telles parties ou tels détails. Pas davantage, la prévoyance de moyens secondaires, ni l'usage d'industries auxiliaires. Une certaine multiplicité subordonnée rompt favorablement une monotonie qui peut devenir endormeuse. Les méthodes les mieux conçues cherchent à y pourvoir. Mais il faut tenir compte ici de la grande diversité des esprits et de leurs états.

Il n'est pas question en tout cas d'une application rectiligne, ni d'un débit continu de même tension. L'allure de notre attention est celle d'une activité nécessairement oscillante, où se succèdent des alternances de resserrements et de relâchements, de fixité et de fluidité, de modification des points de vue dans l'unité du fond.

Toutes sortes de degrés sont possibles : d'une attention très vague qui n'est pourtant pas encore nulle jusqu'à son maximum. On connaît aussi des formes d'attention diffuse, d'attention distribuée entre plusieurs objets, qui vérifient pourtant à leur façon la loi de l'unité. Et d'attention latente prête à se réveiller. Certaines échappées sans consistance de souvenirs et d'images peuvent gêner sans les interrompre un regard simple de l'esprit ou même un discours de pensée. On peut dire l'attention « virtuelle », tant que l'attitude initiale lui donne de rester prête, au cours de distractions involontaires, à revenir à son objet dès que l'on aura aperçu la déviation.

Surprenant au premier abord et pourtant véritable : si tout travail de réflexion implique une attitude en contraction légère, et si une ambiance tranquille lui est généralement favorable, — mais il existe en sens inverse de curieuses accoutumances —, on a observé d'autre part que le silence, la solitude, et surtout l'immobilité absolue ne fournissent pas les conditions les meilleures à un travail même mental. Y aident davantage, comme moyens de détente ou comme stimulants, quelques petites difficultés à vaincre, quelques légères causes de distraction à surmonter, ou quelques diversions de gestes, de mimiques superflues, de mouvements quasi automatiques; quelquefois une occupation parasite qui ne réclame pas d'effort. Un effort de concentration trop rigide peut au contraire inhiber et bloquer; contrairement à un faux idéal de fixation exagérée ou d'immobilisme physique trop contraignant.

5. Attitudes pratiques

1° **Acceptation.** — La première attitude nous paraît devoir être la très simple constatation et acceptation de la fragilité de l'attention humaine, surtout spirituelle. L'aveu de cette fragilité est universel chez les maîtres; l'examen de ses causes en rend compte. Sans doute le respect de Dieu et des choses de Dieu, leur amour, la volonté d'y progresser réclament de notre part l'application sérieuse qui leur convient. Nous avons à y mettre en œuvre de manière consciencieuse les moyens de succès dont nous disposons. Dans les limites humaines, même avec l'aide de la grâce. Vigilance, maîtrise, recueillement, effort : pourtant sans contention, et qui laissent l'âme souple, confiante, libre, ouverte à la diversité de ses devoirs; sans excès d'inquiétude, dans la paix et l'acceptation de notre faiblesse. Ne pas non plus nous forger de culpabilité où nous n'en avons pas. Il est essentiel de bien distinguer le volontaire délibéré de l'involontaire, du demi-volontaire et de la simple « fragilité », au sens de la théologie spirituelle. Non seulement ne pas nous troubler, nous décourager, nous dépiter, mais ne pas même nous préoccuper plus que de raison des difficultés éprouvées. D'excellentes étapes intérieures peuvent coïncider avec de grandes et durables impuissances de l'attention dans l'oraison. Ce serait succomber à une erreur grossière que de surestimer la valeur d'appréciation qui peut être tirée par rapport à la qualité d'une vie spirituelle de la simple facilité ou difficulté d'attention.

2° **Profits.** — Nombre de profits sont à recueillir de l'épreuve d'évagations que nous supposerons non consenties, si ce n'est en passant, ou de manière assez peu nette. Et qui ne procède pas non plus d'une tiédeur, négligence, médiocrité de vie, de petites ou de grandes passions opposées à la grâce. Ce sont, au dire des maîtres : patience, humilité, confiance, persévérance, force; — sacrifice, pénitence, satisfaction; — dégagement de soi et des douceurs spirituelles, purification de l'amour, abandon à Dieu et aspiration à lui; — compassion pour les autres; — quelquefois même préservation des forces. Elle agit comme un antidote de la présomption et des instinctives ambitions, de l'attribution si facile à nous-mêmes de l'honneur de quelques succès et facilités. Elle nous fait prendre une expérience plus vive de notre besoin de Dieu, du secours de sa grâce, des dons de sa bonté, de sa miséricorde. Elle peut contribuer à une très précieuse connaissance de nous-mêmes. Non seulement de notre faiblesse générale, mais de nos tendances innées ou acquises jusque dans leur tréfonds subconscient. La nature se trahit, à qui sait l'observer, dans le caractère de nos distractions plus marquées ou plus habituelles : à répétition, insistantes, plus troublantes. Il suffit de songer à l'analogie du moyen avec le procédé systématique d'association auquel recourt la psychologie analytique. Une autoanalyse spirituelle peut extraire de là de très valables et fort utiles données.

3° **Lutte.** — L'acceptation dont nous avons posé tout d'abord le principe n'entend pas exclure, c'est trop clair, la lutte traditionnellement reconnue comme nécessaire. Elle conduit seulement au souhait de la mener avec le calme, la paix, la liberté d'âme, le discernement qui conviennent.

Ce dernier doit commencer par un véritable diagnostic. L'évagation dont nous souffrons est-elle passagère, intermittente, continue, récente, ancienne, durant depuis plusieurs années, depuis toujours, en dépit des moyens employés, de la bonne volonté, de la persévérance? Affecte-t-elle l'ensemble des exercices spirituels ou plutôt tels et tels : prières vocales, cérémonies liturgiques, office du chœur, bréviaire, oraison du matin, examens?.. Et quelles peuvent en être les causes? — Les vagues oscillations de la pensée et à fortiori de l'imagination, superficielles, inconsistantes et pratiquement inévitables, n'ont pas même à nous retenir : moins on s'en préoccupera, mieux cela vaudra. Garder le fil et passer outre.

1) La difficulté, à la supposer assez grande, tiendrait-elle à des conditions extérieures peu favorables? Ou à une préparation défectueuse : comme choix des sujets, comme matière insuffisante ou mal apprêtée; à une forme d'oraison qui ne convient pas, à une méthode inadaptée ou mal appliquée : avec rigidité, manque de souplesse et de liberté, indigence de moyens, efforts indiscrets de l'esprit, du cœur, de la volonté? — Les remèdes se déduiront du mal.

2) Provient-elle plutôt de dispositions tempéramentales? — Physiologiques : mauvaise santé, asthénie ou fatigue, somnolence, maux ou vides de tête, dispositions stomacales ou autres malaises? Plus sensibles peut-être à certaines heures, à jeun, dans l'oraison du matin, dans le froid?

Ou plus psychologiques d'apparence, mais qui peuvent être liées aux précédentes : inertie, mollesse d'application, vague rêverie, instabilité, nervosité, agitation, vivacité imaginative ou affective, tournures particulières d'esprit ou autres traits caractériels?

En dehors des mesures thérapeutiques qui pourraient être envisagées; de certaines adaptations : d'heures, de lieux, de conditions posturales; et de l'appel utile à plus de générosité et de fermeté dans l'application, il faudra souvent se rabattre sur la patience et s'aider de moyens faciles : prières vocales, oraisons jaculatoires, litanies d'intentions, simples manières de prier telles que les suggère saint Ignace dans les *Exercices* (2e et 3e manières de prier), lectures méditées... Mais ne pas abandonner l'exercice, et suppléer dans la journée au manque de nutrition de l'âme par des visites au Saint-Sacrement, de la lecture, de l'oraison diffuse.

3) Causes d'un tout autre ordre : des défauts généraux de vie spirituelle. Manque de recueillement et de garde des sens, oisiveté, légèreté, bavardage, dissipation, irrégularité, immortification; médiocrité marquée ou tiédeur caractérisée; dérèglements plus ou moins graves dans le domaine des désirs, affections ou passions, fût-ce une seule? — Les remèdes ici encore se déduiront sans peine, s'ils ne sont pas toujours aisés à appliquer, puisqu'ils réclament en fait une petite ou grande conversion que rien ne peut suppléer.

4) Faut-il incriminer les occupations, les préoccupations de personnes, les soucis d'affaires plus ou moins lancinants? — Il y aura lieu de vérifier ce qui vraiment est nécessaire, ou devrait être abandonné, ou mieux ménagé. Songer à une meilleure manière, plus surnaturelle, de s'engager et de porter en union à Dieu. La prière peut avoir à s'alimenter elle-même de nos soucis confiés à Dieu et examinés devant lui. Quels repos, solitudes, dégagements intérieurs et liberté d'âme, par plus grande pureté d'intention, seraient recommandables? Quelles élévations à Dieu dans le travail et les relations? Quelle manière de trouver Dieu en tout? Quelles illusions à dissiper d'un activisme exagéré, mal compris, mal vécu? — Ou de nouveau patience accompagnée d'une conscience mieux éclairée sur la valeur spirituelle de l'union à Dieu dans et par l'action.

5) Enfin est-ce une épreuve spirituelle, à regarder et à utiliser comme telle, selon les conseils d'une bonne direction?

4° Distractions simples ou troublantes. — Quant au détail des distractions, s'il en est de quelconques qui détournent l'esprit et le font divaguer sans plus, d'autres se manifestent plus pernicieuses : troublantes, tentatrices. Soit, par des impressions d'ennui, d'irréalité, de dégoût des choses spirituelles. Soit, par des retours attirants de l'esprit du monde. Soit, par des suggestions formellement mauvaises dont toutes les vertus et toutes les obligations peuvent faire les frais. Soit, parce que décourageantes : à quoi bon prier de la sorte, pure perte de temps? Rappeler ici les profits indiqués plus haut, et faire remarquer qu'une oraison même mentale ne se trouve pas privée de mérite et donc de fruit, tant qu'y demeure entretenue une bonne volonté virtuelle de prier. Tous les genres de distractions involontaires, y compris les pires, doivent être supportés avec patience, humilité, courage, sans perdre cœur, sans nervosité, sans examen inopportun de culpabilité, même en cas de négligence. Ramener son esprit au sujet avec constance et calme fermeté. Il ne faut pas en général accepter de recommencer ce qui paraît mal fait parce qu'on aura été distrait. Le secours d'une direction sera très souhaitable dans les cas difficiles, envahissants, harcelants, plus troublants. Ils fourniront eux-mêmes à leur manière un aliment à la prière : par appels à la grâce, par actes de foi, de confiance, d'abandon, de générosité, d'amour. Il faut prier non seulement pour obtenir de surmonter et voir s'éloigner, si Dieu veut, tel genre de distractions plus dangereuses ou plus pénibles; mais pour demander que notre prière devienne plus parfaite. Selon le sens de la formule bien connue : « munda quoque cor meum ab omnibus vanis, perversis et alienis cogitationibus; intellectum illumina, affectum inflamma, ut digne, attente ac devote hoc officium recitare valeam... ». Toutes les bonnes méthodes le prévoient équivalemment. D'une manière générale les débuts s'avèrent importants : dégagement d'esprit, présence de Dieu, demande de grâce, et ferme mise en train.

5° **Étude.** — L'étude, dans des temps évidemment non consacrés à la prière, peut-elle lui rendre des services? — Une culture générale, biblique, théologique ou simplement spirituelle, pourra sans doute fournir à la pensée plus ample matière, servir à l'interprétation et à l'application des textes. Il ne faudrait pas cependant confondre les plans et laisser empiéter celui de l'étude ou de la réflexion spéculative sur celui de l'oraison. Le plus riche intellectuellement, le plus éclairé spéculativement n'est pas *ipso facto* le mieux priant. Des initiations, des entraînements liturgiques ou à la prière collective peuvent aider ceux qui doivent y participer. Il ne nous revient pas d'entrer dans la question de la méthode et des méthodes, ni des mille industries qui peuvent s'y annexer.

6° **Purification et sanctification.** — Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'intérêt des procédés particuliers, aucun d'eux ne peut remplacer pour progresser dans l'art de la prière le moyen essentiel de l'effort généreux de purification et de sanctification. « Quo purior, eo paratior », comme l'ont affirmé les maîtres anciens et modernes. Saint Augustin l'a exprimé à sa manière incomparable : « Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror ». Il venait d'écrire : « Minus ordinata inquieta sunt, ordinantur et quiescunt ». Ce qu'il faut donc par-dessus tout, c'est ordonner l'amour. Ne nous attendons pas par là à des ascensions rectilignes. La nature déréglée est autrement sinueuse et complexe; et c'est jusqu'en ses racines inconscientes où seule la main de Dieu peut atteindre qu'il lui faut être purifiée et rectifiée. Or pareille action redressante, l'expérience l'atteste, requiert fréquemment des épreuves provocatrices d'étranges remous. De plus, les voies providentielles sur les âmes sont très diverses.

Heureusement, Augustin nous a montré Dieu suave et doux prêt à agréer la pauvre prière que nous avons trouvée à grand peine parmi tant d'autres répandues au hasard. Il n'est pas non plus exigé d'avoir atteint l'idéal suprême de l'apatheia pour expérimenter, quand Dieu le veut, une prière consolée, pénétrante et paisible. « Dono tuo accendimur et sursum ferimur, inardescimus et imus », disait encore Augustin. Évagre le reconnaissait de son côté.

Au témoignage universel des maîtres l'exercice de la prière n'en demeure pas moins dans l'ensemble une lutte prolongée, qui dure souvent toute la vie. Il ne faut jamais s'y décourager, n'ont cessé d'affirmer ceux qu'on pourrait nommer les athlètes de la prière, ceux des déserts anciens comme leurs émules plus modernes. Nul enfin n'a le droit d'oublier qu'avant de pouvoir être un fruit de notre coopération fidèle, la prière à tous ses degrés, et d'autant plus qu'on s'élève vers les plus parfaits, est d'abord une grâce, un don de la liberté divine qui le départit comme elle veut.

Guigue II le chartreux, *Scala claustralium* 13, PL 184, 483-484. — S. Thomas, 2a 2ae q. 83 a. 13. — P. Blomevenna, chartreux, *Remedium contra distractiones*, éd. avec le *Directorium contemplativorum* de Harphius, Cologne, 1509. — Denys le chartreux, *Opuscula*, Cologne, 1534, *De meditatione*, art. 7-8; trad. française *De la méditation*, Saint-Maximin, 1922. —

Ph.-J. Steyrer, *Un rayon de miel ou doctrine spirituelle de Louis de Blois*, Paris, 1858. — Louis de Grenade, *Libro de la oración y meditación*, Salamanque, 1567, 2e p., ch. 4. — S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 8-9; 4e p., ch. 13-14; *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6-7; *Entretiens* 9 et 18. — Fr. Suarez, *De oratione*, lib. 1, c. 3-5; lib. 2, c. 12-14; lib. 4, c. 14. — L. du Pont, *Guia espiritual*, Valladolid, 1609, 1er et 4e tr.; trad. française *La guide spirituelle*, Paris, 1612, 1896. — A. Rodriguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Séville, 1609, tr. 5, ch. 21-25; trad. française *Pratique de la perfection chrétienne*. — Cl. Aquaviva, *Industriae*, Rome, 1600, c. 3; trad. française *Industries et moyens pour remédier aux maladies spirituelles*, Paris, 1625, 1895. — J. Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, lib. 1, p. 2, c. 1; lib. 2, p. 1, c. 1-3; p. 2, c. 6-8; lib 5, p. 1, c. 1, Lyon, 1617; Paris, éd. Vivès, 1876. — A. Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis*, Paris, 1643; trad. Bizeul, *De la perfection de la vie chrétienne*, t. 2, Bruges, 1908, ch. 21-22. — Ste Jeanne de Chantal, *Entretiens*, 30-36, *Œuvres*, t. 2, Paris, 1875. — N. Lancicius, *De mediis ad virtutes initio vitae spiritualis adquisitas postea conservandas et augendas; De causis et remediis ariditatis in oratione*, dans *Opuscula spiritualia*, t. 1, Anvers, 1650; *Des aridités dans l'oraison*, Clermont-Ferrand, 1841. — Fr. Guilloré, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, liv. 2, max. 6, Nantes, 1668. — J. Crasset, *La méthode d'oraison*, ch. 7-8, Paris, 1672, 1931. — A. Piny, *L'oraison du cœur*, Paris, 1683, 1941. — J. Rigoleuc, lettre 10, 13, 29, dans *La vie... avec... ses lettres spirituelles*, Paris, 1690, 1931. — L. Lallemant, *La doctrine spirituelle*, Paris, 1694, 1936, 7e principe.

Ambroise de Lombez, *Traité de la paix intérieure*, Paris, 1757. — S. Alphonse de Liguori, *La monaca santa*, dans *Opere ascetiche*, t. 14-15, Rome, 1935; *La messe et l'office méprisés*, *Œuvres*, t. 11, Paris, 1835. — Cl. Judde, *Traité ou instruction sur l'oraison*, ch. 6, *Œuvres*, t. 5, Paris, 1782. — P.-J. de Clorivière, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, Paris, 1802, 1928, 1935. — J.-N. Grou, *L'école de Jésus-Christ*, 32e leçon, Paris, 1885; *Maximes spirituelles*, 15e, Paris, 1849, 1915. — Fr. W. Faber, *Growth in holiness*, Londres, 1854, ch. 24; trad. *Progrès de l'âme*, Paris, 1856. — É. de Lehen, *La voie de la paix intérieure*, Paris, 1855. — M.-J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*, ch. 22, Paris, 1888. — R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, t. 1, Paris, 1905, 3e p. — V. Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale*, Paris, 1907. — A. Desurmont, *Tout à Dieu*, *Œuvres*, t. 7, Paris, 1910, p. 76-99. — A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 8e éd., 1928, n. 654-656, 1447. — L. de Grandmaison, *Écrits spirituels*, t. 1, § 3, Paris, 1933. — J. de Guibert, *Theologia spiritualis*, n. 258-271, Rome, 1937. — Laignel-Lavastine, *Les distractions dans la prière*. I. *Étude physio-psychologique*; Brocard du Sacré-Cœur, II. *Remèdes aux distractions d'après les maîtres de la vie spirituelle*, dans *Études carmélitaines*, avril 1934, p. 120-142 et 143-168. — A. Combes, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, 1948, ch. 7. — R. Voillaume, *Au cœur des masses*, coll. Rencontres 33, Paris, 1950, 1952. — R. Brouillard, art. *Distraction*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 898-900. — M. Giuliani, *Trouver Dieu en toutes choses*, dans *Christus* 6, 1955, p. 172-194. — DS, art. Aridité, t. 1, col. 845-855; col. 1020 (aspirations et distractions); Attention col. 1058-1077.

Bal, *L'attention et ses maladies*, Paris. — H. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, 1934. — *La vie mentale*, dans *Encyclopédie française*, t. 8, Paris, 1938. — P. Chauchard, *Le système nerveux et ses inconnues*, Paris, 1941; *La médecine psychosomatique*, Paris, 1955. — R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1945. — H. Piéron, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris, 1953. — A. Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, 1952. — W. H. Sheldon et S. S. Stevens, *The Varieties of Temperament*, New York, 1942; trad. *Les variétés du tempérament*, Paris, 1951. — A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 6e éd., Paris, 1951. — J. Delay, *Études de psychologie médicale*, Paris, 1953.

Robert Vernay.

DIVERTISSEMENT. — 1. *Notions.* — 2. *Divertissement pascalien.* — 3. *Jalons pour une histoire du divertissement.* — 4. *Attitude spirituelle en face du divertissement.*

1. Notions. — Divertissement est pris ici au sens du mot dans des expressions comme « vivre dans le divertissement », « s'enfoncer dans le divertissement ». Il désigne l'attitude de celui qui vit dans l'agitation pour éviter tout regard sur soi et sa misère. Il semble que Pascal, dans les *Pensées*, soit le créateur de cette acception (la 6e édition du *Dictionnaire de l'Académie* l'ignorait; la 8e, Paris, 1932, en le mentionnant, se réfère à Pascal; Littré cite les *Pensées* sous la rubrique « action de se divertir, de se récréer », ce qui revient à réduire la notion pascalienne à ce qui n'en est qu'un moment et à reconnaître indirectement l'originalité du sens élaboré par Pascal). C'est donc aux *Pensées* qu'il nous faut demander ce qu'est le divertissement, sans vouloir entrer dans les question d'exégèse pascalienne. Distinguons-le d'abord de notions voisines.

1° *Divertissements.* — Les divertissements désignent distractions, jeux, passe-temps, bref tous moyens permettant de se récréer. Tandis que le divertissement se situe au niveau des options spirituelles qui orientent une vie, parce qu'elles portent sur soi et sur Dieu, les divertissements ne sont qu'un moyen d'expression de ces options fondamentales et reçoivent d'elles leur signification spirituelle. A ce titre *les* divertissements peuvent être *une* des manifestations *du* divertissement. Voir DS, t. 2, col. 2374-2375.

2° *Distraction.* — En général, la distraction, dans la vie spirituelle, est l'absence ou le relâchement de l'attention que requerrait le service de Dieu (cf DS, art. Distractions). Divertissement et distraction écartent l'âme de son but principal et la font dériver dans du secondaire, mais à des degrés différents. La distraction, en effet, est un fléchissement de l'*attention*; le divertissement, un fléchissement de l'*intention*. La distraction, d'elle-même, écarte la conscience de la pensée de Dieu, sans détourner de lui la volonté (il reste que la faiblesse de l'attention révèle une faiblesse de l'intention); dans le divertissement, c'est la vie qui est orientée, tendue ailleurs, animée par une autre intention que celle de la vérité de soi dans la présence de Dieu. Il s'ensuit que *distraction pleinement délibérée et volontaire et divertissement coïncident*; l'attention portée volontairement ailleurs équivaut à une perversion de l'intention.

3° *Illusion.* — L'illusion objective est une situation imparfaite (ou immorale), présentant des éléments qui peuvent la faire juger parfaite (ou morale), si on les considère à l'exclusion des autres; elle est le fondement de l'illusion subjective qui consiste à porter ce jugement. L'illusion, comme le divertissement, opère un détournement de la vérité de soi, et par suite de la vérité de Dieu, en tant qu'elle est un rapport personnel vivant. Au contraire du divertissement, le vouloir reste bon dans l'illusion, du moins de soi; l'illusion, d'elle-même, ne comporte pas, comme le divertissement, l'*intention* de se détourner de la vue de soi et de Dieu (elle ressemble à la distraction, mais ajoute à celle-ci un jugement erroné). Cependant l'illusion peut être utilisée par une volonté mal intentionnée comme un moyen de se former une bonne conscience; c'est ce que fait le divertissement, dans lequel Pascal signale

cette illusion de croire que l'agitation est une voie vers le repos pour lequel l'homme est fait.

2. **Divertissement pascalien.** — 1° *Sa nature.* — C'est, avec l'étude des puissances trompeuses, une des pièces de l'apologétique pascalienne. Il faut conduire le libertin à l'aveu de sa misère pour lui apprendre à désirer un Sauveur. Le divertissement est une de ces misères; il l'est même doublement, car « la seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères » (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, Paris, 1912, n. 171, p. 407). Le divertissement est donc un subterfuge inventé pour nous détourner de la vue de « notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près » (139, p. 390). Voilà pourquoi l'homme cherche l'agitation : grands emplois, guerre, jeux. Il ne recherche pas le fruit de ces travaux, mais l'exercice : « Raisons pourquoi on aime mieux la chasse que la prise » (139, p. 391). Il a besoin d'un jeu dangereux, où il se passionne; « il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même » (139, p. 395). Ce subterfuge est tellement nécessaire que « sans divertissement, il n'y a point de joie, avec le divertissement il n'y a point de tristesse » (139, p. 395-396).

Ce bonheur est une illusion. Outre sa fragilité, « car il vient d'ailleurs et de dehors » (170, p. 407), il est un piètre remède aux maux qu'il prétend éviter : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser » (168, p. 406). Ce qui montre mieux encore la misère du divertissement, c'est le double instinct qui est à son origine.

« Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles » (139, p. 393-394). Mais l'homme ne peut se satisfaire de mobiles aussi négatifs; la fuite de soi a besoin de se présenter comme fuite vers un but; ce but, un deuxième instinct aide à l'inventer : « ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte » (p. 394).

De ces deux instincts résulte le « projet confus », plus ou moins conscient, de « tendre au repos par l'agitation » (p. 394). Apparaît alors la vanité du bonheur promis par le divertissement : l'agitation cessant, la misère de la nature humaine que l'on a voulu fuir, mais que l'on n'a pas guérie, resurgira; force sera de se jeter en de nouveaux embarras, vers un repos qui ne sera que mirage.

Le divertissement, au sens élaboré par Pascal, est l'attitude de l'homme qui cherche l'oubli de sa condition misérable dans l'agitation, en conservant la secrète illusion d'atteindre par là le repos, pressenti comme lieu unique du bonheur.

2° *Ses raisons.* — Les explications de Pascal sont principalement tirées de sa conception de l'homme. Nous compléterons ces données à caractère plus ontologique par des notations d'ordre plus immédiatement psychologique, qui ne font, pour la plupart, que préparer les premières.

1) *Explications psychologiques.* — *a*) *Maine de Biran* voit dans le double caractère de notre être, spirituel et matériel, la raison de notre incessant besoin d'agitation. L'homme a des besoins physiques à satisfaire (*Journal intime*, éd. A. de la Valette-Monbrun, t. 1, Paris, 1927, p. 136); ils consistent à manger et à dormir, mais encore à se donner du mouvement et à se procurer des sensations (p. 240). Ils ne sont pas mauvais en eux-mêmes. Maine de Biran reproche à Pascal son partipris de moraliste, qui voit aussitôt une déchéance dans le malaise qu'entraîne leur non-satisfaction. Pourtant, le glissement vers le divertissement n'est que trop réel; les explications de Maine de Biran le montrent assez.

D'une part, ces besoins représentent les exigences de la partie animale, où l'âme se comporte passivement (t. 1, p. 240); ainsi le sentiment d'existence qui nous est assuré (p. 27), le stimulant fourni (p. 204), sont dépendants de tous les accidents du dehors (t. 2, p. 62); ils procurent donc des satisfactions basses et précaires. Ils peuvent, d'autre part, enlever à l'esprit tout loisir de s'exercer (t. 1, p. 240). Voir J. Paliard, *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*, dans *Qu'est-ce que la mystique?*, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée 3, Paris, 1925, p. 175-176.

b) Certaines théories modernes retrouvent dans la *conduite émotive* le thème du divertissement. M. Pradines (*Traité de psychologie générale*, t. 3, Paris, 1946, p. 309-313; cf t. 1, 1943, p. 682-734) parle du divertissement à propos des émotions humaines. L'émotion est un raté, une conduite inadaptée et désordonnée (l'idée est déjà chez Pierre Janet); elle résulte de la disproportion entre notre équipement affectif, fait pour parer à des adaptations immédiates ou prochaines, et l'étendue illimitée de notre raison, qui nous fait prévoir des événements lointains, et avant tout l'événement inévitable de la mort. Incapable de nous adapter à une telle situation, notre puissance affective se décharge, de manière souvent violente, dans la conduite émotive, qui n'est qu'un retour à la facilité des automatismes primitifs. L'issue unique se trouve dans le courage, où Pradines voit la vertu humaine par excellence. — F. Alquié (*Le désir d'éternité*, Paris, 1943) donne de la conduite passionnelle une explication où se retrouve le schème du divertissement pascalien. Le passionné, en effet, cristallise toute sa puissance vitale sur un fait passé; il voudrait le ressusciter et, se détournant de l'avenir et faussant le présent, trouver en lui une illusoire éternité.

c) Louis Vialle (*Le désir du néant. Contribution à la psychologie du divertissement*, Paris, 1933) reste dans le même ordre d'idées, mais suggère une conclusion inverse. Il y aurait contradiction entre les aspirations de la vie et les découvertes de la raison, celle-ci surtout que nous sommes mortels. Le remède est de se divertir par la recherche de l'absolu : religion, métaphysique, morale, art. Remède illusoire, car rechercher l'absolu est pour L. Vialle, nier, ou du moins diminuer, la personnalité, l'abîmer dans le néant. Cette invention d'un absolu rassurant serait cependant une conduite adaptée, l'instinct vital se protégeant ainsi du danger que représente pour la vie l'intelligence découvrant le malheur de notre condition. De cette thèse inacceptable, Pradines (*loco cit.*, t. 3, p. 311, note 1) rapproche celle de M. Lacroze, *La fonction de l'imagination*, Paris, 1938.

d) L'*ennui*, enfin, explique notre incessant besoin de divertissement. Pascal en fait une profonde analyse. Avons-nous atteint le repos que nous cherchions par l'agitation? Voilà que naît l'ennui, du souvenir de nos misères. Serions-nous à l'abri de ces misères? « L'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir au fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin » (139, p. 394). « C'est l'*acedia* des cloîtres du moyen âge, le dégoût

de la vie, le spleen des *Fleurs du mal* » (J. Steinmann, *loco cit.*, *infra*, p. 291).

2) *Explication ontologique.* — *a*) Les notations de Pradines et d'Alquié montrent qu'il y a *disproportion entre la visée humaine et les moyens dont dispose l'homme pour la réaliser.* Le fondement de l'ennui est le même. C'est une variation sur le thème de l'un et du multiple, — dramatisé peut-être, car le diverti sent aussi une secrète attirance pour ce multiple qui l'empêche d'atteindre l'un.

b) Pascal met en évidence un autre élément : le diverti n'arrive pas à « demeurer en repos dans une chambre » (139, p. 390); ce qu'il fuit, c'est le lieu de son bonheur, son lieu naturel en quelque sorte, sa fin. Pascal, du moins ici, ne précise guère quelle rencontre permet ce repos, mais il laisse entendre que l'homme ne peut trouver son bonheur dans une activité purement humaine.

Le divertissement suppose une ontologie qui reconnaisse dans l'inquiétude un trait distinctif de l'homme.

Voir études littéraires et philosophiques sur Pascal, par exemple : L. Brunschvicg, *La solitude de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 30, 1923, p. 165-180. — J. Chevalier, *Pascal*, Paris 1927, p. 228-232. — E. Baudin, *La philosophie de Pascal*, t. 2, *Pascal, les libertins et les jansénistes*, Neuchâtel, 1947, p. 200-208. — J. Steinmann, *Pascal*, Paris, 1954, p. 291-296.

3. **Jalons pour une histoire du divertissement.** — Gardons-nous de rapprochements trop faciles. On trouverait, en effet, des analogies avec le divertissement dans les commentaires patristiques sur l'endurcissement de Pharaon, le veau d'or et les tentations d'idolâtrie, Babylone, l'enfant prodigue, le jeune homme riche, etc.

En général il est surtout question de la résistance qu'une volonté mauvaise oppose à Dieu (vg Diodore de Tarse, PG 33, 1581-1582 : sur Pharaon), du choix de la cité du mal préférée à la cité du bien (S. Augustin, PL 36, 733 : sur Babylone), etc. Quelques textes semblent cependant plus proches : S. Prosper d'Aquitaine (PL 51, 326 : sur le *ps.* 113, 3), Théophane Kérameus (PG 132, 321 : sur les invités au festin, ce qui est dit des nations), surtout S. Bernard (PL 182, 957-963 : sur la curiosité; le curieux regarde au dehors, non en lui; — mais ce n'est pas *pour* ne pas voir en lui qu'il regarde au dehors). — Déjà Origène (*Peri archôn* II, 11, 1, éd. P. Koetschau, GCS, t. 5, 1913, p. 183, 17-20) présentait une classe d'hommes qui, oublieux de soi, s'absorbaient dans les choses du monde.

1° *Saint Augustin.* — Le divertissement pascalien est vécu et décrit, souvent jusqu'au détail, dans l'expérience racontée dans les *Confessions* (n'y aurait-il pas ici quelque dépendance littéraire entre Pascal et Augustin?). Égaré loin de soi et loin de Dieu, Augustin revient à soi pour revenir à Dieu. Sa situation est précisément celle que suppose le divertissement pascalien : inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.

Il faut chercher le « divertissement » augustinien dans trois séries d'expressions : la première comprend la terminologie de l'enfant prodigue, loin de Dieu (vg I, 18, 28); la deuxième se groupe autour du mot *foras*, être en dehors de soi, fréquemment répété (vg VII, 16, 22); la troisième est faite de termes exprimant dispersion, déviation (vg *distentio*, XI, 29, 39; *detortus*, VII, 16, 22). Le divertissement augustinien comprend ainsi un triple élément : il est détournement de Dieu, fuite de soi, égarement dans le multiple. Les lignes générales sont bien celles de Pascal, avec des nuances à préciser. Les premières lignes du livre III contiennent des touches étonnamment pascaliennes avant la lettre. Augustin raconte comment, arrivé à Carthage vers 17 ans, il se livra au tumulte des passions.

Je cherchais un objet à mon amour, j'aimais à aimer; et je haïssais l'idée d'une vie paisible, une voie exempte de pièges. Mon cœur défaillait, vide de la nourriture intérieure, de vous-même, mon Dieu; et ce n'était pas de cette faim-là que je me sentais affamé; je n'avais pas l'appétit des aliments incorruptibles, — non que j'en fusse rassasié, mais plus j'en étais privé, plus j'en éprouvais de dégoût. Voilà pourquoi mon âme était mal portante et, couverte d'ulcères, se jetait hors d'elle-même, misérablement avide de se gratter contre les réalités sensibles. Mais si ces réalités n'avaient pas une âme, sûrement on ne saurait les aimer (III, 1, 1, trad. P. de Labriolle, t. 1, Paris, 1925, coll. Budé, p. 45).

Ce texte connaît 1) *le paradoxe du divertissement*, qui aime l'exercice plus que le fruit de l'exercice : c'est au moins l'un des sens de l'*amans amare*; autre paradoxe, noté par Augustin et Pascal (143, p. 398) : cette fuite, absurde en apparence, de la sécurité, pour se lancer en mille tracas. 2) *La raison du divertissement*, Augustin la montre en ce vide intérieur, qui fait prendre en dégoût la nourriture même à laquelle pourtant on aspire et pousse à fuir hors de soi, vers les excitations sensibles, comme on gratte un prurit pour oublier la douleur (l'idée est chez Platon : *Philèbe*, 46*a*); Pascal dira que le repos pour lequel nous sommes faits nous est insupportable, si nous l'obtenons (139, p. 394). 3) Dans cette fuite, enfin, reste *le souvenir de notre grandeur originelle* : on aime ces réalités, parce qu'elles ont une âme et qu'avec elles peuvent s'établir des liens d'amour, — l'amour, même pécheur, peut donner une illusion de la communication avec Dieu pour laquelle nous sommes faits. Augustin n'ignore pas le double instinct vu par Pascal à l'origine du divertissement.

Il faudrait sur ce point lire aussi *Confessions* II, 6, 14, où est précisée la nature de l'illusion : nous cherchons à être des dieux, mais nous voulons le devenir par nous-mêmes; ce qui permet de conclure positivement que le *repos* auquel l'homme tend est l'abandon nécessaire pour que Dieu nous transforme à son image (ici Augustin dépasse Pascal).

Au total, si l'expérience décrite par les *Confessions* est, pour l'essentiel, celle du divertissement pascalien, le contexte est différent : Pascal, pour ramener à soi le libertin, insiste surtout sur cette vanité qu'est la fuite de soi; accidentellement il rappelle que la fuite de soi est aussi fuite de Dieu (146, p. 399). Augustin dit comment la grâce de Dieu l'a délivré de cette misère, car l'éloignement de soi sera toujours un éloignement de Dieu, et il marque mieux ce qu'est le repos final, où Dieu agira en nous.

2° *Au 17e siècle. Saint François de Sales.* — Bien qu'il ne faille pas attendre des auteurs spirituels des descriptions du divertissement, — ils s'intéressent beaucoup plus aux illusions, misère propre aux spirituels —, on pourrait glaner dans leurs œuvres bien des approximations.

François de Sales, faisant méditer Philothée sur « la fin pour laquelle nous sommes créés », lui montre les hommes oublieux de cette fin et adonnés à la vanité. « Considérés le malheur du monde qui ne pense point à cela, mais vit comme s'il croyoit de n'estre créé que pour bastir des maysons, planter des arbres, assembler des richesses et faire des badineries » (*Introduction à la vie dévote*, 1re p., ch. 10, *Œuvres*, t. 3, Annecy, 1893, p. 36-37). Cette agitation du diverti n'est pas considérée

comme un subterfuge pour fuir la vue de sa misère. Le *Traité de l'amour de Dieu* ne voit pas davantage le procédé caractéristique du divertissement, quand il explique « comme on quitte le divin amour pour celuy des créatures »; l'esprit peut être « diverti à quelque autre occupation » (liv. 4, ch. 3, t. 4, 1894, p. 222) que l'amour de Dieu, mais il s'agit de la charité prise comme vertu particulière, et un tel divertissement n'est pas nécessairement coupable.

L'image des voyageurs réveillés par le soleil semblerait plus près de notre sujet : tandis que les uns se lèvent et arriveront à temps au terme, les autres tournent le dos au soleil, se rendorment et finiront par s'égarer dans la forêt. Mais François de Sales l'utilise pour marquer comment le péché est tout entier imputable à la mauvaise volonté de l'homme (ch. 5, p. 229-231). Sa préoccupation est celle du rapport liberté-grâce, ce n'est pas celle de Pascal.

Julien-Eymard d'Angers a trouvé la notion de divertissement dans *La théologie naturelle* (t. 2, Paris, 1638, p. 433, 436, 437) du capucin Yves de Paris † 1678. L'auteur (*Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954, p. 196-197) souligne ce qu'il y a de commun entre Pascal et Yves, comme la nouveauté de Pascal mettant en un relief plus vif la faiblesse de l'homme, mais aussi le ressouvenir de sa grandeur, présents dans le divertissement. Voir encore C. Chesneau (= Julien-Eymard), *Le Père Yves de Paris et son temps*, t. 2, Paris, 1946, p. 431-432, 444, qui renvoie également à Bossuet, *Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 1, Paris, 1890, p. 327-328).

Les *Délices de l'esprit* (Paris, 1658) de *Desmarets de Saint-Sorlin* veulent, comme l'*Apologie* de Pascal, ramener à Dieu le libertin.

Le prologue lui explique qu'il s'attarde dans les faubourgs, alors qu'il lui faudrait entrer dans la ville « de la véritable Volupté », qui est « nous-mêmes ». Desmarets veut donc, comme Pascal son diverti, rappeler à soi le libertin; mais il ne lui dit pas que, s'il reste dans les faubourgs, c'est pour se fuir lui-même (cf Bremond, t. 6, p. 448-449; DS, t. 3, col. 624-629). L'image de l'africain fuyant en Norvège pour ne plus voir le soleil ne contient pas davantage cette idée (Bremond, p. 459-460).

3° *Après Pascal.* — Bornons-nous à renvoyer à l'étude de B. Amoudru (*La vie posthume des Pensées*, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée 33, Paris, 1936, surtout p. 37-39, 50, 57-58, 92-94, 115, 142). Relevons deux jalons plus notables. Le 18e siècle libertin (et même non libertin, voir sur Vauvenargues, p. 69) s'en prendra spécialement au divertissement. Il s'avouera diverti sans vergogne et se contentera de justifier son divertissement en remplaçant l'inquiétude de Pascal par une consécration de la nature bonne et de ses instincts louables. Ce faisant, ces libertins confirmaient Pascal.

Dans son « journal intime », Maine de Biran, en 1793, pensait qu'il était bon pour l'homme de se livrer à l'activité extérieure (*loco cit.*, t. 1, p. 26-28). En 1815 il a compris que l'activité la plus haute de l'homme est à l'intérieur de lui-même (p. 136) et il demande un équilibre entre pensée et action extérieure (p. 241). Parallèlement, cependant, les déceptions des affaires l'acheminent au jugement de valeur pascalien (vg p. 204). A la fin de sa vie, au moment où il s'ouvre à l'action de Dieu, il le fait sien définitivement (t. 2, p. 326, 332).

Aujourd'hui, le dilettantisme de la vie d'un Gide, par exemple, illustrerait assez bien le divertissement. D'autres, ayant désappris dans le positivisme l'inquiétude, ne peuvent prendre conscience de leur état de diverti. Le monde contemporain a inventé, en outre, deux manières d'exclure Dieu, qui diffèrent du divertissement pascalien : la révolte, à la suite de Nietzsche, et le divertissement *subi*, celui du prolétaire ou de l'homme emprisonné dans la doctrine marxiste.

La prise de conscience du divertissement suppose un certain degré de culture, une lucidité sur les ressorts de la vie morale. Il se pourrait que la notion pascalienne prenne toute son ampleur, lorsque les progrès techniques, ceux de la cybernétique en particulier, ménageront des loisirs pour une culture universalisée, en même temps que se multiplieront les possibilités d'action de l'homme. Une option dès lors s'offrira entre la pente d'un monde diverti et voué à la catastrophe, et un monde rappelé à lui-même, auquel la libération des servitudes permettra une montée spirituelle.

4. **Attitude spirituelle en face du divertissement.** — Le fait du divertissement appelle une réaction complexe. L'*effort continuel pour sortir du divertissement* est nécessaire : il s'agit de revenir à soi, de reconnaître sa misère, d'appeler le Dieu agissant en nous qui nous sauve. Cette attitude est valable pour l'incroyant, qui ne sait pas encore le nom de celui qui le meut, et pour le croyant, que Dieu veut voir grandir en sa grâce. Cet effort ne peut pourtant, sauf grâce exceptionnelle, nous arracher définitivement au divertissement. Notre volonté, pas plus que nos facultés de connaissance, ne sont exclusivement occupées de l'unique nécessaire. Dieu et les saints ne sont pas divertis (*Pensées*, 170, p. 407). La mort est, de soi, le divertissement suprême, la démission de notre vouloir et de notre connaître; mais cette démission peut se faire entre les mains de Dieu et devenir l'*acte d'humilité* qui ouvre le Royaume.

On ne peut se contenter de réduire la tendance au divertissement à un penchant mauvais pour la multiplicité sensible. Sans doute, on comprend que des passionnés d'absolu, comme Augustin et Pascal (voir les nuances de *Pensées*, 140, p. 397), aient mis l'accent sur cet aspect négatif. Il faut cependant reconnaître une valeur positive à l'univers sensible et multiple où se déploie notre activité; il est le chemin par lequel nous revenons à Dieu; il est aussi créature de Dieu à racheter et à sanctifier. On voit comment *les* divertissements et toute l'activité humaine peuvent être autre chose qu'un moyen de divertissement : ils sont un moment nécessaire de la Rédemption de l'Univers.

François Marty.

DIVINISATION. — La présente étude a pour but d'alléger les articles qui exposeront la filiation divine, l'habitation de Dieu en l'âme et notamment la doctrine de la Grace. Les matériaux réunis prépareront ces articles; ils ne constituent pas une recherche exhaustive sur la divinisation; ils en esquissent quelques moments plus importants.

I. *Pensée religieuse des anciens.* — II. *Patristique grecque.* — III. *Patristique latine.* — IV. *Moyen âge :* A. *Auteurs monastiques du 12e siècle;* B. *Théologiens du 13e siècle;* C. *École mystique rhénane et flamande.* — V. *Au 17e siècle.*

I. PENSÉE RELIGIEUSE DES GRECS

1. *Les poètes.* — 2. *L'orphisme et les mystères.* — 3. *Platon.* — 4. *Le stoïcisme.* — 5. *La gnose hermétique.*

« Vous serez comme des dieux » : la fallacieuse promesse du Tentateur a toujours charmé les oreilles

des hommes, et l'écho en résonne d'un bout à l'autre du millénaire où s'inscrit la pensée grecque avant le christianisme. La poésie, la philosophie, la religion des mystères expriment, chacune à sa manière, une croyance profonde : « l'homme est de la race des dieux, fils des dieux »; il tend à partager leur vie, il aspire à leur félicité et, pour s'en rendre digne, il tâche de les imiter; cette dernière attitude, la seule logique, lui est commandée surtout par des philosophes comme Platon ou Épictète. La poésie, en effet, comme la religion traditionnelle, obéit au mot d'ordre de l'ancienne sagesse : « ne cherche pas à devenir Zeus » (Pindare, *Isthmiques* 5, 14), « n'élève pas tes pensers plus haut qu'il ne sied à un homme ». De là deux courants, selon que l'homme apparaît davantage proche ou éloigné du divin. Constamment, la pensée religieuse des grecs oscillera entre le sentiment de la condition humaine, qu'il n'est pas permis de dépasser, et l'assimilation à Dieu, but des philosophes et des mystes. Peut-être le mouvement mystique relève-t-il plus du culte de Dionysos, tel que nous le connaissons par les *Bacchantes* d'Euripide; la religion d'Apollon, avec ses observances rituelles et ses maximes, ressemblerait plutôt au légalisme juif. Mais on ne peut établir entre les deux courants une démarcation rigoureuse, et Platon, si respectueux envers le dieu de Delphes, fera dans le *Phèdre* une place à la révélation extatique.

1. **Les poètes et les premiers philosophes.** — A l'aurore de la pensée religieuse des grecs, on ne peut séparer poésie et philosophie. Sans doute, il n'y a guère de métaphysique dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, et il ne faudrait pas, du point de vue qui nous intéresse, presser la formule homérique : (Zeus) « père des dieux et des hommes »; si dieux et hommes ont une commune origine, il s'ensuit qu'on représentera ceux-là à l'image de ceux-ci, avec toutes les commodités que l'anthropomorphisme entraîne pour la morale. Et d'ailleurs l'universelle paternité de Zeus n'implique pas forcément l'identité des deux races : l'interprétation disjonctive du début de la 6e *Néméenne* de Pindare, « les hommes sont une race, les dieux en sont une », a pour elle les vers parallèles de l'*Iliade* v, 441-442 : « Ce seront toujours deux races distinctes, dit Apollon à Diomède, que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre ».

Pindare, que nous citions à l'instant pour opposer l'humanité à la divinité, se rattache à la religion traditionnelle, que Platon dépassera sans en rejeter les rites. Il faut en dire autant des lyriques ses devanciers ou ses contemporains. La tragédie, elle, adopte une autre attitude, du moins avec Eschyle et Euripide. Contre les abus de la mythologie, Euripide reprend les invectives de Xénophane de Colophon, un des présocratiques d'Asie-Mineure, et incline à une piété plus intérieure. Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle met en scène un « philanthrope », un bienfaiteur des hommes, qui leur livre le feu, secret de la puissance divine, et expie durement cet attentat au privilège de Zeus; mais le supplice prendra fin : c'était le sujet de *Prométhée porte-feu*, troisième pièce de la trilogie; et l'humanité aura accédé à l'apanage de ce Zeus, que l'origine commune des dieux et des hommes aurait dû disposer à regarder ceux-ci comme des frères ou des fils; la parenté primitive entre Dieu et l'homme, συγγένεια, passera dans la réalité. Une leçon analogue se dégage des *Euménides* : « L'Enfer en bas derrière un seuil désormais barré; les hommes chez eux sur la terre; Dieu et les créatures plus rapprochées de lui, en haut » (P. Claudel, dans *Théâtre*, t. 1, la Pléiade, Paris, 1947, p. 1006).

Parallèlement aux progrès de la poésie, la philosophie commençait à poindre. Les premiers philosophes sont souvent des poètes : Xénophane, Parménide, Empédocle écrivent en hexamètres. Or, si Xénophane et Parménide s'intéressent plus à la transcendance divine qu'à la déification de l'homme, Empédocle appelle « dieux distingués par les honneurs », θεοὶ τιμῆσι φέριστοι, les sages qui ont été d'abord « devins, chantres d'hymnes, médecins conducteurs d'hommes » (fr. 146, éd. Diels). Alors qu'à travers le polythéisme des *Physica* le monisme de Xénophane et des Éléates se fait jour, dans les *Purifications* le divin se retrouve à l'intérieur de l'homme comme sa propre âme, premier théâtre du conflit entre la Discorde et l'Amour. D'autre part, l'Agrigentin partage les tendances orphiques de tous les siciliens, qui se reflètent aussi dans la 2e *Olympique* et les *Thrènes* de Pindare.

2. **L'orphisme et les mystères.** — Si nous pouvions dire sûrement orphiques les lamelles d'or de Pétilia et de Thourioi en Grande-Grèce, d'Éleutherna en Crète, de Rome (?), la myste Caecilia Secundina, héroïne de cette dernière tablette, témoignerait d'une foi déjà ferme : « Elle vient pure de chez les purs... la noble enfant de Zeus... — Caecilia Secundina, va selon le rite, divine que tu es devenue ». Il est vrai que nous sommes ici au 2e siècle après Jésus-Christ. Mais dès le 4e ou le 3e avant notre ère, le mort de Pétilia doit, à son arrivée dans l'autre monde, déclarer aux gardiens du Lac de Mémoire : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé; mais ma race est céleste ». L'ancien orphisme semble bien avoir placé parmi ses dogmes essentiels l'origine divine de l'âme; et le but de la « vie orphique » est de faire triompher dans les hommes, nés des cendres des Titans, — qui avaient été foudroyés par Zeus après avoir dévoré Dionysos Zagreus —, l'élément divin sur l'élément titanique.

Un enseignement du même ordre se donnait à Éleusis. Sans vouloir exagérer la spiritualité des mystères, petits ou grands, ni leur attribuer l'idée d'une renaissance à la filiation divine, il faut reconnaître la force de l'impression produite sur les initiés : ils se croyaient transportés dans la béatitude d'outre-tombe; comme Plutarque le note dans un fragment du *Traité de l'âme* que Stobée nous a conservé, le parfait initié se sentait libre, il pensait « vivre avec les hommes purs et saints ». Les descriptions du *Phèdre* de Platon vont plus loin encore :

> La Beauté était resplendissante à voir, en ce temps où, unis à un chœur fortuné, ces gens-là avaient en spectacle la béatifique vision.., où ils s'initiaient à celle des initiations dont il y a justice à dire qu'elle atteint la suprême béatitude; mystère que nous célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature et exempts de tous les maux qui nous attendaient dans le cours ultérieur du temps; intégrité, simplicité, immobilité, félicité appartenant à leur tour aux apparitions que l'initiation a fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et éclatante lumière (250*bc*, trad. L. Robin, coll. Budé, Paris, 1933).

Il n'est nulle part question, remarquons-le, d'une divinisation proprement dite; mais quand Platon parle de mystères « célébrés dans l'intégrité de notre vraie nature », il pense à l'origine divine de l'homme, qui

chez lui s'exprime dans une parenté de l'âme avec les Idées jadis contemplées et préexistantes à toute naissance temporelle.

3. **Platon.** — Nous ne trouverons pas dans les *Dialogues* le verbe θεοῦν, qui est tardif; il ne s'agit pas pour l'homme de se diviniser, mais de se rendre semblable à Dieu. Les Pères grecs diront : l'image imprimée en nous par le Créateur, εἰκών, doit reparaître grâce à un effort vers la ressemblance, ὁμοίωσις (cf art. Diadoque, DS, t. 3, col. 826-827). Ne prêtons pas à Platon cette doctrine ni ces formules. Il ignore la création; l'organisation du cosmos par un démiurge se fait, sans doute, à l'exemple d'un modèle, παράδειγμα, dont le monde sera l'image, εἰκών (*Timée* 29*b* 3); mais il n'est pas dit que l'homme soit l'image de Dieu.

La métempsycose et la réminiscence qui en découle postulent une vie antérieure où l'âme a contemplé les Idées. Sur terre, unie à un corps que le pythagorisme représentait comme une prison, elle garde la nostalgie de cet autre monde où elle vivait dans sa vraie famille. La *syngénéia*, en effet, ne se réduit pas à une affinité métaphorique; pour Platon, ces liens avec le monde intelligible sont plus réels que les liens physiques, tout comme le monde des νοητά est plus vrai que celui des ὁρατά; il s'agit d'une parenté spirituelle, qui fonde à la fois le culte des dieux et la connaissance intuitive de l'Idée.

Le sentiment religieux et le culte n'ont pas pour origine la crainte. Pour Platon, c'est « en raison de sa parenté avec les dieux » que l'homme « se mit, seul des êtres animés, à croire à des dieux; qu'il entreprit de construire des autels et des statues » (*Protagoras* 322*a*). Le texte fait partie du discours prêté au sophiste Protagoras, mais il exprime la pensée personnelle de Socrate et de Platon; celui-ci fait dire par son Athénien à l'impie de la seconde catégorie, celui qui juge les dieux indifférents aux choses humaines : « Le fait, excellent homme, que tu crois aux dieux atteste sans doute chez toi une certaine parenté divine, qui, à l'égard de ce qui est de même nature, te pousse à l'honorer et à en admettre l'existence » (*Lois* x, 899*d*); et, un peu plus loin : « En raison de ta parenté avec les dieux, tu ne consentirais pas, manifestement, à les incriminer » (lorsqu'il se produit des injustices) (900*a* 6-7).

C'est cette même parenté qui donne à l'âme l'intuition de l'Idée. Le texte central appartient à la *République* (vi, 490*b*) :

> L'homme qui aime l'étude, qui l'aime réellement.., ira de l'avant sans que s'émousse son effort, sans que son amour ait de cesse, jusqu'au moment où, la nature de ce qu'est en elle-même chaque réalité, il l'aura saisie au moyen de cet organe de l'être auquel il sied de se saisir d'un semblable objet, et à qui cela sied en raison de sa parenté avec lui; s'étant alors approché de cet objet, s'étant réellement uni au réel, ayant engendré intelligence et vérité, alors il connaîtra, vivra, se nourrira véritablement, et ainsi cesseront pour lui les douleurs de l'enfantement (Trad. L. Robin, la Pléiade, Paris, 1940).

Sans référence expresse à l'Idée, la même doctrine se retrouve dans le *Timée* (90*bd*) :

> Quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines, un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité, il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement. Car, sans cesse il rend un culte à la divinité; car il entretient toujours en bon état le dieu qui habite en lui : il est donc fatal qu'il soit heureux singulièrement. Or le soin qu'il faut garder est identique pour tous : donner à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont propres. Et les mouvements qui ont de l'affinité avec le principe divin en nous, ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires... Que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec sa nature originelle, et que, s'étant ainsi rendu pareil à elle, il atteigne, pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes (trad. A. Rivaud, coll. Budé, Paris, 1925).

Au milieu de l'incertitude sur la conception de Dieu, un devoir reste clair : imiter Dieu, s'efforcer de lui ressembler; tel est le but de la morale religieuse. L' « absence d'envie » qui caractérise la divinité lui fait désirer cette imitation. A l'ancienne sagesse qui recommandait à l'homme de ne pas spéculer sur ce qui le dépasse, de ne pas élever sa pensée plus haut qu'il ne convient à la condition humaine, l'*Épinomis* répond : « Le dieu s'ignorerait lui-même » en étant jaloux de l'homme (988*b* 5). De même, le *Protreptique* d'Aristote rejettera la vieille sentence grecque, « avoir quand on est homme les sentiments d'un homme », pour lui substituer la tendance à l'immortalité, « autant qu'il est possible se faire immortel » (cf *Éthique à Nicomaque* x, 7, 1177*b* 32-33; *Métaphysique* A, 2, 982*b* 28).

En face de la démesure impie que Dieu abandonne, l'homme de sens ne doit avoir qu'une pensée :

> être de ceux qui suivront le dieu. Quelle est donc la conduite qui plaît à Dieu et qui lui fait cortège? Il n'y en a qu'une, un proverbe antique suffit à l'exprimer : au semblable, s'il garde la mesure, le semblable sera un ami, tandis que les êtres démesurés ne le sont ni entre eux ni aux êtres qui ont de la mesure. Or, pour nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus, j'imagine, que ne l'est, prétend-on, l'homme. Ainsi, pour se rendre cher à un tel être, il faut soi-même, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour (*Lois* iv, 716*bc*).

Ces dernières lignes s'opposent à la prétention de Protagoras, qui faisait de l'homme « la mesure de toutes choses », et la restriction finale, « de toutes ses forces et autant qu'on le peut », accompagne tous les appels à l'imitation de Dieu : si Platon fait toujours la part des efforts de l'homme, il n'a cessé de rendre hommage au don gracieux de la divinité.

4. **Le stoïcisme.** — Le panthéisme du Portique devrait logiquement interdire à l'homme toute personnalité morale; d'autre part, il fond dieux et hommes dans l'identité d'une même nature; Cléanthe, le plus religieux des stoïciens anciens, reconnaît ce pouvoir supérieur, le Zeus en l'honneur duquel il écrit un hymne célèbre, mais en même temps il fait naître de Zeus tous les mortels : « De toi nous sommes nés » (vers 4), comme le fait, à son exemple ou peut-être avant lui, Aratos au v. 5 des *Phénomènes* cité par saint Paul dans le discours de l'Aréopage (*Actes* 17, 28) : « Aussi bien nous sommes de sa race ». Le fait que les hommes doivent au Zeus Logos l'existence ne crée pas entre eux et lui les liens qui unissent l'enfant à son père; pourtant, un prologue comme celui d'Aratos respire une reconnaissance déjà filiale envers la divinité, quand il s'achève sur ces mots : « Salut, Père, souveraine merveille, souverain bienfait pour les humains » (v. 15).

A la fin du premier siècle de notre ère, Épictète

garde en principe la théologie des premiers stoïciens : le dieu igné et la nature se confondent en un panthéisme où l'homme doit finalement se perdre; mais il tend à personnifier la loi souveraine, qu'il nomme habituellement Zeus ou Dieu; et parmi les éléments de sa piété, les principaux semblent être la soumission à la volonté de Dieu, la fierté de sa condition d'homme, le sentiment de sa filiation divine. Ce dernier trait rapproche Épictète du prologue johannique : ne distingue-t-il pas, lui aussi, deux parentés en l'homme?

Si l'on parvenait à s'assimiler, comme elle le mérite, cette vérité que nous venons tous en dernier ressort de Dieu et que Dieu est le père des hommes et des dieux, je crois qu'on n'aurait de soi-même aucune pensée vile ou basse. Comment! si César fait de toi son fils adoptif, personne ne pourra soutenir ton regard; et tu n'aurais point d'orgueil de te savoir fils de Dieu? En réalité, ce n'est pas ce que nous faisons : comme, dans notre génération, ces deux éléments ont été mélangés, le corps qui nous est commun avec les animaux, la raison et la pensée qui nous sont communes avec les dieux, la masse incline vers cette parenté, misérable et mortelle; bien peu, au contraire, vers celle qui est divine et bienheureuse (*Entretiens* I, 3, 1-3, trad. J. Souilhé, t. 1, coll. Budé, Paris, 1943).

Ailleurs, quand il dit d'Héraclès qu'il « n'avait pas d'ami plus intime que Dieu : aussi a-t-il passé pour fils de Dieu, et il l'était » (II, 16, 44, t. 2, 1949), l'on ne peut guère ne pas penser à la *première Épître* de saint Jean (3, 1) (réserves sur la portée de ces textes dans A. Bonhœffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, p. 7, n. 1, 289, 360; M. P. Nilsson, *Geschichte..*, t. 2, p. 661, n. 2).

5. **La gnose hermétique.** — Le néoplatonisme, au moins sous les formes qu'il prendra avec Porphyre et Jamblique, versera dans la théurgie : l'homme ne se contente pas de se croire dieu, il contraint Dieu et le plie à sa volonté. Le même état d'esprit se révèle dans les papyrus magiques et les amulettes. Mais sans aller jusqu'à ces excès, l'hermétisme suppose constamment la parenté de l'âme avec Dieu. L'*Asclépius* s'écrie : « Oh! de quel mélange privilégié est faite la nature de l'homme! Il est uni aux dieux par ce qu'il a de divin et qui l'apparente aux dieux » (6, éd. et trad. Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste*, t. 2, coll. Budé, Paris, 1945, p. 302, 5-7; cf 22). Et le but final de la gnose est la divinisation : « Telle est la fin bienheureuse pour ceux qui possèdent la connaissance : devenir dieu, θεω θῆναι » (*Poimandrès*, I, 26, éd. et trad. Nock-Festugière, *ibidem*, t. 1, p. 16, 12). Épictète écrivait déjà : « Tu vivras comme un dieu parmi les hommes » (*à Ménécée*, 135).

A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, coll. Études bibliques, Paris, 1932. — H. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e éd., Berlin, 1934-1938 (6e avec *Nachträge*, 1951-1952). — I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941. — A.-J. Festugière, *L'Enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, 2e éd., 1950. — M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, t. 1, 1941, 2e éd. 1955; t. 2, 1950. — K. Pruemm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1943; réimpr., Rome, 1954. — A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, coll. Études bibliques, Paris, 1944-1954, 4 vol. — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947. — M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948-1949. — É. des Places, *Pindare et Platon*, Paris, 1949. — W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950. — H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ, Fribourg, 1952. — É. des Places, *Les religions de la Grèce antique*, dans Brillant-Aigrain, *Histoire des religions*, t. 3, Paris, 1955, p. 159-292. — V. Rüfner, *Homo secundus Deus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 63, 1955, p. 248-291.

Édouard DES PLACES.

II. PATRISTIQUE GRECQUE

1. *De S. Ignace d'Antioche à Origène.* — 2. *De S. Athanase à S. Cyrille d'Alexandrie.* — 3. *De Denys l'Aréopagite à S. Jean Damascène.*

Le vocabulaire de la divinisation est étranger à la langue biblique, soucieuse de préserver l'absolu de la transcendance divine. L'emploi qu'en avait fait le monde grec aurait suffi à détourner les premières générations chrétiennes de son utilisation. Il faut bien plutôt s'étonner de le voir apparaître dès le début du 3e siècle avec Clément d'Alexandrie. C'est que, malgré les lourdes hypothèques dont il se trouvait chargé, ce vocabulaire devait s'imposer comme seul capable d'exprimer la vocation ultime de l'homme et la nouveauté de la condition dans laquelle l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu l'avait restauré. Trois thèmes principalement pouvaient trouver dans ce vocabulaire une expression commune : celui de la création de l'homme « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Gen.* 1, 26-27), celui de l'adoption filiale (*Gal.* 3, 26; 4, 5, etc), celui de l'imitation de Dieu et de son Christ (*Mt.* 5, 44-48). Ils marquent le commencement dans la vie présente d'un mode d'existence supra-humain qui trouvera sa manifestation parfaite dans la vision assimilatrice de Dieu (*1 Cor.* 13, 12; *1 Jean* 3, 2) et dans la participation à son incorruptible immortalité (*1 Cor.* 15, 52). Voulant exprimer le caractère supra-humain de cette condition, saint Paul avait repris devant l'Aréopage un mot du poète Aratos : « et de sa race (de Dieu) nous sommes » (*Actes* 17, 28), et la 2a *Petri* parle de participation à la nature divine (1, 4). Chacun de ces thèmes aura dans la pensée chrétienne son développement propre et doit être traité pour lui-même. Il fallait les rappeler ici, pour autant seulement qu'ils fondent une doctrine qui trouvera l'une de ses expressions dans le vocabulaire de la divinisation (θεοῦσθαι, θεοποιεῖν et beaucoup plus tardivement θέωσις).

1. **De saint Ignace d'Antioche à Origène.** — Avant même que ce vocabulaire ne fût employé, la doctrine avait été déjà largement élaborée. Saint *Ignace d'Antioche* dit à ses correspondants qu'ils sont « porteurs de Dieu » (θεοφόροι, *Lettre aux Éphésiens* 9, 2), « remplis de Dieu » (Θεοῦ γέμετε, *aux Magnésiens* 14, 1), « participants de Dieu » (Θεοῦ μετέχητε, *aux Éphésiens* 4, 2), qu'ils auront dans l'éternité « une part en Dieu » (*à Polycarpe* 6, 1), et posséderont « l'incorruptibilité et la vie éternelle » (2, 3). Cette idée fondamentale et décisive dans la pensée grecque que l'immortalité incorruptible est une propriété si caractéristique du divin qu'y avoir part équivaut à être déifié se retrouve chez les apologistes. Pour saint *Justin* les justes sont appelés à jouir dans la société de Dieu de l'incorruptibilité et de l'impassibilité (*Apologie* I, 10, 2, PG 6, 341*a*). Argumentant sur le psaume 82, 6, il y voit la preuve que Dieu a voulu les hommes semblables à lui, immortels et impassibles comme lui, tant qu'ils gardent ses commandements (*Dialogue avec Tryphon* 124, PG 6, 765*b*). *Tatien* usera, à son ordinaire, d'une expression plus aventureuse : l'homme a été fait « l'image de l'immortalité (εἰκόνα τῆς ἀθανασίας), afin que, comme l'incorruptibilité appartient à Dieu, de même l'homme, participant à la portion de Dieu (Θεοῦ μοῖραν μεταλαβών), possède l'immortalité » (*Oratio ad Graecos* 7). C'est aussi chez lui que nous voyons pour la

première fois se dessiner nettement l'idée que l'incorruptibilité est un effet de la connaissance de Dieu, conditionnée à son tour par l'inhabitation de l'Esprit (15). *Théophile d'Antioche* ose le premier faire appel, timidement encore, au vocabulaire de la divinisation. Après avoir déclaré que si Dieu avait, d'emblée, créé l'homme immortel, il l'aurait fait dieu, il ajoute que le Créateur laissa à Adam la responsabilité de décider, en sorte que « s'il s'orientait vers les choses de l'immortalité en observant le précepte de Dieu, il recevrait de lui en récompense l'immortalité et deviendrait Dieu » (γένηται θεός, *Ad Autolycum* 2, 27, PG 6, 1096*a*), mais dans le plan divin l'homme était appelé à devenir parfait, « voire même à être proclamé dieu » (θεὸς ἀναδειχθείς, 2, 24). Ainsi donc, l'immortalité qui déifie restera toujours un don divin et ne deviendra jamais une incorruptibilité par nature comme celle de Dieu; l'homme est seulement tenu pour dieu.

Malgré leur netteté ces vues restent occasionnelles et il n'est pas toujours facile de reconnaître la cohérence d'une doctrine en pleine élaboration et encore dépourvue d'instruments d'expression adéquate. Saint *Irénée*, en cette matière comme en bien d'autres, apparaît comme le premier théologien qui ait pleinement maîtrisé l'ensemble du donné traditionnel. La réfutation de la fausse gnose, si trouble sur ce point, lui imposait d'ailleurs un effort exceptionnel. Mais soucieux de rester fidèle au vocabulaire scripturaire et défiant à l'égard d'expressions trop compromises, il demeure très sobre dans l'emploi du vocabulaire de la divinisation et organise sa synthèse autour du thème d'image et ressemblance. C'est là qu'on ira en chercher l'étude exhaustive. Irénée reprend et approfondit l'idée de Théophile sur la convenance d'une assimilation progressive à Dieu destinée à trouver sa perfection dans la vision.

Quant à l'homme, il fallait d'abord qu'il fût fait, puis qu'il se développât et prît des forces, et qu'il se multipliât et s'épanouît, et qu'il fût glorifié et qu'il vît son Seigneur. Dieu est celui qu'il faut voir; car le voir donne l'incorruptibilité et l'incorruptibilité rapproche de Dieu (*Sagesse* 6, 19-20). C'est donc manquer de raison que supprimer le temps de la croissance (*Adversus haereses* IV, 38, 3-4, PG 7, 1108*cd*).

En ce monde nous prenons quelque chose de l'Esprit de Dieu pour nous perfectionner et nous préparer à l'incorruptibilité : nous nous accoutumons peu à peu à prendre et à porter Dieu... Quand nous serons ressuscités, nous verrons Dieu face à face (V, 8, 1, 1141*b*).

L'incorruptibilité étant, comme on le sait, une propriété divine, Irénée estime que sa communication à l'homme requérait l'Incarnation : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme et celui qui est Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, uni au Verbe de Dieu, pour que l'homme reçût l'adoption et devînt fils de Dieu... Comment aurions-nous pu être unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité, si l'incorruptibilité et l'immortalité n'étaient pas devenues préalablement ce que nous sommes » (III, 19, 1, 939*b*; cf 18, 7, 937*ab*, et IV, 33, 4, 1074*c*-1075*b*; V, préface, 1120*b*).

Nous voyons ici s'affirmer un thème dont saint Athanase fera la clé de voûte de son argumentation en faveur de la divinité, au sens plein du mot, tant du Fils que de l'Esprit. Ce rôle de l'Esprit dans notre participation à la vie divine est fréquemment affirmé par l'évêque de Lyon (cf IV, 20, 4 et 6, 1034*c* et 1036*bc*; V, 6, 1, 1137-1138; 9, 1-4, 1144-1147; 12, 2, 1152-1153). Athanase n'aura qu'à parler explicitement de divinisation pour dégager la pleine signification des textes d'Irénée. C'est à celui-ci que revient le mérite d'avoir organisé dans un juste équilibre, que les auteurs postérieurs ne sauront que rarement retrouver, les thèmes essentiels de la tradition touchant la vocation gratuite de l'homme à partager dans la vision assimilatrice la vie immortelle et bienheureuse de Dieu, par la médiation du Verbe incarné et le don de l'Esprit qui nous communique la filiation divine.

Il était réservé à *Clément d'Alexandrie* de fournir à cette doctrine son expression adéquate en faisant appel sans détour au vocabulaire de la divinisation. Mais, en faisant cet emprunt à la langue des philosophes et des cultes à mystères, il devait majorer l'aspect intellectuel de la doctrine et orienter la théologie grecque vers une conception exagérément spéculative de la divinisation. Dès le début de son *Protreptique*, s'adressant à ses contemporains dans le style des philosophes ouvrant école de sagesse, il leur déclare : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que tu apprennes d'un homme comment l'homme peut devenir Dieu (ἄνθρωπος γένηται θεός, 1,8) ». C'est lui qui « nous gratifie de l'héritage paternel, réellement grand et divin et inamissible; il divinise (θεοποιῶν) l'homme par un enseignement céleste » (11, 114; coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1949, p. 63 et 183). Ainsi la divinisation se trouve conçue comme le terme d'une pédagogie qui conduit l'homme par étapes de la gentilité à la foi, puis de la foi à la gnose, enfin « celle-ci, se terminant dans la charité, unit ensuite l'ami à l'ami, le connaissant au connu » (*Stromates* VII, 10, 57; GCS, éd. O. Stählin, 1909, t. 3, p. 42; PG 9, 481*b*). Qu'on ne s'y trompe pas, cette pédagogie n'est cependant pas purement intellectuelle; elle s'exerce, conformément à toute la tradition chrétienne, dans la vie ecclésiale et par le moyen des sacrements : « Baptisés nous sommes illuminés; illuminés nous sommes adoptés; adoptés nous sommes rendus parfaits; parfaits, nous sommes immortalisés. *J'ai dit*, est-il écrit, *vous êtes des dieux et fils du Très-Haut, vous tous* » (*Pédagogue* I, 6, 26; GCS, t. 1, 1905, p. 105; PG 8, 281*a*). Saint Justin, un demi-siècle auparavant, ne tenait pas un autre langage.

La gnose orthodoxe que Clément, non moins qu'Irénée, entend opposer à la fausse gnose, n'est pas réservée à une caste privilégiée, elle est l'aboutissement normal du baptême. En fait, un petit nombre seulement parvient ici-bas à la gnose qui fait de l'homme juste une image divine marquée à l'empreinte du Verbe, Image parfaite du Père, « de sorte que la divine image est désormais réalisée en un troisième exemplaire, assimilée, autant que possible, à la cause seconde qui est la vie véritable par laquelle nous vivons la vraie vie ».

Stromates VII, 3, 16, GCS, t. 3, p. 12; PG 9, 421*a*; cf IV, 6, 40, t. 2, p. 266, PG 8, 1252*b*; IV, 23, 149, p. 314, col. 1357*c*; VI, 14, 114, p. 489, PG 9, 337*bc*; VI, 16, 146, p. 507, col. 377*a*; VII,10, 56, t. 3, p. 41, col. 480*b*; VII, 13, 82, p. 58-59, col. 513-516; VII, 16, 95, p. 67, col. 532*bc*.

Cette gnose n'est pas, comme dans le platonisme, le résultat de l'effort humain, c'est « une grâce qui vient de Dieu par son Fils » (V, 11, 71, GCS, t. 2, p. 374; PG 9, 108*b*; 12, 82, p. 381, col. 124*a*). Elle est source de vie, car « ne pas connaître le Père c'est la mort, de même que le connaître c'est la vie éternelle » (V, 10, 63, p. 368, col. 96*c*). Mais à la différence de ses prédécesseurs Clément insiste peu sur l'immortalité et l'incorruptibilité comme caractérisant cette participation à la vie divine. A vrai dire, il ne s'occupe guère que de ce qui nous en est accessible ici-bas : l'impassibilité (ἀπάθεια),

parfaite liberté d'esprit et de cœur vis-à-vis de tous les biens autres que la gnose (IV, 22, p. 308 svv, PG 8, col. 1345 svv). Son fruit le plus savoureux est la charité (ἀγάπη) qui unit l'âme au Christ et par lui au Père », comme le connaissant au connu, comme l'ami à l'ami » (VII, 10, 57).

Origène reprend et approfondit l'enseignement de Clément, en le recentrant sur le donné scripturaire. Le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* est à cet égard particulièrement riche. Il l'élargit aussi en le replaçant dans une vaste synthèse cosmologique et anthropologique dont l'influence devait lourdement peser sur la théologie de Grégoire de Nysse et de Maxime le confesseur. Reprenant les vues de saint Irénée, il montre la divinisation de l'homme opérée par le Verbe, non seulement au titre d'illuminateur des intelligences, mais parce qu'en son Incarnation « la nature divine et la nature humaine ont commencé à s'unir étroitement (συνυφαίνεσθαι), afin que, par sa communauté avec ce qui est plus divin (τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ), la nature humaine devienne divine, non seulement en Jésus, mais aussi en tous ceux qui, avec la foi, embrassent la vie que Jésus a enseignée et qui conduit à l'amitié et à la communauté avec Dieu » (*Contra Celsum* 3, 28, GCS, éd. P. Koetschau, t. 1, 1899, p. 226; PG 11, 956*d*). Nous restons bien dans la ligne pédagogique développée par Clément, mais l'Incarnation, entraînant l'imitation de Jésus, apparaît plus nettement comme une étape décisive. Engagée par la foi, la divinisation trouve sa perfection dans la contemplation, tellement essentielle qu'Origène affirme, en reprenant une idée de Platon, que « le Verbe ne resterait pas Dieu, s'il ne persistait pas dans la contemplation ininterrompue de l'abîme paternel » (*In Joannem* 2, 2, GCS, éd. E. Preuschen, t. 4, 1903, p. 55; PG 14, 109*b*). D'une manière analogue, « l'intelligence (νοῦς), qui s'est purifiée et élevée au-dessus de toutes les choses matérielles pour avoir une vision nette de Dieu, est déifiée par sa vision (ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται, 32, 27 [17], p. 472, col. 817*a*). Entendons bien d'ailleurs que pour Origène comme pour Clément, cette contemplation déifiante de la gnose n'est pas pure spéculation; puisque « connaître c'est se mêler et s'unir », la gnose divine doit nécessairement s'achever dans l'union avec Dieu (19,4 [1], p. 302, col. 532*b*). Ébauchée ici-bas cette contemplation déifiante aura sa plénitude à la fin des temps lors du rétablissement de toutes choses (ἀποκατάστασις).

> Alors, « il n'y aura plus qu'une seule occupation pour ceux qui, grâce au Verbe, sont parvenus jusqu'à Dieu, savoir celle de contempler Dieu, afin que, formés dans la gnose du Père, tous deviennent parfaitement fils, de même que maintenant seul le Fils connaît le Père... Personne, en effet, fût-il apôtre ou prophète, ne connaît le Père, s'il n'est pas devenu un avec lui, comme le Fils et le Père sont un » (1, 16, p. 20, col. 49*d*).

Cette conception grandiose heurte par bien des points le sens chrétien. Plus encore que Clément, Origène accentue le caractère intellectualiste de la divinisation et surtout, du *De principiis* au *Commentaire sur saint Jean*, elle apparaît moins comme une grâce qui élève l'homme au-dessus de sa condition naturelle que comme la restauration d'une condition dont l'esprit humain est déchu par le péché primordial qui l'a jeté dans l'existence terrestre. Encore faut-il se garder de durcir une doctrine qui se veut profondément fidèle au donné scripturaire, lors même que l'instrument philosophique utilisé pour l'élaborer se trouve déficient; mais c'est selon d'autres perspectives que celles de la divinisation qu'elle trouve son juste équilibre.

Par contre *Hippolyte*, qui dans l'ensemble de son œuvre ne fait guère appel à ce thème, nous propose, dans les dernières lignes de ses *Philosophoumena*, une excellente synthèse de ce qui a été acquis de plus solide jusqu'à lui :

> Toi qui, vivant sur cette terre, as connu le roi céleste, tu seras le familier de Dieu et le co-héritier du Christ, n'étant plus soumis, ni aux désirs des passions, ni aux maladies. Car tu es devenu dieu (γέγονας γὰρ θεός). Toutes les épreuves que tu as endurées étant homme, Dieu te les a envoyées parce que tu es homme; en revanche, tous les biens qui sont naturels à Dieu, Dieu a promis de te les donner quand, engendré à l'immortalité, tu auras été déifié (ὅταν θεοποιηθῇς) (X, 34; GCS, éd. P. Wendland, t. 3, 1916, p. 293; PG 16, 3454*b*).

2. **De saint Athanase à saint Cyrille d'Alexandrie.** — Le texte de saint Hippolyte qui vient d'être cité montre quelle cohérence la doctrine de la divinisation possédait, dès les premières décades du 3e siècle, en mettant en œuvre les lignes maîtresses dégagées par saint Irénée. C'est dans la même ligne qu'il faut situer la pensée de saint *Athanase*; mais avec lui nous nous trouvons en présence d'une théologie pleinement élaborée et susceptible de constituer une assise solide pour la défense de la foi. La divinisation du chrétien apparaît chez lui comme une vérité incontestée, un axiome dont il est possible de faire le point de départ d'une argumentation.

Oratio de Incarnatione Verbi 2, 54, PG 25, 192; *De decretis Nicaenae synodi* 14, 448-449; *Oratio contra Arianos* 2, 70, PG 26, 296; 3, 19, 361-364; 3, 33, 393; 3, 53, 433-436; *Ep. ad Serapionem* 1, 24, 585-588; *De synodis* 51, 785; *Ep. ad Adelphum* 4, 1077.

L'essentiel de cette théologie est déjà pleinement acquis dans le premier ouvrage d'Athanase, le *Traité contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe* (avant 323). Nourri de la pensée de ses « bienheureux didascales », dont il déplore de n'avoir pas les ouvrages sous la main (*Contra Gentes* 1, PG 25, 4*ab*), le jeune diacre alexandrin fait à l'idéalisme platonisant et à l'intellectualisme de Clément et d'Origène une part plus large que dans ses œuvres postérieures. La divinisation est présentée d'abord comme un renouvellement de l'image de Dieu, selon laquelle l'homme avait été créé par le Verbe (*De Incarnatione Verbi* 3, 101*bc*), et une restauration de la connaissance de Dieu par la venue en l'humanité du Verbe, parfaite image du Père (13, 120*b*). Tel est l'objet de l'Incarnation.

> En effet, « d'un côté comme de l'autre, le Verbe, en son Incarnation, a manifesté sa philanthropie : il faisait disparaître la mort et nous renouvelait, et d'autre part, étant absolument invisible, il se manifestait par ses œuvres et se faisait connaître pour le Verbe du Père, le chef et le roi de l'univers » (16, 124*d*-125*a*). Saint Irénée n'aurait pas contredit de telles affirmations (cf *Adversus haereses* IV, préface 4, PG 7, 975*b*; 20, 1, 1032*b*; V, 1, 3, 1123*ab* pour le renouvellement de l'image; IV, 6, 6, 989*b*, et V, 1, 1, 1121 pour la restauration de la connaissance).

Athanase, intégrant l'apport de Clément et d'Origène, dégage explicitement la doctrine de la divinisation. Le Verbe « s'est fait homme pour que nous devenions dieux; il s'est rendu visible en son corps, pour que nous nous fassions une idée du Père invisible; il a supporté les outrages des hommes, afin que nous

ayons part à l'immortalité » (*De Incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192*b*). Dans ces deux dernières propositions qui explicitent la première, les deux perspectives de la divinisation par communication de la connaissance divine et de l'incorruptible immortalité se trouvent intégrées dans une vue synthétique. Les écrits postérieurs et les vicissitudes de la lutte contre l'arianisme la purifieront de ce qu'elle pourrait encore comporter de trop intellectualiste. Qu'il suffise de citer le texte capital du second *Traité contre les ariens*.

Si le Verbe était une simple créature, la réparation de l'humanité n'aurait pas été possible (67, PG 26, 289*c*)... Si le Fils était créature, l'homme restait purement mortel sans être uni à Dieu; car la créature n'aurait point uni d'autres créatures au Créateur, ayant elle-même besoin d'union; ni une portion de la création ne pouvait sauver le reste, ayant aussi besoin d'être sauvée (69, 293*a*)... La vérité montre ainsi que le Verbe n'est point du nombre des choses créées, mais qu'il en est au contraire le Créateur. C'est ainsi qu'il a pris le corps créé et humain, afin que l'ayant renouvelé comme Créateur, il le divinisât en lui et nous introduisît ainsi tous dans le royaume des cieux, selon notre similitude avec lui. Or l'homme ne pouvait être divinisé, uni à une créature, si le Fils n'était pas vrai Dieu. L'homme n'aurait pas été présenté au Père, si ce n'était pas son Verbe naturel et véritable qui avait revêtu le corps. Et comme nous n'aurions pas été délivrés du péché et de la malédiction, si la chair revêtue par le Verbe n'était pas naturellement celle de l'homme, car nous n'avions rien de commun avec une substance étrangère, de même l'homme n'aurait pas été divinisé si ce n'était pas le propre Verbe de Dieu, vrai et issu par nature du Père, qui était devenu chair. L'union s'est faite ainsi pour que la nature divine fût unie à la nature humaine et que le salut de l'homme et sa divinisation fussent assurés (70, 296*ab*).

Les *Lettres à Sérapion* argumenteront de même à propos de la divinité de l'Esprit Saint.

L'Esprit nous fait participer tous à Dieu (cf 1 *Cor.* 3, 16-17)... Mais si c'était une créature, nous ne pourrions en lui avoir participation de Dieu; nous serions unis à une créature et étrangers à la nature divine, n'ayant rien de commun avec elle. Or, quand on nous déclare participer du Christ et de Dieu, le chrême et le sceau apparaissent comme n'étant pas de la nature des choses créées, mais de celle du Verbe par l'Esprit qui est en lui, nous unissant au Père. Si cette participation de l'Esprit nous communique la nature divine, il y aurait folie de dire que l'Esprit est de nature créée et non de nature divine. C'est pourquoi ceux en qui il est sont divinisés; s'il divinise, il n'est pas douteux que sa nature est la nature de Dieu (1, 24, PG 26, 585*bc*; cf déjà *De decretis Nicaenae synodo* 14, PG 25, 448; *Contra Arianos* 1, 9, PG 26, 28-32; 3, 33, 393-396).

Ici encore Athanase tire les conséquences d'un principe posé par Irénée (*Adversus haereses* v, 9, 1, PG 7, 1144*b*) et par Origène (*De principiis* iv, 1, 1, PG 11, 341-344). En identifiant plus nettement que ses prédécesseurs alexandrins divinisation et filiation, Athanase a soin de bien marquer que l'assimilation à Dieu qui la constitue n'est pas une identification : « Un seul est Fils par nature; nous autres, nous devenons également fils, non toutefois comme lui par nature et en vérité, mais selon la grâce de celui qui nous appelle. Tout en étant des hommes terrestres, nous sommes appelés dieux, non pas comme le Dieu véritable ou son Verbe, mais comme l'a voulu Dieu qui nous a conféré cette grâce » (*Contra Arianos* 3, 19, PG 26, 361*c*-364*a*; cf 24-25, 373-376, et *De decretis* 31, PG 25, 473).

Saint *Basile* développe les vues proposées par Athanase sur le rôle déifiant de l'Esprit, en renforçant considérablement, comme le feront les autres cappadociens, l'aspect intellectualiste de la divinisation. Lecteur assidu d'Origène, comme en témoigne la *Philocalie*, il use largement du vocabulaire platonicien; ainsi dans ce texte caractéristique de son *Traité du Saint-Esprit* :

Le Paraclet, « comme un soleil s'emparant d'un œil très pur, te montrera en lui-même l'Image de l'Invisible; dans la bienheureuse contemplation de l'Image, tu verras l'ineffable beauté de l'Archétype... C'est de là que tout découle; la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées, la distribution des charismes, la participation à la vie du ciel, le chant en chœur avec les anges, la joie sans fin, la demeure permanente en Dieu, la ressemblance avec Dieu (cf Platon, *Théétète* 176*b*; Plotin, *Ennéades* i, 2, 3), enfin, le suprême désirable, devenir dieu (cf *Ennéades* vi, 9, 9) » (9, 23, PG 32, 109*bc*).

Apportant une précision nouvelle et difficile à bien interpréter, Basile déclare plus loin que « le Saint-Esprit a raison de forme (τὸν τοῦ εἴδους λόγον ἐπέχει), en tant qu'il perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence. De fait, on donne le nom de *spirituel* à celui qui ne vit plus selon la chair mais qui est sous la motion de l'Esprit de Dieu, appelé *fils de Dieu* et devenu conforme à l'image du Fils de Dieu » (26, 61, 180*c*). Il est, par ailleurs, bien entendu que l'homme est seulement déifié par grâce et continue à appartenir à la nature soumise au changement, alors que l'Esprit qui déifie les autres possède la déité par nature (*Contra Eunomium* 3, 5, PG 29, 665*bc*; cf 2, 19, 613*bc*).

Alors que Basile se montre réservé dans l'emploi du vocabulaire, non scripturaire, de la divinisation, *Grégoire de Nazianze* en use avec prédilection. Il n'hésite même pas à reprendre, dans ses œuvres poétiques comme dans ses discours, les expressions les plus compromettantes de l'émanatisme néo-platonicien et à parler de l'âme humaine comme d'un « souffle de Dieu » (*Poemata dogmatica* 8, 1-3, PG 37, 446*a*; *Poemata moralia* 1, 156, 534*a*), d'un « esprit émané de la divinité invisible » et d'une « parcelle divine » (*Poemata dogmatica* 8, 70-77, 452*a*; *Poemata moralia* 10, 135, 690*a*; *Oratio de amore pauperum* 7, PG 35, 865*c*). Grégoire a conscience de la hardiesse de ses expressions et éprouve parfois le besoin de s'en excuser. Il n'ignore pas quel abîme sépare la déité, « qui ne se répand point au delà des trois Personnes » de la Trinité, et les natures intellectuelles, qui sont seulement « apparentées à la divinité » (*Orat.* 45, 4, 6, PG 36, 628*c*, 629*c*; cf *Orat.* 38, 8-10, 320-321); une fois même il formule l'heureuse expression de « dieu en situation (θεὸς θετός μέν) » (*Poemata moralia* 10, 140, PG 37, 690). Tout en estimant qu'Adam était déifié par sa propension vers Dieu (τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον), il affirme que la divinisation que nous assure l'Incarnation rédemptrice du Verbe établit « une seconde communauté beaucoup plus magnifique que la première » (*Orat.* 38, 11 et 13, PG 38, 322*a* et 325*c*; cf 45, 9, 633-634). Enfin, comme Athanase et Basile, Grégoire fonde sur le fait de l'action divinisante de l'Esprit Saint l'affirmation de sa divinité (*Orat.* 31, 4, 137*ab*; 28, 164*d*-165*a*; 34, 12, 252*cd*). Thème que l'on retrouve également chez Didyme l'aveugle (*De Trinitate* 2, 25, PG 39, 748 ; 3, 16, 868-869), à côté de l'affirmation de la divinisation par participation au Dieu-Verbe (*In Ps.* 85, 1481*d*), que nous assure le baptême (*De Trinitate* 2, 14, 700*bc*).

Ce ne sont là néanmoins que reprises occasionnelles d'une doctrine déjà constituée. On trouverait par contre chez *Grégoire de Nysse* des perspectives neuves aboutissant à une synthèse qui aura des retentissements profonds dans la théologie ultérieure de la divinisation. Mais Grégoire est extrêmement réservé dans l'emploi

de ce vocabulaire et même de ce thème. Il s'en tient le plus souvent à celui de l'image autour duquel s'organise par exemple le *Traité catéchétique*. Plus en garde que ses prédécesseurs et ses amis contre le risque de panthéisme inhérent au platonisme, instrument philosophique pourtant le moins imparfait dont il crût pouvoir disposer, il se montre avant tout soucieux de souligner la distance irréductible (διάστημα) qui existe entre l'image de Dieu en l'homme et son archétype.

Créé pour jouir des avantages divins, l'homme devait avoir une affinité de nature avec l'objet auquel il participe. Aussi a-t-il été doué de vie, de raison, de sagesse et de tous les avantages vraiment divins, afin que chacun d'eux fît naître en lui le désir de ce qui lui est apparenté. L'éternité étant aussi l'un des avantages attachés à la nature divine, il fallait donc, de toute nécessité, que l'organisation de notre nature... possédât en elle-même le principe de l'immortalité, afin que cette faculté innée lui permît de connaître ce qui est au-dessus d'elle et lui donnât le désir de l'éternité divine (*Or. catechetica* 5, 6, PG 45, 21*d*).

Du seul fait qu'il est créé, car Grégoire conçoit la création comme un changement, l'homme porte la mutabilité inscrite dans sa nature. C'est là précisément « ce qui différencie l'image de son archétype : l'un est immuable par nature, l'autre au contraire tient d'un changement son existence et, étant en proie au changement, ne saurait persévérer dans l'être » (21, 1-2, 57*d*). Il faudra, pour porter remède aux conséquences déplorables qu'a entraînées pour l'homme son adhésion aux suggestions de l'esprit mauvais, que le Dieu immuable assume par l'Incarnation la mutabilité de notre nature et, la livrant en rançon au diable, nous libère de l'esclavage de la mort. Il a fait plus, par l'eau du baptême, il nous purifie ; « or, celui qui est purifié participe à la pureté, et la pureté véritable c'est la divinité » ; aussi le résultat du baptême reçu dans la foi est-il « de nous unir étroitement au divin » (36, 2, 92*d*). Par le sacrement du pain et du vin, il unit sa chair divinisée à la nôtre pour la diviniser (37, 93-97). Ce thème du rôle divinisant de l'eucharistie n'avait pas été jusque-là mis à ce point en valeur. Il est au contraire central chez *Jean Chrysostome*, mais celui-ci, comme tous les antiochiens à l'exception de Théodoret, répugne à l'emploi du vocabulaire non scripturaire de la divinisation. Sa doctrine se développe selon le thème de la filiation adoptive et n'a pas à être étudiée ici, non plus que celle de Théodore de Mopsueste qui tranche sur l'ensemble de la tradition grecque en refusant de voir dans l'Incarnation du Verbe la restauration, fût-elle plus parfaite, de l'humanité dans son état originel. C'est dans la Résurrection seulement que commence à ses yeux le second état (κατάστασις) de l'humanité que le baptême associe désormais à l'immortalité du Christ, car, estime Théodore, « être fils de Dieu c'est, au dire de saint Paul, être immortels » (*In ep. ad Romanos* 8, 19, PG 66, 825*d* ; cf *In ep. ad Galatas* 3, 26, 905*b*). Théodoret de Cyr unit curieusement une théologie antiochienne et un vocabulaire, voire des citations, empruntés aux alexandrins (cf *Eranistes* 2, PG 83, 177*cd* ; 192*c*-193*a* ; 3, 245*c*).

Ouverte par la synthèse de saint Athanase cette seconde période peut être considérée comme s'achevant dans celle de son grand successeur saint *Cyrille d'Alexandrie*, qui assimile l'apport des cappadociens et intègre dans une théologie plus ample de la divinisation le développement de la théologie sacramentaire que nous avons signalé chez Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. Les lignes essentielles restent celles qu'avait tracées Athanase, et tout d'abord la distinction radicale des deux modes d'être, l'incorruptible et le corruptible ; puis l'affirmation de la présence au sein de la création du Verbe, « qui se mêle pour ainsi dire aux êtres qui, de par leur propre nature, ne possèdent pas une durée éternelle ; il devient leur vie afin que dure et vive ce qui a commencé d'exister » (*In Joannem* 1, 3-4, PG 73, 85*d* ; 14, 160). Cependant l'incorruptibilité accordée au premier homme ne résultait pas seulement de cette présence du Verbe, mais de la communication de l'Esprit du Fils soufflé par Dieu sur le visage d'Adam (14, 20, 277-281 ; cf *Glaphyra in Genesim* 1, PG 69, 20*bc* ; *De Trinitate* 4, PG 75, 908*cd*). Par suite de sa désobéissance, Adam « tomba hors de Dieu et de l'union avec le Fils opérée par l'Esprit » (*De Trinitate* 4, 908*d*). La perte de l'Esprit entraîna celle de l'incorruptibilité (*Adversus anthropomorphitas* 8, PG 76, 1092*ab*) et de la ressemblance divine (10, 1096*ab*). Pour porter remède à cet état, « il était nécessaire de rendre à la chair mourante la participation vivifiante de Dieu. Or la puissance vivifiante du Père c'est le Verbe monogène... Il a revêtu notre chair, afin de la ressusciter de la mort et de frayer ainsi le chemin du retour à l'incorruptibilité pour la chair qui s'était livrée à la mort » (*In Lucam* 22, 19, PG 72, 908*d*-909*a* ; cf *In Joannem* 14, 5-6, PG 74, 192*ab* ; *De Trinitate* 5, PG 75, 968*cd*). Fidèle à l'enseignement d'Athanase, Cyrille revient sans cesse sur ce thème fondamental, il le précise et l'approfondit. Si le Christ n'était pas Dieu il ne pourrait pas, en échange de la nature humaine qu'il prend de nous, transformer notre humanité déchue en la noblesse divine (*Thesaurus, assertio* 1, PG 75, col. 24-28 ; 21, col. 356-368) ; s'il n'était pas homme, il n'y aurait entre lui et nous aucune solidarité réelle et effective (*In Joannem* 14, 33, PG 74, 473*cd*). En face des nestoriens Cyrille tire les conséquences de ce principe : si le Christ n'était pas consubstantiel au Père, nous ne participerions pas de la nature divine (*Adversus Nestorium* 3, PG 76, 144*b* ; cf *Thesaurus, ass.* 20, PG 75, 328-356), et s'il n'était pas consubstantiel aux hommes sa venue parmi eux ne leur serait d'aucun profit (*Quod unus sit Christus*, PG 75, 1288*d*).

Cyrille revient fréquemment et longuement sur ce dernier point, mais, sauf dans le *Thesaurus* étroitement dépendant du *Contra Arianos* d'Athanase, plutôt que de faire appel au vocabulaire de la divinisation, il développe sa pensée dans celui, plus scripturaire et plus traditionnel, de la filiation (cf L. Janssens, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 15, 1938, p. 233-278). Dans cette ligne il construit une théologie extrêmement élaborée, dont l'étude ne relève pas du présent article. Retenons-en seulement les lignes essentielles : en s'unissant une nature humaine le Fils l'introduit dans la parenté divine. Cyrille n'hésite pas à dire que nous sommes engendrés de Dieu ; surtout il s'attache à montrer que nous sommes les frères du Christ et que nous sommes en conséquence associés à tous ses privilèges. Divinisée en son principe du fait de l'Incarnation, la nature humaine, — dont Cyrille affirme, plus fortement qu'aucun de ses prédécesseurs, l'unité radicale, entendue dans les perspectives du réalisme platonicien —, est divinisée en chacun d'entre nous par le don de l'Esprit. C'est en effet le propre de l'Esprit que de déifier, preuve décisive qu'il est Dieu par nature.

Nous sommes les temples de l'Esprit qui existe et subsiste ; à cause de lui nous sommes également appelés dieux, en tant

que, par notre union à lui, nous sommes entrés en communion avec la divine et ineffable nature. Si l'Esprit qui nous déifie (θεοποιοῦν) par lui-même est en réalité étranger et séparé quant à l'essence de la nature divine, nous avons été frustrés de notre espérance, nous parant de je ne sais quelle vaine gloire. Comment en effet serions-nous encore des dieux et des temples de Dieu, d'après l'Écriture, par l'Esprit qui est en nous? Car ce qui est privé d'être Dieu, comment conférerait-il cette qualité à d'autres? Mais nous sommes réellement des temples et des dieux » (*De Trinitate* 7, PG 75, 1089*cd*; trad. J. Gross, *loco cit. infra*, p. 293).

On reconnaît l'argumentation de saint Athanase et de saint Basile. Plus nettement que ses prédécesseurs, Cyrille précise que, « parce que le Verbe de Dieu habite en nous par l'Esprit, nous sommes élevés à la dignité de l'adoption, ayant en nous le Fils lui-même auquel nous sommes rendus conformes par la participation de son Esprit » (*Thesaurus* 23, PG 75, 571*cd*). C'est au baptême d'abord que l'Esprit nous est ainsi donné, que nous devenons les temples de Dieu et que commence l'œuvre de notre sanctification (sur cette notion qui tient une très grande place dans l'œuvre de Cyrille cf J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, RHE, t. 10, 1909, p. 30-40 et 469-492). Mais à la suite de Grégoire de Nysse, et non moins fortement que Jean Chrysostome, Cyrille met en valeur le rôle de l'eucharistie dans le processus de la divinisation progressive du chrétien. En effet, la chair du Christ, déifiée par son union au Verbe, devient à son tour instrument de divinisation à l'égard de notre chair (*In Joannem* 6, 54, PG 73, 577-580; 64, 604; *Epist.* 17 ad Nestorianum, PG 77, 113*cd*-116*a*, et 11e *Anathématisme*, 121*cd*; *Epist.* 45, 228-237, etc).

On peut dire qu'avec Cyrille d'Alexandrie la théologie de la divinisation atteint son plein développement; les âges suivants, nous le verrons, développeront, sur le plan de l'anthropologie, une mystique de la divinisation, dont on ne peut dire qu'elle ait parfaitement respecté l'équilibre trinitaire, sotériologique, sacramentaire que nous avons vu progressivement s'établir et qui parvient chez saint Cyrille à son ultime perfection.

3. **De Denys l'Aréopagite à S. Jean Damascène.** — Le début du 6e siècle marque une étape dans le vocabulaire comme dans la doctrine même de la divinisation. Le témoin le plus important et sans doute le plus décisif est constitué par l'ensemble des écrits attribués à *Denys l'Aréopagite*. Ils se caractérisent d'abord par la substitution du terme θέωσις à θεοποίησις. Le mot θέωσις n'est pas absolument inconnu auparavant de la langue chrétienne; on le rencontre à plusieurs reprises dans les écrits de Grégoire de Nazianze, soit à propos du Christ (*Oratio* 25, 16, PG 35, 1221*b*), soit à propos de l'eucharistie (2, 1200*c*) ou des vertus(*Poemata moralia* 34, 161, PG 37, 957). Ces textes étaient peut-être connus de Denys dont on sait les rapports avec les cappadociens. Il semble bien néanmoins que la substitution de θέωσις à θεοποίησις reflète surtout l'influence de Proclus et du néo-platonisme tardif. La doctrine que Denys développe rejoint bien l'essentiel des lignes traditionnelles, mais dans un style qui en voile les aspects spécifiquement chrétiens. La divinisation s'intègre dans le schème néo-platonicien du retour à Dieu, contrepartie de l'émanation hiérarchique des créatures.

Cette bienheureuse Théarchie, totalement transcendante. qui est en toute vérité à la fois une et trine, a décidé... d'assurer notre salut ainsi que celui des essences qui nous dépassent. Mais notre salut n'est possible que par notre divinisation. Et nous diviniser, c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui autant que nous le pouvons. Le terme commun de toute hiérarchie consiste donc dans cet amour continu de Dieu et des mystères divins que produit saintement en nous la présence unifiante de Dieu lui-même. Mais pour atteindre à cette présence, il faut passer d'abord par le dépouillement total et sans retour de tout ce qui y fait obstacle, il ne faut plus connaître des êtres que Celui qui les fait véritablement êtres; il faut contempler et comprendre la sainte vérité, participer, dans la mesure du possible, grâce à une parfaite et déifiante union, à Celui qui est l'unité même... Disons donc que la bienheureuse Théarchie qui est, en tant que Déité par nature, le principe de toute divinisation, et dont la divine bonté divinise les divinisés, a octroyé à toute substance douée de raison et d'intelligence le don de la hiérarchie pour assurer son salut et sa divinisation (*Hiérarchie ecclésiastique* I, 3-4, PG 3, 373*d*-376*b*; trad. M. de Gandillac; cf III, 3, 429*a*; 7, 436*b*; *Des noms divins* VIII, 5, 893*a*).

Ainsi la divinisation s'identifie avec l'assimilation à Dieu qu'opère la contemplation; elle s'identifie aussi avec la filiation divine dont Denys marque soigneusement les limites :

Ajoutons que toute la puissance propre à notre activité intellectuelle se borne à comprendre que la paternité divine et la filiation divine proviennent pour nous, comme pour les puissances supra-célestes, d'un don de cette Paternité et de cette Filiation fondamentales et parfaitement transcendantes, par quoi les intelligences qui se conforment à Dieu reçoivent l'être et le nom de dieux, de fils de dieux et de pères de dieux. Il s'agit bien évidemment d'une paternité et d'une filiation réalisées de façon spirituelle.., mais l'Esprit théarchique en lui-même transcende toute immatérialité et toute divinisation intelligibles, et le Père et le Fils restent séparés par leur transcendance de toute paternité et de toute filiation divines (*Des noms divins* II, 8, 645*bc*, trad. M. de Gandillac; cf 11, 649).

Pour résoudre ce paradoxe, Denys met en jeu la distinction entre l'essence divine et les « puissances » (δυνάμεις), déjà esquissée par les cappadociens et destinée à prendre une telle importance chez Grégoire Palamas : « Si nous nommons, par exemple, le Secret suressentiel ou Dieu ou Vie, ou encore Essence, Lumière ou Raison, notre intelligence en ce cas ne saisit que ces puissances qui descendent de Lui vers nous, pour nous diviniser, nous essentialiser, nous vivifier, nous assagir » (7, 645*a*). Étant donnée l'infirmité de notre nature, la divinisation mettra en jeu de multiples symboles et, outre les hiérarchies célestes qui nous illuminent, une hiérarchie humaine complexe, celle des ordres ecclésiastiques (*Hiérarchie céleste* I, 3, 125*a*; *Hiérarchie ecclésiastique* I, 2, 372*d*). L'agent suprême de la divinisation, c'est « le principe et l'essence de toute hiérarchie, sanctification et théurgie ». En lui, « Dieu a fait miséricorde aux habitants de la terre en vertu de sa bonté propre et naturelle, il a daigné dans sa bonté propre faire l'effort de venir à nous et, en les unissant à lui, de s'assimiler, comme fait le feu, tous ceux qu'il a admis à son union, dans la mesure de leur aptitude propre à recevoir la divinisation » (*Hiérarchie ecclésiastique* II, 2, 1, 393*a*; trad. Gandillac sur le texte de Cordier). C'est par les sacrements (VI, 3, 5, 536*c*), par le baptême et surtout par l'eucharistie, que le Christ nous divinise. Plus que la participation à la chair divinisée du Seigneur, Denys souligne son caractère de « communion » qui en fait le sacrement par excellence, l'initiation des initiations, puisque par elle « s'achève notre communion et notre union à l'Un » (III, 1, 424*c*). Il revient au sacrement de l'ordre d'organiser cette communication de la divinisation.

Par l'utilisation soutenue de schèmes philosophiques,

Denys a donné à la doctrine de la divinisation les cadres qui lui avaient manqué jusqu'alors; mais on a souvent l'impression qu'il ne domine qu'incomplètement cette philosophie et ne réussit que très imparfaitement à intégrer l'ensemble du donné traditionnel.

Il était réservé à saint *Maxime le confesseur* d'élaborer la synthèse définitive. Philosophe puissant et disposant du double instrument philosophique de la logique et de la physique aristotéliciennes mises au service d'une vision du monde qui reprenait le meilleur de la tradition platonicienne, Maxime est avant tout un théologien. Il a recueilli l'héritage de Clément et d'Origène, — sans doute d'abord par l'intermédiaire d'Évagre, puis directement —; il est familier des cappadociens, commente Denys. Mais surtout la défense du dogme de Chalcédoine lui impose un effort de réflexion et de précision dont la théologie de la divinisation va tirer un profit décisif. Incommensurable à l'ordre de la création (*Ambigua*, PG 91, 1237*bc*; *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 321*a*), don absolument gratuit (*Quaestiones* 40, 396*b*), la divinisation est cependant la seule fin qui puisse satisfaire la nature, car la nature spirituelle a été créée pour elle (60, 621*a*). Mais la clé de voûte transcendante et l'explication dernière de la création, c'est l'Incarnation. Dans le Christ, la nature humaine a, sans subir aucune altération, été assumée dans la subsistance d'une Personne divine; à fortiori devient-il concevable que cette même nature humaine puisse se trouver appelée à une condition divine sans qu'il soit porté atteinte à son intégrité. En fait, par suite du péché, cette divinisation requerra une Incarnation rédemptrice :

> Le contenu de la foi, c'est le retour final du croyant à son principe propre; le retour final des croyants à leur principe propre est l'accomplissement du désir; l'accomplissement du désir est le repos sans cesse en mouvement de ceux qui désirent vers ce qu'ils désirent; c'est la jouissance sans fin et sans interruption de ce qu'on désire; la jouissance sans fin et sans interruption de ce qu'on désire, c'est la participation aux réalités divines surnaturelles; la participation aux réalités divines surnaturelles, c'est la ressemblance de celui qui participe à ce à quoi il participe; l'identité en acte, par ressemblance, pour autant qu'elle est possible, de celui qui participe à ce à quoi il participe; l'identité en acte, par ressemblance, pour autant qu'elle est possible, de celui qui participe à ce à quoi il participe, c'est la divinisation de ceux qui sont dignes d'être divinisés; la divinisation c'est, en bref, l'investissement et l'accomplissement des temps et des âges et de tout ce qu'ils renferment, c'est l'unité indivisible, en ceux qui sont sauvés du principe et de la fin sans mélange (*Quaestiones* 59, 608*d*-609*b*).

Interrompons ici la citation trop longue dont la densité appellerait un long commentaire. Retenons-en seulement que la divinisation est l'accomplissement surnaturel des poussées les plus profondes de la nature que sa limitation essentielle semblait devoir enfermer pour toujours dans des cadres spatio-temporels. Mais pour la réaliser, « il fallait que celui qui est véritablement l'auteur, selon la nature, de l'essence des êtres, devînt aussi par grâce l'artisan de la divinisation des créatures, afin que celui qui avait donné l'être apparût aussi comme faisant largesse de l'éternel bien-être (ἀεὶ εὖ εἶναι) ». Telle est l'œuvre du Verbe incarné rédempteur : « Par sa Passion il a concédé à la nature l'impassibilité; par ses peines, le repos; par sa mort la vie sans fin. Il l'a rétablie en son état premier; par les frustrations qu'il a subies en sa propre chair, il a renouvelé les dispositions de la nature et, par sa propre Incarnation, il a fait don à la nature d'une grâce surnaturelle : la divinisation » (60, 624*d*-625*a*). La controverse monothélite donnera occasion à Maxime d'apporter d'ultimes précisions en expliquant dans un sens orthodoxe tant la formule cyrillienne de l' « unique nature du Verbe incarné » que le « théandrisme » de Denys. Le Christ « accomplissant en esclave ce qui est du maître, c'est-à-dire en la chair ce qui est divin, fit montre d'un anéantissement ineffable, divinisant par la chair passible toute la race que la corruption avait rendue terrestre » (*Ambigua*, PG 91, 1042*cd*). Incarnation et divinisation sont les deux faces d'un même mystère dont Maxime tire, en maître spirituel, des conclusions ascétiques : « On dit en effet que Dieu et l'homme se servent mutuellement de modèle, et que Dieu s'humanise pour l'homme dans son amour de l'homme, dans la mesure même où l'homme, fortifié par la charité, se transpose pour Dieu en dieu » (1113*bc*). La puissance de la divinisation est présentement agissante dans l'homme par l'exercice des vertus et notamment de la charité (1385*bc*). C'est seulement quand, avec le Christ, nous aurons passé au travers de la mort, que l'ineffable mystère de notre divinisation sera manifesté. Ici-bas, c'est seulement par négation que nous pouvons en balbutier quelque chose (1076*bc*; cf *Centuria theologica* II, 86-88, PG 90, 1165*bc*-1168*a*).

Avec Maxime la doctrine de la divinisation est parvenue à un sommet qu'elle ne devait pas dépasser. Saint *Jean Damascène*, sur ce point comme sur d'autres, ne fera guère que compiler les différents courants de pensée de ses devanciers et notamment de Maxime et des cappadociens (cf entre autres *De fide orthodoxa* II, 11-12, PG 94, 909-929; III, 1, 981-984; IV, 13, 1136-1153, étroitement dépendants de Grégoire de Nazianze, *Or.* 11, 11-13). Mais les longues discussions sur la distinction de « nature » et d' « hypostase » lui permettent de mieux préciser que ses devanciers les deux étapes de la divinisation; radicale dans l'Incarnation du Verbe qui assume la nature humaine (*De imaginibus* 1, 21, PG 94, 1252-1253), appliquée à chacun d'entre nous par le baptême, la vie vertueuse et l'eucharistie (*De fide orthodoxa* IV, 9-13, 1117-1153).

Les siècles suivants sont stériles sur le plan théologique, mais la doctrine de la divinisation nourrit les spirituels par l'intermédiaire d'*Évagre le Pontique* qui a tiré d'Origène le thème de la contemplation divinisante (*Centurie* IV, 51, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 293; *Spirituales sententiae* 24, PG 40, 1269*b*), et surtout de Denys et de Maxime. C'est au travers d'elle que s'expriment le plus souvent leurs expériences mystiques; ainsi pour *Syméon le Nouveau Théologien*. Il a une doctrine ferme du caractère ontologique de notre divinisation (cf en particulier *Oratio* 1, PG 120, 321-327; cf K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, p. 71). Il insiste, et c'est là un apport nouveau et discutable, sur la prise de conscience de cet état. Il considère comme primordial le rôle de l'eucharistie (*Or.* 6, 348*b*; *Liber divinorum amorum* 21, 555*d*). Deux siècles plus tard *Grégoire Palamas* fera de la divinisation l'argument décisif de sa synthèse théologico-mystique, développant des vues très personnelles sur la « lumière thaborique » qui en serait la manifestation et ferait rayonner dans notre nature régénérée par le Christ la grâce incréée des « énergies » divines (cf entre autres la lettre à Acindyne citée par Démétrius Cydonès, *Adversus Palamam*, PG 154, 860-861; et *Capita theologica* 69-71 et 146, PG 150, 1169-1172 et 1221-1224).

Conclusion. Est-il possible de dégager de ce bref survol de la patristique grecque quelques lignes essentielles qui permettraient de parler, comme nous l'avons fait à diverses reprises, d'une doctrine de la divinisation? Si l'on s'en tient, comme il convient, à la rigueur des termes, on peut remarquer que le vocabulaire de la divinisation ne se rencontre que dans la tradition alexandrine, à peine élargie aux cappadociens; qu'une étape nouvelle est marquée à partir de Denys l'Aréopagite par l'emploi prédominant, voire exclusif, de θέωσις au lieu de θεοποίησις, substitution qui s'accompagne de l'entrée en jeu de schèmes philosophiques empruntés aux derniers néo-platoniciens, Proclus et Jamblique. Mais, au delà du vocabulaire, on peut discerner des conceptions de l'anthropologie communes, à des degrés d'élaboration fort divers, à l'ensemble de la tradition grecque à partir au moins de saint Irénée, et fort différentes de celles qui ont prévalu dans l'Occident latin à partir du 12e siècle et ont entraîné l'élaboration d'une théologie de la grâce en lieu et place d'une théologie de la divinisation. Elles ont en commun de mettre l'accent sur la vocation surnaturelle de la nature humaine et de considérer que cette vocation, dont l'homme s'était détourné par le péché, a trouvé son accomplissement radical dans l'Incarnation du Christ qui nous communique par les sacrements les privilèges de son humanité divinisée. Mais plutôt que d'utiliser le terme non scripturaire de divinisation, la plupart des auteurs préfèrent parler de filiation (υἱοθεσία) ou de régénération.

J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. De sa vaste bibliographie on retiendra : L. Baur, *Untersuchungen über die Vergottlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 98, 1916, et t. 101, 1920; O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung*, dans *Gregorianum*, t. 6, 1925, p. 405-435; M. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au 11e siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 105, 1932, p. 1-43; t. 106, p. 525-574; t. 107, 1933, p. 8-55; M.-J. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, VSS, t. 43, 1935, p. 91-107. — Ajouter DS, art. Clément d'Alexandrie; Contemplation iii, Chez les orientaux chrétiens, *passim*; S. Cyrille d'Alexandrie; Denys l'Aréopagite iii. — M. Aubineau, *Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 25-52.

Irénée-H. Dalmais.

III. CHEZ LES PÈRES LATINS

La théologie latine a toujours beaucoup moins insisté que la théologie grecque sur la divinisation de l'homme. Tandis que chez les grecs l'acquisition de la ressemblance avec Dieu, voire, dans la mesure du possible, la transformation en Dieu, n'a pas cessé d'être l'idéal poursuivi par les philosophes, les latins, plus immédiatement réalistes, se sont contentés de prêcher une morale strictement humaine, accessible par suite aux seules forces de la nature. Cette différence fondamentale d'orientation continue à se manifester lorsque le christianisme fait la conquête du monde méditerranéen; le but visé par les chrétiens grecs demeure la divinisation. Celui que poursuivent les chrétiens d'Occident est l'acquisition de la sainteté. Étant admis les faits du péché originel et de l'Incarnation rédemptrice, le Verbe s'est fait chair, selon les grecs, afin de rendre à l'homme la ressemblance avec Dieu que lui avait fait perdre la faute d'Adam, afin de le diviniser. Selon les latins, il s'est fait homme pour racheter l'humanité, qu'il s'agisse d'une rançon payée au démon devenu, à cause du péché, le maître des hommes désormais soumis à son esclavage, ou d'une dette acquittée à l'égard de la justice de Dieu envers laquelle l'humanité était redevable selon les exigences de la stricte justice.

Sans aucun doute ce qui précède appelle nombre de nuances : tel quel, cet aperçu marque la distance qui, dès l'origine du christianisme, sépare la conception grecque de la conception latine. Il suit de là qu'il est facile d'écrire sur *la divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, comme l'a fait J. Gross (Paris, 1938). Il ne le serait pas de composer un ouvrage parallèle sur la divinisation d'après les Pères de l'Église latine. Il est seulement possible de rassembler, comme des fragments épars, un certain nombre de témoignages, desquels il ressort que la doctrine de la divinisation n'est pas complètement absente de la pensée occidentale : comment d'ailleurs pourrait-elle l'être, puisqu'elle fait partie du dépôt de la Révélation?

1. Le lexique de la divinisation. — Le terme courant chez les latins est celui de *deificari*, auquel correspondent le substantif *deificatio* et l'adjectif *deificus*. Encore ces mots sont-ils d'origine récente et leurs premiers emplois ne sont pas spécifiquement chrétiens.

1° Deificus. — *Deificus* apparaît le premier et semble introduit dans le vocabulaire par *Tertullien* (*Apologeticus* 11, 10, PL 1, 335*a*) : « Et hinc concedetis, opinor, illum Deum *deificum* justitia praecellere, qui nec temere, nec indigne, nec prodige tantum praemium dispensarit ». Il est évident que le terme nouveau signifie : qui rend Dieu, qui divinise.

Il trouve son explication un peu plus haut (11, 1-2, 332*a*-333*a*) : « Quoniam, sicut illos homines fuisse non audetis negare, ita post mortem *deos factos* instituistis asseverare, causas quae hoc exegerint retractemus. Imprimis quidem necesse est concedatis esse aliquem sublimiorem Deum et mancipem quemdam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit ». Tertullien insiste, comme de juste, sur la nécessité d'un Dieu premier, qui soit capable de faire d'autres dieux ou de diviniser les hommes.

Chez saint *Cyprien*, *deificus* reparaît à plusieurs reprises, mais il n'a plus d'autre sens que celui de divin (*Ep.* 52, 2, CSEL, éd. G. Hartel, t. 3, 1871, p. 618, 22). « On le trouve substitué à *divinus*, soit pour éviter la répétition, p. 429, 15 : ut in te divina nativitas luceat, ut ad patrem Deum *deifica* disciplina respondeat; soit pour éviter une rime : p. 742, 21 *deificam* disciplinam au lieu de divinam disciplinam » (L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, Paris, 1902, p. 41, n. 1).

Au 4e siècle, on retrouve *deificus* avec le même sens de divin. Ainsi chez saint *Optat* de Milève (*De schismate donatistarum* 1, 27, PL 11, 938*b*), à propos des Écritures : « ...nullas scripturas *deificas*, vel inventas, vel corruptas, vel incensas fuisse ».

2° Deificari, deificatio. — Le 5e siècle nous apporte des mots et des sens nouveaux. Ce n'est plus seulement *deificus* qui est employé, mais des termes qui se rattachent à lui : *deificor*, *deificatio*, et il s'agit au sens propre de divinisation. Saint *Augustin* apporterait, s'il était possible de le suivre en détail, de très nombreux témoignages.

Voici la lettre 10 à Nebridius. Augustin parle de la pensée de la mort, pensée familière à quelques-uns et grandement bienfaisante, mais redoutée par le plus grand nombre; et il poursuit : « Hoc tantum bonum concedi arbitror, ut inter strepitus inquietosque conventus atque discursus, cum morte familiaritatem, quam quaerimus, faciant; *deificari* enim

utrisque in otio licebat. Aut si hoc falsum est, ego sum omnium, ne dicam stultissimus, certe ignavissimus » (*Ep.* 10, 2, PL 33, 74). Le sens du mot *deificari* paraît encore très général, on peut même dire philosophique; car il n'est pas mis en rapport avec les mystères chrétiens. Le fait s'explique si l'on pense à la date de la lettre. Augustin l'a écrite avant son ordination (389) et il l'adresse à un ami, aussi féru que lui, sinon plus, des problèmes purement humains.

Dans les sermons et les *Enarrationes* sur les psaumes, l'auteur s'adresse au peuple chrétien. Il se propose de l'instruire; s'il vient à parler de la divinisation qui est le but désiré de la vie, il ne peut le faire qu'en donnant à ce terme la plénitude de sa signification surnaturelle. Dire que les fidèles sont appelés à devenir dieux, à participer à la nature divine, c'est dire que leur vie surnaturelle est incomparablement supérieure à la vie naturelle, qu'elle est transformée et non pas seulement renouvelée.

C'est pour que tu ne sois pas un homme, que tu as été appelé par Celui qui, pour toi, s'est fait homme. Ne te fâche pas : on ne te dit pas que tu n'es pas un homme, au sens que tu serais une bête, mais que tu es au nombre de ceux à qui il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu. Dieu veut te faire Dieu : *Deus enim deum te vult facere*, non par nature comme est Celui qu'il a engendré, mais par don et par adoption. De même que par l'humanité il est devenu participant de ta mortalité, ainsi par l'élévation, il t'a rendu participant de son immortalité... Vous étiez des hommes anciens, vous êtes venus à la grâce de Dieu; vous êtes devenus des hommes nouveaux. Le mensonge appartient à Adam, la vérité au Christ. Déposez donc le mensonge et dites la vérité, afin que cette chair mortelle, que vous tenez encore d'Adam, soit remplacée par la nouveauté de l'esprit et mérite elle-même d'être renouvelée et changée au temps de sa résurrection, de telle sorte que tout l'homme *déifié* soit fixé à la vérité perpétuelle et immuable; *ac si totus homo deificatus inhaereat perpetuae atque incommutabili veritati* (*Sermo* 166, 4, PL 38, 909).

Il a fallu arriver à la fin du sermon pour découvrir le mot attendu, et c'est une fois de plus sur une forme de participe que nous tombons, — le participe étant grammaticalement un équivalent de l'adjectif. Mais nous avons bien la plénitude du sens chrétien. Parler de l'homme déifié, ce n'est pas employer une pure métaphore; c'est traduire l'idée que le chrétien participe réellement à la nature divine, qu'il est transformé; l'adoption a fait de lui au sens strict un homme nouveau.

Le sermon 342 trouve une expression nouvelle de la même idée, sans employer les mots *deificari*, *deificatio* :

Élève ton cœur, ô genre humain... Qu'entends-tu? Que t'est-il promis?.. Il leur a donné, dit l'Écriture, la promesse de devenir les fils de Dieu... Il t'a élevé à ce que tu n'étais pas, car tu étais autre. Élève donc ton espérance. Grand est ce qui t'a été promis... C'est beaucoup, c'est apparemment incroyable, c'est quelque chose d'impossible à notre estimation, que les fils des hommes deviennent les fils de Dieu. Mais n'est-ce pas une merveille encore plus grande que le Fils de Dieu se soit fait fils de l'homme (5, PL 39, 1534)?

Le rapprochement de l'Incarnation du Verbe et de la divinisation de l'homme s'impose en quelque manière; car les deux événements sont liés par un parallélisme évident. Nous le retrouverons tout à l'heure. Il est difficile de l'exprimer avec plus d'éloquence que dans ce passage. Un dernier texte est à citer, tiré des *Enarrationes*. L'évêque d'Hippone explique le psaume 49 *Deus deorum Dominus locutus est*. Comment Dieu peut-il être appelé le Dieu des dieux et quels sont ces dieux multiples dont Dieu seul est le dieu?

Il est évident qu'en disant les dieux, il parle des hommes qui ont été *déifiés* par sa grâce, mais qui ne sont pas nés de sa substance; *ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos*. C'est lui qui justifie, lui qui est juste par lui-même, et qui n'est pas juste par un autre; c'est lui qui déifie, qui est Dieu par lui-même et non par la participation d'un autre. Celui qui justifie est aussi celui qui déifie, parce qu'en justifiant il fait des fils de Dieu. Il a donné en effet le pouvoir de devenir fils de Dieu. Si nous sommes devenus fils de Dieu, nous sommes devenus des dieux, mais cela par la grâce de celui qui nous a adoptés, non par la nature de celui qui nous a engendrés (2, PL 36, 565).

Il y a, conclut Augustin, « deux sortes de dieux parmi les êtres créés : ceux qui prétendent l'être, qui ne le sont pas, sur qui pèse la colère divine et, d'autre part, ceux qui le sont en réalité, qui sont aimés de Dieu comme ses fils, qui, sans être ses égaux, lui sont au moins semblables; pas de naissance, il est vrai, mais en devenant par la grâce capables de le voir face à face » (P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 12, 1932, p. 55).

Dans les textes que nous venons de citer le mot *deificatio* et ses dérivés se rapportent exclusivement à la divinisation de l'homme, qui est le fruit de l'Incarnation. Au 5e siècle le développement des controverses christologiques introduit dans le vocabulaire un autre sens plus restreint, qui, au lieu de s'appliquer à l'ensemble des hommes divinisés, ne vaut plus que pour le Christ. La question soulevée est dès lors celle-ci : le Christ est-il véritablement Dieu par nature ou n'est-il que le fils adoptif de Dieu? D'une manière plus spéciale, la Vierge est-elle la Mère de Dieu, ou la Mère du Christ selon l'expression familière de Nestorius?

De l'évêque de Constantinople, nous possédons des lettres et des sermons, qui ont été traduits en latin par différents auteurs. Les traductions, souvent contemporaines des ouvrages qu'elles présentent au public latin, ont la prétention d'être aussi littérales que possible. D'où leur intérêt particulier. Voici d'abord un passage de la lettre de *Nestorius* au pape saint Célestin. L'évêque de Constantinople se plaint des luttes qu'il doit soutenir contre certains hérétiques :

Pour tout dire en abrégé, ils rapportent à l'origine de la chair qui lui est conjointe (l'origine) de la divinité du Monogène; ils la font mourir avec la chair et déclarent blasphématoirement que la chair conjointe à la divinité s'est tranformée en une chair divine, en abusant du mot de *déification*, qui est le moyen de tout confondre : *carnem* vero conjunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant, ipso verbo deificationis. Quod nihil est aliud nisi utramque corrumpere (*Nestoriana*, éd. Fr. Loofs, Halle, 1905, p. 167; E. Amann, *L'affaire Nestorius vue de Rome*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 23, 1949, p. 26-27).

Le même mot *deificatio* figure encore dans un sermon, le 2e dans la collection de Marius Mercator, conservé en grande partie dans le texte grec. On y lit en effet : « Neque contingit ut Deus Verbum sine humanitate faciat aliquid; perducta est enim ad summam conjunctionem, non tamen ad *deificationem*, ut sapientes e recentioribus dogmatistis asserunt » (Nestorius, *Sermo* 2, PL 48, 765*c*-766*a*; texte grec dans *Nestoriana*, p. 264 svv, notre passage, p. 275 : *deificatio* traduit notamment ἀποθέωσις).

C'est toujours la même expression qui revient au cours de la controverse. On la retrouve par exemple dans la traduction d'un sermon de Proclus (9, PL 48, 779*a*) : « Non hominem *deificatum* praedicamus, sed Deum incarnatum confitemur ». L'opposition des deux termes exprime très correctement la foi catholique.

La traduction par *Rusticus* de la lettre de saint Grégoire de Nazianze à Clédonius emploie dans le

même sens un mot nouveau, mais équivalent, *deitatus* : Ambo haec unum unitione, Deo quidem humanato, homine vero *deitato*, vel quomodo quis nominet (*Contra acephalos*, PL 67, 1180*a*). Cette dernière remarque met en relief le caractère inusité du terme. Elle n'offre pour nous qu'un intérêt d'ordre lexicographique.

3° **La déification des apothéoses païennes.** — Reste à signaler un dernier emploi de *deificare*, celui qu'en font les païens qui *déifient* des hommes en leur accordant les honneurs de l'apothéose. Dans l'*Histoire tripartite*, Cassiodore reproduit par exemple, en traduction latine, un passage de Socrate, où il s'agit de Julien l'Apostat :

Quomodo enim homo Christus *deificetur*, et quemadmodum in aperto homo fuerit, invisibiliter autem Deus, et quemadmodum utraque sint vera, christianorum ratio sacra novit : pagani vero antequam credant, intelligere nequeunt... Quapropter non erubescunt multos homines *deificantes*, et utinam bonis moribus institutos, aut justos, aut castos, et non potius lubricos... Quia vero proprium paganorum est homines summa facilitate *deificare* monstremus... Haec in Pythia pronuntiavit daemon; qui cum potentibus adularetur, *deificabat* eos. Quid enim dicamus, dum etiam Cleomedem athletam *deificaverint*, ita dicentes : Ultimus heroum Cleomedes civitatis athleta, quem sacrificiis honorate, quia mortalis jam non est (7, 2, PL 69, 1066*d*-1067*b*).

Dans ce passage, *deificare* revient presque comme un refrain et l'on voit qu'il est d'usage courant pour exprimer les apothéoses païennes, c'est-à-dire la proclamation au titre de dieux des héros, des empereurs, de toutes sortes de personnages supérieurs qui étaient jugés dignes, après la mort, d'un pareil honneur. Cet emploi, sous son aspect linguistique, mérite d'être retenu.

Au terme de la période patristique, nous devons signaler chez saint Grégoire le Grand l'utilisation de *deificare*. Une fois de plus, nous retrouvons ce mot employé par les hérétiques à propos du Seigneur « qui mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum purum hominem creatum dicerent, sed ex gratia *deificatum* » (*Moralia* XVIII, 51, 83, PL 76, 88*c*).

2. **Développement de la doctrine de la divinisation.** — Tandis que la théologie grecque développe avant tous les autres le concept de la divinisation, la théologie latine s'attache à prouver que les hommes, rachetés par Jésus-Christ, retrouvent, par le moyen de ce rachat, la grâce que leur avait fait perdre la faute de leurs premiers parents. Deux textes résument en quelque sorte cette idée. Le premier est de saint Irénée (*Adversus haereses* III, 19, 1, PG 7, 939-940), l'autre de saint Athanase (*De Incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192*b*). Ils ont été cités plus haut.

1° **Influence orientale sur les occidentaux.** — La plupart des occidentaux qui insistent sur la divinisation sont formés à la pensée orientale, alors même que le grec n'est pas leur langue familière. Peut-on commencer par citer *Tertullien?* Sans aucun doute; mais quelle que soit la puissance de son tempérament africain, il est probable qu'il a subi, dans sa formation chrétienne, des influences asiatiques, qui se manifestent, semble-t-il, dans un passage de l'*Adversus Marcionem* (2, 27, PL 2, 316-317) :

Dieu ne pouvait vivre avec les hommes à moins de prendre une manière humaine de penser et de réagir. Ainsi voilait-il sous l'humilité l'éclat de sa majesté, que l'humaine faiblesse n'aurait pu supporter. Tout cela n'était pas digne de lui, mais c'était nécessaire à l'homme, et du coup cela devenait digne de Dieu; car rien n'est aussi digne de Dieu que le salut de l'homme... Tout ce que Dieu perd, l'homme le gagne, si bien que tous les abaissements que mon Dieu a soufferts pour être près de nous sont le sacrement (sacramentum) du salut des hommes. Dieu a paru avec les hommes pour que l'homme apprît à agir sur le plan divin. Dieu traitait d'égal à égal avec l'homme, pour que l'homme pût agir d'égal à égal avec Dieu. Dieu se fit petit pour que l'homme devînt grand.

Rien n'est plus curieux à analyser que ce passage. On y retrouve la thèse familière que l'Incarnation du Verbe est la condition de la divinisation de l'homme. Mais on y trouve aussi, ce que nous n'avons pas constaté jusqu'à présent, un tour dramatique qui est propre à Tertullien.

On peut laisser de côté saint Cyprien chez qui on ne trouverait pas grand chose sur la divinisation et arriver à saint *Hilaire de Poitiers*. Il est permis de noter tout d'abord que « du moins pour ce qui concerne la doctrine du corps mystique (et tout autant celle de la divinisation), l'enseignement d'Hilaire se place de lui-même dans la ligne de la tradition orientale » (É. Mersch, *Le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique*, t. 1, 2e éd., Paris, 1936, p. 411; cf L. Richard, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 90). Il est assez difficile de rendre un compte exact des tendances que l'on pourrait appeler hellénisantes de l'évêque de Poitiers; pour l'instant, il suffit de les constater. Que l'on relise des textes comme ceux-ci :

C'est à cause du genre humain que le Verbe de Dieu est né d'une vierge, qu'il s'est fait homme, qu'il a pris sur lui la nature de la chair, afin que, par la réalité de cette union, le corps du genre humain tout entier fût sanctifié (*De Trinitate* 2, 24, PL 10, 66*b*).

En recevant le Verbe, on est élevé à la dignité d'enfant de Dieu, par une naissance non de la chair, mais de la foi... Le Verbe s'est donc fait chair, afin que par le Dieu, Verbe devenu chair, la chair reçoive l'union avec le Verbe-Dieu, *ut per Deum Verbum carnem factum, caro proficeret in Deum Verbum*. Et pour que le Verbe fait chair soit en toute rigueur et le Dieu Verbe et la chair de notre corps, il a habité en nous. En tant qu'il habite, il montre bien qu'il demeure Dieu; et en tant que c'est en nous qu'il habite, le Dieu fait chair montre bien aussi qu'il est de notre chair. La miséricorde qui lui a fait prendre chair ne l'a pas dépouillé de ce qui lui est propre; car, comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, il est Dieu parfait et homme parfait (1, 11, 33*ab*).

Bien d'autres textes d'Hilaire pourraient être signalés. Nous nous contenterons d'en rappeler encore un, parce qu'il évoque peut-être certaines formules de Cyrille de Jérusalem.

En renaissant dans l'eau et dans l'Esprit Saint, nous sommes réconciliés par le corps de sa chair. C'est là le mystère de Dieu, caché en Dieu depuis des siècles et des générations, qui est maintenant révélé aux saints, qui sont cohéritiers, concorporels, coparticipants de la promesse de Dieu dans le Christ. Tous par union avec sa chair ont accès dans le Christ... Il transportera leur humilité dans la gloire de sa chair, à la condition que, résistant aux passions et se purifiant de leurs souillures, ils se souviennent n'avoir plus après le baptême d'autre chair que celle du Christ (*In Ps.* 118, 9, PL 9, 499*c*).

S'il est assez difficile d'expliquer en détail l'influence exercée sur Hilaire par les théologiens orientaux, le problème ne se pose pas lorsqu'il s'agit de saint *Ambroise* de Milan. On sait que sa formation théologique était à peu près inexistante, lorsqu'il a été appelé à occuper le siège de Milan. Il s'est mis tout de suite à l'étude avec

une incroyable ardeur, et naturellement il s'est informé auprès des savants, c'est-à-dire des grecs. Il a lu très vite leurs ouvrages, presque au fur et à mesure de leur publication : Cyrille de Jérusalem, Didyme d'Alexandrie, Basile, Grégoire de Nazianze, pour ne rien dire des anciens comme Origène, et il a adapté leurs livres aux exigences du public latin. Saint Jérôme le lui a reproché sans aucune animosité; il n'en a pas moins rendu d'inappréciables services. Et, dans le domaine qui nous intéresse, il a su rapprocher le vocabulaire grec de la déification et le vocabulaire latin de la rédemption. Contentons-nous de citer ce passage du *De mysteriis*.

Le Christ voyant vêtue de blanc son Église, pour laquelle, comme on le trouve au livre du prophète Zacharie, il avait pris lui-même des vêtements sordides, ou bien l'âme pure et lavée par le bain de la régénération, dit : « Que tu es belle, mon amie, que tu es belle. Tes yeux sont comme ceux d'une colombe, sous l'apparence de laquelle l'Esprit Saint descendit du ciel... Tes dents sont comme un troupeau de chèvres tondues qui remontent du lavoir. Elles ont toutes des jumeaux et aucune d'elles n'est stérile »... Ce n'est pas là une maigre louange. Tout d'abord à cause de la gracieuse comparaison des chèvres tondues... C'est à leur troupeau que l'Église est comparée, elle qui possède en elle-même les vertus de beaucoup d'âmes qui ont à déposer, par le bain, les péchés superflus, à offrir au Christ la foi au mystère et la grâce de leur conduite, à parler de la croix du Seigneur Jésus. C'est en elles que l'Église est belle...

Aussi le Seigneur Jésus invité par le désir d'un si grand amour, par la beauté de sa parure et de sa grâce, puisqu'il n'y a plus chez ceux qui ont été lavés aucune souillure des fautes, dit-il à l'Église : Place-moi comme un signe sur ton cœur.., pour que la foi resplendisse dans la plénitude du sacrement. Que tes œuvres brillent aussi et qu'elles fassent voir l'image de Dieu, à l'image de qui tu as été faite. Que ton amour ne soit diminué par aucune persécution, lui que les grandes eaux ne peuvent chasser, que les fleuves ne peuvent engloutir. Ainsi rappelle-toi donc que tu as reçu le signe spirituel, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, et garde ce que tu as reçu : Dieu le Père t'a marquée de son signe, le Christ Seigneur t'a confirmée et a mis dans ton cœur le gage de l'Esprit, comme tu l'as appris par la lecture de l'Apôtre (7, 37-42, PL 16, 401-403).

Ce passage s'explique en grande partie par le contexte. L'évêque s'adresse à des néophytes qui viennent de recevoir le baptême, à ceux qu'on appelle les *infantes*, les nouveau-nés. C'est pour cela qu'il emploie un langage aussi poétique, et par référence au *Cantique des cantiques*. La grâce y est présentée comme un renouvellement complet, une sorte de transformation par laquelle le Seigneur a pris ce qui était humain pour donner aux hommes ce qui est divin (cf *De Incarnationis dominicae sacramento* 4, 23, 824*c*-825*a*).

2° **Saint Augustin.** — Si l'on voulait parler de la doctrine augustinienne de la divinisation, il y faudrait des développements considérables qui trouveront leur place ailleurs. Mais il faut dire que tel n'est pas le point de vue sous lequel l'évêque d'Hippone se plaît à retenir l'attention.

Comme on l'a justement écrit, « il est le docteur de la grâce; il a vécu intensément le drame intérieur de l'homme enlisé dans l'erreur et le péché, loin du Christ, délivré, guéri par la grâce prévenante du Christ Sauveur; il a trouvé dans saint Paul la lumière divine qui éclairait le drame de sa conscience. Il a donc creusé le dogme du péché et de la grâce rédemptrice. Il a mis ainsi dans un persévérant relief, dans le dogme de la rédemption, la guérison de la volonté par la grâce actuelle. Docteur de la grâce actuelle plus que de la grâce habituelle, il n'a pas mis comme les Grecs au centre de sa théologie la doctrine de l'Incarnation, principe de divinisation pour l'humanité. Mais, de même que les Grecs n'oubliaient pas, en parlant de la divinisation de notre nature, que celle-ci est une nature déchue, de même saint Augustin rappelle que nous sommes en communion avec Dieu par l'unique médiateur qu'est le Verbe incarné » (L. Richard, *Le dogme de la Rédemption*, p. 90).

Bien des textes pourraient être ajoutés à ceux qui ont été signalés tout à l'heure. Celui-ci, tout d'abord, sur la médiation du Christ : « Le Christ est médiateur de Dieu et des hommes... Il n'est pas médiateur comme homme séparément de sa divinité; il n'est pas médiateur comme Dieu séparément de son humanité. Voici le médiateur : la divinité sans l'humanité n'est pas médiatrice; l'humanité sans la divinité n'est pas médiatrice; mais entre la divinité d'une part et l'humanité de l'autre est médiatrice la divinité humanisée et l'humanité divine du Christ » (*Sermo* 47, 12, PL 38, 310). « Devant faire des dieux de ceux qui étaient des hommes, celui qui était Dieu s'est fait homme » (*Sermo* 192, 1, 1012).

Ces formules et les expressions analogues qu'emploie saint Augustin soulèveraient de multiples problèmes. Il est certain que, plus que d'autres, Augustin est hanté par la considération de la faiblesse humaine. Cette considération l'a possédé dès sa jeunesse : le manichéisme lui avait fait croire que la misère et le mal étaient quelque chose de substantiel, des natures, dont on ne pouvait se débarrasser lorsqu'on les possédait. La révélation du christianisme lui a montré que l'homme était capable d'être retourné vers le bien. Mais cette conversion est l'œuvre de Dieu. Dieu seul tire sa créature de son impuissance.

Sans doute, Augustin dit et répète que le mal n'est qu'une privation, une chose qui aurait dû ne pas être et qui, un jour, ne sera plus. Néanmoins, à cette privation, n'attribue-t-il pas une ampleur et une force bien considérables? Doit-on absolument croire que chaque cœur humain est tellement perverti que, sans la grâce, rien n'en puisse sortir que du mal (É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. 2, p. 79-80)?

Certaines formules de l'évêque d'Hippone pourraient laisser croire qu'il a poussé le pessimisme jusqu'à ce point, et l'on pourrait alors se demander ce qui reste de la divinisation des âmes purifiées et comment celles-ci peuvent encore devenir participantes de la nature divine.

Il y a autre chose encore. La théologie de la divinisation telle que l'exprime Augustin, dans ses sermons surtout, est presque entièrement dominée par la doctrine du corps mystique. Ses formules sont si fortes qu'elles traduisent un panchristisme fort difficile à définir.

Dans un passage que É. Mersch trouve « assez subtil » et d'une « exégèse contournée », Augustin explique qu'il pourrait dire simplement et en toute vérité : Je ne monte pas à votre jour de fête (*Jean* 7, 8), parce qu'il ne parlait que de nous, qui sommes son corps et qui ne prenons plus aucune part aux fêtes des juifs. « Si nous pensons à nous-mêmes, si nous songeons à son corps, nous verrions que lui, c'est nous. Car, si nous n'étions pas lui-même, le texte ne serait pas vrai : ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait. Si nous n'étions pas lui-même, le texte ne serait pas vrai : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? Donc, nous aussi, nous sommes lui, parce que nous sommes ses membres, parce que nous sommes son corps, parce qu'il est notre tête, parce que le monde entier, c'est la tête et le corps » (*Sermo* 133, PL 38, 742).

Ce qui est dans la tête doit passer dans les membres, faut-il conclure. La gloire qui est la sienne, ne peut pas ne pas devenir la tienne (*Enarrationes in Ps.* 29, 2, PL 36, 226). Et puisqu'il est Dieu, il faut qu'ils soient divinisés : n'est-ce pas pour les faire participer à sa divinité que le Verbe a voulu participer à leur humanité (*De Trinitate* IV, 2, PL 42, 889; cf *Enarr. in Ps.* 66, 84, 121, 138, 148; PL 36, 806; PL 37, 1074, 1622,

1785, 1942)? N'est-ce pas pour les faire un avec lui, qu'il s'est fait un avec eux. Et même que, mystiquement, il est eux? « Nous sommes membres de cette tête. Impossible de la couper. Si elle est dans la gloire pour toujours, les membres y sont aussi pour toujours, afin que le Christ soit intact pour toujours » (*Enarr. in Ps.* 88, 1, PL 37, 1122). « Étant Dieu avec le Père par qui nous avons été faits, il est devenu par la chair un de nous, afin que nous puissions être le corps de cette tête » (*Contra Faustum* 12, 8, PL 42, 258).

Ces textes, et beaucoup d'autres qu'il serait facile de citer, sont assurément très beaux; ils n'en soulèvent pas moins quelque inquiétude; car l'humanité n'est pas un bloc indissoluble. Elle est composée d'hommes qui usent chacun d'une existence individuelle, parmi lesquels il y a des saints et des damnés. Le corps physique du Christ est un tout. Peut-on le dire également de son corps mystique, et dans quelle mesure a-t-on le droit de dire que c'est l'humanité qui est divinisée, et non pas seulement les hommes? La question peut se poser déjà dans la théologie grecque; mais elle est loin d'y prendre la même acuité, parce que les grecs sont incomparablement plus sensibles au rachat de l'humanité envisagée comme un tout, on dirait volontiers, comme une *nature*. Les latins, au contraire, et particulièrement Augustin, sont surtout intéressés au salut des individus, comme à leur péché, et s'ils parlent d'un bloc, d'une masse, c'est avant tout de la *massa peccati*. Nous n'avons pas à résoudre ces problèmes; mais il était permis de les rappeler à propos de certaines formules difficiles qui reviennent à tout instant dans les œuvres d'Augustin. Il est d'autant plus inutile d'insister que dans les textes que nous venons de citer les mots *deificare*, *deificatio*, n'apparaissent pas. Nous savons que saint Augustin les connaît et les utilise à l'occasion. Peut-être les trouve-t-il trop techniques pour les reprendre habituellement lorsqu'il s'adresse à son peuple.

3° **A partir de saint Léon.** — Après Augustin, il ne nous reste plus à signaler, pour la période patristique, que saint Léon le Grand. A notre connaissance, on ne rencontre pas chez lui les mots qui nous intéressent. Sa pensée n'en est pas moins ferme et précise. Habituellement, Léon parle et écrit contre le monophysisme. Il doit donc insister sur cette idée que le Verbe incarné possède tout ce qui est propre à Dieu et à l'homme; car il n'aurait pas pu nous rendre participants de la nature divine s'il n'avait pris dans son intégralité la nature humaine. Sous des mots différents, on retrouve sans peine les idées fondamentales d'Irénée et d'Athanase.

Nous lisons dans le sermon 21 la page classique que l'Église insère au second nocturne des matines de Noël : « Bien-aimés, rendons grâces à Dieu le Père par son Fils dans l'Esprit Saint, Lui qui, à cause de la très grande miséricorde dont il nous a aimés, a eu pitié de nous, et alors que nous étions morts par nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ, afin que nous soyons en lui une nouvelle créature et une nouvelle fabrication. Déposons donc le vieil homme avec ses actes et, ayant reçu la participation à la grandeur du Christ, renonçons aux œuvres de la chair. Reconnais, ô chrétien, ta dignité et, devenu participant de la nature divine, ne retourne pas à ton ancienne abjection. Souviens-toi de quelle tête et de quel corps tu es le membre. Rappelle-toi qu'arraché au pouvoir des ténèbres, tu as été transféré dans la lumière et dans le royaume de Dieu. Par le sacrement de baptême, tu es devenu le temple du Saint-Esprit. N'expédie pas loin de toi, par des actes mauvais, un hôte aussi considérable; ne te soumets pas de nouveau à l'esclavage du diable, parce que le prix qui a été versé pour toi est le sang du Christ; parce qu'en vérité te jugera celui qui en miséricorde t'a racheté » (3, PL 54, 192*c*-193*a*).

Le sermon 23 qui a été également prononcé pour la fête de Noël rend un son tout pareil : « Si vous vous souvenez de quel corps vous êtes membres et à quelle tête vous êtes rattachés, (vous célébrez dignement cette fête). Des parties qui ne tiendraient pas aux autres ne peuvent pas demeurer en ce saint édifice. Considérez, mes biens-aimés, et remarquez avec attention, selon la lumière du Saint-Esprit, quel est celui qui nous a pris en lui, et quel est celui que nous avons reçu en nous. De même en effet que le Seigneur Jésus est devenu notre chair en naissant, ainsi nous aussi nous sommes devenus son corps en renaissant. C'est pour cela que nous sommes les membres du Christ et le temple de l'Esprit Saint, en conséquence de quoi le bienheureux Apôtre dit : Glorifiez et portez Dieu dans votre corps. En insinuant en nous un germe de mansuétude et d'humilité, il nous remplit de la vertu par laquelle il nous a rachetés » (5, 203*ab*).

On comprend sans peine la conclusion enthousiaste d'un tel enseignement : « Si nous sommes le temple de Dieu et si l'Esprit de Dieu habite en nous, il y a en ce que chaque fidèle possède en soi-même *plus* à admirer que dans tout le ciel » (*Sermo* 27, 6, 221*a*).

Les derniers Pères de l'Église latine restent à peu près complètement en dehors de notre perspective; c'est à peine si l'on trouve chez eux quelques traces de la doctrine de la déification. Sans doute saint Fulgence de Ruspe, au 5e siècle, dit encore que le but de l'Incarnation est de restaurer notre nature (*Contra Arianos* 3, PL 65, 209*d*), que le Christ a voulu être créé afin que par lui l'homme qui était mort de vieillesse puisse être renouvelé, innovari, que ni l'homme ni l'ange ne pouvaient accomplir une telle œuvre, qu'il y fallait Dieu et que Dieu à son tour a voulu prendre toute la nature pour la transformer tout entière (*Ad Trasimundum* 1, 10, 233*c*; 2, 2, 246*ab*). Ces remarques ne mènent pas bien loin et l'on ne voit même pas que Fulgence aille jusqu'à enseigner la divinisation de l'humanité.

A plus forte raison, saint Grégoire le Grand ne s'intéresse-t-il guère qu'au fait de la rédemption, entendue dans son sens le plus strict. Il parle longuement et souvent de la passion du Christ par laquelle nous avons été rachetés. Prédicateur populaire, il frappe ses auditeurs par les fortes images de la croix : tout le monde est capable de les entendre et d'en tirer profit. L'Incarnation elle-même semble exiger un effort de réflexion trop considérable et les romains, au début du 7e siècle, ne sont plus aptes à l'accomplir.

Peut-être faudra-t-il au 13e siècle, sous des influences multiples parmi lesquelles celle du pseudo-Denys jouera un rôle éminent, le retour aux traditions grecques, pour permettre aux théologiens occidentaux de reprendre le vocabulaire de la divinisation.

Il est sans doute impossible et, dans les conditions actuelles, inutile de donner même une esquisse bibliographique sur la divinisation dans la patristique latine. A ma connaissance, il n'existe pas d'ouvrage d'ensemble qui puisse être comparé au travail de J. Gross sur la divinisation chez les Pères grecs. Les articles relatifs à chaque auteur indiquent les ouvrages à consulter. Ajouter V. Rüfner, *Homo secundus Deus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 63, 1955, p. 248-291.

La divinisation chez saint Augustin a été étudiée par J. A. A. Stoop, *Die Deificatio hominis in die sermones en epistulae van Augustinus*, Leyde, 1952, et V. Capánaga, *La deificación en la soteriologia agustiniana*, dans *Augustinus magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 745-754. — *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, Leipzig, 1910.

Sur « le retour progressif des choses en Dieu » et la *théôsis* du ciel chez Scot Erigène, voir M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain-Paris, 1933, p. 360-381.

Gustave Bardy.

IV. MOYEN AGE

A. AUTEURS MONASTIQUES DU 12e SIÈCLE

Bien qu'on n'usât pas encore au 12e siècle de l'expression *grâce sanctifiante*, pas plus que de *gratia elevans* (cf A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, *Die Gnadenlehre*, t. 1, Regensburg, 1952, p. 202-203), les moines ne pouvaient ignorer la participation par la grâce à la nature divine. On a groupé ici quelques témoignages empruntés, à partir de la fin du 11e siècle, aux principaux auteurs monastiques. Les textes relatifs au thème de l'image et de la ressemblance ont été délibérément laissés de côté.

1. Bénédictins. — *Jean de Fécamp* † 1078 envisage à plusieurs reprises l'effet de la grâce comme une incorporation au Christ : Ad ipsius capitis nostri cujus sumus membra per gratiam tuam tandem pervenire mereamur consortium (*Confessio theologica* II, 5, 194-196, éd. J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au* XIe *siècle : Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 127; cf *Confessio fidei* 3, 26, mise à tort sous le nom d'Alcuin, PL 101, 1072*c*). Dans le Verbe incarné, caro nostra nos diligit... Sumus quidem membra ejus, caro ejus... os ex ossibus ejus (II, 6, 237-239, p. 128; cf II, 14, 633-634, p. 141 : me... membrum ejusdem veri Pontificis et summi Sacerdotis). Dans le Christ, par contre, homo in Deum transivit (*Conf. fidei* 3, 7, 1058*b*). En lui, Dieu est descendu ad haec ima ut nos ascenderemus ad illa summa.., suscepit vitam nostram ut nobis donaret suam (*Lettre à l'impératrice Agnès*, éd. Leclercq-Bonnes, *loco cit.*, 171-174, p. 217). Ainsi pouvons-nous retrouver notre *forma* première perdue par Adam. En Dieu, a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, Jean vénère cette *forma* créatrice : formam quam sequimur.., similitudinem per quam... *reformamur*; par lui *reformati*, sapienter vivimus (*Conf. theologica* I, 12, 239-244, 1a p., p. 117; cf I, 8, 134-135, p. 114 : forma scilicet informata, forma formarum, forma formosissima). Pas de confusion entre l'âme et Dieu (*Conf. fidei* 3, 30, 1075*b*). L'âme ne peut que participer à la divinité, grâce surtout à l'eucharistie (*Conf. theologica* II, 3, 83-84, p. 123, réminiscence de la secrète du 18e dimanche après la Pentecôte; cf *Conf. fidei* 4, 3 et 11, 1094*b* et 1088*b*). Ajoutons, du point de vue vocabulaire, l'emploi du terme *deificus* dans la *lettre à une moniale* : l'âme sainte est un lumineux bienfait, pro luminis veri et *deifici* inhabitatione (éd. Leclercq-Bonnes, *loco cit.*, 85, p. 208; cf *Règle* de S. Benoît, prologue : apertis oculis nostris ad *deificum* lumen).

De saint *Anselme de Cantorbéry* † 1109, J. Bainvel écrivait jadis : « Dans la justice originelle, il ne voit guère que la rectitude morale de la volonté. Il ne dit rien de cette beauté surnaturelle, de cet ornement divin qui est la grâce sanctifiante, rien de l'élévation proprement dite » (art. S. *Anselme*, DTC, t. 1, col. 1346). Et récemment A. Landgraf : « Anselm hat hier keinen Gedanken an eine Unterscheidung. zwischen *gratia elevans* und *gratia sanans* » (*loco cit.*, t. 1, p. 42; cf p. 159, 203; même remarque, p. 43, sur Eadmer de Cantorbéry). Cependant, dans une conférence donnée à Cluny, reconstituée ensuite par Eadmer et reproduite aussi par le moine Alexandre de Cantorbéry, véritable auteur du *Liber de similitudinibus* (voir art. S. Anselme, DS, t. 1, col. 694), Anselme parle explicitement de *déification*, tout en paraissant la réserver pour le ciel.

Après avoir insisté sur les ressemblances que la résurrection achèvera de nous donner avec les anges, Dieu : nos... in filios sibi adoptabit.., Filioque suo unigenito... concorporales statuet... vocatosque nos nomine suo *deos* faciet. Dicit enim ipse : Ego dixi : Dii estis et filii Excelsi omnes. Sed ipse Deus *deificans* est; tu vero deus eris *deificatus* (*De beatitudine coelestis patriae* 12, PL 159, 598*a*).

L'auditeur pourrait objecter : Un apôtre, un martyr être déifié, je comprends, mais moi! Anselme répond : Nullum justorum ab ista *deitate* excepit Deus ubi dixit : Dii estis... Il prend, pour s'expliquer, l'exemple du feu : Considera... naturam ignis et naturam rerum ignitarum, si forte ibi aliquatenus queas imaginari qualiter illi summae Deitati pro modulo tuo possis participando *deificari*. Qu'on jette dans un seul et même feu du bois, du plomb et du fer. Quand les deux premiers corps seront devenus feu, ils n'atteindront pas pour autant le même degré de chaleur que le fer incandescent. Pourtant chacun des trois, selon sa nature, sera devenu feu. Ainsi au ciel : Nam quemadmodum ii qui summae Dei majestati sunt propinquiores, et ob hoc aliis praestantiores, *dii* dicentur; ita et qui illis sunt inferiores, quoniam una et eadem qua et ipsi deitate pro sua capacitate participant, simili nomine *dii* dicentur (598*bc*; cf *Liber de similitudinibus* 66-67, 640-641).

Cette pensée du ciel semble avoir été chère à Anselme. On la retrouve exposée de la même manière à la fin du *Proslogion*; tout ce qui fait son bonheur l'âme le rencontre en Dieu : pulchritudo, velocitas, potestas, sapientia, etc; et, au terme de l'énumération, reparaît la déification : imo filii Dei et *dii* vocabuntur (25, PL 158, 240*c*). L'âme d'ailleurs n'a pas d'autre fin, ad gaudendum de se (Deum) (*Cur Deus homo* 2, 4, 402*b*).

Le même thème est reconnaissable chez un disciple d'Anselme, *Elmer de Cantorbéry* (début 12e siècle. Voir J. Leclercq, *Écrits spirituels d'Elmer de Cantorbéry* dans *Analecta monastica* II, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 45-117). Dieu est pour l'âme : lux, fons, libertas, fortitudo, sapientia, vita (*Meditatio* 20 de celles attribuées à S. Anselme PL 158, 812*c*; cf 810*a* : Fecisti me ut gauderem de te).

Elmer insiste sur cette dignité de l'âme (*Meditatio* 1, 709*c*; cf 711*a*), dignité même incompréhensible : Quanta dignatio Creatoris ut in se suam velit habitare creaturam! (712*b*). Nous en Dieu et Dieu en nous : dès lors quanta ratione et reverentia sensus nostros et membra corporis nostri movere debemus quibus *Divinitas* ipsa praesidet (712*d*). Le Christ l'a demandé au Père : Sum ego Filius per naturam; sint et illi filii tui et fratres mei per gratiam (713*d*). Societ nos unitas charitatis quos copulavit charitas redemptionis (714*d*). C'est le but de l'Incarnation : mutabilitatis tuae particeps factus est ut te suae incommutabilitatis participem faceret (716*c*). L'âme ainsi sociata Deo (718*c*), Elmer l'exhorte : tota in ejus (Dei) desiderio ignea effici contende (715*a*).

L'œuvre volumineuse de *Rupert de Deutz* † 1129 est essentiellement biblique (*De Trinitate et operibus ejus : In Genesim*, *De Spiritu Sancto*, PL 167; *In Cantica*, 168; *De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus*, 169; *De victoria Verbi Dei*, 169; *In Evangelium S. Joannis*, 169). Il est une scène à laquelle l'auteur revient avec prédilection : la création de l'homme. Après avoir créé le ciel et la terre, Dieu rêve d'une créature qui approcherait de lui davantage, afin que Creatori conjungeretur conviveretque et conregnaret creatura (*In Genesim* 1, 8, 205*d*; cf 15, 212*a*, et *In Joannem* 2, 260*c*). Il crée donc l'homme à son image et ressemblance (*In Genesim* 2, 3, 249*b*).

Il y a loin cependant de l'image à la ressemblance (*De victoria Verbi Dei* 2, 7, 1249*c*). La ressemblance doit être conquise par la raison d'abord, instrumentum sive oculus quidam ad quaerendam similitudinem Dei (*In Genesim* 2, 3, 249*b*); par l'effort aussi : *divinitatem* quam non habet per

naturam valeat consequi per industriam (1, 15, 212*b*); par la grâce enfin (2, 3, 249*b*; 2, 17, 261*d*). C'est l'œuvre propre du Saint-Esprit, surtout par l'infusion des trois vertus théologales (*De Spiritu Sancto* 1, 11, 1581*c*). Dans son hymne au Saint-Esprit, Rupert chante : Dum processisti igneis — In linguis a throno Dei, — Ut terra coelum fieret, — Ut *dii* essent *homines*... — Inde per orbem geniti — *Adoptionis filii* (PL 168, 1635*a*). D'après Rupert, la ressemblance ne fut pas donnée, même à Adam, dès le commencement. C'est en observant le précepte divin qu'il l'aurait obtenue. De même Abel qui, avec Caïn, partageait l'image de Dieu, en eut seul la ressemblance (*De victoria Verbi Dei* 2, 20, 1259*b*).

Adam resta en route entre l'image et la ressemblance. Au moment de la tentation, le démon lui promit bien une ressemblance; c'était une fausse divinisation (*In Genesim* 2, 27, 272*c*). Adam et Ève s'étaient enflés d'orgueil, revera *dii* haberi volebant (3, 1, 288*c*; cf *De Spiritu Sancto* 3, 5, 1645*c*; 3, 25, 1666*b*; *In Joannem* 2, 254*c*). Ève, en particulier, quasi *divinam* diabolici spiritus sapientiam mirata et stulte venenata est (*In Genesim* 3, 3, 290*a*). Aussi elle n'enfantera que des morts (3, 21, 307*a*, mort actuelle dans l'âme et mort à venir dans le corps). Sans la chute, la concupiscence n'aurait joué aucun rôle dans la génération; celle-ci, réglée par la seule raison, eût été beaucoup moins fréquente et n'eût donné que des vivants, des immortels, des élus (2, 9, 254; cf 3, 11, 297*c*; 3, 23,308*d*; *De Spiritu Sancto* 2, 30, 1642*a*; *In Cantica* 3, 893*c*; *De glorificatione Trinitatis* 4, 4, 78*c*; *In Joannem* 2, 276*a*).

Dans son *De victoria Verbi Dei*, Rupert expose (livre 1) le cas de l'ange. Celui-ci portait le sceau de la ressemblance trinitaire, mais non suffecit ei tanta largitas Creatoris, nisi idem diceretur vel existimaretur de ipso quod de Deo, nisi appellaretur deus (1, 8, 1224*b*). Spirans divini nominis aviditatem... ut sibimet Deitatis usurparet incommunicabile nomen. Dieu avait voulu faire l'homme, suae divinitatis capacem... (ut) quod natura non erat, gratia *deus* fieret (2, 6, 1248*cd*). Satan ose s'élever contre le plan divin et provoque, triomphant, la chute de l'homme : Non Deus ad similitudinem suam, sed ego effeci hominem ad similitudinem meam (2, 8, 1250*bc*). Rupert remarque : Aequivoce dixit : Eritis sicut dii, se et suos angelos cogitans, quos intendebat generi humano ita ingerere ut *divinam* illi exhiberent culturam (2, 10, 1251*c*).

La victoire du démon n'est qu'apparente; le Verbe de Dieu l'emportera et par lui sera réalisée l'authentique divinisation de l'homme. Un nouvel Adam sera Dieu et par lui fiant filii Dei per gratiam (*De glorificatione* 4, 9, 83*c*). C'est à Jésus que Dieu pensait quand il créa le premier homme : au regard du plan divin total, il serait insuffisant de ne considérer qu'Adam, même accompagné de tous les élus à venir (4, 2, 76*a*; cf *In Joannem* 1, 210*d*; *In Genesim* 2, 2, 248*b*). De même quand le psalmiste proclame : Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, Rupert interroge : Quis praeter unum talis aut tantus vir? Tous les autres ont péché, au moins originellement en Adam. Les grâces ne sont venues intactes que sur le Christ : omnes (gratiae) simul in istum *deificum* hominem (*De glorificatione* 6, 10, 128*ab*; ce *deificus* est rare sinon unique chez Rupert). Ainsi le Christ est le centre de la création, des anges et des hommes; l'homme n'a pas été créé pour occuper la place des anges déchus, au contraire, propter hominem quemdam, angeli quoque facti sunt, sicut et cetera omnia (3, 20, 72*b*).

Il faut lire dans le texte le parallèle où Rupert applique au nouvel Adam, en les sublimant, les paroles dites au premier : Formavit igitur Dominus Deus hominem... Ambos istos formavit Dominus Deus de limo terrae, sed illud quidem Dominus de limo terrae insensibilis et inanimatae, istum autem Spiritus Sanctus de limo terrae sed animatae, id est de humore carnis virgineae sua formavit operatione (*De Spiritu Sancto* 1, 14, 1584*b*). La différence est grande entre les deux, quia formatus ille (Adam), formatus tantum; hic autem (Christus) formatus et ipse forma est (1, 15, 1585*b*; cf *In Joannem* 1, 211*a* : Ratio divina non est formata, sed ipsa forma; 230*b* : Divinitas forma est non formata).

Or le Christ, quod habebat, quod semper naturaliter habebat, fideliter dedit, ut simus *dii* dum manet ipse in nobis (*De Spiritu Sancto* 3,25, 1665*b*). Son nom de fils est communicable, et ipse pueris suis communicavit sive participavit (*De glorificatione* 1,9, 21*c*).

Dans son commentaire sur saint Jean, Rupert se garde d'oublier le dedit eis potestatem filios Dei fieri du prologue, qu'il explique ainsi : la foi est assez puissante ut, animae substantiam in suum vigorem transferens, de hominibus *deos*, de filiis irae filios gratiae faciat (1, 219*c*). Et encore : De plenitudine ejus accepimus hoc ipsum quod *dii* vocamur; quia videlicet ex eo dicti sumus *dii* quod factus est ad nos sermo Dei (226*d*).

Rupert n'en confond pas pour autant les chrétiens et le Christ. Pour nous, non nati sed adoptati sumus (*De glorificatione* 2, 2, 33*c*; 2, 13, 43*d*; *In Joannem* 1, 230*a*). Souvent, en ces passages, est cité le psalmiste : Ego dixi :Dii estis. Rupert le commente ex professo à l'endroit où Jésus le prononce : Pourquoi ne serait-il pas Dieu, lui? Nonne homines authentica Scriptura *deos* esse dixit?... Sed quinam praecipue sunt illi ad quos sermo Dei factus est? vel quis sermo Dei est qui, participatione sui, in *deos* provexit homines? Ce sont ceux à qui a été annoncée l'Incarnation; notre abbé en compte surtout trois : Abraham, David et saint Joseph. Trois rois, au contraire, à cause de leur impiété, sont exclus de la généalogie du Christ : Ochozias, Joas et Amasias : nullum in hac gente *deorum* locum vel nomen habere meruerunt (10, 627*d*-629*a*). Les autres, *dii* sunt, *dii*, inquam, non natura, sed adoptione (629*b*). L'appellation de fils de Dieu peut donc être donnée à ces justes de l'ancien Testament; néanmoins, ils étaient plutôt « praeparationes generationis, imo regenerationis filiorum Dei » dans le sang du Christ (*De glorificatione* 4, 12, 86*c*).

C'est dans le baptême que nous est conférée cette régénération : Ibi homo Spiritu gratiae in melius immutatur et longe aliud quam erat efficitur... Nam filius irae erat, filius gratiae efficitur; filius mortis et perditionis erat, filius vitae et acquisitionis efficitur (*De Spiritu Sancto* 3, 2, 1642*c*). Par l'Esprit qui les féconde, l'eau baptismale fit uterus Ecclesiae, uterus gratiae (3, 8, 1648*c*; sur les effets du baptême *In Joannem* 2, 246*c*-247 et 251*c* : Hic (Christus) est qui... ex peccato accidentem naturae nostrae inopiam, copiosis per Spiritum Sanctum donis *divinitatis* suae solatur et munerat). Avec le baptême l'eucharistie forme un *congeminatum sacramentum*, antidote du *congeminatum peccatum* : orgueil et gourmandise du premier couple (*De Spiritu Sancto* 3, 25, 1666*c*). Adam crut qu'il y avait dans le fruit défendu vis *deos* efficiendi; croyons, nous, à l'eucharistie valens efficere nos concorporales unigenito Filio Dei (3, 24, 1665*b*). Ces deux sacrements nous referont ce que Dieu nous avait faits et l'œuvre divine approchera ainsi de sa consommation (*In Genesim* 2, 14, 259*b*). La résurrection des corps sera notre deuxième régénération (*In duodecim Prophetas minores*, PL 168, 232*b*). Au paradis retrouvé, aeterna resurrectione beatificatus, secundum animam sola cibabitur *divinitatis* felici visione (*In Genesim* 2, 26, 271*b*; 2, 14, 259*b*).

L'œuvre d'*Arnaud de Bonneval*, † vers 1156, semble se développer selon la même courbe biblique que celle de Rupert.

Son *De operibus sex dierum* n'est qu'un commentaire du chapitre premier de la Genèse évoquant l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel et sa chute. Le *Liber de cardinalibus operibus Christi* expose sa restauration par le Christ. On y trouve déjà l'antithèse de la nature et de la grâce. Les Apôtres comprenaient que les hommes, substantivo et naturali Filio filii adoptivi conformes, a prima origine multa habeant ex natura et multa ex gratia (*De cardinalibus* 11, PL 189, 1668*b*). Toutefois, ce qui revient à l'une et à l'autre n'est pas précisé. Mais, à la différence de Rupert, Arnaud semble attribuer à Adam la ressemblance divine dès le premier instant de la création : Trinitatis similitudinem naturae humanae integritas exprimebat (*De operibus*, 1544*c*; cf 1528*c* : mens in eo quasi quoddam *divinitatis* insigne). Cette ressemblance est moins expressive que celle des anges, qui sont des êtres amplius naturae creatrici participantia (1518*b*; 1531*d*). L'homme est tombé pour avoir, sous l'action du tentateur, prétendu à une fausse divinisation : péché de présomption, qua *dii* esse affectaverunt (1542*b*). Qu'il était loin, dès lors de sa beauté première! Quam longe a *deitate* quam cupierat (1546*c*)! Voici l'homme, pro *divinitatis* amictu, morticiniorum spoliis involutus (1566*a*; cf *De cardinalibus* 5, 1638*d*).

Heureusement, le Christ est venu et nous a tout rendu (*In psalmum* 132, 2, 1575*b*). La voie est ouverte, usque ad participationem Spiritus, non quod usque ad consubstantialitatem Christi, sed usque ad societatem germanissimam (*De cardinalibus* 6, 1644*a*). Cette reconquête va s'opérer progressivement par l'ascèse d'abord : iis exercitiis homo ad *formam Dei* proficit (*De operibus*, 1521*a*; *De cardinalibus*, prologue, 1612*d*).

Arnaud insiste aussi sur l'efficacité des sacrements, de l'eucharistie surtout qui nous donne non seulement le corps et le sang du Christ, mais sa divinité (*In ps.* 132, 2, 1574*d*; *De cardinalibus* 6, 1643*d*). Le jeudi saint, la consécration des saintes huiles, la réconciliation des pénitents et l'institution de l'eucharistie lui fournissent l'occasion de célébrer le pouvoir de ces signes divins, ut, et ipsis rerum efficientiis gratiae dignitas pateat, et interiori homini quanta ex his detur auctoritas, *deiformi* conservatione et coelestibus moribus innotescat (8, 1654*d*; cf 11, 1668*c* : constat... *deiformibus* tutum esse ad paternitatem (Dei) accessum). Sur la croix, le Christ a mérité, ut qui sine Deo fuerant, dum dominaretur eis peccatum, reducti ad justitiam, conformes Christi, *et christi* efficerentur *et dii* (9, 1660*a*). De tels secours ont été donnés pour nous aider ad hunc apicem sanctitatis attingere, ut totum se vir justus coelestem exhibeat moresque supernos et *divinam* exprimat *formam* (*De verbis Domini in cruce*, 1718*b*). Il y a aussi, avec les sacrements, cognitio et contemplatio Dei, per quam, deponentes imaginem terreni, et veterem hominem exuentes, reformamur et in similitudinem Dei et imaginem transimus, imaginem quidem exprimentes signaculo charitatis, similitudinem vero stabilitatis et pacis (*De operibus*, 1519*c*).

C'est par la charité surtout que l'homme se conforme à Dieu : in eo igitur ad imaginem Dei formamur quod fraternam infirmitatem per spiritum pietatis portamus (*De donis Spiritus Sancti* 16, 1607*d*); ce qui est normal, remarque Arnaud, puisque Dieu est charité. Ceux-là aussi peuvent mériter l'appellation de *divins* qui enseignent les choses divines (2, 1593*b*); de même ceux qui prennent part aux mystères du Christ et reçoivent sa parole (*De cardinalibus* 1, 1621*c*).

Notre « déiformité » ne s'achèvera qu'au ciel et le corps en aura sa part : Quia vero filii Dei sumus, humanitatis participatione frater noster fieri voluit (Christus), ut essemus secum beatitudinis cohaeredes et haberet tota compositio hominis perfectam plenamque laetitiam, cum spiritus divinam repraesentaret imaginem et caro nostra Christi corporis similitudinem; consummatae societatis beneficium obtineremus, cum, nominis Christi et haereditatis consortes, et *divinae naturae communicamus* per spiritum, et humanae per corpus (1619*c*; cf 1639*c*, 1665*d*, 1666*c*, 1670*b*). Alors, l'homme comprendra enfin sa dignité (*De operibus*, 1532*d*-1533*a*; cf 1564*a*).

Pierre le Vénérable † 1156 parle aussi de divinisation, à commencer par la fausse divinisation promise par Satan (*Sermo de Transfiguratione Domini*, PL 189, 972*a*). C'est dans la personne du Christ que se réalise la véritable déification; elle resplendit notamment au jour de la Transfiguration : Hodie, Verbum, caro factum, carnis ejusdem sibi unitae *deificationem*... ostendit (953*b*).

Pierre le Vénérable goûta spécialement ce mystère; il en introduisit la fête à Cluny et se réserva d'en composer l'office (cf J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 326-331, 379-390). Ce culte particulier nous a valu les allusions suivantes : carnem *deificatam* ostendens apostolis (959*c*); hominem assumptum a Deo assumptione ipsa *deificatum* ostendens (968*d*); Jesus in carne *deificatus* (965*d*). Le cas du Christ ne se confond pas avec le nôtre : multi filii per gratiam, sed meus iste Filius est per naturam (953*c*; cf 970*c*). Le sein de la Vierge est appelé *Deitatis palatium* (976*b*); nous vénérons de même les corps des saints ut palatia Divinitatis (1000*a*).

Pierre de Celle † 1183, quand il parle de grâce et de gloire, rapproche volontiers l'ange et l'homme. Son *De tabernaculo Moysi* représente Dieu dictant ses ordonnances sur l'aménagement de la tente sacrée. Il veut des chérubins près du propitiatoire; Pierre explique : Ne vero solitarius accumberet et *gratiae consortes atque gloriae* non haberet ministros ambientes lectum suum.., tales comparavit qui... Cherubim... appellarentur (*De tabernaculo Moysi* 17-20, éd. J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 148).

Les anges constituent un monde divisé en neuf chœurs; les hommes forment comme le dixième; ils ont quelque chose de la nature angélique et partagent la même charité : Est enim participatio ejus in id ipsum, donec formetur Christus in vobis, illa formatione qua omnia membra suo capiti juncta, *divinae consortes* efficientur fideles *naturae*. In cella claustrali tanquam in utero clausi, lineamenta contrahimus quibus, soluta mortalitate, angelis assimilabimur : Cum similes Deo erimus, ut ait Apostolus, quoniam videbimus eum sicuti est (*De disciplina claustrali* 9, PL 202, 1115*b*).

Il n'est pas jusqu'à la chute de l'ange dont le souvenir ne puisse assagir l'homme. En effet, vidit consortem naturae suae, luciferum, aliquando gulam desiderii ad hanc mensam (Dei) extendisse et non exinde *divinitatem*, sed mortem degustasse (*Liber de panibus* 1, 931*a*). Les anges humbles, au contraire, ont pris place au ciel au festin de la Divinité : angelus (ibi) os aperit in laudem Dei; Deus implet illud, tam adipe divinitatis quam carne et sanguine integerrimae naturae humanitatis (931*c*).

L'âme aussi, consors naturae et gloriae coelestium spirituum, écrit l'abbé de Celle aux chartreux du Mont-Dieu, pourra goûter cette joie : homo Christus (eam) nutriet, non sicut nunc, in umbra sacramenti obumbrati veritate, sed in declaratione veritatis.., quia omni fluxibilitate et mortalitate de medio sublata, omnimoda commutatione *transformabitur* a claritate in claritatem et sic *in Deum* (*Ep.* 41, 457*bc*).

Pierre de Celle insiste sur la purification progressive de l'âme. C'est que corruptus sensus *divinae* nequaquam idoneus est *naturae* sive scientiae (*De panibus* 10, 975*a*). Au ciel, la pureté de l'âme ne pourra plus s'accroître, sinon, quod magis ac magis *in deitatis* contemplationem ipso usu innovati... accenduntur (electi) aeternitatis longitudine (p. 178, 3-5). En attendant, que la contemplation nous rapproche de cet état : *aeternitati aeterni Dei conformemur* et amore inexplebili constabiliamur (p. 180, 7-9). Même recommandation

à propos de l'inhabitation divine (*De conscientia*, éd. J. Leclercq, *loco cit.*, p. 197, 22-23; cf p. 200, 16-17; p. 203, 26-28).

Mais quand l'âme se voit si vile et si abjecte, comme elle désire insigniri renovata forma primae creationis, immo secundae regenerationis in Christo Jesu! (*De puritate animae* 1, *eodem loco*, p. 174, 14-15). Cette *forma*, c'est l'image du Fils de Dieu; l'âme, en l'apercevant, colliquescit in solidum amoris Dei et consolidatur in liquidum divinitatis. Totum enim est liquidum et solidum in Deo : liquidum revera quia nos admittit ad viscera misericordiae, solidum quia nos conservat in aeternitate (23-26).

La poursuite de cet idéal incombe à la charité (*De conscientia*, p. 205, 32-34) : elle édifie reclinatorium aureum ubi dilecta dilecto innixa una caro, una anima, unus spiritus cum uno effecta, non separatur ulterius (p. 211, 32-34). L'âme peine, il est vrai, ut *in se Deum* suscipiat et *in Deum se* transferat (p. 215, 29), mais la récompense sera grande propter exuberantiam bonorum coelestium *in communicatione divinitatis* (*Ep.* 14, PL 202, 415*d*). Pour sa route, l'âme possède le réconfort de l'eucharistie. *Societatem Dei donat* (*De disciplina claustrali* 25, PL 202, 1141*c*-1142*b*; cf *De panibus* 1, 934*c* : intervenientibus vero carne et sanguine Agni, *deitati* Verbi communicantes). La charité est comme une manne qui permet ut *per spiritum adoptionis* degustes et praelibes gloriam absconsae dulcedinis Deum timentibus (*Ep.* 95, 544*b*). C'est l'humanité de Jésus qui réalise le plus haut degré de la déification (*Sermo* 25, 716*c*). Aussi, dans une lettre aux chartreux, Pierre de Celle se fait scrupule de détourner leurs regards a contemplatione faciei Jesu jam glorificatae et *deificatae* (*Ep.* 42, 461*c*). La Vierge, elle, est appelée scabellum Divinitatis (*Sermo* 23, 708*c*) et son sein virginal plenus vino Divinitatis, sicut crater divinis potionibus aptus est (709*d*).

2. **Cisterciens.** — *Saint Bernard* † 1153 a écrit son mot le plus fameux sur la divinisation dans son *De diligendo Deo*. Le quatrième et suprême degré de l'amour consiste à ne plus s'aimer sinon pour Dieu : ut divino debriatus amore animus, oblitus sui.., totus pergat in Deum... O amor sanctus et castus.., eo suavior et dulcior quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici *deificari est* (10, 27-28, PL 182, 990*c*-991*a*).

Les comparaisons illustrent la pensée : Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem; et quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum; et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem *transformatur* luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur : sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus *transfundi* voluntatem (991*b*).

Dans un sermon sur le Cantique Bernard reprend, à propos des séraphins, la comparaison du feu : Seraphim... quae ipsa charitas Deus in se adeo traxit et absorbuit atque in eumdem rapuit sanctae affectionis ardorem ut *unus cum Deo esse spiritus* videantur; instar profecto ignis qui aerem quem inflammat dum suum ei totum calorem imprimit induitque colorem, non ignitum sed ignem fecisse cernitur (19, 5, PL 183, 865*b*).

D'après ces textes, la divinisation est pour Bernard la transformation de l'âme en Dieu. Cf É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 148 : « La déification... n'est rien de moins, mais rien de plus, que l'accord parfait entre la volonté de la substance humaine et celle de la substance divine, dans une distinction stricte des substances et des volontés ».

Le point de départ de la divinisation est l'image de Dieu gravée dans l'homme, notamment l'affinité de son âme avec le Verbe :

Arbitror animam pro ingenita atque ingenua similitudine.., non parvam cum Verbo habere affinitatem (*In Cantica* 81, 11, 1176*d*). Cf 81, 5, 1173*c* : non mediocris animae dignitas... quae *gemina quadam vicinitate naturae* Verbo appropiare videtur, simplicitate essentiae et perpetuitate vitae; 69, 7, 1116*a* : nescio qua *vicinitate naturae*, cum semel revelata facie gloriam Dei speculari anima poterit, mox illi se conformari necesse est atque... transformari; 82, 7, 1181*a* : Dignanter admittit (Verbum) in societatem Spiritus *similem in natura* (animam). Bernard ne distingue pas ici nature et grâce; il emploie le terme « spirituel » là où nous dirions « surnaturel » (vg *In Cantica* 81, 4, 1173*a*; 82, 3, 1178*c*).

Si le point de départ est l'affinité de l'âme et du Verbe, le point d'arrivée sera l'union parfaite des volontés, l'unité d'esprit. Ce sommet de la vie spirituelle est longuement décrit dans les derniers sermons sur le Cantique. L'expression *deificari* ne s'y trouve pas, c'est bien cependant de divinisation qu'ils parlent.

Cum venerit (charitas) et perfecta fuerit, faciet spirituale conjugium et erunt duo non in carne una, sed in uno spiritu, dicente Apostolo : Qui adhaeret Deo *unus spiritus* est (61, 1, 1071*a*; cf 83, 3, 1182*c* et 1184*c* : Talis conformitas (voluntatum) maritat animam Verbo... Si perfecte diligit (anima) nupsit... Amor mutuus, intimus validusque qui non in carne una, sed *uno* plane *in spiritu* duos jungat, duos faciat non duos sed unum, Paulo ita dicente...

On remarquera la fréquence de ce verset paulinien, « de toute l'Écriture, celui que Bernard cite ou évoque le plus souvent et le plus volontiers », dit Y. Congar (*S. Bernard théologien*, p. 148. Cf É. Gilson, *loco cit.*, p. 149, n. 1 : « A lui seul, ce texte eût suffi à fixer l'une des positions fondamentales de la mystique cistercienne ». M. Dumontier, *S. Bernard et la Bible*, Paris, 1953, p. 48, n. 1 : « L'unus cum Deo *spiritus*.., l'une des pièces essentielles de la spiritualité bernardine et cistercienne »). Bernard, d'ailleurs, ne parle pas seulement d'union, mais de transformation : *Transformamur* cum conformamur... Neque id posset (anima) nisi clara ipsa quoque esset et pura, utique *transformata* in eamdem quam conspicit claritatis imaginem (*In Cantica* 62, 5, 7; 1078*c*; 1079*c*; cf 71, 5, 1123*b* : digeror cum *transformor*, *unior* cum conformor.

Cette consommation suprême n'est guère possible en cette vie et, même dans l'autre, du fait de sa séparation d'avec son corps et de son désir naturel de le reprendre, l'âme ne peut totalement transire in Deum, avant la résurrection finale. Mais, le corps une fois retrouvé, quid jam impedit (eam) a seipsa quodammodo abire et ire totam in Deum eoque sibi penitus dissimillimam fieri quo Deo simillimam effici donatur? (*De diligendo Deo* 11, 32, PL 182, 994*b*; cf P. Delfgaauw, *La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard*, dans *S. Bernard théologien*, p. 246-251).

Les termes dont Bernard use en ces textes *deficere a se*, *pene adnullari*, *absorberi*, ont fait trouver parfois un goût de panthéisme à sa mystique; sa pensée est trop claire pour que l'objection puisse être prise au sérieux. Même au plus haut degré de l'union, la distinction demeure entre l'âme et Dieu. Ceci n'empêche pas de dire que l'âme unie à Dieu est *unus spiritus cum Deo*, mais cette unité n'est pas confusio naturarum, sed voluntatum consensio... quam quidem unitatem non tam essentiarum cohaerentia facit quam conniventia voluntatum (*In Cantica* 71, 6-8, 1123*c*-1125*b*; cf 71, 10, 1126*d*; 69, 4, 1114*ab*; 80, 3-4, 1167-1168; *De diligendo Deo* 10, 28, PL 182, 991). Sur ces objections voir É. Gilson, *loco cit.*, p. 142-147.

Il serait difficile d'être plus clair, du moins pour ce qui concerne la divinisation du chrétien. Dans le cas du Christ, par contre, saint Bernard a usé d'une formule que Y. Congar qualifie de « malencontreuse » (*Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952, p. 100, n. 37; cf *L'ecclésiologie de S. Bernard*, dans *S. Bernard théologien*, p. 154) et dont pourrait se réclamer une doctrine à saveur plus ou moins monophysite : le Christ est « trop divin » pour être seul notre médiateur; il faut, entre lui et nous, un intermédiaire : Marie. Voici ce texte : Absorpta videtur in deitatem humanitas, non quod mutata sit substantia, sed affectio *deificata* (*In Dom. infra oct. Assumptionis* 1, PL 183, 429*d*). Mais Bernard dit bien « il *semble* » (sur ce *videtur* qu'on retrouve deux fois dans les comparaisons du *De diligendo Deo* citées plus haut, voir É. Gilson, *loco cit.*, p. 145) et ajoute : « ce n'est pas que sa *substance* soit changée, ce sont les *sentiments* qui sont d'un Dieu, qui sont *déifiés* ». Cf P. Barré dans *S. Bernard théologien*, p. 98-99. Les Actes du congrès bernardin de Dijon en 1953 ont été publiés sous ce titre dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, 1953, fasc. 3-4. Voir aussi *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 18, 1956, p. 67.

Il est beaucoup plus important de noter que le grand agent de cette transformation de l'âme en Dieu, c'est la charité : être « divinisé », devenir ce qu'est Dieu, c'est devenir charité, puisque Dieu est charité.

Nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege, cum non alia quam charitate dixerim... Nemo tamen me aestimet charitatem hic accipere qualitatem vel aliquod accidens.., sed substantiam illam divinam... dicente Joanne : Deus charitas est (*De diligendo Deo* 12, 35, PL 182, 996*ab*). Aussi tout l'effort (*industria*) de l'âme doit-il converger vers ce but : Animae reditus, conversio ejus ad Verbum; reformandae per ipsum, conformandae ipsi. In quo? In charitate (*In Cantica* 83, 2, PL 183, 1182*b*).

Noter la concordance entre le *De diligendo Deo*, écrit vers 1130, où Bernard qualifie la vision face à face de *déifique* (4, 12, PL 182, 981*d*), et les derniers sermons sur le Cantique, prononcés à la fin de sa vie, où, commentant le *similes ei erimus* de saint Jean, il qualifie équivalemment de la même manière la charité : Admiranda prorsus et stupenda illa similitudo quam Dei visio comitatur, imo quae Dei visio est; ego autem dico in charitate. Charitas illa visio, illa similitudo est (82, 8, PL 183, 1181*a*).

Ainsi, dans la divinisation, Bernard envisage moins, bien qu'il en parle aussi (*In vigilia Nativitatis Domini* 1, 2, 88*b*; *De diligendo Deo* 5, 15, PL 182, 983*d*), la phase initiale, l'aspect statique, ce que nous appellerions l'élévation à l'ordre surnaturel, que sa réalisation suprême, sa consommation dans l'union transformante par la charité.

Le continuateur de saint Bernard dans le commentaire du Cantique, *Gilbert de Hoyland* † 1172, n'use pas du terme *deificatio*; pour lui, les vocables donnés à l'âme : « ma sœur », « mon épouse », expriment les dons respectifs de la nature et de la grâce. En ce double domaine, l'âme doit répondre à l'amour de Dieu : Soror est quia *divinae consors naturae*, sponsa vero quia in singularitatem assumpta personae. Expressa sane necessitudinis haec vocabula sunt quae vel naturam vel gratiam sonant (*In Cantica* 30, 1, PL 184, 155*b*; cf 42, 7, 224*a*). Ce devoir oblige d'autant plus que la grâce abonde bien davantage pour nous que pour Adam et qu'avec elle nous vient la paix, usque ad *divinae participium* abundavit *naturae*. Qui enim adhaeret Deo *unus spiritus est* (16, 1, 81*c*; cf 40, 9, 213*c* : Quasi *participium* tibi pollicetur hujus cibi (mellis divinitatis). Le regard de Gilbert s'élève volontiers, comme celui de Bernard, vers les sommets de la divinisation : Vides quanta repropitiationis abundantia ut non jam pax cum Deo, sed magis *unitas cum eo* dici possit. O beatum confinium! (16, 2, 81*c*).

C'est le Christ qui est comme la frontière du champ de bataille de l'âme : Utrobique Christus limes est medius... ultimus finis est... Finis est ubi ipse a te deficis, ubi exhauriris, ubi alius esse incipis, totus in Christo et solus in te Christus... Finis Deo foederans et conformans tantum (82*bc*). Cf 16, 5, 84*c* : Bona simplicitas ubi Christo adhaerens *unus* est *cum illo spiritus*. Simplicitas est ubi unitas est; simplicitas est, si jam non ipse vivis, sed vivit in te Christus, si te devoret sapientia Dei. Les expressions qui décrivent la consommation de l'âme ressemblent absolument à celles de Bernard (2, 4, 19*cd*; cf 28, 7, 149*a*; 32, 7, 170*d*; 20, 8, 108*a*). Aussi cette terminologie valut à Gilbert les mêmes accusations de panthéisme qu'à saint Bernard. Sur le *non est nisi ipse*, voir É. Gilson, *loco cit.*, p.231, n. 1.

Les distinctions sont pourtant bien marquées (4, 9, 32*a*; 8, 2, 48*d*; 47, 5, 248*d*; 8, 4, 49*c*; pour la sagesse du Verbe en particulier, il est souligné : Nec potest essentialiter esse eadem sapientia quae fit per gratiam, cum illa quae per naturam existit, 8, 5, 51*a*).

Il reste qu'une communication est possible : Proximitatem forte ergo hanc (cum Deo) quam *excludit conditio*, cognitio admittit (7, 3, 44*d*). Pas d'égalité de nature : Chaos magnum firmatum est inter nostram et ipsius naturam... Chaos inanitatis nostrae. Comment l'âme pourra-t-elle donc trouver celui qu'elle aime? Nam amare jam tenere est; etiam assimilari et uniri est. Quidni cum Deus charitas sit? (8, 6, 54*b*). C'est la charité qui caractérise l'épouse en Dieu : Ignis hic aromaticam si invenerit animam, succendit et alteram commutat in speciem... Quonam enim modo non deficit quem Christus inflammat? Ignis ipse est (15, 4-5, 76*b*-77*a*). Gilbert souhaite à l'âme, ut charitate transfixa... tota transeas in affectum igniti amoris (16, 9, 87*a*; cf 44, 4, 233*c*).

Cette charité doit aussi embraser les autres : Durus ego si non tam sanctam et *divinam* in fratribus *passionem*... foveam (46, 2, 243*a*). Gilbert en montre l'ardeur : Amor vehemens *patientis* simul afficit et carnem et mentem... O potens et praepotens *passio* charitatis!.. Jure potens quae animum quem possederit sui ipsius efficit impotem. Cum semel fuerit accensa in mente.., facit ad quod venit, et prosperatur et crescit, nec deficit donec deficientem reddiderit animam (46, 4, 244*ac*). Il faut ajouter à ces textes tous ceux qui ont trait à l'*unitas spiritus* : *In Cantica* 1, 3 et 8; 3, 1; 11, 3; 12, 3; 14, 5; 16 : 1, 5 et 8; 20, 8; 26, 1 et 8; 33, 8.

Guillaume de Saint-Thierry † 1148 use peu de l'expression *deificus* (une fois à propos de l'humilité du Christ, *Exp. altera in Cantica* 2, PL 180, 511*a*). Plus souvent reviennent les allusions à l'*eritis sicut dii* de la Genèse et au *dii estis* du psaume 81. Comme l'ange, homo Deus esse voluit qui persuasum erat esse sicut dii (*De natura et dignitate amoris* 11, 34, PL 184, 401*a*). Pour le préserver d'une fausse divinisation Dieu avait donné à Adam un veto absolu (*Ep. ad Fratres de Monte Dei* 1, 5, 14, 317*d*). La divinisation ne pouvait être pour l'homme que l'effet de la grâce (*Exp. altera in Cantica* 1, PL 180, 505*c*). Cette divinisation Guillaume l'attribue à l'Esprit Saint.

Unitatis vero qua in nobis vel in te unum sumus, auctor et ordinator est idem Spiritus Sanctus, filios Dei faciens nos *per gratiam* qui filii irae eramus *per naturam*... Nativitas vero Filii de Patre, aeternitatis natura est; nativitas in nobis, gratiae adoptio est (*Meditativae orationes* 6, 224*bc*). Cf *Speculum fidei*, 371*bd* : Amplectere et tu gratiam divinae adoptionis... Agnosce generis tui dignitatem... Charitate operante multo dulcius... et multo certius praesto fit Spiritus ad testimonium perhibendum filiis gratiae quod sunt filii Dei, quam natura filiis hominum quod sint filii parentum suorum; 373*ab*; 382*c*. D'où l'invitation de Guillaume : Festina ergo particeps esse Spiritus Sancti (384*b*).

Une affinité « naturelle » préparait cette élévation de l'homme. Dès l'origine, le Créateur l'a constitué tel, afin que Deo frueretur per *diviniorem* naturam (*De natura corporis et animae* 2, 715*b*. Cf 717*b* : et dignitate et nomine *Deo communicans*; 720*b* : mirabili et *divinae* quodammodo consimili (anima) potentia; *Speculum fidei*, 386*b*). Guillaume n'en méconnaît pas pour autant la grâce du surnaturel :

Cum efficimur filii Dei, nostra quidem substantia in melius transmutatur (*Aenigma fidei*, 424*b*. Cf *De contemplando Deo* 7, 15, PL 184, 375*cd* : Genus enim tuum sumus, Domine, *genus Dei*, sicut dicit Apostolus.., et *dii, filii Excelsi* omnes, cognatione quadam spirituali magnam apud te vindicantes affinitatem, cum per Spiritum adoptionis Filius tuus unum nobiscum nomen sortiri non dedignatur... Tantaque fit conjunctio, tanta adhaesio, tanta dulcedinis tuae fruitio, ut unitas ab ipso Domino nostro Filio tuo vocatur dicente : Ut sint ipsi unum in nobis; tantae dignitatis, tantae gloriae ut subsequatur et dicat : Sicut ego et tu unum sumus. O gaudium, o gloriam, o divitias, o superbiam!

Cette participation divine dans la grâce est susceptible de progrès. Guillaume en demande l'augmentation : Doce nos occultos nutus tuos quibus te *participibus tuis* insinuas; quos ut *tui* mereantur esse *capaces*, primo emundas a sordibus (*Exp. altera in Cantica*, 481*c*). A son point suprême c'est une véritable transformation. La connaissance et l'amour, mais l'amour plus encore que la connaissance, y conduisent l'âme.

De même que dans la connaissance sensible, transformatur sentiens in id quod sentitur, sic, et multo magis, idem operatur visio Dei in sensu amoris quo videtur Deus, — il ne s'agit pas ici de vision béatifique —, et si, dans l'ordre sensible encore, l'amour intervient par surcroît pour fixer le regard sur la chose perçue, la connaissance est bien plus pénétrante; de même quand il s'agit de Dieu : In visione Dei ubi solus amor operatur.., incomparabiliter dignius ac subtilius omni sensuum imaginatione, idem agit puritas amoris ac divinus affectus, suavius afficiens fortiusque attrahens et dulcius continens sentientem, totumque et mente et actu *in Deum transfundens* fideliter amantem, et confortans, et conformans, et vivificans ad fruendum (506*a*; cf *Speculum fidei*, 390*d*, 391*b*).

Cette union, d'ailleurs, est incompréhensible même pour ceux en qui elle se réalise; par elle, creatus spiritus in hoc ipsum creanti cum Spiritui totum se *effundit*, ipsi vero Creator spiritus se infundit.., et *unus spiritus homo cum Deo* efficitur... Cui (Spiritui) cum meretur affici spiritus hominis, spiritus Spiritui, amor amori, amor humanus *divinus* quodammodo efficitur (*Exp. altera in Cantica* 1, 506*c*, 508*b*). L' « amour illuminé » de Dieu ad quamdam divinae potentiae similitudinem eam (animam) provehit (*De natura et dignitate amoris* 7, 20, PL 184, 392*d*). Guillaume emploie même le terme d'*assumptio* pour désigner un tel état d'union : Aliud est, operante gratia stabiliter, *innovatae in Deo naturae* bona compositio; aliud, eadem gratia afficiente, bonae ipsius compositionis ad tempus, ad horam, in Deum *assumptio*. Illud est sponsae factae, hoc autem est perfectae (*Exp. altera in Cantica* 2, PL 180, 534*d*; cf *Meditativae orationes* 10, 237*b*). Tous les obstacles une fois levés, l'âme devient vraiment de celles pour qui se vérifie la parole : Ego dixi : Dii estis (*De natura et dignitate amoris* 15, 45, PL 184, 407*a*). Elle est entrée dans le cellier au vin, où ignis amoris Dei totum sibi sumit et absumit, et, sicut ignis iste communis, *in suam convertit substantiam* (*Exp. altera in Cantica* 2, PL 180, 513*c*). Ainsi apparaît le thème du feu; celui de la charité, principal agent de l'union divine, avance de pair. Guillaume prie ut Deo qui est charitas, velut cognata quadam affinitate per charitatis nomen sociemur et per virtutem nominis uniamur (*De contemplando Deo* 8, 17, PL 184, 377*b*). L'âme devient ce qu'elle aime : quadam sui transformatione *in id quod amat transmutatur* : non quod idem sit in natura, sed affectu rei amatae conformatur (*Meditativae orationes* 3, PL 180, 213*c*). Immédiatement suit l'application à la charité : O charitas, charitas, quae usque huc nos adduxisti ut amando Deum et Filium Dei, *dii* et *filii Dei* nominemur et simus.

La lettre aux Frères du Mont-Dieu dira, en parlant de l'unité d'esprit avec Dieu : Velle quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse; non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam *esse quod Deus est*, cui velle et esse id ipsum est. Unde bene dicitur quod tunc plene videbimus eum sicuti est cum similes ei erimus, hoc est *erimus quod ipse est* (II, 3, 15, PL 184, 348*b*; cf *Aenigma fidei*, PL 180, 399*c* : Videndo efficientur sicut ipse est, similes ei). Sur l'*unitas spiritus*, outre les textes déjà cités, voir *Speculum fidei*, PL 180, 391*c*, 394*a*; *Exp. altera in Cantica*, 483*c*, 505*c*-506*d*, 519*c*, 520*a*; *De natura corporis et animae* 2, 722*d*; *Ep. ad Fratres*, PL 184, 335*c*, 345*a*, 348*a*, 349*a*, 350*c*, 352*b*; *De contemplando Deo*, 377*a*.

Comme s'il prévoyait l'accusation de panthéisme, Guillaume ajoute : Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed *sint tamen quod Deus est*, sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est (II, 3, 15, 348*b*; sur le prétendu panthéisme de ces textes, voir É. Gilson, *loco cit.*, 231, n. 1). Plus explicitement encore, à propos de la béatitude finie de l'homme, Guillaume distingue : l'Esprit Saint fait que l'âme aimant Dieu tota repente transmutetur non quidem in naturam divinitatis, sed tamen in quamdam supra humanam, citra divinam formam beatitudinis, si bien que celui qui pouvait à peine dire dans l'Esprit Saint « Dominus Jesus » en vient à crier en toute confiance, comme les fils d'adoption, « Abba Pater ». Bien plus, la chair elle-même éprouve comme les prémices de sa glorification, alacriter currens post spiritum suum sicut ille post Deum (*Speculum fidei*, PL 180, 391*d*).

Ces merveilles de la grâce, c'est au Christ que nous les devons. Son humanité est l'archétype de la divinisation; il s'est uni à notre nature (*Exp. altera in Cantica* 1, 483*c*). En sa personne, apparaissent la divinité, quae sunt humanitatis clarificans in majestate sua, et l'humanité, quae divinitatis sunt clarificans in humilitate sua (*Speculum fidei*, 390*a*). De son humanité, la grâce a débordé sur nous.

De contemplando Deo, prooemium 3, PL 184, 366*b* : Naturae meae dignatus es unire naturam tuam. *Speculum fidei*, PL 180, 382*c* : Ad hoc inclinaverat se ad consortium humanitatis nostrae ut participes nos efficeret divinitatis suae. *Ep. ad Fratres* II, 3, 18, PL 184, 350*b* : ut hominem similem Deo constituat per glorificationem divinae participationis. La foi jouit spécialement de ce pouvoir de rendre enfants de Dieu : ut homines, in homine Deum credendo recipientes, accepta potestate, efficerentur filii Dei (*Aenigma fidei*, PL 180, 402*c*; cf 438*c*). Guillaume cite avec une prédilection marquée la prière du Christ : Volo ut sicut ego et tu unum sumus, ita et in nobis ipsi unum sint, et ajoute : Hic est finis, haec est consummatio, haec est perfectio (*De contemplando Deo* 4, 10, PL 184, 372*c*; cf 7, 15, 375*b*; *Ep. ad Fratres* II, 3, 23, 352*c*; *Meditativae orationes* 8, PL 180, 231*a*; 10, 237*ab*; *De natura corporis et animae* 2, 722*d* : Unum amore, unum beatitudine, unum immortalitate et incorruptione, *unum etiam quodammodo divinitate*).

Plus qu'aucun autre moyen, l'eucharistie est apte à produire la grâce de l'union divine; là, le fidèle hoc efficitur quod manducat (*Meditativae orationes* 8, 231*a*). Il y rencontre Dieu comme de plain pied (10, 237*ab*). Par ce sacrement, est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo secundum hoc quod nos sumus

in Deo est (*De sacramento altaris* 8, 355*b*). Nous sommes dans le Christ per illam reciprocam naturarum communionem; quia factus hoc quod eramus nos, fecit nos quod erat ipse (9, 357*d*; cf 12, 362*b* : ipsius consortio naturae).

Chez *Aelred de Rievaux* † 1167 on retrouve les mêmes formes du verbe *deificari* que chez saint Anselme.

Aelred interroge l'épouse du Cantique : O sponsa.., quando in osculo spirituali sibi obviant sibique *miscentur* spiritus creatus et increatus ut sint duo in uno, immo dico unum, sicut justificans et justificatus, et sanctificatus sicut sanctificans, sicut *deificans et deificatus*? La réponse va de soi : Quando anima a vitiorum sordibus defecata.., quasi abysso quodam imo Domini mei Jesu *absorbeatur* affectu, ita adhaerens illi glutino dulcis et pii amoris, ut nihil extra ipsum, nihil praeter ipsum saltem cogitare dignetur (*In Ypapanti Domini de div. moribus*, dans *Sermones inediti B. Aelredi*, éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, p. 51-52).

La Vierge plus que personne a expérimenté cette union. Trône de la divinité, cujus erat domicilium illustrata et in Deo, ut ita dicam, *deificata*, facta est particeps divinae aeternitatis (*Sermo B. Virginis*, *ibidem*, p. 137). Le cas de saint Paul mérite aussi d'être remarqué : O hominem supra hominem, quem sic divinae caritatis fervor *ignivit*, quem sic coelestis amor *absorbuit*, ut nihil Pauli videatur in Paulo.., tantum vivat quem in se diligit Christus... Sicut *participatione Dei dicitur deus*, ita Paulus participatione caritatis dicendus est caritas (*In natale Apost. Petri et Pauli*, *ibidem*, p. 131, 135. Cf *Speculum charitatis* 1, 16, PL 195, 520*a* : A temetipsa deficiens et tota in Deum transiens, nescias tibi vivere; *In Annuntiatione Dominica*, éd. Talbot p. 93).

On notera, comme chez les auteurs précédents, les termes *misceri*, *absorberi*, *igniri*, *a se deficere*. Le *Speculum charitatis* ajoute celui de transformation : Charitatis diffusio divinae est et humanae voluntatis conjunctio. Quae tunc fit cum Spiritus Sanctus.., humanae se voluntati ingerit et infundit.., totam ipsam in sui modum qualitatemque *transformat*, ut ei indissolubili glutino unitatis adhaerens, *unus cum eo spiritus* efficiatur (2, 18, PL 195, 566*c*). Sur l'*unitas spiritus* cf *In Epiphania*, éd. Talbot, p. 44; *In Ypapanti*, p. 48.

Les distinctions n'en sont pas moins parfaitement sauvegardées chez Aelred. Il ne saurait citer le *Genus cum simus Dei* de l'Apôtre sans préciser : Nec quis existimet Dei genus nos ita dixisse Apostolum, ut ejusdem naturae substantiaeve probarit cujus et Deus, alioqui nec mutabiles qui nec corruptibiles.., sed ideo nos genus asserit Dei, vel potius non negat, quia, ad ejus creata imaginem, anima rationalis, ipsius sapientiae ac beatitudini participari posse cognoscitur (*Speculum charitatis* 1, 8, PL 195, 512*d*-513*a*). Cf *In Annuntiatione Dominica*, éd. Talbot, p. 78; *In Annuntiatione B. Mariae*, p. 83 : Ceteri filii ex gratia, iste ex natura.

A signaler aussi le thème de la fausse divinisation, *In Nativitate Domini*, p. 38, *In Annuntiatione Dominica*, p. 85; et celui de l'humanité de Jésus, exemplaire transcendant de la divinisation, p. 87, 91, 92.

Le compatriote d'Aelred, *Isaac de l'Étoile*, † vers 1169, s'adresse à l'homme : Foris pecus es ad imaginem mundi.., intus homo ad imaginem Dei, unde potes *deificari* (*In festo omnium Sanctorum* 2, PL 194, 1695*c*).

Il trouve deux hommes en chacun de nous : Regenerati enim... quid nisi miro, novo ac *divino modo* nascimur mirabiliter de veteribus novi.., de hominibus *dii* (*In Quinquagesima* 1, 1778*d*-1779*a*). La paix qui accompagne cette régénération est un sommet : Hic est mons montium in quo solus Filius naturaliter est cum Patre. Sed ne solus sit haeres, dignatus est fratres adoptare (*In festo omnium Sanctorum* 5, 1705*b*). Cf *In Assumptione*, 1862*c* : qui cum esset *natura* unicus, *gratia* conciliavit sibi plures qui cum eo sint unus... Factus hominis filius, multos fecit Dei filios. *In Ascensione*, 1831*d* : Fidelia et rationabilia Christi membra dicere se veraciter possunt hoc quod est ipse, etiam Dei filium ac deum. Bien entendu, les distances demeurent entre Jésus et nous (*In die Pentecostes* 1, 1834*a*). Voir F. Mannarini, *La grazia in Isacco di Stella*, Naples, 1952, p. 131-146, thèse inédite.

Chez *Amédée de Lausanne* † 1159 les textes touchant la divinisation se rapportent à la Vierge. C'est en elle que l'ancien moine de Clairvaux contemple les états élevés décrits par saint Bernard. Relevons une double mention du don de la grâce : ut ad nos veniens (Jesus) nostra reciperet, *sua daret* (*Homilia* 2, PL 188, 1310*c*, et : Homines ab hominibus edoctos in numerum *deorum* instituit, 4, 1319*c*); puis l'usage du terme *deificus* pour qualifier l'œuvre de Dieu, dans les prophètes d'abord, qui Virginis partui *deifice* olim attestati sunt (8, 1346*a*), et, ensuite, dans la Vierge : Hoc sacrosanctum semen *deifica* infusione suscepisti (3, 1319*b*).

Pour parler de la joie de Marie au jour de la Résurrection, Amédée se sert d'expressions qui rappellent manifestement celles de saint Bernard : Facta igitur (Maria) *extra se*, *suique oblita*, prae gaudio *adhaesit* corde laetissimo Patri spirituum et *conglutinata Deo*, in illum *tota efferebatur* in cujus amoris immensitate *tota refundebatur* (6, 1332*a*).

Voici, toujours à propos de la Résurrection, la comparaison habituelle de la charité et du feu : Vidisti et defecisti... Liquefacta es... Factum est verbum ejus (Jesu) quasi ignis flammigerans in ossibus tuis. Ergo divinis *ignita* colloquiis, tota effecta es *velut ignis* (1336*c*). Même image dans l'homélie sur l'Ascension : « Cum... enim *super ignem* ruberet (Maria) ob charitatem.., ut quid dilatum est *ferventius igne* tam sanctum ejus desiderium (7, 1337*ac*)?

Henri de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano † 1189, offre encore plus de ressemblance avec saint Bernard. Pour lui aussi, la divinisation est le sommet de la vie spirituelle : Quaerentibus enim Deum primo occurrit homo Deus, ut per hominem Deum ascendant ad Verbum Deum et, per Verbum Deum, homines *dii* efficiantur, secundum illud ipsius Verbi verbum : Si illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est (*De peregrinante civitate Dei* 18, PL 204, 397*b*). Cette divinisation est une sorte d' « absorption » dans la charité de Dieu : Ignis quippe est Deus, cui quisquis *per charitatem adhaeserit*, *ignis* et ipse efficitur; nec solum illi simillimus, sed *in igneam absorptus charitatem* (2, 274*a*). Heureux l'homme qui, ainsi, sublevatur ad summa, rapitur ad divina, imo coelum ipse vel, quod majus est, *Deus* et *coeli Dominus* efficitur, secundum illud : Ego dixi : Dii estis (3, 277*d*). L'âme « passe » littéralement en Dieu : alienatione praesentium memoria mente excidit et spiritus humanus, quantum in praesenti vita fas est, totus *in dilectum transit* (279*c*; cf 17, 390*b* : tunc *a seipso deficere*... coepit). Ce passage est une transformation : sponsa liquefacta tota *transit in sponsum* et in eamdem imaginem *transformatur*, ut, sicut in carnali copula jam non sunt duo sed una caro, ita in spirituali jam non duo, sed *unus spiritus* sint (3, 282*b*; 6, 301*c*). La formule fameuse *unus spiritus cum Deo* revient à plus d'une reprise : 3, 277*d*; 6, 301*c*; 15, 375*d*.

3. **Chartreux.** — A la fin du 12e siècle, *Adam de Dryburgh*, loin de souligner une quelconque *vicinitas naturae* de l'âme avec Dieu, semble plutôt porté à accuser leur éloignement :

Est autem anima imago Dei ad imaginem, nec ejusdem naturae cum Deo, sed longe ab eo differentis, quia... variationi sub-

jecta est. Et in hoc longissime a Deo distat (quamquam imago ejus quaedam sit et similitudo), unde et ab illa imagine valde remota est quae cum ipso Deo circumquaque idem est, id est a Filio Dei Patris (*De quadripertito exercitio cellae* 27, PL 153, 849*cd*; cf 29, 855*d*).

Par contre, au siècle suivant, *Hugues de Balma* développe dans sa *Mystica theologia* (dans *S. Bonaventurae opera omnia*, éd. Vivès, t. 8, Paris, 1866) le thème de la divinisation et applique sans cesse à l'amour l'épithète *deificans*.

Ainsi, lorsqu'il commente le premier mot du *Pater* : Verissime pater ille dicitur qui tamen non naturaliter sed adoptive multos filios generat, a se germen amoris *deificantis* emittendo, quo mens perfecta nativitate gignitur (*De triplici anagogia*, p. 11).

Le terme reparaît dans le commentaire de la première demande : Amore *deificante* est ab hominibus omnibus separatus (p. 12-13). Et plus loin, citant le mot de saint Paul sur l'*unus spiritus cum Deo*, il poursuit : (anima) in ipsum (Deum) amore *deifico transformatur* (*De via unitiva*, p. 22). Voilà la sagesse chrétienne, *deifica* diffusione divinitus illapsa fidelibus qua mentes amantium coelesti rore perfusae.., ipsum qui est totius *deiformis* emanationis principium... tangere... desiderant (p. 21). Hugues ne craint pas de se répéter : Ipse altissimus pauperculae se infundit.., mentem sibi unitam *deificans*.., amor *transformans* creaturam in Creatorem.., facit in Deum sua extensione *deifica* animam *transformari* (*De triplici via*, p. 30). Il se réfère à plusieurs reprises au *De divinis nominibus* du pseudo-Denys (Quaestio unica, p. 46). Tel autre passage du même ouvrage est cité deux fois (p. 44).

Des auteurs monastiques étudiés ci-dessus, Hugues de Balma est le seul à se réclamer explicitement de Denys; les autres ont pu cependant en hériter, par intermédiaires, sans le savoir. É. Gilson n'a-t-il pas parlé de « tout l'arrière-plan grec de la *deificatio* cistercienne » (*loco cit.*, p. 237, n. 26). Néanmoins, c'est avant tout la Bible qui, du fallacieux *eritis sicut dii* de la Genèse à l'*unus spiritus* de saint Paul, leur fournit l'occasion d'exposer leur pensée. Très inégale est leur manière, qui peut aller, avec ou sans l'emploi du terme *deificari* et de ses dérivés, de la simple mention à l'élaboration méthodique et profonde. Chez tous, par contre, l'enseignement ascétique et mystique apparaît étroitement rattaché à la doctrine de la grâce et de son effet premier : la divinisation de l'homme.

M.-André Fracheboud.

B. THÉOLOGIENS DU 13e SIÈCLE

Les théologiens du 13e siècle se sont davantage occupés de l'habitation divine que de la divinisation au sens paulinien ou au sens de la patristique grecque. Notons que le correspondant du terme divinisation est, chez nos auteurs, celui de déification. Pourtant, sous d'autres mots, la question se posait à eux, et elle mérite une analyse : c'est le problème du moyen par lequel l'homme, saisi par la grâce, est uni à Dieu, qu'il s'agit d'envisager.

Pour étudier exhaustivement cette notion de divinisation dans les œuvres du 13e siècle, il faudrait effectuer une enquête très vaste. Elle comprendrait, par exemple, pour la première partie de cette période d'activité théologique intense, des recherches sur Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, lib. 3, tr. 5, c. De caritate), Guillaume de Méliton (*De caritate*, q. 12 et 18; cf le ms Toulouse Munic. 737, fol. 63v-67r et 87r-89r), Philippe le chancelier (*Summa de bono*, Paris BNL 15749, fol. 92-101) qui s'inspire du ms de Douai 434, et sur d'autres encore. Pour la seconde partie, il serait requis de pousser nos investigations notamment chez les nombreux représentants des écoles franciscaine et dominicaine. Les limites de cet article restreignent notre étude aux plus illustres théologiens de cette époque : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Albert et saint Thomas d'Aquin.

1. Alexandre de Halès. — A défaut d'une œuvre remontant à la période de sa maturité scientifique (Alexandre est encore presque entièrement inédit dans ses œuvres authentiques), c'est à ses commentaires sur les Sentences, écrits entre 1225 et 1227 (*Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, 1951-1952), dont on a récemment reconnu l'authenticité, que nous sommes réduits à recourir pour connaître sa pensée et retracer sa doctrine de la divinisation par la grâce. Quant à la *Somme théologique* qui porte son nom et qui lui fut attribuée pendant sept siècles, elle n'est pas de lui. Rédigée en 1245, elle est l'œuvre composite de Jean de la Rochelle (pars 1 et 3) et peut-être de Robert de la Bassa (pars 2), ses disciples. Ceux-ci offrent une compilation des écrits et des cours de celui qui fut maître séculier à l'université de Paris avant de l'être comme frère mineur; et ils ne se gênent pas pour tronquer les notes laissées par le maître, les réélaborer et les mêler d'éléments étrangers (cf V. Doucet, *Prolegomena ad Summam Alesianam*.., t. 4, lib. 3, Quaracchi, 1948).

1° Ses **commentaires sur les Sentences** présentent une théologie encore sommaire, des gloses rapides, qui n'avancent souvent pour toute explication qu'une citation de l'Écriture, d'un Père ou d'un théologien. Rares sont les véritables preuves. Au sujet de la divinisation, Alexandre ne laisse pas de demeurer imprécis. Il ne parle que d'assimilation à Dieu, et c'est uniquement la sagesse, effet de la grâce, qui comporte une assimilation, dans la mesure où pareille situation est réalisable, de l'homme avec Dieu (I dist. 46, 19).

Sous le couvert d'un autre mot, il entend bien, néanmoins, affirmer une divinisation de l'âme par la grâce. Ce qu'il dit de la cause et de la nature de celle-ci le prouve.

1) *Sa cause.* — En termes laconiques, il montre qu'elle est l'œuvre de Dieu : seul Dieu peut donner la grâce « auctoritative et effective » (d. 14, 5). Le Saint-Esprit, pour rendre l'âme « agréable à Dieu dans ses sentiments » et la préparer à la perfection de la gloire, descend en elle et s'y installe (insedit), l'informant et la confirmant dans la grâce (d. 16, 7 et 8).

2) *Sa nature.* — Reprenant une notion déjà connue depuis Gilbert de la Porrée (cf A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I, *Die Gnadenlehre*, t. 1, Regensburg, 1952, p. 220-237; t. 2, p. 82-98), Alexandre soutient la distinction entre la grâce incréée et la grâce créée, rejetée par le Lombard. Le Saint-Esprit infuse une entité réelle (II d. 26, 9), un « habitus de grâce » (I d. 41, 19; II d. 27, 5), qui est autre chose qu'une vertu (II d. 26, 15), puisqu'elle correspond à l'âme elle-même et non aux puissances, et qu'elle est un « habitus toujours avec son acte », tandis que la vertu se trouve tantôt avec lui, tantôt sans lui.

Ces explications ont l'avantage d'orienter la théologie vers la notion d'une divinisation qui, pour n'être pas un simple épanouissement d'énergies naturelles, — Guillaume d'Auxerre s'élevait déjà à propos de la vision béatifique contre les tendances sans cesse renaissantes des mystiques naturalistes (*Summa aurea*,

lib. 3, tr. 2, g. 3, éd. Pigonchet, Paris, 1500, fol. c x c, VI, 25) —, n'en pénètre pas moins l'âme en ses profondeurs. Elles restent cependant encore superficiellement élaborées. Ainsi, lorsque Alexandre tente de définir la grâce, il lui attribue, sans plus, les caractéristiques de la vertu infuse : « Gratia est forma a Deo data gratis, sine merito gratum faciens habentem et opus ejus Deo reddens gratum » (II d. 26, 6c). Il dit bien en passant qu'elle est « vie de l'âme » (I d. 40, 6), un bien plus précieux qu'elle (II d. 27, 6 arg.), mais ces qualifications sont loin d'atteindre à la portée et à l'explication qu'elles acquerront chez les auteurs suivants.

2° La **Somme théologique**, qui représente au moins la pensée des maîtres franciscains de la première partie du 13e siècle suscitée par Alexandre, est nettement supérieure aux *Commentaires*, en ce qui concerne la notion de divinisation.

1) *Sa cause.* — Elle ne dépend pas initialement de nos mérites. Seul Dieu est l'auteur de la grâce, car elle surpasse tout complément naturel, et pareille consécration, assomption ou adoption, ne se fait point en vertu d'une propriété de la nature, mais par quelque chose de surajouté à celle-ci (II q. 1 m. 1 a. 3).

2) *Sa nature.* — La réfutation de la théorie du Lombard se fait ici plus précise, et c'est à son propos que l'idée de divinisation est soulignée d'abord : la grâce dépose en l'âme un bien qui rend celle-ci agréable à Dieu; et ce par quoi elle est agréée est aussi ce qui lui donne d'être déiforme ou assimilée à Dieu : « Dicendum quod gratia qua aliquis dicitur esse gratus Deo, necessario ponit aliquid bonum in gratificato quo est gratus Deo; illud quo est gratus Deo, est illud quo est deiformis vel assimilatus Deo » (III inq. 1 tr. 1 q. 2 c. 1 a. 1 sol.). C'est même en vertu de cette déiformité ou similitude que l'homme est agréable à Dieu : « gratia Dei ponit in grato bonum aliquod, quod est deiformitas vel similitudo in homine, per quam est Deo gratus ». Le but est donc d'être agréé de Dieu, et la déiformité est le moyen propre pour y atteindre.

Cette doctrine est illustrée par l'analogie de la forme. Le Saint-Esprit, étant amour, lorsqu'il nous est donné, « nous transforme en l'image de Dieu de telle sorte que l'âme elle-même est assimilée à Dieu » (art. 2). L'esprit intervient à titre de « forme transformante », et la grâce, telle une « forme transformée », apparaît comme « une similitude ou une disposition se tenant du côté de l'âme rationnelle pour donner à celle-ci d'être agréée de Dieu et assimilée à Lui » (art. 2). Ainsi, la grâce créée, rendue nécessaire par la déficience radicale de l'âme incapable d'être immédiatement adaptée à la grâce incréée, s'unit immédiatement à l'âme et se passe de tout intermédiaire pour informer celle-ci; l'intermédiaire ne s'impose que du côté du sujet récepteur (2 ad aliud).

3) *Ses effets.* — On voit à quelles conditions la divinisation de l'âme a lieu, et à quelle profondeur elle atteint. Fruit d'une entité créée qui, sans être une substance, est une « disposition substantielle » (5 ad aliud, et art. 3), « plus noble que l'âme », elle agit sur celle-ci pour l'élever à la ressemblance avec Dieu et lui conférer le pouvoir de poser des actes de valeur infinie la rendant digne de recevoir Dieu, la Bonté infinie, et de la posséder (6 ad aliud). L'âme, pénétrée par la grâce, est tout orientée vers Dieu par cet habitus « universaliter ordinativus », « totius vitae ordinativus », qui se réfère à l'essence de l'âme d'abord, et ensuite, suivant un ordre de nature, à son acte qu'elle dirige vers sa fin (tr. 1 q. 8 c. 1).

Le terme de cette action par laquelle l'âme est arrachée à la dissimilitude pour être purifiée, illuminée et perfectionnée (q. 6 c. 1) par « la grâce de déiformité » (tr. 2 q. 1 c. 1), c'est une assimilation à la Trinité tout entière :

« Étant similitude de la souveraine Vérité, on la compare à la lumière; similitude de la Bonté suprême, elle se compare à la vie; et sa similitude avec la puissance et la force invite à la comparer au moteur du libre arbitre. Or, comme la puissance est attribuée au Père, la vérité au Fils et la bonté au Saint-Esprit, la grâce est similitude de toute la Trinité » (tr. 1 q. 6 c. 2 et 6). Ces appropriations, que nous retrouverons chez Bonaventure (*Sent.* II d. 29 a. 1 q. 1; *Breviloquium* 5, 1, etc) et qui seront chères à l'école franciscaine, ont été dégagées au 12e siècle. Richard de Saint-Victor les exploite (*De Tribus appropriatis*; *De Trinitate* 6, 15, etc) et lui-même se réfère à saint Augustin (*De Trinitate* 7, 1, etc).

Notons que la notion de participation, qui sera si fortement mise en relief par saint Thomas, pointe ici déjà : « in donis non gratis facientibus (Spiritus) est per distributionem operationis; in donis vero gratum facientibus per participationem suae sanctitatis seu per confirmationem suae proprietatis quae est proprietas amoris » (III inq. 1 tr. 2 q. 1 c. 1 ad 1); mais elle n'y est exprimée qu'en passant; d'ailleurs, il s'agit de participer une propriété divine seulement, et non la nature de Dieu.

Dans un autre texte, — encore qu'il s'agisse des élus —, Alexandre en appelle d'une manière plus pertinente à la notion de participation à la déité elle-même : « sic humana natura Deo adjuncta Deus per omnia dicitur esse, non quod deficiat esse natura, sed quod deitatis participationem accipiat ut solus Deus in ea esse videatur » (II *Sent.* d. 8, ms Assise 189, f. 64r, cité par H.-F. Dondaine, p. 82 et 106). L'assertion d'une déification de l'âme est très forte. Toutefois, Alexandre n'explique pas ce qu'il entend exactement, et la notion de participation n'est pas encore dégagée dans son sens technique et précis. D'ailleurs un peu plus bas il affirme que cette participation n'atteint pas à l'essence divine, ce qui diminue sensiblement la qualité de la divinisation de l'âme par la grâce.

Concluons que la *Somme* dite d'Alexandre de Halès semble offrir, en dépit de la dernière citation, une synthèse plus riche que les *Commentaires sur les Sentences* relativement au problème de la divinisation. Des concepts aristotéliciens nouvellement assumés par la théologie, notamment celui de la nécessité d'un habitus pour que l'acte soit parfait, permirent ce progrès inauguré déjà par Prévostin, Étienne Langton, Philippe le chancelier et d'autres.

K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Functionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. 1, Fribourg, 1942. — H.-F. Dondaine, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 19, 1952, p. 60-130.

2. **Saint Bonaventure.** — L'humilité faisait dire à saint Bonaventure que son rôle se bornait à renouveler l'enseignement d'Alexandre de Halès. En réalité, il surpasse de loin son maître, encore qu'il tempère le caractère spéculatif de sa théologie par l'introduction d'éléments d'ordre affectif et mystique. C'est là une caractéristique du docteur franciscain : s'il connaît bien Aristote, il lui préférera toujours Augustin et gardera à l'endroit de la philosophie une arrière-pensée de méfiance qui l'inclinera à soupçonner saint Thomas de séculariser la théologie.

Cette note pratique se reconnaît dès le prologue de son *Commentaire sur les Sentences*, son œuvre la plus importante rédigée entre 1250 et 1252, et à laquelle toutes les autres se réfèrent (cf *Œuvres* présentées par V.-M. Breton, Paris, 1943, p. 35). Il y soutient qu'à son avis la théologie « tend principalement à nous rendre bons » (Prooem. in I *Sent.* q. 3 concl.).

Dans son *Breviloquium*, écrit avant 1257, sa position n'est pas moins nette : la théologie « en tant que science se doit de tout ramener à Dieu » (1 c. 1). Son *Itinerarium* (octobre 1259) et ses œuvres postérieures portent la même empreinte. Bien plus, elles l'accentueront. On ne s'étonnera pas que la même préoccupation pastorale marque sa théorie de la divinisation de l'âme.

En fait, au seuil de son traité sur la grâce, dans les *Sentences*, s'appliquant à réfuter la théorie du Lombard, fatale à toute possibilité d'une véritable divinisation de l'âme elle-même, il ne se contente pas comme Alexandre de Halès d'affirmer sa réprobation, il fournit des arguments. Or, ceux-ci accordent autant de crédit au témoignage des âmes pieuses qu'à ceux de la raison : le propre des âmes saintes, dit-il, est de ne rien s'attribuer, mais de tout rapporter à la grâce de Dieu. Plus on octroie à la grâce, moins on s'éloigne de la piété, alors même qu'on soustrairait quelque chose à la nature ou au libre arbitre.

« Et propterea, cum ista positio, quae ponit gratiam creatam et increatam, plus gratiae Dei tribuat quam alia, et majorem ponat in natura nostra indigentiam, hinc est quod pietati et humilitati magis est consona, et propterea est magis secura. Esto enim quod esset falsa; quia tamen a pietate et humilitate non declinat, tenere ipsam non est nisi bonum et tutum » (II d. 26 q. 2 concl.). Ce n'est pas à dire que la raison n'aura pas sa place, nous le verrons, mais pareille orientation incline Bonaventure à souligner surtout les causes extrinsèques, efficiente, exemplaire et finale, de la divinisation. De façon générale, Dieu est l'auteur de tout bien : de Lui tout provient originellement, par Lui tout est produit exemplairement et en Lui tout se ramène finalement (*Soliloquium*, prol.; cf J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929).

1° **Condescensio.** — Ce mot « condescensio » qu'Alexandre de Halès rapporte (*Glossa in* II *Sent.* d. 8; cf Dondaine, *art. cité*, p. 81 et 105) dans une citation de saint Jean Chrysostome (*In Joan.* 15, 1, PG 59, 97) parlant des apparitions divines, est plus d'une fois assumé par Bonaventure à propos de la grâce.

La divinisation de l'âme a pour cause efficiente une condescendance toute libérale, purement gratuite, prise par Dieu à notre avantage (II *Sent.* d. 19 a. 1 q. 1c). « Hoc non potest esse nisi ex summa dignatione et condescensione Dei » (*Breviloquium* 5, 1). Elle ne provient pas d'un épanouissement des énergies humaines; elle n'est pas en l'âme par elle-même, mais en vertu de l'influx d'un principe totalement différent d'elle (II *Sent.* d. 26 q. 5 n. 7). Émanant de Dieu seul (I d. 14 a. 2 q. 2), non par nécessité mais par initiative libre (II d. 26 q. 2), elle est un don parfait qui descend d'en-haut (q. 5 n. 5), du Père des lumières (*De donis Spiritus Sancti*, coll. 1), et nous arrive par le Verbe incarné et crucifié (coll. 1 n. 5), lequel étant l'unique Principe de recréation est seul à pouvoir la prodiguer et l'infuser immédiatement (*Breviloquium* 5, 1 et 3); nul homme ne peut la donner, nul ne peut s'en rendre digne par ses propres forces : elle surpasse absolument les limites de notre nature (II *Sent.* d. 26 q. 3; *Breviloquium* 5, 1), tellement qu'on ne saurait, sans une impulsion de Dieu, ni la connaître ni la demander (II d. 28 a. 2 q. 1).

Cette doctrine, classique chez les auteurs catholiques, se retrouvera chez saint Albert et saint Thomas, sauf à dire que Bonaventure insiste particulièrement, dans l'octroi de la grâce, sur le rôle du Christ crucifié et qu'il l'exprime en un style visant surtout à la représentation dynamique.

2° **Reversus.** — Le but poursuivi par Dieu dans le don de sa grâce, la cause finale de celle-ci, est de ramener à lui sa créature égarée. L'âme, déjà « en tant que limitée par nature est déjetée, repliée sur soi, amoureuse de son propre bien » (*Breviloquium* 5, 2); son penchant *(affectus)* sera également replié sur soi *(recurvus)* et mercenaire par lui-même (II *Sent.* d. 26 q. 2). — C'est là une opinion qui remonte à Guillaume de Saint-Thierry (*De natura amoris*, PL 184, 382b), pour qui, comme pour Augustin déjà, l'amour naturel est fondé sur la similitude de la Trinité, plutôt que sur la participation de l'être, comme chez saint Thomas.

Or l'âme a été infirmée par le péché; la grâce survenant, retourne l'âme et la convertit à Dieu (q. 5). Ainsi orientée et exaltée au-dessus d'elle-même, elle ne peut subsister désormais que comme élan de retour vers son principe originel : « sicut enim fons non habet durationem, nisi habeat continuam conjunctionem cum sua origine, nec etiam lux; sic gratia Spiritus sancti non potest vigere in anima nisi per reversionem ejus in ipsius originale principium » (*De donis*, coll. 1). La grâce est comme un poids spirituel déposé dans l'âme pour entraîner, mais vers le haut (II *Sent.* d. 26 q. 6 concl.), vers la gloire éternelle qui ne diffère de la grâce que par l'état (d. 27 a. 1 q. 3), et qui est pour l'âme sa perfection consommée et sa paix (d. 26 q. 3). Parce qu'elle est selon Dieu et pour Dieu, la grâce est, en effet, constituée de manière à ce que, « par elle, l'œuvre émanée de Dieu retourne à Dieu; la perfection de tout esprit raisonnable s'opérant à la façon d'un cercle intelligible, ouvert et fermé sur soi » (*Breviloquium* 5, 1, trad. V.-M. Breton, p. 390).

3° **Habitus déiforme.** — Bonaventure ne se contente pas de décrire le mouvement inclinant Dieu vers l'homme et enlevant l'homme vers Dieu; il tente de serrer de près la réalité produite dans l'âme. Tandis que la grâce accordée par un homme ne suscite aucune réalité nouvelle dans le sujet favorisé, Dieu n'agrée l'âme que parce qu'il y a en elle quelque effet nouveau. Sa volonté et sa vérité ne subissant pas de changement, puisqu'elles sont immuables, si Dieu préfère quelqu'un, c'est qu'il y a en lui quelque chose de meilleur et digne d'un plus grand amour. La mutation n'affecte pas Dieu, elle est dans le sujet qui a été agréé (II d. 26 q. 1).

La divinisation s'opère donc à la faveur d'un effet nouveau produit dans l'homme. Cet effet ne consiste pas seulement en une pure présence de Dieu. Il est de plus un don créé. D'une part, en effet, « Dieu descend en l'âme non pas par sa propre essence immuable, mais par un influx émanant de lui » (*Breviloquium* 1, 1; cf I *Sent.* d. p. 1 a. 2 q. 2 ad 7 et 8). Prise de ce biais, la grâce déiforme peut se comparer à l'influence de la lumière et son principe au soleil (II d. 26 q. 1; cf q. 3 et ad 3; q. 6 concl.; d. 27 a. 1 q. 2).

H.-F. Dondaine (*art. cité*, p. 61) a montré comment cette métaphore, prisée par Bonaventure, avait été développée déjà par Scot Érigène pour expliquer sa théorie très discutée de la vision béatifique. Alexandre de Halès (*Glossa in* I *Sent.* d. 1 n. 18; cf III q. 61 m. 2 a. 3; I q. 42 m. 5 a. 2) en fait également état après lui et dans le même sens. Bonaventure l'utilise à bon escient. Dieu est comme le soleil, la grâce est un influx émanant de lui (*Breviloquium* 5, 1), et demeurant en contact permanent avec elle (II *Sent.* d. 26 q. 6 concl.), en totale dépendance de son action productrice (I d. 9 q. 4). A ce titre, la grâce apparaît déjà comme quelque chose qui diffère de Dieu. La déification n'est pas une absorption dans le divin.

Prise du côté de la créature, la grâce est appelée à réformer la nature qui la reçoit, à l'informer et à la vivifier. Or, tous ces actes exigent un principe formel qui investisse réellement le sujet : il est nécessaire que

la divinisation se fasse par un don créé importé dans l'âme. Dieu peut bien être un Modèle; il ne saurait jouer le rôle d'une forme vivifiant et perfectionnant l'âme directement (II d. 26 q. 2). Ceci conduirait au panthéisme. Cette position qui veut que la grâce soit une entité créée est la plus sûre et la plus rationnelle; elle a pour elle non seulement les docteurs de Paris, mais la piété des saints, qui perçoivent quelquefois en eux l'influence de la divine bonté à la faveur, non certes d'un raisonnement, mais d'une expérience.

Si la grâce est créée, la divinisation ne s'en trouve-t-elle pas d'emblée compromise? Nullement. Simple accident, mais accident venu d'en-haut (q. 3 concl.), il est le plus parfait des dons créés, le plus précieux de tous (q. 5 n. 5), plus précieux que le ciel et la terre (q. 4), un don qui embrasse toute la bonté du donateur : « Gratia enim est sicut donum primum et excellentissimum inter dona creata, et sicut donum quod complectitur totam bonitatem donantis » (d. 27 a. 1 q. 2 ad 2; cf d. 26 q. 4). Ce don adhère à l'âme « comme un habitus ou une certaine qualité » (d. 26 q. 5 ad 3), qui « ne saurait être habitus naturellement inséré; il est un habitus divinement et gratuitement infus », un « habitus déiforme » : pour être digne de l'éternelle béatitude, l'esprit rationnel doit nécessairement participer d'une influence déiforme (*Breviloquium* 5, 1).

Ce mot « déiforme » souvent employé par Bonaventure recèle cependant une ambiguïté. Il peut quelquefois désigner une réalité purement naturelle. Le docteur séraphique l'utilise dans cette acception à propos de l'âme qui est déiforme et spirituelle à raison de son origine (I *Sent.* d. 14 a. 2 q. 2). Le pseudo-Denys a pu écrire que l'ange, de son côté, avait un intellect déiforme (*De divinis nominibus* 7, 2, PG 3, 869c); mais Bonaventure a soin d'expliquer qu'il s'agit là d'une déiformité tout à fait dérivée : « Ad illud quod objicitur, quod est deiformis per naturam, dicendum quod hoc non dicitur, quia habeat deiformitatem, quam habet intellectus gloriosus per assimilationem, quae est in statu perfecto, sed deiformis dicitur, quia sine susceptione specierum, per id quod habet in se, actu cognoscit » (II *Sent.* d. 3 p. 2 a. 2 q. 2 ad 1).

4° Quant à la **déiformité de la grâce,** elle est d'un tout autre ordre. La grâce est déiforme, non seulement parce qu'elle est d'origine divine, mais parce qu'elle est le résultat d'une élection spéciale de Dieu nous appelant au repos de sa béatitude; par elle, l'homme est ramené immédiatement à Dieu pour lui être immédiatement conformé; image de Dieu et similitude de Dieu, la grâce émane directement de lui et demeure en contact avec lui comme une perfection déiforme :

Haec autem influentia deiformis, quia est a *Deo* et *secundum Deum* et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati non tantum secundum *ordinem originis*, verum etiam secundum *rectitudinem electionis* et secundum *quietudinem fruitionis*. Et quoniam qui hoc habet immediate ad Deum reducitur; sicut immediate ei conformatur; ideo donum illud immediate donatur a Deo tanquam a principio influxivo; ut, sicut immediate *emanat* a Deo Dei imago, sic immediate *manet* ab ipso Dei similitudo, quae est divinae imaginis *perfectio deiformis*, et ideo dicitur imago recreationis (*Breviloquium* 5, 1).

Les derniers mots soulignent encore le caractère surnaturel de la déiformité. Elle apparaît comme une recréation. Par la création nous avions reçu l'être que Dieu a tiré du néant. Par la grâce, cet être déjà existant, Dieu le recrée ou, ce qui revient au même, le reforme en lui infusant une nouvelle qualité (II *Sent.* d. 26 q. 2), un complément venu d'en-haut (ad 3), une forme communiquant à l'âme une vie de surcroît (ad 4). La situation de l'homme en état de grâce est donc tout autre que celle des êtres qui ne la possèdent pas; pour unis qu'ils soient avec le Créateur, ils ne peuvent lui être attachés par la connaissance et l'amour; ils demeurent comme à distance de lui : « Gratia non unit quantum ad esse primum, quantum ad quod Deus est cuilibet creaturae intimus essentialiter, potentialiter et praesentialiter; sed gratia est medium uniendi quantum ad cognitionem et amorem : quantum ad quem modum, multum distat Deus a peccatoribus. « (concl.)

5° **Assimilation à la Trinité.** — Le terme où conduit la grâce est l'assimilation de l'âme à Dieu. « La grâce est une influence spirituelle procédant de Dieu dans l'âme, en vertu de laquelle Dieu assimile toute l'âme à lui-même » (II d. 27 a. 1) et la « conforme » à lui. L'homme ainsi conformé et assimilé est constitué ami de Dieu, rendu digne de lui plaire et d'être agréé de lui (d. 26 q. 2). Désormais, ennobli, joint à Dieu (q. 3), il n'est plus replié sur soi, ne cherche plus son bien-être mais l'utilité du prochain et la gloire de Dieu; et comme Dieu, il fait gratuitement ce qu'il fait (q. 2). Cette assimilation n'est pas, comme dans l'ordre naturel, simple capacité de recevoir une similitude divine; la grâce est elle-même la similitude, le don assimilateur (ad 2). Bien qu'elle ne soit pas une substance, elle est plus semblable à Dieu que ne l'est celle-ci, plus stable aussi, tout comme le rayon du soleil est plus stable que les substances matérielles éclairées par lui (ad 3).

Enfin, c'est à la Trinité, placée par Bonaventure au premier plan de sa théologie (cf J.-F. Bonnefoy, *Une Somme bonaventurienne de théologie mystique*, Paris, 1934), que la grâce nous conforme. Toute la création prend chez Bonaventure un sens religieux; tout être est non seulement vestige, mais image de la Trinité (cf E. Sauer, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, Werl, 1937). Mais avec la grâce nous montons au plan supérieur, celui de l'image qui, formée par la création, déformée et oblitérée par le péché, a été restaurée et réformée (*Itinerarium* 1; cf II *Sent.* d. 26 q. 5 ad 4) par l'influence déiforme. Or, cette influence déiforme, parce qu'elle est de Dieu, et selon Dieu et pour Dieu, rend notre image conforme à la bienheureuse Trinité, non seulement selon l'ordre d'origine, mais aussi selon la rectitude de l'élection, et ensuite selon la quiétude de la jouissance (*Breviloquium*, *loco cit.*). La grâce déiformante rend l'âme parfaite, elle en fait une épouse du Christ, une fille du Père et un temple du Saint-Esprit (*ibidem* et *Itinerarium* 4). Bonaventure souligne le réalisme de ces propriétés : dire que l'homme est habité comme un temple, que de serviteur il est considéré comme fils et de servante choisie comme épouse, ce n'est pas parler par image et par transposition, mais en vérité et propriété de termes (II *Sent.* d. 29 a. 1 q. 1).

Il termine en exposant par une triple série de trois effets cette conformation de l'âme à la Trinité : elle ne peut avoir lieu que par la vigueur de la vertu qui purifie l'âme, la stabilise et l'élève; par la splendeur de la vérité qui l'illumine, la réforme et l'assimile à Dieu; et par la ferveur de la charité qui la rend parfaite, la vivifie et l'unit à son Dieu. Un dernier effet, rendre l'homme capable de plaire à Dieu et de lui être agréable, couronne les précédents; de là vient que l'influence déiformante, si elle effectue ces dix actes, est néanmoins dénommée par ce dernier qui est le plus complet. On la dit précisément grâce gratifiante parce que celui qui la possède est agréé de Dieu. Cette idée d'acceptation divine revient

très souvent chez Bonaventure pour désigner l'effet caractéristique de la grâce (cf *Breviloquium* 5, 1; cf II *Sent.* d. 26 q. 5; d. 27 a. 1 q. 2, etc).

Ainsi, pour Bonaventure la notion de divinisation culmine dans le fait d'être agréable à Dieu. C'est peut-être parce qu'il a senti l'insuffisance de cette position menacée par le volontarisme et l'extrincésisme, plus attentifs à la relation avec Dieu qu'à la réalité formelle et constitutive qui la fonde, que son disciple, Odon Rigaud, insistera sur l'élévation de l'âme et de ses facultés (cf J. Auer, *op. cit.*, t. 1, p. 183). Ce correctif aura l'avantage d'atténuer heureusement la valeur que Bonaventure donne à ses comparaisons augustiniennes du cavalier et du cheval, et surtout à celle de la lumière qu'il utilise si largement pour expliquer la divinisation de l'âme par la grâce. Ce tour subjectif et personnel qu'il confère à sa théologie pourrait être souligné par l'étude du sujet immédiat de la grâce déiformante qui, à ses yeux, est la volonté, la plus haute faculté personnelle de l'homme, l'âme n'étant atteinte que par l'intermédiaire de celle-ci (II d. 26 q. 5). Il se sépare sur ce point, et consciemment, au nom de saint Augustin, de la conception plus spéculative et scientifique, plus logique et organique de saint Albert et surtout de saint Thomas d'Aquin, qui seront plus attentifs à éviter toute trace de volontarisme.

3. **Saint Albert le Grand.** — Bonaventure souligne lui-même l'orientation divergente que prend la théologie avec les maîtres de l'école dominicaine : « Hi sunt Praedicatores et Minores. Alii principaliter intendunt speculationi... et postea unctioni. Alii principaliter unctioni et postea speculationi » (*In Hexaemeron*, coll. 25, *Opera*, t. 5, p. 440). Cependant, si Albert substitue à la tendance mystique du docteur franciscain une méthode plus rigoureusement scientifique, il reste sur ce point assez près de Bonaventure dans maints ouvrages. Son *Commentaire sur saint Matthieu*, rédigé vers 1260, garde notamment l'allure d'une méditation où, souvent, l'image remplace le concept. Quant au *Commentaire sur les Sentences*, écrit entre 1240-1248, à la *Summa de creaturis*, de la même période, et à la *Somme théologique* qui date de la fin de sa vie, le procédé y est nettement scientifique; il s'apparente à celui d'Aristote, bien qu'on ait noté, même en ces ouvrages, l'incidence d'un courant issu d'un néoplatonisme plus ou moins purifié (cf J. Auer, *op. cit.*, et H. Doms, *Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus*, Breslau, 1929). On ne s'étonnera pas, dès lors, de voir saint Albert s'attacher à considérer la grâce davantage sous son aspect dynamique que sous l'angle de sa nature. Il insiste sur ses effets et sa fin, laquelle consiste à rendre l'homme agréable à Dieu et à conférer à l'action de celui-ci le pouvoir d'être valable et méritoire pour la vie éternelle (*Somme théologique* II q. 98 m. 1 ad 1), plus, peut-être, que sur son être comme tel. En tout cas, avec Bonaventure, il retient pour meilleure définition de la grâce, celle que Thomas d'Aquin réservera pour la vertu (II *Sent.* d. 26 a. 4).

1° **Grâce créée.** — A la suite d'Alexandre de Halès et de Bonaventure, Albert maintient contre le Lombard que l'union surnaturelle avec Dieu, qui constitue la divinisation du chrétien, ne peut se réaliser sans le secours d'une grâce créée. Telle est l'assertion qui ouvre son traité de la grâce dans les *Sentences* (II d. 26). Il défend cette position avec force arguments. Il faut comprendre que Dieu ne saurait être l'immédiat achèvement et la perfection des êtres créés.

Si Albert paraît quelquefois imprécis sur ce point (II d. 26 a. 1 ad viam 2 ad 2; cf à propos des élus d. 4 a. 1 ad quaest. 1 ad 1 et 2), il tient toujours que pareil achèvement ne serait pas convenable; et, plus radicalement, il déclare que Dieu n'entre dans aucun mélange et ne peut être uni comme forme à un sujet : « Deus non est permiscibilis subjecto ut forma, nec unibilis » (*ibidem* et *Somme théol.* II q. 66 q. 1 ad 3). Qu'on ne vienne pas objecter l'analogie de l'âme et du corps; car si l'âme est la forme immédiate du corps, il n'en va pas de même de l'Esprit par rapport à l'âme. L'Esprit Saint habite l'âme comme une source d'énergie, sans doute, mais cette dernière n'est pas conjointe à l'âme par essence (I *Sent.* d. 17 a. 1 n. 6). Une distance infinie les sépare. Un intermédiaire créé est exigé. Si donc l'Esprit est la vie de l'âme, ce n'est pas au sens où la vie naturelle est communiquée immédiatement par l'âme au corps.

Cette argumentation, qui veut maintenir une véritable transcendance de Dieu et éviter toute tendance au panthéisme, est proposée également à partir d'une comparaison entre la création et la gratification. Dans l'œuvre de la création, rien n'est présupposé à l'action de Dieu qui puisse coopérer avec lui; on pourrait en dire autant de la glorification qui est l'élévation de la nature au plus haut état qui lui soit possible d'atteindre. Dans l'œuvre de la gratification, au contraire, nous avons à travailler méritoirement et, pour autant, il faut qu'une forme ou un habitus nous soit donné pour nous perfectionner en vue de cette activité (II d. 26 a. 1) toute surnaturelle; car, si un soldat peut plaire à son chef par quelque chose qui est en lui d'emblée, il n'y a rien en nos œuvres par quoi nous puissions plaire à Dieu, avant que lui-même ne nous en ait communiqué le pouvoir (ad viam 4 ad 1).

Remarquons au passage cette notion d'acte méritoire à laquelle saint Albert se réfère souvent (ainsi qu'à la capacité de plaire à Dieu, soulignée déjà par Bonaventure) pour expliquer l'activité de la grâce créée par opposition à celle de la nature (ad viam 3 ad 1, etc). La comparaison entre l'œuvre de création et l'œuvre de gratification ou de recréation est reprise dans la *Somme* (II q. 98 m. 1) avec plus de profondeur. Ce n'est plus sous le biais de la fin qu'elle est envisagée, mais sous celui de l'être même : tandis que l'acte créateur se fondait sur le néant absolu, celui de la recréation se fonde sur quelque chose qui est déjà parfait dans son ordre de nature, lequel, par lui-même, ne peut pas être élevé à la conjonction avec Dieu; il exige un don reçu de Dieu, par quoi il est élevé et préparé comme un temple à l'habitation divine.

Cette exigence d'un « medium » créé n'implique nullement une indigence de la part de Dieu, remarque Albert le Grand; elle est la rançon de l'imperfection foncière de la créature, dont nul acte, — cette notion vient d'Avicenne —, n'est parfait s'il n'est élicité par un habitus proportionné. Aussi bien, « pour que ce qui nous appartient en propre devienne agréable à Dieu », nos propres forces ne suffisent pas, il est indispensable qu'une forme venue de Dieu nous y élève (II *Sent.* d. 26 a. 1 sol.). Ensuite seulement, nous pourrons produire des actes en union avec l'Esprit (I d. 17 a. 1 n. 7). Au reste, ce dernier meut l'âme par une influence tellement simple et pure, que celle-ci ne peut être reçue par aucune créature livrée à elle-même, quelle que soit sa noblesse naturelle; sans une qualité élevant le pouvoir de l'âme et la rendant apte à accueillir cet influx de l'Esprit, elle ne pourrait produire cet acte infiniment élevé en dignité qui consiste à aimer Dieu (n. 9). On voit par là que la dignité de l'âme et celle de la grâce sont équivoques et défient toute comparaison : l'une est celle de la pure capacité de Dieu, l'autre celle de l'acte méritoire

(II d. 26 a. 1 ad viam 3 ad 1), saisissant actuellement Dieu; pareille faveur, loin de retenir l'âme à distance de Dieu, l'élève jusqu'à Lui (ad 3). De façon générale, tout agent posant un acte qui ne relève pas de son propre fond dépasse infiniment ses possibilités; et si néanmoins cet acte doit être réputé sien, il est nécessaire que l'agent reçoive cet avantage de celui qui le meut à poser l'acte (a. 1 sed contra).

Pour mieux énerver l'objection du Lombard qui compromettait une divinisation réelle, saint Albert explique que le mot « medium » est lui-même équivoque. Il réfutait par là, d'avance, une difficulté que certains opposent à la grâce créée. Il ne s'agit nullement d'insérer entre notre âme et Dieu je ne sais quel intermédiaire nous maintenant à distance de lui et nous empêchant de l'atteindre. Le « medium » de la grâce créée ne s'interpose pas entre Dieu et nous; il est tout entier de notre côté, pour élever notre potentialité et pour, par un habitus proportionné, rendre celle-ci apte à mériter, nous permettre de nous approcher de lui, et de nous élever jusqu'à lui (*Somme théol.* II q. 98 m. 1 ad 2) : « hoc medium non est medium sistens, sed elevans et promovens ad conjunctionem Dei » (ad 4; cf à propos de la vision I q. 13 m. 4; II q. 98 m. 3 n. 1, et m. 2 n. 4). Elle est un « medium » soutenant l'âme et la parachevant pour la promouvoir à cet acte parfait qui est d'accueillir dignement Dieu qui veut habiter en elle (q. 98 ad 5 et 3). Pareil « medium » n'ayant rien qui vienne de nous, tenant de Dieu tout ce qui le constitue (ad 5), ne saurait être un obstacle à Dieu.

On voit avec quel souci Albert tente de préciser en quoi consiste le lien qui joint l'âme à Dieu et assure la divinisation de celle-ci. Il ne lui suffit pas d'affirmer le caractère créé de la grâce, ni de dire qu'il est plus conforme à la piété et plus raisonnable de tenir cette position. Hardiment, il confronte les données traditionnelles pour en écarter les fausses interprétations possibles et mieux pénétrer les richesses de leur contenu.

La grâce créée qui divinise l'âme est donc une entité qui pénètre intimement la nature. Qu'elle ne soit pas due à la nature qui ne possède pas les causes suffisantes pour atteindre à une telle promotion, ne veut pas dire qu'elle reste à l'extérieur et soit « contre la nature que Dieu a instituée »; celle-ci est tout obéissance devant sa puissance divine (*Summa de creaturis* II q. 75 sed contra). Elle peut fort bien être *un accident surajouté* (II *Sent.* d. 26 a. 2; IV d. 14 a. 21 sol.; d. 44 a. 13 n. 5 etc). Pour n'être pas causé par la substance du sujet, il n'en est pas moins vitalement inséré, car il est causé directement par Dieu. Ni les hommes réputés en sainteté, ni les ministres de l'Église ne peuvent produire pareil effet (*Somme théol.* I q. 32 m. 1 ad q. 2). Seul Dieu l'infuse (IV *Sent.* d. 17 a. 2 ad 3) ou la diffuse (*In Matthaeum* 6, 9) en nous comme une émanation de lui-même (I *Sent.* d. 17 a. 1 ad 5). Véritable régénération, on peut l'appeler encore procréation et recréation (cf *Summa de bono*, tr. 5, de justitia q. 3 a. 2 sol., etc), car l'œuvre de la justification est preuve d'un amour de Dieu aussi grand et même plus grand que celle de la création (*Somme théol.* II q. 104 m. 2 ad 4). Toutefois, cette œuvre de recréation ne se termine pas à l'être d'une substance; elle aboutit à nous conférer une « nouvelle manière d'être » (q. 98 m. 2 ad 2), un « beñe esse » (I *Sent.* d. 3 a. 25 sol. et d. 17 a. 1 n. 14), lequel, pour être formellement nôtre, doit nous appartenir comme *un habitus* (d. 17 a. 1 ad 4).

Le fait de n'être pas substance ne diminue en rien sa dignité, car, telle la beauté dont on gratifierait un corps, la grâce est plus noble que l' « esse » substantiel de l'âme, si on l'envisage non pas sous le biais de l'esse en lui-même, mais sous celui de l'agir et de la fin dernière (II d. 26 a. 1 ad viam 5 ad 3; ad viam 3 ad 1). Habitus infus par Dieu et non acquis, il assure la divinisation de celle-ci en la surnaturalisant dans les profondeurs de son essence et de ses puissances (a. 2). Fournissant à l'âme un esse et des principes d'opération, la grâce est à demeure en nous (I d. 17 a. 1 ad 4) pour nous perfectionner à la fois dans l'être et l'agir surnaturels (*Somme théol.* II q. 92 m. 4); elle est tout ensemble un « habitus liberans » (*Summa de creaturis* II q. 70 a. 4 p. 3 ad 5 et *Somme théol.* II q. 16 m. 1 ad obj. 1), « faciens esse bonum », et un « habitus perficiens hominem ad opera meritoria » (q. 98 m. 2). Elle est « diffusée dans l'âme tout entière, dans toutes ses énergies et dans toutes ses œuvres » pour ordonner « universellement tout l'homme à Dieu » (m. 3 ad 3 et 5) et lui permettre d'accomplir des actes valables pour la vie éternelle.

2° **Perfection.** — Cette notion d'un « habitus universel, informant le sujet ainsi que toutes ses puissances et ses actes » (m. 4) en vue de la gloire, inclinera saint Albert à souligner que la grâce, plus encore qu'un accident, est une *perfection* pour l'âme; il va même jusqu'à dire qu'elle est une perfection naturelle qui habilite l'âme à poser l'acte de la vie éternelle (IV *Sent.* d. 46 a. 5 n. 3; q. 98 m. 2 ad 2 et *Summa de bono*, tr. 4 de prudentia q. 1 a. 5 obj. 12). La divinisation de l'âme par la grâce se ramènerait-elle à un simple prolongement de la nature? L'ensemble de la doctrine d'Albert le Grand corrige une première impression qui pourrait être affirmative. Il s'agit d'une perfection surnaturelle. Dieu qui perfectionne tout être ne donne à la volonté rationnelle toute sa dimension que par la grâce; celle-ci seule convertit l'âme et l'ouvre sur Dieu (*Somme théol.* I q. 70 m. 4 ad 5). La grâce, venant de Dieu, loin de détruire la nature (*Summa de bono*, tr. 4), arrache celle-ci à son néant congénital (II *Sent.* d. 26 a. 1 ad viam 5 ad 1; IV d. 43 a. 1) en lui donnant de participer à une perfection propre à Dieu seul (*In Matthaeum* 6, 9). Bien qu'étant « perfection de l'âme » (II *Sent.* d. 26 a. 10 ad 2), elle n'est pas son prolongement homogène consubstantiel dans l'ordre naturel; l' « inesse » de la grâce suppose l' « inesse » commun à toute créature (*Summa de creaturis* I q. 20 ad 2; I *Sent.* d. 3 a. 3 ad 3 et d. 37 a. 2 ad 1; *Somme théol.* II q. 3 m. 3 a. 3 sol. 3). Ce à quoi cette perfection s'oppose, c'est le péché (*Somme théol.* I q. 71) et ce qu'elle accomplit dans l'âme, c'est la conjonction avec Dieu et son imitation (II q. 98 m. 1 ad 1; II *Sent.* d. 26 a. 3) et non son achèvement formel qu'elle possède déjà. Si elle nous complète et nous parachève, elle le réalise en faisant de nous des fils et en nous attirant à l'esse divin (*In Matthaeum* 6, 9). Il ne s'agit donc pas de la perfection que l'âme acquiert par accoutumance dans la vie civile, mais de celle qu'elle reçoit de Dieu en vue des actes méritoires (II *Sent.* d. 26 a. 7 ad q. 4; *Somme théol.* II q. 98 m. 2 sol.).

3° **Déiformité.** — Cette perfection, saint Albert l'appelle « déiforme ». Commentant le pseudo-Denys qui parle de la déiformité de l'intellect angélique, il concède que « tous les anges ont un intellect déiforme » en tant qu'ils reçoivent les illuminations divines d'une manière déiforme, bien qu'ils ne puissent les communiquer que selon une sainte analogie tenant compte de la capacité proportionnelle à chacun (*In lib. De coelesti hierarchia* 9, 2 et 4). Quant à la perfection de la grâce, elle ne peut être appelée « angéliforme » parce que, dans « l'action hiérarchique », le but n'est pas d'assimiler à l'ange, mais à Dieu, lequel resplendit en tous comme tous resplendissent en lui; les âmes ainsi perfectionnées lui sont déiformément semblables en vertu d'un cheminement vers lui, d'une ascension dans les illuminations,

c'est-à-dire dans ses dons lumineux qu'il infuse divinement pour se les assimiler directement et leur donner en partage sa propre puissance (3, 1). Dans le premier cas, Albert admettait une déiformité d'ordre naturel, par déférence pour l'autorité de Denys; dans le second, il donne au mot son sens plein et surnaturel qu'il emploiera généralement. C'est ainsi que parlant de notre justification, il explique que notre nature avait été corrompue par le péché et que Dieu, pour la réparer en la ramenant vers les biens contraires, transforma notre impureté en une lumière et une beauté déiformes qui nous perfectionnent et nous assimilent à lui-même (*In Matthaeum* 6, 10). Cette lumière déiforme est comme la « splendeur de la déité dans des fils de grâce » (6, 9). Le Père établit une relation de sa déité à nous, afin, par là, de nous déifier (*In Lucam* 11, 2), nous donnant quelque chose de lui-même qui soit bien nôtre (« de suo dat ut noster sit », *In Matthaeum* 9, 6), un « esse spirituel », un « esse gratiae » (*ibidem* et cf III *Sent.* d. 27 a. 3 sol.) qui confère vie et mouvement divins, sens, connaissance et « affectus » divins. Cet « esse divin selon la grâce » est ce qu'il y a de plus parfait et de plus désirable; celui qui l'a reçu est comblé, il n'a plus rien à désirer (*In Matthaeum* 9, 6). « Dieu vit en l'homme, et celui-ci ne vit plus pour soi-même » (*In Lucam* 11, 2). Dieu nous communique une communauté avec lui-même, une « unité », « une certaine égalité », tellement que nous paraissons n'être plus des hommes, mais des dieux dans une chair : « De dignitate autem in quam ab ipso nati sumus, ut jam non simus homines sed dii quidem (alias : quidam) in carne apparentes » (*In Matthaeum* 6, 9).

Pour éviter toute idée de communauté univoque Albert a soin de faire appel à la notion de *participation*. Un mouvement imprimé à la créature fait monter celle-ci en Dieu, la convertit et lui donne de participer, à sa faible manière (« pro modulo suo »), à la nature et aux attributs de Dieu, à sa seigneurie, à son éternité (*In Lucam* 11, 2), à sa bonté, à sa gloire, etc (*In Joannem* 3, 2). Cette « participation de Dieu par la grâce » (I *Sent.* d. 3 a. 25 sol.), qui vient de lui et nous ramène à lui, établit une étroite unité avec Celui qui est notre fin et notre exemplaire. « A la faveur de ses dons nous sommes attirés à une simplicité divine, et, pour autant que la chose est possible, nous sommes faits dieux et participants des dieux » (*In lib. De coelesti hierarchia* 1, 1).

Saint Albert essaie d'expliquer davantage et de montrer que, par la grâce déiforme, nous sommes référés, non seulement à la nature divine, mais aux trois Personnes de la *sainte Trinité*. En son *Commentaire des Sentences*, il restait plus particulièrement dans la perspective de nos relations avec le Saint-Esprit.

Dans son commentaire du Pater, il s'étend sur la notion de paternité de Dieu dans l'ordre de la grâce : nous sommes élevés à une participation du nom du Père (*In Matthaeum* 6, 9) et à sa seigneurie. De même que dans l'ordre naturel, le germe possède la vertu du père, laquelle est diffusée dans tout le corps du fils pour porter celui-ci à son achèvement d'être humain, ainsi la semence qui est la grâce, où se trouve contenue toute la vertu du Père en même temps qu'une similitude très noble de sa bonté, est diffusée spirituellement en ceux qui sont nés de Dieu et accomplit ceux-ci en les conduisant jusqu'à l'être divin. Mais engendrés par Dieu nous sommes authentiquement fils de Dieu, et, par là, conformés et configurés au Christ autant qu'au Saint-Esprit.

Le Père qui nous engendre reconnaît en nous son image et sa similitude; il nous unit à lui par une consanguinité et une affinité naturelles, parce qu'il possède en ses fils quelque chose qui est sien; il nous attache à lui parce qu'il aime ce qu'il « voit être sien en nous » (*ibidem*). La filiation, qu'il nous accorde en nous assimilant à son Fils, nous fait du même coup participer à l'onction du Saint-Esprit. L'âme divinisée par la grâce entre dans la famille trinitaire : le Père nous attire par le Fils et vers le Fils, et il nous attire au Fils par l'Esprit. Il nous attire aussi à l'Esprit par l'Esprit. De même le Fils et le Saint-Esprit nous attirent, chacun à sa manière, vers le Père (*In Joannem* 6, 44).

Cependant, en tout ceci, nous ne sortons pas du domaine de l'appropriation, car « le nom du Père est pris (supponit) pour la Trinité tout entière, les œuvres de la création et celles de la grâce étant communes aux trois Personnes » (*In Matthaeum* 6, 9). Au reste, toutes ces communications divines s'achèvent dans la grâce d'inhabitation, qui est en nous une image de similitude, c'est-à-dire une imitation, non pas des trois Personnes séparées, mais « des trois Personnes dans l'unique nature de la divinité » (*Summa de creaturis* II q. 73 a. 1 sol.).

Dans le *Commentaire sur saint Luc*, il ramasse sa pensée avec vigueur : « Ita nativitas divina characterem facit virtutis divinae, per quam natus dicitur filius Dei, et participative dicitur Deus... Similes ei erimus, id est participatione deitatis » (11, 2). Par la grâce, nous recevons en partage le nom qui appartient par nature à la déité et non celui qui est propre aux Personnes. Or, il n'est pas de plus grand honneur pour l'homme que d'accéder à la déité elle-même, c'est-à-dire d'être divin : « Quid melius fieri potest homini quam divinus sit » (*In Matthaeum* 6 10).

Bien que chez Albert le Grand les élans mystiques et les descriptions psychologiques ne soient pas rares, surtout dans ses commentaires sur l'Évangile, on pressent une méthode théologique plus serrée et plus attentive à analyser ce que la grâce créée, qui fonde la divinisation de l'âme, est par elle-même. On verra comment saint Thomas, son disciple, poursuivra cette ligne en vue d'un approfondissement des données scripturaires et traditionnelles.

4. **Saint Thomas.** — Quand le docteur angélique parle de la divinisation de l'âme par la grâce, il ne se complaît pas, comme la plupart de ses contemporains, à décrire, sinon rarement et avec beaucoup de réserve, ses causes extrinsèques, telle la miséricordieuse descente de Dieu dans l'âme ou les merveilleux effets personnels et subjectifs, voire affectifs, de cette rencontre. Il n'insiste pas, comme saint Albert, sur la perfection que la grâce apporte à l'âme. Le point de vue qui commande toutes ses démarches est plus convaincant pour l'esprit : c'est la nature de la grâce déifiante, son être formel et intrinsèque.

Dès le *De veritate* (écrit entre 1256 et 1259), un texte de l'Écriture revient constamment pour étayer ses spéculations : celui où saint Pierre rappelle aux chrétiens que Dieu, dans sa miséricordieuse puissance, les a rendus « participants de la nature divine » (II, 1, 4). Cette formule profonde et lumineuse, dont on reconnaît comme un écho dans certaines oraisons liturgiques (par exemple, secrète de la messe de minuit qui se trouve déjà dans le Sacramentaire gélasien, cf *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae*, Oxford, 1894), est entendue en son sens strict et obvie; et c'est autour de la notion de participation que saint Thomas organise sa conception de la divinisation de l'âme par la grâce.

1° **Participation.** — Il ne saurait être question d'étudier le problème de la participation thomiste que des auteurs ont traité magistralement (notamment L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de*

S. Thomas d'Aquin, coll. Bibliothèque thomiste 23, Paris, 1942; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turin, 1950). Qu'il suffise de remarquer que le docteur angélique, quand il parle de la participation de grâce, se situe d'emblée à un degré supérieur à toutes les participations naturelles. Il ne s'arrête ni à la participation imparfaite de Dieu à laquelle accède la plus humble des créatures, ni même à celle, la plus haute de l'ordre naturel (II *Sent.* d. 16 a. 1 ad 3), en vertu de laquelle les êtres intelligents créés à l'image de Dieu et rendus « capables de Dieu » (*De veritate* 22 a. 5 ad 5) sont ordonnés à l'imiter de façon moins lointaine. Il s'agit d'une participation infiniment plus excellente et d'un autre ordre; infusée divinement, elle consiste en une faveur surhumaine et divine (*In Joannem* 1, lect. 8; 10, lect. 6), qui donne à celui qui la partage d'atteindre Dieu en lui-même immédiatement (*Somme théologique* 2ª 2ae q. 2 a. 3) par la connaissance et l'amour ici-bas (3ª q. 4 a. 1 ad 2) et par la vision béatifique, l'élan et le contact indéfectible au ciel (*In Hebraeos* 4, lect. 2; IV *Sent.* d. 49 q. 1 a. 1 sol. 2). C'est dans la perspective de la vision de gloire et de l'éternel « convivium » amical avec Dieu (III *Sent.* d. 19 q. 1 a. 5 sol. 1) que saint Thomas traite de la suprême et plénière participation de la divine bonté qu'est la grâce divinisatrice. Celle-ci ne peut être comprise que référée à celle-là. Parce que Dieu aime les hommes surnaturellement en vue de cette fin (II d. 26 q. 1 a. 1 n. 2), il leur communique, non sans doute sa propre nature qui est incommunicable (*De veritate* q. 2 a. 2; *Somme théol.* 1ª q. 2 a. 3), mais une participation de celle-ci, de manière qu'étant « faits dieux par participation » (*In Romanos* 1, 7), ils puissent communier réellement à sa vie intime.

On comprend que pareille participation de la nature divine aboutisse à une réalité qui « excède la capacité de toute nature créée » (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 112 a. 1), qu'elle soit un bien meilleur que celui de l'univers entier (q. 113 a. 9 c et ad 2), y compris l'âme humaine du Christ (*De veritate* q. 27 a. 1 ad 6); elle élève en fait l'homme à une vie qui transcende les conditions de toute nature créée et n'est connaturelle qu'à Dieu seul (a. 2). Nulle participation plus haute pour un être créé; au-dessus d'elle on ne rencontre que le mystère de l'Incarnation, lequel déborde le domaine de la participation, puisqu'il est la conjonction d'une nature humaine à la nature divine elle-même dans la Personne du Fils (*Somme théol.* 3ª q. 2 a. 10 ad 1).

2° **Sa cause.** — Il est aisé de voir également pourquoi saint Thomas insiste sur l'impossibilité pour tout autre que Dieu de causer la grâce. Sans compter que la notion de participation, à elle seule, comporte déjà la nécessité pour le participé d'être causé par celui dont il participe (1ª q. 44 a. 1; q. 61 a. 1; q. 84 a. 4 arg.), il est évident que si l'entité participée transcende toute nature créée, le Créateur seul peut la produire.

« Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem » (1ª 2ae q. 112 a. 1; cf q. 114 a. 5; 3ª q. 62 a. 1; I *Sent.* d. 14 q. 3 a. 1; IV d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1; *De veritate* q. 27 a. 3). Il s'agit, en effet, de rien moins qu'une régénération (*In Joannem* 3, 2, etc; *In Titum* 3, 5), on peut même dire création, au sens large du terme, en expliquant qu'on n'atteint pas à une réalité subsistante, mais simplement à une existence nouvelle à partir d'un néant de mérites (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 2 ad 3; *De veritate* q. 27 a. 3 ad 9; *In Ephesios* 2, 9). « Oportet ergo esse novam creationem per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt... Et sic patet quod infusio gratiae est quaedam creatio » (*In* 2 *ad Corinthios* 5, 17); Dieu est ainsi cause unique de la grâce (I *Sent.* d. 14 q. 3 a. 1), en laquelle l'âme est recréée d'une nouvelle création qui la rend juste (*In Ephesios* 4, 24) aux yeux de Dieu; aussi l'intervention divine qui la produit est-elle plus importante que celle exigée pour créer le ciel et la terre (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 113 a. 9).

3° **Grâce créée.** — La grâce, terme de cette intervention, est, pour saint Thomas, comme pour les auteurs précédents, une réalité créée. Cependant, il réfute la théorie du Lombard, fatale à une divinisation ontologique de l'âme, d'une manière plus radicale. La notion même de grâce sanctifiante exige de la part de Dieu un acte de volonté qui agrée gratuitement l'homme, et pose en ce dernier une entité créée. Agréer, en effet, c'est aimer, et aimer c'est vouloir du bien à celui qu'on aime. Or, il ne s'agit pas ici de l'amour ordinaire dont résulte l'un de ces biens naturels que toutes les créatures, à des degrés divers, reçoivent en partage. On est en présence d'un amour spécial ayant pour terme un bien surnaturel, une participation au bien propre à Dieu, et dont l'homme est tout à fait indigne par lui-même, à savoir la vie éternelle, selon le mot de saint Paul : « La grâce, c'est la vie éternelle » (*Rom.* 6, 23), ou plus précisément « le bien éternel qu'Il (Dieu) est lui-même » (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 1). Mais si un homme est à ce point agréé et aimé de Dieu, c'est parce que Dieu lui-même a répandu en lui un bien qui le rend digne de cet amour. L'amour de Dieu n'est pas, comme le nôtre, dépendant d'un bien préexistant dans l'être aimé; il crée le bien qu'il aime : « Voluntas ejus est effectrix boni et non causata a bono sicut nostra » (*De veritate* q. 27 a. 1). Ainsi, Dieu n'aime pas seulement l'homme de manière platonique en vue de la vie éternelle, il l'y engage positivement par un don qui l'en rend digne. Sans quoi, si la grâce n'était que simple acceptation par Dieu, l'homme ne subissant pas de changement, celui-ci pourrait, demeurant dans le péché, être dit en grâce avec Dieu par le seul fait de sa prédestination à la vie éternelle.

Le nerf de l'argument est, des *Sentences* (II d. 26 q. 1 a. 1) à la *Somme théologique*, en passant par le *De veritate*, cet amour divin créateur, qui, ne pouvant être sans fruit, répand (« profundit », « profluit ») un bien surnaturel en l'être aimé, lequel devient par là digne de partager la béatitude de Dieu.

Refuser la réalité créée de la grâce serait diminuer l'efficacité de l'amour divin et méconnaître l'infinie distance qui sépare cet amour du nôtre, lequel est en dépendance par rapport à son objet (*Contra gentiles* III, 150). Loin de marquer une impuissance chez Dieu, la grâce créée affirme sa puissance, car il est plus parfait de communiquer une forme que de s'en tenir à donner une impulsion ou une disposition (*De caritate* 1 n. 14). Que la grâce divinisante soit un *accident*, une qualité et un habitus, Thomas d'Aquin le maintient en précisant le sens où il entend ces termes. Accident, la grâce l'est en tant qu'elle survient dans une âme, préexistant au don que Dieu lui départit (III *Sent.* d. 26 q. 1 a. 2). Plus tard, remarquant que ce qui appartient à un être par participation ne peut être sa substance (*Contra gentiles* II, 52 fine), il ajoutera que la grâce étant substantiellement en Dieu n'est qu'accidentellement en nous : « Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem » (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 2 ad 2).

4° « **Qualité surnaturelle** », don habituel ou forme (a. 2), la grâce n'est pas une simple motion venue de

Dieu. Si, déjà dans l'ordre naturel, Dieu aime ses créatures au point de les munir de formes et de vertus qui soient principes d'actes accomplis par elles-mêmes connaturellement et facilement, à plus forte raison en sera-t-il ainsi dans l'ordre privilégié du surnaturel. Au reste, il ne faut pas se représenter cette forme comme un intermédiaire agissant sur l'âme par mode de cause efficiente ou d'objet, mais comme pur medium formel (1ª 2ae q. 110 a. 2 ad 1; *De veritate* q. 27 a. 1 ad 10), inhérent à l'âme (*De veritate* q. 27 a. 3 ad 13) pour l'incliner à être mue par Dieu suavement et promptement vers le bien éternel (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 2 et ad 2). Dieu n'agissant que comme cause efficiente, il est nécessaire qu'il y ait dans l'âme une cause formelle intrinsèque qui soit au principe de l'agir propre dans l'ordre surnaturel. On peut la ramener plus précisément à un *habitus infus* (q. 108 a. 1 ad 2), pourvu qu'on n'identifie pas celui-ci à l'un de ces habitus ordonnés immédiatement à l'acte dont ont parlé les philosophes. La grâce est, en effet, ordonnée non pas à l'acte, mais à « un certain esse spirituel » disposant à la gloire (II *Sent.* d. 26 q. 1 a. 4 ad 1; *De veritate* q. 27 a. 2 ad 7). Elle a pour effet prochain de conférer à l'âme « *un certain esse divin* » (II *Sent.* d. 26 q. 1 a. 4 ad 2; d. 27 q. 1 a. 5 ad 3).

Dans le *De veritate*, le terme « esse divin » qui pourrait être mal compris est remplacé par « esse spirituel gratuit » (q. 27 a. 1 ad 3; a. 2 ad 7; a. 6 ad 4), ou « esse surnaturel » (a. 2), qui est l'effet immédiat de la grâce (a. 5 ad 17). Il y a parallélisme entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; la grâce est au principe d'un esse surnaturel, comme l'essence l'est pour l'existence naturelle (a. 6 ad 3). C'est la raison pour laquelle saint Thomas soutient sans ambiguïté possible que la grâce est subjectée dans l'essence de l'âme, régénérant celle-ci dans la totalité de son être (a. 6 sed contra), et l'élevant à produire des actes divins et méritoires (a. 5 et 6; II *Sent.* d. 26 q. 1 a. 3), où se retrouvent des participations de la connaissance divine et de l'amour divin (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 4). Autrement dit, elle est une forme pourvue d'un esse complet (3ª q. 63 a. 5, ad 1), une « nature » (1ª 2ae q. 110 a. 3; I *Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 ad 8; II d. 26 q. 1 ad 2; *De veritate* 27 a. 2) qui substantiellement n'est connaturelle qu'à Dieu seul, et qui est présupposée aux inclinations et aux mouvements de l'âme vers sa fin et ses opérations surnaturelles.

Tout ce qui est dit tel par participation portant une similitude de ce qui est par essence (*Contra gentiles* I, 40), la grâce sera *une similitude de Dieu*, la plus haute qui puisse être. Elle est une similitude plus expresse de la bonté divine que celle qui résulte de dons naturels (II *Sent.* d. 29 q. 1 a. 1 ad 5; *De veritate* q. 27 a. 1 ad 6). Elle ne confère pas seulement une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, mais elle donne de le connaître et de l'aimer actuellement ou habituellement (*Somme théol.* 1ª q. 93 a. 4).

Cette assimilation répond à un amour de Dieu plus grand (*In Joannem* 4, 14) et elle promeut à une union plus intime avec Dieu (*Quodlibeta* II a. 1 ad 5). Cependant, si toute similitude est une certaine unité (*Somme théol.* 1ª q. 93 a. 2), la grâce ne nous transforme pas en la nature de Dieu (I *Sent.* d. 37 q. 1 a. 2); il ne s'agit pas d'atteindre à une identité numérique, ni même spécifique ou générique, puisque Dieu est au-dessus de tout genre et principe de tous les genres (*Somme théol.* 1ª q. 4 a. 3 ad 2). Cette similitude reste d'ordre analogique (ad 3), car la créature est infiniment distante de Dieu, et l'on ne peut trouver entre elle et le Créateur une similitude telle que la dissimilitude ne soit encore plus marquée (II *Sent.* d. 16 a. 1 ad 5; *In decretalem* II *expositio*, *Opusc.* 20).

Il reste que pareille similitude est une perfection pour « l'essence de l'âme » (II *Sent.* d. 26 a. 4), pour son « esse naturel » (*De veritate* q. 27 a. 6 ad 1), mais une perfection surajoutée à la substance (*Somme théol.* 1ª q. 8 a. 3 arg.) et ne procédant pas de la nature (2ª 2ae q. 8 a. 1 ad 2); elle place ceux qui l'ont reçue dans un ordre radicalement supérieur à celui de leur nature, dans un « certain esse divin », en vertu duquel ils sont « d'une certaine manière constitués déiformes », appelés en vérité fils de Dieu et réellement agréés de lui (II *Sent.* d. 26 a. 4 ad 3).

La grâce, en effet, conforme à Dieu (*Somme théol.* 1ª q. 43 a. 5 ad 2), elle déifie l'âme (1ª 2ae q. 112 a. 1; *In divinis nominibus* 7, 1), lui communiquant une similitude participée de Dieu. L'homme est ainsi Dieu par participation (1ª 2ae q. 3 a. 1 ad 1; *In Joannem* 15, 2). Il « devient Dieu et fils de Dieu », saint Jean ayant affirmé (I, 3, 1) que l'amour de Dieu a été tel pour nous que non seulement nous pouvons être appelés fils de Dieu mais que nous le sommes en effet (*De caritate* a. 2 ad 15). La grâce qui est le prélude de la gloire (*Somme théol.* 2ª 2ae q. 24 a. 3 ad 2) nous donne d'être par avance ce que nous serons au ciel : « déiformes, c'est-à-dire semblables à Dieu » selon, 1 *Jean* 3, 2 : lorsqu'il apparaîtra nous lui serons semblables (1ª q. 12 a. 5). Sans doute, le nom propre de Dieu ne convient qu'à lui seul en son sens fort; nous pouvons cependant, l'Écriture nous y invite, le faire dériver sur les hommes qui ont reçu une similitude de sa divinité (*In Joannem* 1, lect. 8, 2) à laquelle ils participent.

La grâce qui assimile l'homme à Dieu et le rend déiforme, saint Thomas dit quelquefois qu'elle est « une similitude divine » (*Compendium theologiae* 116) non seulement des opérations de Dieu, mais de sa vie éternelle (III *Sent.* d. 27 q. 2 a. 1 sol. 4; d. 28 q. 1 a. 3; *Contra gentiles* IV, 61), de sa bonté (*De veritate* q. 27 a. 1 ad 6; *Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 1; a. 2 ad 2; 3ª q. 3 a. 4 ad 3; *In Romanos* 8, 6, etc), de sa divinité (*Somme théol.* 3ª q. 2 a. 10 ad 1; *In Joannem* 15, 4), de son essence (*In Joannem* 17, 5), de son esse (II *Sent.* d. 27 a. 5 ad 3; *Somme théol.* 3ª q. 2 a. 3; q. 62 a. 2), ou simplement de Dieu (*In Joannem* 1, 6; III *Sent.* d. 4 q. 1 a. 2 sol. 2 ad 2). Mais, à parler formellement et pour se tenir à la fois plus près du texte de Pierre, il parle d'une similitude de la nature divine elle-même (*Somme théol.* 1ª 2ae q. 110 a. 3 et 4; q. 112 a. 1; 2ª 2ae q. 19 a. 7; *In Titum* 3, 5). Il faudrait reprendre ici les passages affirmant que la grâce est une participation divine, car plusieurs textes allient les deux termes de similitude et de participation à la nature de Dieu et l'un appelle l'autre. Il s'agit d'une similitude de la nature divine participée par l'homme (*Somme théol.* 3ª q. 2 a. 10 ad 1; q. 62 a. 1) ou de la participation d'une similitude de la même nature (1ª q. 13 a. 9 ad 1; 1ª 2ae q. 112 a. 1; 3ª q. 62 a. 2), ou encore, de ce quelque chose de divin déposé en l'homme par la grâce (3ª q. 3 a. 1 ad 1) qui élève notre nature à une participation de la nature divine selon une assimilation à celle-ci (a. 4 ad 3).

Dire que la grâce nous assimile à la nature de Dieu est encore insuffisant. Il faut ajouter, à l'encontre de l'opinion de nombreux théologiens et commentateurs de saint Thomas, que la grâce nous fait participer à la nature divine, non pas telle que nous la concevons, dans l'ordre des notions, comme principe explicatif, comme première dans l'ordre de la systématisation scientifique. Elle nous assimile à Dieu non pas sous la raison d'intelligence ou d'amour, de vie ou d'être, d'esse subsistens, mais sous celle de déité; elle nous assimile à la nature divine telle qu'elle est en elle-même, telle qu'elle subsiste en son mystère propre, au delà de tous nos concepts limités. Il s'agit d'être assimilé à cette nature divine qui est « quaedam summa res incomprehensibilis cogitatu et ineffabilis verbo, de qua vere praedicantur Tres Personae et simul et singillatim »

(*In decr.* II *expositio*, *Opusc.* 20); « assimilamur illi divinae naturae, per quam Pater et Filius sunt unum », dit explicitement saint Thomas (*In Joannem* 17, lect. 5, 2). Thomas d'Aquin pourra bien établir une relation entre l'homme divinisé et les Personnes divines : nés de Dieu, nous sommes réellement fils en vertu d'une adoption qui nous communique une similitude de la filiation naturelle du Verbe (*Somme théol.* 1ª q. 3 a. 5 ad 2; 3ª q. 23 a. 1 ad 2; *In Romanos* 8, 6, etc). Or, être semblable au Fils c'est être aussi semblable au Père (*Somme théol.* 1ª q. 93 a. 5 ad 4). De même, il pourra dire que nous participons le Saint-Esprit (1ª 2ªe q. 69 a. 2 ad 3; cf I *Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 fin). Il reste que la grâce, pour lui, nous réfère non aux trois Personnes en tant que telles, mais à la nature divine une et trine à la fois, à cela même que Dieu est en soi, dans l'unité de sa nature subsistant en la trinité des personnes (III *Sent.* d. 4 q. 1 a. 2 sol. 1; *Somme théol.* 3ª q. 23 a. 2).

Si la grâce peut être attribuée, appropriée au Père comme à son auteur, au Fils comme à son exemplaire et à l'Esprit comme à Celui qui imprime en nous cette similitude exemplaire, elle est d'abord commune à toute la Trinité (*Somme théol.* 3ª q. 23 a. 2 ad 3). Inversement, être à l'image de Dieu selon une imitation de la nature divine, n'exclut pas le fait d'être à l'image de Dieu selon la représentation des trois Personnes, « sed magis unum ad alterum sequitur », ajoute le docteur angélique. Disons donc qu'il y a en l'homme une image de Dieu nous référant aussi bien à la nature divine qu'à la Trinité des Personnes; car en Dieu, une seule nature subsiste en trois Personnes (1ª q. 93 a. 5).

Ainsi la grâce qui nous divinise, nous assimile à la nature divine en tant même que divine, c'est-à-dire en cela même qui n'est connu que d'Elle seule, et qui est communiqué aux créatures par révélation (q. 1 a. 6); la grâce nous ouvre sur la nature divine telle qu'elle est en soi au sein de l'insondable mystère de la Trinité. C'est le nom même de Dieu, incommunicable de soi parce que désignant sa nature singulière, qui nous est communiqué dit saint Thomas, non certes selon toute sa signification, ce qui est impossible, — nous serions Dieu —, mais selon quelque chose de lui-même et en vertu d'une certaine similitude; tellement qu'on appelle dieux ceux qui la participent : « je l'ai dit, vous êtes des dieux », affirme l'Écriture. Si, au contraire, au lieu de désigner la nature divine, le nom de Dieu désignait ce suppôt, ce subsistant qui est Dieu, il serait de toutes manières incommunicable et l'on ne pourrait être dit Dieu par participation (q. 13 a. 9).

Il est impossible d'aller plus loin dans l'analyse des nécessités intelligibles concernant le sens de notre divinisation par la grâce : celle-ci consiste, ni plus ni moins, en une participation par similitude de la nature même de Dieu, telle qu'elle subsiste en son mystère, épanouie dans la Trinité des Personnes. La position de saint Thomas, étayée sur le « consortes divinae naturae » de saint Pierre, oriente l'intelligence vers la profondeur du mystère que la foi seule peut atteindre, et dont la vision de gloire elle-même ne suffira pas à donner la pleine compréhension.

Comparée à celle d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de saint Albert, la conception thomiste, centrée sur la notion de participation, est nettement plus éclairante et plus convaincante. Elle contraint l'esprit à placer la grâce divinisatrice au sommet des participations divines et dans un ordre essentiellement surnaturel. On voit mieux par là que le minimum de grâce est plus précieux que l'univers entier (1ª 2ªe q. 113 a. 9 ad 2), que Dieu seul peut la produire, et qu'elle nous communique une similitude de la nature du Dieu un et trine, laquelle nous divinise réellement, ou, pour reprendre le mot réaliste que Thomas d'Aquin emprunte probablement aux Pères grecs, nous déifie (au sujet de l'influence des grecs, voir I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931).

Humbert-Thomas CONUS.

C. ÉCOLE RHÉNANE ET FLAMANDE

1. Selon Eckhart. — La participation à la vie divine intéresse Eckhart au plus haut point; mais surtout en tant que cette réalité vient à être expérimentée en quelque façon dans la vie spirituelle. J.-B. Porion l'a bien vu (*Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954, p. 20, n. 20). Il souligne « que la mystique allemande n'est pas sortie... d'un développement théorique poussé à l'extrême par des théologiens trop épris de dialectique, mais d'un effort pour intégrer dans la théologie les expériences spirituelles des milieux populaires, en particulier des milieux féminins ». Cette vue ne devra pas être oubliée dans tous les développements qui suivent.

L'interprétation des textes trouvera sa justification dans l'art. ECKHART. Abréviations employées : DW et LW suivi de la tomaison = *Die deutschen und lateinischen Werke*, éd. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1936 svv. — Pour les traductions : Aubier = trad. Aubier-Molitor, *Maître Eckhart. Traités et sermons*, coll. Philosophie de l'esprit, Aubier, Paris, 1942; Petit = trad. Paul Petit, *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons-traités*, coll. Les classiques allemands, Gallimard, Paris, 1942.

Théry I = G. Théry, *Édition critique des pièces relatives aux procès d'Eckhart*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 1, 1926, p. 129-268; Théry III et IV = G. Théry, *Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse*, *ibidem*, t. 3, 1928, p. 321-443; t. 4, 1929, p. 233-392.

Voir sur l'école rhénane et flamande DS, t. 2, col. 1992-1995, 1998-2000; t. 3, col. 901-909.

1° La volonté de Dieu, cause de notre divinisation. — Eckhart cherche en Dieu le Père l'origine de notre naissance à la grâce. Dans le *Pater*, explique-t-il, le Seigneur nous fait demander que la volonté du Père, qui, au ciel, est d'engendrer son Fils unique, s'accomplisse aussi sur la terre et que, par sa grâce, il engendre les fils que nous sommes (*In Joannem* 1, 14; LW 3, p. 102, n. 117). Cependant la génération du Fils est éternelle, tandis que le terme de notre génération est dans le temps; le Fils est tel par nature; mais Dieu nous veut fils adoptifs. Cette volonté de Dieu ne va pas sans un immense amour.

Bien plus, Eckhart va jusqu'à dire que nous sommes aimés plus que le Fils unique ou, pour mieux dire, plus que l'humanité du Christ; si le Christ a été comblé de dons par Dieu, c'est afin qu'il nous les transmette : Un maître dit que pour « tout ce que Dieu a jamais donné à son Fils Jésus-Christ dans la nature humaine, c'est moi qu'il a eu d'avance en vue; il m'a aimé plus qu'il n'aime son Fils; il m'a donné avant de lui donner. Mais comment? Il lui a donné par moi, car cela m'était nécessaire » (*Sermon* 5a, DW 1, p. 77; Aubier, p. 138; cf Théry I, p. 179).

2° Vue générale sur la divinisation selon Eckhart. — 1) *Le fondement éloigné* de notre participation à la vie divine est la proximité de Dieu à l'égard de sa créature. Eckhart reprend la doctrine augustinienne, que Dieu nous est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. Les choses sont en Dieu qui les conserve dans l'être et il

leur est donc présent (cf *Sermon* 10, DW 1, p. 162; Aubier, p. 168; Théry III, p. 440).

2) Mais la participation à la vie divine se réalise proprement *à partir de la génération du Fils unique* : nous devenons fils avec lui. L'âme ayant présente en elle la Trinité, on peut dire que le Père engendre en elle son Fils, et l'âme peut participer à cette vie trinitaire; en outre, étant tellement unie au Fils, elle est aussi engendrée avec lui et devient fils avec lui :

« Pour le dire d'une façon plus précise : oui, du même fond d'où le Père a engendré en elle son Verbe éternel, [l'âme] devient féconde et engendre avec lui. Car Jésus, lumière et rayonnement du cœur du Père.., est devenu un avec elle et elle avec lui, et elle brille et rayonne avec lui dans une seule Unité et comme une lumière pure et limpide dans le cœur du Père » (*Sermon* 2, DW 1, p. 31-32; cf Petit, p. 270). Cette filiation est véritable; il n'y a là nulle fiction. Eckhart y insiste dans le *Sermon* 4 : « Là où le Père engendre son Fils en moi, je suis le même Fils et pas un autre » (p. 73; Aubier, p. 136-137). Cette filiation est plus vraie que la filiation humaine :

Mon père selon la chair n'est pas à proprement parler mon père; il ne l'est que par une petite parcelle de sa nature, et je suis distinct de lui; il se peut qu'il soit mort et que je vive. Voilà pourquoi seul le Père céleste est vraiment mon Père, car je suis son fils et tiens de lui tout ce que je possède, et je suis le même fils, et pas un autre. L'opération du Père étant une, il m'engendre en tant que son fils unique, sans aucune différence (*Sermon* 6, p. 110; Aubier, p. 149).

3) *Le fondement philosophique*, Eckhart l'expose dans le *Com. in Sap.* (7, 11) : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Le feu qui engendre le feu communique son être et sa forme : « terminus enim generationis est esse et forma generantis » (Théry III, p. 421). Ainsi pour la génération du Fils : *Pater omnia dedit filio* (*Jean* 3, 35), et la nôtre : *omnia cum illo nobis donavit* (*Rom.* 8, 32). D'autre part, tant que dure le mouvement de la génération, l'engendrant n'est pas parfaitement dans l'engendré; celui-ci est encore en puissance de la forme qu'il doit recevoir; une certaine dissemblance demeure : « propter quod alteratio est via, imperfectum, et dissimile, et quasi cum murmure resistentiae et contrarietatis ad formam et esse ignis » (p. 422). Au terme, il en va différemment (cf *In Sap.* 1, 14, p. 349). Dans les questions morales nous éprouvons une expérience analogue : la vertu, la disposition et l'habitus sont comme la forme qui engendre, l'altération et le fruit de la génération (*In Sap.* 7, 11, p. 423; cf p. 421, note 3, et p. 422, notes 1 et 2).

4) *Le thème de l'image.* — La notion de filiation s'éclaire de l'idée d'image. L'image de Dieu se trouve déjà formée dans les plus hautes puissances de l'âme :

« Leur nature et leur action *(werk)* ne sont pas mélangées à la chair et sont, dans la pureté de l'âme, séparées du temps et de l'espace et de tout ce qui a rapport au temps et à l'espace et qui s'y plaît; ici, l'âme n'a plus rien de commun avec quoi que ce soit, ici l'homme est formé à l'image de Dieu, il est de race divine, de la famille de Dieu ». Mais le don de la vie divine exige encore une transformation de ces puissances, aussi hautes soient-elles : « Parce que ces plus hautes puissances de l'âme ne sont pas Dieu lui-même, mais ne sont créées que dans l'âme et avec l'âme, elles doivent être dépouillées de leur essence et transformées en Dieu seul, naître en Dieu et de Dieu, pour que Dieu seul soit leur père; et alors, elles sont enfants de Dieu, nées vraiment de Dieu » (DW 5, p. 11; Aubier, p. 71). On aboutit donc à une image de Dieu parfaite.

Tel est bien l'effet de la nouvelle naissance. Les créatures, en raison de leur imperfection, sont multiples, diverses, inégales, mais portent un certain reflet de Dieu et participent donc en quelque façon à son unité, son égalité, son indistinction (cf *In Sap.* 7, 14, Théry III, p. 363). La génération parfaite, achevée, aboutit à une similitude si complète qu'il faut dire même que c'est une égalité. Nous trouvons donc ici liés trois thèmes familiers à Eckhart : ceux de filiation, d'image et d'égalité.

Le thème de l'image est un des plus importants, parce qu'il permet de réunir dans une même vue, des aspects de la doctrine qui semblent incompatibles. La divinisation, en effet, implique la participation à la même vie, de telle sorte que l'âme est unie si parfaitement à Dieu dans le Fils, qu'on doit employer le terme d'*unité*; elle suppose l'insertion d'un nouvel être dans l'âme, la vie divine. Pourtant cet être est accidentel (Eckhart n'emploie pas le mot, mais l'idée y est), de sorte que l'âme reste distincte de Dieu; ainsi se trouve exclu le panthéisme.

Voici un texte important sur ce sujet (*In Joannem* 1, 14; LW 3, p. 104-105, n. 119-120) à propos des mots : *et habitavit in nobis.* Eckhart rapproche divers textes scripturaires pour souligner les divers aspects de la divinisation. D'abord 2 *Cor.* 3, 15, où saint Paul enseigne que nous devenons la même image de Dieu que le Fils unique. Eckhart commente : « Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo justus et deiformis sit filius dei ». Puis *Hébr.* 2, 11, où Eckhart trouve l'affirmation de la cause divine de la divinisation, l'Esprit Saint : *tanquam a domini spiritu*, « quasi diceret : sicut eodem spiritu sancto superveniente in nos sanctificamur omnes, sic eodem filio dei omnes justi et deiformes, qui verbum caro factum in Christo habitante in nobis et nos sibi per gratiam confirmando nominamur et sumus filii dei ».

D'autres textes nous disent qu'il s'agit bien d'une réalité nouvelle en nous : c'est saint Jean (1 *Jean* 3, 1) rappelant que non seulement nous sommes appelés fils de Dieu, mais que nous le sommes; c'est enfin la doctrine d'*Hébr.* 2, 11 et de *Rom.* 8, 29 : nous sommes réellement frères du Fils unique. Le commentaire d'Eckhart s'éclaire aussi d'explications philosophiques, avec l'image du miroir, reprise d'Augustin (*Enarrationes in Ps.* 10, 11, PL 36, 137) : « Praeterea, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numerali : sic etiam omnes justi et singuli ab eadem justitia prorsus et simpliciter justi sunt, formantur, informantur et transformantur in eamdem » (p. 104, n. 119).

D'ailleurs, quelques pages plus loin, Eckhart unit dans une même phrase les deux aspects de l'image : « Si species, sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem » (p. 162, n. 194).

Enfin le type de ces rapports d'image à objet se trouve dans la procession du Fils. C'est à ce propos qu'Eckhart précise cinq caractères de l'image :

Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subjecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab objecto, cujus est imago. Iterum secundo accipit esse suum a solo illo. Adhuc tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Nam si ab aliquo alio quidquam acciperet imago vel quidquam exemplaris sui non acciperet, jam non esset imago illius, sed cujusdam alterius. Ex quo patet quarto quod imago alicujus et in se unica est et unius tantum est. Propter quod in divinis unicus est filius et unius solius, patris scilicet. Rursus quinto ex dictis pater quod imago est in suo exemplari. Nam sibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius, *Joh.* 14 : *ego in patre et pater in me est* (p. 19, n. 23; cf *Sermon* 16*b*, DW 1, p. 268 et 270).

5) *Le thème de l'unité.* — Les développements sur l'image éclairent aussi le thème de l'unité, encore plus

important, parce que l'unité avec Dieu est la réalisation de notre divinisation. L'écrit qui nous paraît capital sur ce point est le *Livre de la consolation divine*, suivi de celui *De l'homme noble*. Le mauvais état du texte en rend difficile l'interprétation. Néanmoins la reconstitution qu'en donne J. Quint est satisfaisante, car elle s'appuie sur le rapprochement de textes parallèles, tirés surtout des œuvres latines.

L'unité de l'âme avec Dieu qu'enseigne Eckhart est aux antipodes de ce vague panthéisme qu'on lui a parfois attribué. Elle se réalise par une participation de l'âme à la vie trinitaire, par une transformation de l'âme conformément aux processions divines, de telle sorte que, portant comme un reflet des personnes divines, par cette empreinte même, elle est ramenée à l'Unité de la nature divine.

L'unité avec Dieu, explique Eckhart, est, d'une part, conditionnée par une opération négative de dépouillement. « Le dénuement, la pauvreté, le vide de toutes créatures élèvent l'âme jusqu'à Dieu » (DW 5 p. 30). D'autre part, en même temps, se produit une double opération positive, une assimilation au Fils et à l'Esprit Saint. L'âme participe en quelque façon à cette double procession qui réalise par la connaissance et l'amour l'union avec Dieu par le retour à l'Unité :

Mais aussi attirent en haut la similitude et l'ardeur (de l'amour). La similitude, on l'attribue, dans la divinité, au Fils; l'ardeur et l'amour au Saint-Esprit. La similitude dans toutes choses, mais surtout et avant tout dans la nature divine, c'est la naissance de l'Un; et la similitude de l'Un, dans l'Un et avec l'Un, est le principe et origine unique de l'ardent amour en train d'éclore. L'Un est principe sans aucun principe. La similitude est principe à partir de l'Un seul et reçoit de l'Un et dans l'Un d'être et d'être principe. L'amour tient de sa nature de jaillir et de sourdre de la dualité en tant qu'unité. L'unité en tant qu'unité n'engendre pas l'amour, mais de la dualité devenue Unité procède nécessairement un amour de nature, et volontaire et ardent (DW 5, p. 30; cf Aubier, p. 81).

Ainsi sont précisées les relations entre ressemblance, amour et unité dans la Trinité. De même dans l'homme, l'identification au Fils par la ressemblance, et à l'Esprit Saint par l'amour, le ramène à l'unité de la nature divine : « ressemblance et amour ardent attirent et conduisent et amènent l'âme à l'origine première de l'Unité, qui est le Père de tous, au ciel et sur la terre » (p. 28; cf *Sermon* 20*b*, DW 1, p. 344-345 où est expliqué comment l'union dans les Personnes divines ramène à l'unité : l'Esprit Saint prend l'*étincelle de l'âme*, la plonge dans la lumière et ardeur de l'amour et la ramène dans l'origine première où elle est Un avec Dieu).

Par là s'éclairent d'autres textes : l'œuvre intérieure est caractérisée par l'exclusion de toute distinction (*Livre de la consolation divine*, Aubier, p. 87); il faut devenir le Fils unique (p. 90); dans l'Un on retrouve Dieu (*De l'homme noble*, Aubier, p. 108-109); chercher l'Unité, c'est chercher Dieu (*In Joannem* 1, 11, LW 3, p. 98, n. 113); cela fondé sur le principe métaphysique : *unum, ens, verum, bonum convertuntur* (LW 1, p. 99, n. 114). Il faut noter enfin que cette union avec Dieu, cette transformation dans l'Un est profonde. Il ne s'agit pas seulement d'union par la connaissance et l'amour, mais d'unité qui conditionne ces opérations : « Saint Jean dit que l'amour unit. Mais l'amour ne transporte jamais en Dieu; il ne fait que consolider ce qui est déjà uni » (*Sermon* 7, Aubier, p. 153). Il s'ensuit que Eckhart met au-dessus de l'amour la *Vernünfticheit* et au-dessus encore la *miséricorde* (p. 154); mais l'amour en question est l'amour intéressé, comme on peut s'en rendre compte par un parallèle dans *In Joannem* 17, 3, LW 3, n. 675 svv, et dans le *sermon* 12, 2, LW 4, p. 122, n. 129 : la miséricorde nous conforme parfaitement à Dieu dans un désintéressement total (cf S. Thomas, 1ª q. 21 a. 4 : la racine de toute œuvre créée est la miséricorde, parce que rien n'est dû à la créature).

3° **Siège de la divinisation.** — 1) *L'homme extérieur et l'homme intérieur.* — Cette opposition inspirée de saint Paul permet de donner une première indication générale.

« Fait partie de l'homme extérieur tout ce qui, bien qu'inhérent à l'âme, est lié et mêlé à la chair et agit en coopération corporelle avec chaque membre... » (*De l'homme noble*, Aubier, p. 105); il s'identifie avec le *vieil homme* de l'Écriture. « L'autre homme qui est en nous, c'est l'homme intérieur »; c'est l'*homme nouveau* de l'Écriture; il est « le champ où Dieu a planté son image et sa ressemblance et où il jette la bonne semence... Cette semence, c'est le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu » (p. 106).

2) *L'œuvre intérieure* (*inner werk*; *opus intrinsecum*). — La filiation ne peut se faire totalement sans que l'homme l'accepte et y participe librement. La tâche d'Eckhart est d'y disposer l'âme. Alors se réalise *l'œuvre intérieure* (cf DW 5, p. 39-41; Aubier, p. 85-86; Théry I, p. 164-165, 190). Eckhart oppose cette œuvre intérieure à l'œuvre extérieure : rien d'extérieur ne peut l'empêcher, car elle dépasse le temps et l'espace; elle seule peut recevoir Dieu parfaitement : « Il faut donc qu'il y ait quelque chose de plus intime et de plus élevé, quelque chose d'increé qui échappe aux mesures et à la forme, où le Père céleste puisse s'introduire et se déverser, où il puisse se représenter : c'est le Fils et le Saint-Esprit », c'est-à-dire l'image parfaite du Fils et du Saint-Esprit, si parfaite qu'Eckhart dit ailleurs qu'elle leur est égale. Puisque la vie divine est amour, l'œuvre intérieure est aussi amour : « La véritable œuvre intérieure, c'est d'aimer Dieu, de vouloir le bien et la bonté » (p. 85). Enfin elle est tendance, désir incessant de Dieu, aucun obstacle ne peut l'empêcher. Il en va comme pour la pierre qui a une tendance permanente à tomber, demeurant en elle, même si un obstacle extérieur arrête sa course vers le bas : « Tout pareillement je dis à propos de la vertu qu'elle a une œuvre intérieure : une aspiration et une tendance vers tout ce qui est bien, un désir de fuir et de combattre tout ce qui est méchant et mauvais, étranger à Dieu et au Bien » (p. 86).

3) *L'étincelle de l'âme.* — Eckhart cherche à représenter le siège de l'union avec Dieu, conditionnée par le dépouillement absolu. Il le caractérise comme un au delà de tout l'humain, une réalité en puissance d'être divinisée, qu'il désigne de termes divers :

« J'ai dit quelque part qu'il y a dans l'esprit une puissance qui est seule libre; une autre fois, j'ai dit qu'il y a dans l'âme une forteresse *(huote)*; et une autre fois que c'est une lumière; et encore une autre fois, je l'ai appelée une petite étincelle » (*Sermon* 2, DW 1, p. 39-40). Cette dernière expression paraît avoir ses préférences (cf diverses citations dans H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund, 1952, p. 217-220). Pourtant il ne faut s'arrêter à aucune de ces images; il n'en est point d'adéquate. « Mais je dis maintenant : ce n'est à vrai dire ni ceci ni cela, toujours est-il que c'est *un quelque chose* qui est plus haut au-dessus de ceci et de cela, que le ciel au-dessus de

la terre. C'est pourquoi je le dénomme maintenant d'une manière plus noble que je ne l'ai jamais dénommé, mais il transcende également cette manière noble de le nommer et le dépasse beaucoup. C'est libre de tout nom et dépouillé de toute forme, détaché et libre à la fois, comme Dieu est détaché et libre en lui-même » (*Sermon* 2, DW 1, p. 41; Petit, p. 272; Aubier, p. 127; cf *Sermons* 10 et 11).

4) *L'étincelle de l'âme et l'analogie d'attribution.* — Cette *scintilla animae* ne se comprend que mise en rapport avec la notion thomiste de l'analogie d'attribution. Eckhart s'en est expliqué en particulier dans son *Commentaire sur l'Ecclésiastique* (n. 53; cf H. Hof, *loco cit.*, p. 235, n. 5) : « Colligatur et formetur breviter sic ratio : analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio ». Ainsi le lieu où Dieu donne une nouvelle naissance à l'âme, c'est-à-dire la fait renaître avec son Fils unique, un avec lui, et comme son image, c'est cette passivité où Dieu donne de participer à son être, au sens où l'analogue inférieur est dit « participer » dans l'analogie d'attribution. Ici nous sommes dans l'ordre surnaturel et il faut dire que l'être nouveau est constamment infusé par Dieu, n'appartient donc pas à la créature, est en un sens incréé (cf H. Hof, spécialement p. 182 et 186).

4° **Divinisation par la connaissance.** — Toutes les puissances de l'homme doivent se laisser pénétrer par la vie divine. Et d'abord la connaissance. — La raison est naturellement tournée vers Dieu. Mais elle est déformée par le péché et courbée vers les créatures. Il faut donc la redresser (*Entretiens spirituels*, Aubier, p. 55); alors la connaissance peut être divinisée et l'intelligence connaît les créatures dans un grand détachement de tout. « L'homme bon et parfait » ne sait « plus rien de lui-même, ni du monde entier ». Cette connaissance est une anticipation de celle des bienheureux : « C'est pourquoi les maîtres disent que les bienheureux connaissent au ciel les créatures dépouillées de toute image des créatures, et les connaissent dans l'unique image originelle qui est Dieu et dans laquelle Dieu se connaît, s'aime, se veut lui-même avec le monde entier » (*Livre de la consolation divine*, Aubier, p. 77). En d'autres termes, il ne faut pas connaître les créatures d'une connaissance distincte, en s'attachant à chacune d'elles, ce qui serait la « connaissance du soir », selon l'expression de saint Augustin, mais les connaître en Dieu, dans l'Unité qui est Dieu même et c'est la « connaissance du matin » (*De l'homme noble*, Aubier, p. 109-110). Cette connaissance est absolument simple, sans le dédoublement de la réflexion.

5° **Divinisation par l'amour.** — Une telle connaissance est non pas spéculative, mais suscitée par l'amour. « En toutes choses, l'homme doit saisir Dieu et habituer son esprit à toujours avoir Dieu présent dans son for intérieur, dans ses intentions et dans son amour » (*Entretiens spirituels*, Aubier, p. 32). Ainsi l'âme rencontre Dieu personnellement au delà des représentations.

« L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu, produit de sa pensée; quand la pensée disparaît, Dieu disparaît également. Bien mieux! Ce qu'il faut avoir, c'est un Dieu en substance, qui soit au-dessus de la pensée de l'homme et de toutes les créatures. Ce Dieu-là ne passe pas, à moins que l'homme ne se détourne volontairement de lui » (p. 33). On rejoint aussi Dieu dans l'amour par le désir propre à l'amour vrai. « Que si le désir manque, il faut se stimuler et s'y préparer et régler sa conduite d'après cela, et l'on deviendra saint ici-bas et bienheureux dans l'éternité; car rechercher Dieu et marcher à sa suite, voilà l'éternité » (p. 54). L'amour de Dieu nous porte aussi à chercher Dieu partout. Toute chose prend alors le goût de Dieu.

Ou bien, c'est comme une soif qui nous poursuit : « Il en est de même lorsqu'on est très altéré et que l'on a grand soif : on peut faire autre chose que boire et l'on peut aussi penser à autre chose; mais, quoi que l'on fasse, où que l'on soit, quels que soient nos desseins, nos pensées ou nos affaires, l'image de la boisson nous obsède, tant que la soif persiste; et plus la soif est grande, d'autant plus est vivante, profonde, présente et constante l'image de la boisson » (p. 33).

Mais l'amour qui nous unit à Dieu ne vient pas de nous. Il est mis en nous par Dieu. C'est par l'Esprit d'amour que le Fils est conçu en nous; ainsi naît en nous une connaissance nouvelle suscitée par l'amour : « C'est ici l'émanation et la source première du Saint-Esprit par qui seul, comme il est l'Esprit de Dieu et un seul Esprit avec Dieu lui-même, le Fils est conçu en nous » (*Livre de la consolation divine*, Aubier, p. 87; cf *In Sap.* 4, 3, Théry III, p. 376; 5, 16, p. 382).

6° **Transformation des actions.** — L'amour se traduit par des actes. La divinisation se réalise alors par une transformation dans le Christ, non par une imitation servile : le Christ a jeûné quarante jours. Faut-il faire de même? Non, certes! Mais plutôt accepter les petites renonciations qui nous font personnellement difficulté (cf *Entretiens spirituels*, Aubier, p. 48). Encore, pour qu'elles nous unissent à Dieu, ces œuvres doivent-elles être accomplies dans un certain esprit. D'un tel moyen, il faut user convenablement :

« Il faut mettre la sainteté en ton être. Car ce ne sont pas les œuvres qui nous sanctifient, c'est nous qui devons sanctifier les œuvres. Quelque saintes que soient les œuvres, elles ne nous sanctifient nullement en tant qu'œuvres. Au contraire : dans la mesure où nous avons un être vrai et une nature vraie, nous sanctifions toutes nos œuvres, qu'il s'agisse de manger, de dormir, de veiller, ou de faire n'importe quoi » (p. 30-31).

Il doit y avoir comme un échange entre notre intérieur où nous sommes unis à Dieu, et nos œuvres; l'intérieur doit vivifier toutes les actions extérieures : « Il convient que l'homme apprenne à coopérer avec son Dieu. Non pas qu'il faille s'évader de son intérieur, s'en échapper ou y devenir infidèle; il faut apprendre, au contraire, à travailler avec lui, par lui et en lui, de telle façon que nous fassions sortir notre intériorité et qu'elle pénètre dans l'activité, puis, d'autre part, que nous ramenions notre activité à notre intériorité et que nous prenions l'habitude d'être actifs, gardant l'esprit entièrement libre » (p. 60).

Si c'est par l'intérieur que l'extérieur est sanctifié, il s'ensuit que, en un sens, l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté de l'acte : « Hinc est quod opus meritorium, opus divinum quod Deus dicit, in nullo crescit vel decrescit numero, magnitudine vel duratione operis exterioris » (*In Sap.* 7, 11, Théry III, p. 436).

La source la plus importante de cette union de tout l'être et de toutes les actions avec Dieu, est l'eucharistie : « Fortifié par son corps divin, ton propre corps est rénové... Tous nos sens et notre volonté, nos pensées, nos forces et nos membres doivent être insérés en lui, de façon que nous le sentions et que nous sentions sa présence dans toutes nos puissances corporelles et spirituelles » (*Entretiens spirituels*, Aubier, p. 52).

7° **Dispositions pour recevoir participation à la vie divine.** — La transformation en Dieu par la confor-

mité des actions à sa volonté suppose une participation de l'homme, c'est-à-dire certaines conditions d'accueil du don de Dieu. Et d'abord la prière : il est indispensable d'implorer la vue de l'Esprit Saint (cf commentaire de *Sag.* 7, 7 : *Invocavi et venit in me spiritus sapientiae*; Théry III, p. 409). Puis la solitude intérieure, bien différente d'une évasion loin du monde extérieur (*Entretiens spirituels*, Aubier, p. 34). En outre la lutte qui surmonte la propension au péché (ch. 9, p. 36). Les péchés passés ne seront pas non plus un obstacle, car ils peuvent être l'occasion d'un plus grand amour. Tel est le sens de ce texte paradoxal : « Celui qui se serait vraiment identifié à la volonté de Dieu ne devrait pas vouloir, somme toute, que le péché où il est tombé n'eût pas été commis. Non point, certes, en tant que le péché était dirigé contre Dieu, mais parce que, par le péché, tu es tenu à un plus grand amour et que tu t'es déjà abaissé et déjà humilié, par cela seul que tu as agi contre Dieu » (p. 42). Enfin, condition essentielle : le *dépouillement* (cf DS, t. 3, col. 471-472). « Autant en toutes choses tu renonces à ce qui est tien, autant, et ni plus ni moins, Dieu t'apportera tout ce qui est sien » (p. 30; cf p. 62). Il faut vider l'âme des choses extérieures (*Livre de la consolation*, Aubier, p. 81; *De l'homme noble*, p. 107), car aucune ne peut servir de médiation pour conduire à Dieu (p. 108). Il faut encore renoncer à son propre moi (*Entretiens spirituels*, p. 40-41), c'est-à-dire vivre dans l'obéissance, la soumission et l'humilité : « Si l'homme par obéissance se renonce lui-même, Dieu doit nécessairement entrer en lui » (p. 27; cf p. 28; *De l'homme noble*, p. 109). Enfin on écarte tout ce qui est du temps et l'on « met son cœur dans l'éternité »; alors on a « la plénitude du temps » (*Sermon* 11, DW 1, p. 177, Aubier, p. 171-172). Finalement on demeure dans l'unité (cf *De l'homme noble*, p. 108).

8° **Le thème de l'égalité** *(glîcheit)*. — Le dépouillement amène à trouver Dieu en tout. Ainsi cette doctrine nous achemine au thème de l'égalité.

« Cherche Dieu et tu trouveras Dieu et tous les biens avec lui. Oui, vraiment, tu pourrais, dans de telles dispositions, mettre le pied sur une pierre, que ce serait œuvre pie, bien plus que si tu recevais le corps de Notre-Seigneur en pensant à ton intérêt et sans avoir convenablement renoncé à ton esprit » (*Entretiens spirituels* 5, Aubier, p. 31). L'égalité d'ailleurs ne veut pas dire indifférence : « Cela ne signifie pas qu'il faille attribuer la même valeur à toutes les œuvres, à tous les lieux ou à tous les hommes. Ce serait là une grave erreur; il est plus méritoire, en effet, de prier que de filer, et l'église est un lieu plus noble que la rue. Mais il te faut, dans toutes tes œuvres, avoir le même esprit et la même confiance et conserver la même gravité à l'égard de ton Dieu. Certes, si tu persévérais dans une semblable égalité, personne ne t'empêcherait de jouir de la présence de ton Dieu » (p. 32; cf p. 25).

Cette égalité d'âme est signe qu'on est fils de Dieu (*In Sap.* 5, 5, Théry III, p. 380; cf p. 382). Avec Dieu on a tout également (*In Sap.* 7, 11, p. 417 et 420-421). Une telle égalité doit se porter sur toutes choses : « homo divinus ut sit et deiformis, debet esse ubique et in omnibus uniformiter se habens ». C'est dire que l'amour doit être au-dessus de tout et ne s'attacher à rien : « Ubique autem est, qui nusquam est, nulli, inquam, loco, patriae vel domo affixus amore » (*In Joannem* 1, 11, LW 3, p. 97, n. 112). Ainsi cette notion d'égalité nous ramène encore une fois à ce thème central chez Eckhart, celui de l'Unité.

2. **Chez Tauler.** — On retrouve ici la même ligne de pensée que chez Eckhart, mais avec des développements moraux plus étendus.

1° **Notre divinisation à partir de la génération du Fils.** — Tauler distingue trois naissances du Fils : la naissance éternelle; la naissance dans le temps par l'Incarnation. « La troisième est celle par laquelle Dieu, tous les jours et à toute heure, naît en vérité, spirituellement, par la grâce et l'amour, dans une bonne âme » (*Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, Paris, 1927-1935, t. 1, p. 164). En devenant conscient de cette naissance dans le recueillement, on en prend, pour ainsi dire, possession (cf p. 165-167).

2° **L'image de la Trinité dans le fond de l'âme.** — Une telle image existe déjà sur le plan naturel, dans les facultés, selon la doctrine de saint Augustin. Mais plus profondément l'image de la Trinité réside dans le tréfonds de l'âme (cf t. 2, p. 68-69). Étroitement unie au Fils, l'âme est emportée dans la vie trinitaire.

C'est sûrement dans ce fond que le Père du ciel engendre son Fils unique, cent mille fois plus vite qu'il ne faut pour cligner de l'œil, d'après notre manière de comprendre, dans le regard d'une éternité toujours nouvelle, dans l'inexprimable resplendissement de lui-même. Si quelqu'un veut sentir cela, qu'il se tourne vers l'intérieur, bien au-dessus de toute l'activité de ses facultés extérieures et intérieures, au-dessus des images et de tout ce qui lui a jamais été apporté du dehors, et qu'il se plonge et s'écoule dans le fond. La puissance du Père vient alors, et le Père appelle l'homme en lui-même par son Fils unique, et tout comme le Fils naît du Père et reflue dans le Père, ainsi l'homme, lui aussi, dans le Fils, naît du Père et reflue dans le Père avec le Fils, devenant un avec lui (p. 70-71).

3° **Siège de la divinisation.** — 1) *Le troisième homme.* — Le tréfonds de l'âme, siège de la divinisation, doit être situé d'abord par rapport à une division tripartite de l'homme. Tauler distingue trois hommes en chacun de nous : l'homme extérieur, puis l'homme de raison, qui, se conformant entièrement à Dieu et parvenant « au parfait et passif abandon », se transforme dans le troisième homme. Celui-ci revient « à son origine et à l'état d'incréé, dans lequel il a été de toute éternité » (t. 3, p. 87-88). Ailleurs Tauler distingue dans l'homme « trois choses : l'une tient à la nature, dans la chair et le sang, ce sont les sens de notre corps et la sensibilité; la seconde est la raison *(vernunft)*; la troisième est une pure et simple substance de l'âme » (t. 1, p. 195). C'est là, dans les facultés supérieures que Dieu réside. « Là, l'esprit est introduit dans l'unité de l'Unité, simple et sans mode déterminé » (t. 1, p. 265).

2) *Le gemüt.* — Tauler désigne aussi la partie la plus profonde de l'âme où Dieu réside, du terme intraduisible de *gemüt* (l'équivalent « vouloir-foncier » donné par G. Théry n'en rend pas tout le sens). Tauler le caractérise ainsi :

C'est quelque chose de bien plus élevé et de bien plus intérieur que les facultés, car c'est du *Gemüt* que les facultés reçoivent leur puissance d'action; elles sont en lui; elles sont sorties de lui, et il leur est cependant immensément supérieur à toutes. Il est tout à fait simple, essentiel et formel... Les maîtres disent... que le *Gemüt* de l'âme est si noble qu'il est continuellement actif, pendant le sommeil comme pendant la veille, — que nous en ayons conscience ou non —, et qu'il a vers Dieu une perpétuelle inclination de retour, inclination déiforme, divine, ineffable, éternelle (t. 2, p. 360-361).

C'est donc le dynamisme essentiel de l'être, orienté naturellement vers Dieu, mais qui peut être faussé

par un exercice du libre arbitre mal réglé. Dieu greffe sur cette tendance profonde de l'être sa vie divine.

3) *Le fond (grund).* — Ce terme est également d'un emploi très fréquent. Tauler s'exprime ainsi à son sujet :

Quand l'homme, par tous ses exercices, a entraîné l'homme extérieur dans l'homme intérieur et raisonnable, quand ensuite ces deux hommes, c'est-à-dire les facultés sensibles et celles de la raison, sont pleinement ramenées dans l'homme le plus intérieur, dans le mystère de l'esprit, où se trouve la véritable image de Dieu, et quand l'homme ainsi recueilli s'élance dans l'abîme divin dans lequel il était éternellement en son état d'incréé, alors, si Dieu trouve l'homme venant à Lui en toute pureté et détachement de ce qui n'est pas Dieu, l'abîme divin s'incline et descend dans le *fond* purifié qui vient à Lui, et il donne au fond créé une forme supérieure et, par cette forme supérieure de vie, il l'attire dans l'incréé, de telle sorte que l'esprit n'est plus qu'un avec Dieu (t. 3, p. 82-83).

Tauler semble avoir été frappé par l'image biblique de « l'abîme qui appelle l'abîme » pour exprimer l'insondable mystère où se fait la rencontre de Dieu et de l'âme. C'est finalement au texte du psalmiste qu'il recourt pour s'exprimer : « On s'engouffre dans un abîme et dans cet abîme est l'habitation propre de Dieu... Dans ce fond, aucune lumière créée ne peut pénétrer ni briller, car c'est exclusivement l'habitation et la place de Dieu. Toutes les créatures ne sauraient remplir ni sonder ce fond, elles ne peuvent ni le satisfaire, ni le contenter; personne ne le peut que Dieu, avec toute son immensité. A cet abîme, correspond seul l'abîme divin : *Abyssus abyssum invocat* » (t. 2, p. 253-254).

4) *Aspects divers de l'homme intérieur.* — Faut-il dire avec É. Hugueny (Introduction, t. 1, p. 74) que l'homme intérieur est « composé d'un double élément : du *fond* et du *gemüt* »? Il ne le semble pas. Il s'agit plutôt d'aspects divers que l'on considère dans la même réalité. Il existe d'ailleurs un texte éclairant de Tauler :

L'esprit de l'homme est appelé de différents noms selon ses différentes sortes d'activité et ses différents aspects. Parfois l'esprit s'appelle *âme* en tant qu'il vivifie le corps... Parfois on l'appelle *esprit*, et c'est alors en tant qu'il a une parenté si étroite avec Dieu, que cela dépasse toute mesure... L'âme porte encore le nom de *gemüt*. Le *gemüt* est une chose délicieuse. En lui sont rassemblées toutes les facultés : raison, volonté, mais il leur est lui-même supérieur; il a quelque chose de plus. Au-dessus de l'activité des facultés, il a un objet intérieur et essentiel, et quand le *gemüt* est en ordre et parfaitement orienté, tout va bien aussi pour le reste. Et quand le *gemüt* est perverti, tout est perverti, qu'on s'en rende compte ou non. Enfin l'âme s'appelle aussi *mens*. Mes enfants! C'est ici le *fond* dans lequel gît cachée la véritable image de la sainte Trinité. Et ce fond est si noble qu'on ne peut lui donner aucun nom propre : parfois on le nomme le *fond*, et parfois la cime de l'âme. Mais il n'est pas plus possible de lui donner un nom qu'il n'est possible de donner un nom à Dieu (t. 3, p. 159-160).

Ainsi quand on considère l'homme intérieur dans sa parenté avec Dieu, on le nomme *esprit (geist)*; quand on le considère comme le dynamisme profond de l'être, qui est puissance d'accueil à l'égard de Dieu, c'est le *gemüt*; enfin dans cette infusion de la grâce de Dieu qui donne à l'âme une nouvelle naissance et l'unit étroitement à Dieu, c'est le *fond*, ce domaine mystérieux où l'abîme de l'âme semble se perdre dans l'abîme divin.

4° L'épanouissement de la vie divine dans l'âme par la connaissance et l'amour. — Cette contemplation est une anticipation de la béatitude du ciel (t. 1, p. 270-271). C'est le troisième degré de la vie intérieure où le Seigneur enlève à l'âme « le voile qui lui couvrait les yeux et lui découvre la vérité ». Alors tout ce que l'homme est et opère, « c'est Dieu qui l'es et l'opère en lui » (t. 2, p. 212). Ou encore c'est l'amour « délirant » dans lequel « le fond devient un avec le Verbe » (p. 260), l'amour « fort » qui, en dépouillant, rend déiforme (p. 351; cf t. 1, p. 357-358; p. 295 sur la prière dans l'Esprit; t. 2, p. 47 sur le rôle des dons d'intelligence et de sagesse). Ajoutons enfin que cette union avec Dieu a lieu surtout par l'assimilation de l'âme à l'aliment eucharistique (cf t. 2, p. 106-107).

5° **Les dispositions de l'âme.** — C'est d'abord le *dépouillement* (DS, t. 3, col. 473-474). Il s'agit pour l'homme de « se séparer de tout ce qui n'est pas purement et sinplement Dieu » (t. 2, p. 5). Cela va jusqu'à l'anéantissement : « Plus cet anéantissement est profond, plus essentielle et plus vraie est l'union. Et si ce néant se découvrait aussi essentiellement, aussi purement que dans l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ; si une âme en arrivait à ce point, — si cela était possible, ce qui n'est pas le cas —, l'union serait aussi grande qu'en Jésus » (p. 96-97). Ce détachement doit se réaliser aussi bien dans la disconvenance *(Ungleicheit, dissi militudo)* que dans la convenance : dans le premier cas, on sait trouver « de la joie dans la souffrance et de la douceur dans l'amertume » (p. 59; cf p. 60). Enfin on aboutit à l'*abandon* (voir ce mot); l'âme est alors « engloutie dans la merveilleuse divinité » (t. 1, p. 245).

3. **Selon Suso.** — La doctrine de Suso sur ce point se trouve exposée dans le *Livret de la Vérité* (*L'Œuvre mystique de Henri Suso*, introd. et trad. de B. Lavaud o p, Fribourg, 1946, t. 3).

1° *L'éternelle Vérité.* — C'est là, en Dieu, l'être infini, sans mode, que se trouve le commencement ou l'origine et le terme de la divinisation par l'union la plus profonde qui puisse être ici-bas (ch. 1, p. 27).

2° *Le fond.* — Ce terme désigne tantôt une réalité en Dieu, tantôt en l'homme : 1) « J'appelle fond la source et l'origine d'où jaillissent les effusions » (ch. 2, p. 29). C'est l'essence divine qui est la racine des processions *in divinis* et des processions *ad extra* des créatures. Ce fond « c'est la nature et l'essence de la divinité, et dans cet abîme insondable s'engouffre la Trinité des personnes dans leur unité, et là, toute multiplicité est d'une certaine manière défaite d'elle-même. Là, dans ce fond pris ainsi, n'existe pas d'œuvre étrangère : rien qu'une silencieuse obscurité immanente à elle-même » *(ibidem)*. — 2) Ce fond ou *étincelle de l'âme* existe aussi dans la créature : c'est « l'essence de l'âme unie à l'essence du Néant » qui est Dieu (ch. 5, p. 61).

3° *Sortie de Dieu et retour en Dieu.* — Les créatures sont éternellement en Dieu; elles en sortent pour ainsi dire par la création (ch. 3, p. 32). Ici-bas l'homme doit alors retourner en Dieu, en se conformant au Christ et en s'abandonnant à Dieu (ch. 4, p. 36). Cet abandon consiste à quitter son moi personnel, ce qu'il y a de plus noble dans l'homme.

Il doit aboutir à « un anéantissement et libre abandon de soi-même en tout ce en quoi il s'était jamais possédé en sa propre condition de créature... au point de se perdre sans mode... et de s'anéantir irrévocablement, et de devenir un avec le Christ dans l'unité jusqu'à opérer en tout temps de par lui en retour, et de recevoir toutes choses et de contempler toutes choses dans cette simplicité » (ch. 4, p. 38-39; cf sur l'anéantissement ch. 4, p. 40-41).

4° *L'union la plus profonde.* — L'homme peut en venir à expérimenter une certaine union avec Dieu.

Mais il faut aller plus profond; tant que l'âme n'est pas absorbée complètement par l'être de Dieu, racine et source de toute distinction, l'âme peut réfléchir et saisir une distinction soit entre les trois Personnes, soit entre Dieu et elle-même. Mais au delà, elle ne perçoit plus aucune distinction, bien que la distinction subsiste. L'homme devient un avec Dieu en se perdant en Dieu, comme l'œil voit en se perdant dans son objet; pourtant l'œil et l'objet demeurent chacun ce qu'il est (ch. 5, p. 53-57). « L'âme demeure toujours créature, mais, dans le Néant, lorsqu'elle y est perdue, elle ne pense pas du tout comment elle est créature ou le néant, ni si elle est créature ou non, ni si elle est unie ou non, mais lorsque l'homme a encore (sa) raison [c'est-à-dire en dehors de ces ravissements], l'homme perçoit bien cela et cela demeure ensemble avec lui (il en garde conscience) » (ch. 5, p. 58).

Ce que le *Livret de la Vérité* explique théoriquement, les autres œuvres nous le présentent comme des expériences vécues. Tantôt c'est la description d'un ravissement (*Vie*, 2e p., ch. 50, t. 1, p. 357). Tantôt il s'agit d'un dépouillement total où l'on finit par être absorbé en Dieu et ne faire plus qu'un avec lui : « dans l'absorption *(ingenommenheit)*, l'esprit arrive à une sorte d'oubli et de perte de soi... Ainsi l'esprit demeure selon son essence, et il est défait de soi-même *(Der geist... wirt entgeistet)* quant à la possession propriétaire de soi » (ch. 51, p. 375; cf ch. 52, p. 386-387 sur l' « engloutissement » en Dieu).

4. **Selon Ruysbroeck.** — Nous retrouvons une doctrine analogue à celle d'Eckhart avec des distinctions et des précisions nouvelles. Certains thèmes sont semblables, mais développés d'une façon originale, surtout celui de l'*image*, qui est ici central. Le Fils est l'image parfaite du Père. En outre, c'est à son image et à sa ressemblance que l'homme a été créé. Là se trouve le fondement de divers degrés d'union de l'homme avec Dieu. Ruysbroeck distingue quatre aspects de cette union, et trois degrés d'union.

1° L'homme est d'abord un avec Dieu, en ce que *son « idée » éternelle se trouve en Dieu* :

« La sainte Écriture nous enseigne que Dieu le Père céleste a créé tous les hommes à son image et à sa ressemblance »... « C'est en relation avec cette image éternelle que nous avons tous été créés » (*Le miroir du salut éternel*, ch. 8, *Œuvres*, trad. de Saint-Paul de Wisques, t. 1, p. 87). Dieu nous connaît en elle de toute éternité. « De cette façon, nous sommes tous un, intimement unis dans notre image éternelle, qui est l'image de Dieu et la source, en nous tous, de notre vie et de notre appel à l'existence » (p. 88; cf ch. 17, p. 123).

Il s'ensuit que nous portons l'empreinte de la sainte Trinité dans notre nature. Nous sommes engendrés de Dieu avec et par le Fils et emportés, pour ainsi dire, dans les processions divines, et nous recevons un reflet de chacune des trois Personnes. La partie supérieure de notre âme « est comme un miroir éternel et vivant de Dieu, recevant toujours et sans interruption la génération éternelle du Fils et l'image de la sainte Trinité, en qui Dieu se connaît, selon tout ce qu'il est, essence et personne » (*Miroir*, ch. 8, p. 89). Ce reflet des trois Personnes, c'est ce que Ruysbroeck nomme *les trois propriétés de l'âme* :

La première propriété de l'âme, c'est une nudité essentielle, sans images : par là nous ressemblons et nous sommes unis au Père et à sa nature divine.

La seconde propriété peut être appelée la raison supérieure de l'âme; c'est une clarté de miroir, où nous recevons le Fils de Dieu, la vérité éternelle. Par cette clarté, nous lui sommes semblables, mais dans l'acte de recevoir, nous sommes un avec lui.

La troisième propriété, nous l'appelons l'étincelle de l'âme : c'est une tendance intime et naturelle de l'âme vers sa source; et c'est là que nous recevons le Saint-Esprit, l'Amour de Dieu. Par cette tendance intime nous sommes semblables au Saint-Esprit; mais dans l'acte de recevoir nous devenons un esprit et un amour avec Dieu *(ibidem)*.

L'unité naturelle de notre être créé avec l'image éternelle, qui est en Dieu, est d'une haute perfection. Car cet être est incessamment infusé en nous par la création continuée; et celle-ci n'admet point d'intermédiaire entre Dieu et nous (cf *L'ornement des noces spirituelles*, liv. 2, ch. 57, t. 3, p. 162). On peut donc parler d'une présence de Dieu dans le fond de notre être naturel : Dieu « vit en nous par son image et nous en lui; car notre vie créée est, sans intermédiaire, une avec cette image et avec cette vie que nous avons éternellement en Dieu » (*Miroir*, ch. 17, t. 1, p. 127).

Il s'ensuit que Ruysbroeck admet la possibilité d'une certaine expérience mystique naturelle. Il fait observer, en effet, que certaines gens peuvent percevoir cette vie profonde de l'âme « en dehors de la grâce, de la foi et de toute pratique de vertus : ce sont là des gens qui s'adonnent au recueillement naturel au-dessus des images sensibles, dans la simplicité nue de leur essence ». Il est clair qu'une telle expérience risque de prêter à l'illusion; ceux-là, ajoute-t-il, « croient alors être saints et bienheureux » (*ibidem*, p. 124).

2° *L'union avec Dieu par intermédiaire.* — Cependant par ce recueillement purement naturel, il est impossible de parvenir à une union intime avec Dieu. Celle-ci suppose une connaissance de la présence amicale des trois Personnes, qui exige dans l'âme des puissances surnaturelles. C'est pourquoi Ruysbroeck parlera longuement du rôle de la grâce, des vertus et des dons du Saint-Esprit.

Ces énergies nouvelles procèdent de « cette vie supérieure qui est la racine et la cause de toute vie et de toute sainteté. On peut la considérer comme un glorieux abîme de la richesse de Dieu et comme une source vivante où nous nous sentons unis à Dieu, et qui jaillit dans toutes nos puissances en grâces et dons multiples » (*ibidem*, p. 124-125; cf *L'ornement*, liv. 2, ch. 3, t. 3, p. 89-90, où Ruysbroeck rappelle que « Dieu nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes » et que sa motion « nous est plus proche et plus immédiate que notre propre opération »; cf ch. 58, p. 164-166).

3° *L'union sans intermédiaire.* — Jusqu'ici nous n'avons pas cessé de considérer la vie commune des chrétiens, connue par la simple foi. Mais cette vie, se développant, s'épanouit en une sorte d'expérience de la présence de Dieu. Il s'agit alors de l'union dans la fruition de l'amour :

« Sous cette même action divine, qui efface nos péchés et nous donne ressemblance et liberté dans la charité, l'esprit s'immerge lui-même en amour de fruition. Alors se fait, sans intermédiaire et surnaturellement, une rencontre et union, où réside notre plus haute béatitude... Cette rencontre et unité avec Dieu, dont l'esprit aimant est favorisé et qu'il possède sans intermédiaire, doivent se faire au fond même de notre être *(in den weseliken begripe)*, en une région profondément cachée à toute notre intelligence ».

Ruysbroeck se garde bien d'ailleurs d'exclure toute connaissance; mais il écarte la possibilité d'une réflexion accompagnée de considérations. Seul « l'acte simple de l'intelligence » reste possible. Il s'agit d'un dépassement de nous-mêmes et de toutes choses, et même de la distinction des dons divins d'avec Dieu. « Car ici, il n'y a que Dieu et l'esprit qui lui est uni sans inter-

médiaire. En cette unité, nous sommes accueillis par le Saint-Esprit; nous y recevons ce divin Esprit, et le Père, et le Fils, et la nature divine tout entière; car on ne peut diviser Dieu. La tendance de fruition, par laquelle notre esprit cherche le repos en Dieu au-dessus de toute ressemblance, obtient ce qu'elle désire et possède surnaturellement dans son existence essentielle tout ce que l'esprit y a jamais reçu d'une façon naturelle » (*L'ornement*, liv. 2, ch. 58 et 59, t. 3, p. 166-167; cf *Le livre de la plus haute vérité*, ch. 8, t. 2, p. 211-212).

Cette connaissance obscure de Dieu dans l'amour comporte des degrés. L'union n'est pas immédiatement parfaite. On peut donc discerner, au cours de cette expérience, diverses rencontres avec Dieu : « L'union avec Dieu, c'est pour nous un état vivant et éternel, où Dieu habite en nous et nous en lui. Cette union est vivante et féconde, elle ne peut demeurer inactive; mais elle se renouvelle sans cesse en amour par de nouvelles rencontres, à cause de l'inhabitation mutuelle que nul ne peut faire cesser » (*Miroir*, ch. 23, t. 1, p. 140).

4° *L'union sans différence ou distinction.* — Jusqu'ici il y avait encore distinction entre l'amour actif de Dieu et la réponse de la créature. Dans la suite, la volonté est tellement conforme à celle de Dieu, que, pour ainsi dire, Dieu agit seul; c'est la « passivité » dont parleront d'autres mystiques :

« Mais lorsque, au-dessus de tout exercice d'amour, nous sommes embrassés et saisis avec le Père et le Fils dans l'unité du Saint-Esprit, alors nous sommes tous un, comme le Christ, Dieu et homme, est un avec son Père dans leur mutuel amour sans limite. Et ce même amour nous consomme tous ensemble dans une fruition éternelle, c'est-à-dire en une essence bienheureuse et sans action, en dehors de compréhension pour toute créature » (*Miroir*, ch. 24, t. 1, p. 142; cf *Le livre de la plus haute vérité*, ch. 12, t. 2, p. 220 : « L'amour de Dieu ne doit pas être seulement considéré comme s'écoulant avec tous les biens et attirant au-dedans vers l'unité, mais, au-dessus de toute distinction, il est une jouissance essentielle, selon l'essence nue de la divinité »).

5° Du côté de la créature, il faut noter l'attitude réceptive indispensable, qui doit se concrétiser par un *dépouillement* total : nul ne peut découvrir cette vie, « ni la posséder, s'il n'est, par l'amour et la grâce de Dieu, mort à lui-même dans la vie supérieure » (*Miroir*, ch. 17, t. 1, p. 125; cf DS, t. 3, col. 474-475).

6° *Unité et distinction.* — En décrivant l'union avec Dieu, Ruysbroeck insiste toujours sur l'unité de l'âme avec Dieu. L'âme cependant reste distincte de Dieu et conserve sa personnalité. Ruysbroeck l'affirme clairement : « Mais quand je dis que nous sommes un avec Dieu, il faut l'entendre de l'amour et non pas de l'essence ni de la nature. Car l'essence de Dieu est incréée, tandis que la nôtre est créée; entre Dieu et la créature, la distinction est immense. C'est pourquoi, bien qu'ils soient unis, ils ne peuvent devenir absolument un. Si notre essence se réduisait à néant, nous n'aurions plus ni connaissance, ni amour, ni béatitude (*Miroir*, ch. 25, t. 1, p. 144; cf *Le livre de la plus haute vérité*, ch. 8, p. 212, et ch. 11, p. 219).

Raphaël-Louis Oechslin.

V. AU 17e SIÈCLE

Après avoir étudié le thème de la déification en des moments plus importants de l'histoire de la spiritualité chrétienne : la patristique grecque, la théologie médiévale, la mystique monastique et rhénane, nous voudrions, en guise de conclusion, présenter quelques applications prises chez les auteurs du 17e siècle. Deux d'entre eux encadrent à merveille cette période : Benoît de Canfield et Louis Laneau. Nous exposerons leur doctrine. Quant aux autres, nous nous bornerons à une bibliographie sommaire.

1. **Benoît de Canfield (1562-1610).** — Si les deux premiers livres de la *Règle de perfection* paraissent plutôt traiter de la volonté de Dieu, celle-ci ne se distingue de l'essence divine que par les ténèbres qui empêchent encore l'âme de voir Dieu tel qu'il est. Volonté extérieure, intérieure et essentielle sont trois degrés de la manifestation graduelle de la même réalité suprême (*Explication de la Figure; Lettre à J.-B. de Blois; Règle* I, ch. 1 et 4; II, 6, Paris, 1609, p. 19-21, 73 sv, 381 svv; III, ch. 1 et 15, Paris, 1610, f. 7 et 119r). Toute l'œuvre peut donc être considérée comme un traité de la déification, mais il convient d'insister sur sa troisième partie qui la décrit *ex professo* et pose les plus graves problèmes.

1° *Critique textuelle et état de la question.* — La version A de la *Règle* est représentée par un *Exercice de la volonté de Dieu*, plus court et sans références, composé avant 1593. Les deux premières parties en sont connues par le ms 1819 d'Angers. Benoît les compléta en 1608 avant de les faire imprimer (Paris, 1609), mais il refusa de donner alors la troisième, « pour autant qu'elle traite seulement des choses abstraites de haute contemplation », matière « ni propre ni convenable au commun » (Optat de Veghel, *loco cit. infra*, p. 184).

Muni d'un privilège, son éditeur rouennais fit pourtant paraître pendant l'été 1609 cette version A du 3e livre (Bibliothèque de Troyes, A 51203). De vives réactions (en particulier celle de Jérôme Gratien) obligèrent bientôt Benoît à un désaveu embarrassé (*Au lecteur*). Plus importante est la rédaction hâtive d'une version B de cette partie (Paris, 1610) : elle se distingue de la première par de très nombreuses additions (une seule ligne avait d'abord été consacrée à la Passion!) et même par des suppressions (vg ch. 5, les pages 62-72 de A 51203). Bien qu'il fût destiné à un public beaucoup plus large, le *Chevalier chrétien*, écrit vers 1603 et publié à Rouen en 1609 explique en partie l'évolution de Benoît.

C'est surtout dans les chapitres 3 à 7 du livre III et particulièrement dans le 5e qu'il faut chercher une description de la déification illustrée par le *Cantique des cantiques*. Le mot se trouve déjà dans le ms d'Angers (I, 2, f. 6v; II, 7, f. 26r, et dans I, 2, p. 47; II, 1, p. 314); il est associé à celui de « glorifié » (*ibidem*), à ceux d' « union », « unitif » (I, 2, p. 35 sv; III, 1, f. 13r; 5, f. 31r; 14, f. 109v) et surtout à celui de « transformation » (ms d'Angers, I, 2, f. 5v; II, 7, f. 26r, et I, 2, p. 38-41; 18, p. 272; II, 1, p. 313 sv; III, 1, f. 13r; 5, f. 31r; 6, f. 46r; 7, f. 52v-53; 10, f. 69r; 14, f. 109v; 20, f. 193r; cf 9, f. 65r, version A).

Sauf indication contraire, nous citons les deux premiers livres d'après la première édition, Paris, 1609, et le 3e d'après l'exemplaire joint à la 5e édition des livres I et II (Paris, 1610). Nous espérons publier prochainement une édition annotée des divers états du texte.

Voir Théotime de Bois-le-Duc, *Le Père Constantin de Barbanson et le préquiétisme*, dans *Collectanea franciscana*, t. 10, 1940, p. 338-382; Optat de Veghel, *Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence*, thèse, Rome, 1949, bibliographie détaillée; DS, t. 1, col. 1446-1451; t. 3, col. 421-422, 921-922.

La question capitale est de savoir si Canfield a conçu cette déification comme une vision intuitive, « face à face », de l'essence divine. Optat de Veghel a jugé (*loco cit.*, p. 242 svv, 272 sv, 292 svv) que les nombreux textes qui semblent le dire ne doivent pas être entendus dans un sens ontologique, mais qu'ils

correspondent à un point de vue expérimental ou mystique. La vision se ferait en réalité grâce à un moyen objectif créé, le don de sagesse; il ne s'agirait pas pourtant d'un moyen *per quod* ou *ex quo*, mais seulement d'un moyen *in quo* : l'âme qui ne le saisit que comme un effet divin, dans sa relation transcendantale d'effet à cause, peut néanmoins juger qu'elle est favorisée d'une vision immédiate de la volonté de Dieu, identique à son essence. C'est d'ailleurs une tendance constante de la *Règle de perfection* de ne jamais considérer les choses créées, naturelles ou surnaturelles, que selon cette relation transcendantale (*ibidem*, p. 316, 344, 346). Canfield reprendrait donc au sujet de la déification les idées de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu *in effectu interiori* (le don de sagesse), connaissance où Dieu est atteint sans aucune inférence, bien que confusément (cf DS, t. 2, art. Bonaventure, col. 1797 et 1830).

2° *Règle de perfection. Version A.* — Il est superflu de démontrer que lorsqu'il traite psychologiquement de la « pure et nue... parfaite... contemplation » ou « fruition », celle qui a lieu « *in apice animae*.., la place la plus éloignée du sens et la plus proche de Dieu », Canfield n'admet « nul moyen », « aucun entre-deux », « entre Dieu et l'âme » : leur « union est immédiate » (I, 18, p. 269; III, 2, f. 14r; 3, f. 20r; 9, f. 63v; 11, f. 85v; 12, f. 91v). « Totalement affranchie... du sensible », celle-ci n'est donc compatible avec « aucun miroir ou aide des créatures », aucune « espèce », image, forme ou similitude, si subtiles soient-elles (III, 1, f. 11v, 12rv; 3, f. 20v; 5, f. 91v; 6, f. 44r-45r; 10, f. 75r; 21, f. 193r). Or, comme « tout exercice et opération apporte quelque image », la *Règle* exclut avec une grande force du sommet de la contemplation tout « acte » ou « discours » qui « fermerait la porte au Saint-Esprit » (I, 18, p. 267, 269, 272, 277; III, 2, f. 13; 3, f. 16-20; 11, f. 85v). A vrai dire, c'est la préoccupation essentielle de Canfield, disciple de Denys et surtout d'Hugues de Balma (*Theologia mystica* III, 4) : mettre en garde contre la spéculation de l'entendement qui empêche l'âme de s'élever par « la seule affection » (I, 18, p. 272; III, 2, f. 13-18; 3, f. 20-21). Aussi est-on embarrassé lorsqu'on cherche à déterminer la position de Benoît sur un problème ontologique qu'il n'a pas posé.

Pour la version A de la *Règle* en particulier, on hésite à conclure qu'elle rejette l'existence de tout moyen objectif *in quo*, mais il est plus difficile encore de conclure qu'elle l'affirme. L'interprétation la plus naturelle de certains textes semble en effet favoriser la première opinion : Canfield n'avait-il pas écrit que « cette seule fin (Dieu) nous doit attirer à elle » (III, 2, f. 14r), qu'elle « tire l'âme hors de soi et... par-dessus soi-même et tout ce qui est créé » (ms d'Angers, I, 2, f. 5v, et III, 1, f. 12r; 5, f. 35v, 36v; 6, f. 45v)? De son côté, l'âme « reçoit cette Essence en elle... comme la lumière de la lune le soleil » (III, 7, f. 50r; l'édition de 1610 corrige : *celle du* soleil, tout en insistant dans I, 2, 10° sur la présence de « l'amour incréé »). « Faite la même lumière » (« un avec la lumière même », version B), l'âme devient « toute Dieu, rien elle-même » (III, 6, f. 46r), de sorte qu'il se forme une « habitude d'union où, sans rétraction ni intervalle, ils vivent l'un en l'autre » (III, 7, f. 49). Cette « mutuelle jouissance » ou actuelle « possession » de la « vie essentielle », c'est-à-dire de la « forme de Dieu » dont elle « se revêt » (ms d'Angers, I, 2, f. 5v; III, 5, f. 37r; 7, f. 51v, 53v, 54v; 10, f. 77v), déjà possible en ce monde, est définie par la version A une « vision... comme en plein midi », « sans voile » et « à découvert » de « la divine face », de « la fin heureuse qui béatifie notre esprit » (ms d'Angers, I, 4, f. 8v, et III, 5, f. 33v, 36r, 40v, 41r; 6, f. 46v, 48v; 21, f. 191v).

Reprenant l'expression de Ruysbroeck, Canfield y affirme à plusieurs reprises que l'âme « y contemple... l'essence de Dieu... telle qu'elle est en vérité » (III, 1, f. 12v; 10, f. 72v; cf Optat de Veghel, *loco cit.*, p. 183; Godefroy de Paris, *Archange Ripaut..*, dans *Études franciscaines*, t. 47, 1935, p. [36]). Seule la version B limite l'audace de la description de ce « commencement de la vie éternelle » (III, 20, f. 178v) par les mots « autant que cette mortalité permet », « selon notre portée » (I, 18, p. 272; III, 10, f. 77v).

La distinction d'un double aspect de la volonté de Dieu, ontologique et psychologique, est d'ailleurs loin d'être confirmée par les textes. Optat de Veghel a souligné que son auteur passait de l'un à l'autre sans avertir et qu'il disait de l'un ce qui n'est vrai que de l'autre (*loco cit.*, p. 241-244, 271, 293). Lorsque Canfield affirme, en effet, que « l'œuvre corporelle » doit non seulement être conforme à la volonté de Dieu, mais s'identifier avec elle, il semblerait qu'il ne puisse désigner par là que « la manifestation de Dieu par rapport à nous, et par conséquent la connaissance que nous en avons » (p. 221 sv; cf I, 10, p. 164, 168 sv; 14, p. 218, 219). Les arguments dont il se sert pour identifier « volonté » et « essence divine » (III, 1) révèlent en revanche un point de vue ontologique (Optat de Veghel, *loco cit.*, p. 294). Bien plus, Canfield avait dès l'origine rejeté cette distinction en prévenant que « la vive foi... ne regarde pas l'œuvre comme quelque chose de créé, mais comme la volonté de Dieu incréée » (I, 12, p. 188 sv).

Rattacher la *Règle* à saint Bonaventure, c'est oublier que, dans sa version A surtout, elle s'inspire beaucoup moins des œuvres authentiques du docteur franciscain que d'Hugues de Balma, de Rodolphe de Biberach et de Henri de Herp. Or, les deux premiers ne disent rien du « moyen objectif créé » et, sous l'influence de Ruysbroeck, le troisième lui préfère une vision *per essentiam*. Il est d'autant plus difficile de soutenir que Canfield s'oppose à lui sur ce point (Optat de Veghel, *loco cit.*, p. 360, 362) que les chapitres les plus audacieux de l'*Eden* (28 à 30) sont invoqués par l'*Épître au lecteur* de la troisième partie de la *Règle*, précisément au sujet des problèmes de la déification (f. 4v, 5r). C'est enfin à la « lumière inaccessible » elle-même que, comme l'Admirable, Canfield attribue le rôle de « simplifier l'esprit » et de l'absorber ainsi en elle (III, 1, f. 12v, phrase supprimée; III, 3, f. 17r; 6, f. 47-48r).

L'examen attentif de la version A révèle que, loin d'être isolées, ces affirmations insolites sont liées aux paradoxes de Canfield sur d'autres problèmes majeurs. D'abord, la créature n'est rien, car « si nous étions quelque chose.., là l'être de Dieu aurait fin où le nôtre commencerait » : donc « tout ce qui est en la créature est le même Créateur » (III, 8, f. 56, 57r, 61r; cf ms d'Angers II, 3, f. 21r). Même si cette théorie transpose une expérience personnelle (Optat de Veghel, *loco cit.*, p. 316 note), il n'est pas douteux qu'elle ne la dépasse beaucoup en refusant le nom d'être à tout l'être participé. Et cela doit empêcher de négliger comme des banalités anodines les nombreux passages où la *Règle* paraphrase avec la plus grande force l'*intimior intimo meo* des *Confessions* (III, 6; le *Cantique des cantiques*, ch. 3, et les *Soliloques*, ch. 1, de Bonaventure sont aussi invoqués). Le « dernier empêchement » que l'âme rencontre sur la voie de la contemplation est l'idée que « l'Époux est en Paradis ou en quelque lieu plus éloigné d'elle qu'elle », ce qui l'égare par une maladroite « extroversion » ou « élévation d'esprit » (ms d'Angers, II, 4, f. 22r, et II, 4, p. 354; III, 4, f. 28r; 5, f. 33v; 6, f. 46v; 7, f. 53v; 9, f. 74v-78r; 12, f. 92v; 13, f. 95v-98v; 15, f. 123v; 18, f. 161r; 21, f. 191, 193v).

Comment trouver Dieu en soi? « Par la continuelle perte et anéantissement de soi-même » (*ibidem*, f. 194r); ce qui rejoint les nombreux textes où Canfield condamne, à la suite d'Hugues de Balma, les opérations qui affirment et renforcent la « volonté propre ». Et il souligne, après Herp (RAM, t. 13, 1932, p. 98), que la transformation, condition de la déification, doit être précédée par l'annihilation (ms d'Angers, I, 2, f. 4v, et I, 2, p. 32 svv; III, 8, f. 56; 10, f. 71v-72r, 76-78; 11, f. 84). A la réduction graduelle de la créature au « non-être » (III, 10, f. 80v) correspondent, non seulement la présence (I, 2, p. 27), la vie, le règne (III, 9, f. 66r; 10, f. 80v; 20, f. 188v), la manifestation de Dieu qui « reluira en l'âme » où on lui aura « donné lieu » (I, 15, p. 231 et III, 15, f. 115r), mais, purement et simplement, « qu'il soit » (III, 9, f. 66r; 20, f. 188v) et « qu'en lui » on « voie l'éternité sans fin ni commencement » (III, 15, f. 116sv; cf II, 6, p. 378 et III, 18, f. 150r).

Canfield s'explique plus clairement lorsqu'il traite, après saint Bernard *(De diligendo Deo)* et Herp, des « bons désirs » qui « ne produisent jamais leurs effets, à savoir l'union et la transformation », qu'en « s'écoulant passivement en Dieu » où leur « forme » est anéantie, « mais leur substance... préservée.., comme celle de la glace dans l'eau » ou celle de la « semence » dans la plante. Un passage capital (supprimé en 1610) précise le sens de ce « changement de sujet ». Les désirs se trouvaient dans l'âme quand ils y étaient « sentis des puissances inférieures et supérieures ». Une fois spiritualisés, ils ne peuvent qu'échapper à leurs moyens de perception trop grossiers et, d'ailleurs, l' « inaction de Dieu est si suave » qu'elle ôte « ses opérations propres... à l'âme, toute fondue et liquéfiée », qui devient « par cet écoulement... totalement abstraite » (III, 5, f. 29r-39v; version A, p. 62-68, 90-92; chapitre reproduit dans les *Justifications* de Mme Guyon, n. 178, t. 1, Cologne, 1720, p. 194, art. *Non-désir*).

Le manuscrit d'Angers expliquait déjà cette « suspension et aliénation » (I, 2, f. 5r) à propos de la « volonté intérieure » que l'homme « sent comme de Dieu, non comme de lui; la raison est pour ce qu'il... s'est transformé en Dieu.., toutes ses puissances sont employées pour Dieu... Par cette déiforme intention et vouloir, l'âme est si étroitement unie à Dieu, déifiée et tellement plongée dans l'abîme de l'inaccessible lumière éternelle qu'elle ne peut sentir aucun vouloir ou mouvement sien comme sien, mais comme de Dieu seulement, elle se voit et sent totalement dépouillée d'elle-même et de toute propre volonté » (III, 7, f. 26r; cf I, 2, p. 33).

Canfield prévoit l'objection : « Comment cet actuel vouloir, désir et contentement de nos œuvres, se peut-il trouver en Dieu auquel n'y a aucun accident... ni rien... de nouveau »? Sa réponse n'est pas moins hardie que logique : « C'est moyennant l'homme, Dieu se servant du vouloir humain, lequel ès bonnes œuvres est commun à Dieu et à l'homme... en tant qu'accident ou chose nouvellement sentie ou goûtée... L'homme ne goûte ni ne sent plus son propre vouloir et contentement humain, ains seulement le divin, comme étant le sien absorbé et transformé en celui de Dieu » (II, 1, p. 311-313).

Ailleurs la *Règle* explique le mécanisme de cette incarnation spirituelle : « La volonté de Dieu est incompréhensible en elle-même, mais habitant en notre esprit est rendue compréhensible.., jointe à la nôtre elle est manifestée », de sorte que « la volonté de l'homme par telle conjonction peut dire : Je suis la volonté de Dieu » (I, 2, p. 44 sv; cf aussi I, 2, p. 36; 5, p. 78, et le ms d'Angers, I, 2, f. 5).

Ces passages rendent un son encore plus stoïcien quand on rapproche la formule « à ce que ce Tout puisse uniquement être » (III, 9, f. 66r; cf 63r) de la maxime moralisatrice : « La volonté de Dieu, étant commune, regarde le bien public.., la volonté privée recherche le profit particulier » (I, 1, p. 9). Enfin, en invoquant le principe « ens et bonum convertuntur » (III, 8, f. 57r), Canfield semble abandonner la « métaphysique de l'Exode » pour celle de Platon, et il n'est pas jusqu'aux théories de l'imitation ontologique du Christ (ms d'Angers, I, 7, f. 14v-15v et I, 16, p. 240-248; cf Théotime, *art. cité*, p. 361), de la conception spirituelle (ms d'Angers, I, 2, f. 6; II, 4, f. 23v; 5, f. 24r et I, 15, p. 233, 235, II, 4, p. 362-365, 5, p. 369, 373, 376, 383sv; III, 5, f. 36, 37, 40), de la typologie des deux Adam (*Chevalier chrétien*, p. 101, 109, 113-120, 123, 129; cf *Règle*, III, 8, f. 58v, 59v) et de la contemplation de la Passion en nous-même (version B, III, 10, f. 71r, et 18, f. 154svv) qui ne risquent d'être interprétées dans le même sens.

La cause du contraste entre les intentions de Benoît et les tendances les plus apparentes du premier jet de son œuvre capitale est sans doute à chercher dans sa résolution de « prendre un unique, parfait, succinct et lumineux point... pour abréger toute la vie spirituelle sans jamais le laisser ou chercher d'autres » (*Lettre* à J.-B. de Blois). Cette simplicité a certainement été pour beaucoup dans le succès de la *Règle*, véritable *Moyen court*. Elle a en revanche entraîné des paradoxes analogues à ceux que d'autres préoccupations littéraires ont multipliés chez maître Eckhart et Angelus Silesius. Fait curieux, les désaccords entre les deux écoles qui ont inspiré Canfield ont contribué à rendre ses audaces plus surprenantes. C'est sans doute aux rhéno-flamands qu'il doit l'idée d'un « état continu et tranquille où l'on jouit, sans que ses activités soient suspendues, de la vue habituelle de Dieu » : extension à tous les mystiques d'un privilège que Bonaventure n'accordait qu'à la Vierge. Qu'il l'ait ou non voulu, Herp avait laissé entendre que chacun pouvait y aspirer (pour Bonaventure, cf DS, t. 2, col. 1839; pour Ruysbroeck et Herp, t. 3, col. 909 et 914). Seulement, alors que la hardiesse des néerlandais trouvait un contrepoids dans le rôle donné à la Trinité, celui-ci disparaît chez Canfield, que le dionysisme purement affectif d'Hugues de Balma avait séduit d'autant plus aisément qu'il se présentait à lui sous le nom du docteur de son ordre (III, 2, f. 13-19). Dans la *Règle*, la lumière qui, comme l'indique l'*Explication de la Figure*, donne son unité à tout l'ouvrage, n'appartient plus au Verbe, mais à l'Essence divine. Dès lors, il est malaisé de ne pas entendre au sens de l'émanatisme néoplatonicien les images les plus fréquentes dans la *Règle*.

Celles de l'étincelle, par exemple, et surtout du « rayon superessentiel » dionysien (III, 1, f. 9r; 5, f. 32r; 8, f. 62r; cf H. Herp, *Spieghel der Volcomenheit*, éd. L. Verschueren, Anvers, 1931, c. 57, p. 360, et *Margarita evangelica* II, 1). L'assimilation serait d'autant plus plausible que la *Lettre* à J.-B. de Blois déclare que la rivière (image équivalente) est de la « même substance » que la mer et que, Canfield le répète à plusieurs reprises, il ne dépend que de nous de donner entrée à Dieu, qui « ne peut qu'infiniment désirer de se communiquer » : « Stat ad ostium et pulsat » (III, 4, f. 24r; 7, f. 52v, version A : « amour connaturelle »; III, 13, f. 99v; 15, f. 123v; *Chevalier chrétien*, p. 14.

Encore faut-il remarquer que, comme le « moyen sans moyen » (III, 2, f. 13v) dont elles sont l'illustration, ces images conservent toujours un caractère ambigu qui peut permettre de n'y voir que des analogies compatibles avec l'orthodoxie. Canfield semble avoir cherché à évoquer grâce à elles une identification à Dieu qui n'entraîne pas le panthéisme ni l'ontologisme. Voir pour un problème analogue posé par le pseudo-Denys, Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 71-86).

Il faut inversement noter un effort d'orthodoxie dans deux des textes où ces images sont employées (III, 8, f. 61v-62r; 10, f. 78v-79v; éd. supprimée, p. 193-194; cf aussi 20, f. 184r).

3° Le *Chevalier chrétien*. — En dépit de ces quelques rappels à la prudence, la version A de la *Règle de perfection* reste une œuvre de jeunesse. Aussi ne tarda-t-elle pas à éveiller les scrupules de son auteur qui

cherchait, dès 1593, à la retirer de la circulation en s'accusant « de la faute » d'en avoir fait la troisième partie « trop abstraite et spirituelle », en y proposant une « doctrine trop sublime et aucunement scabreuse pour les commençants » (*Lettre* à J.-B. de Blois). Ses disciples réussirent pourtant à le convaincre d'en réintroduire les principaux thèmes dans le *Chevalier chrétien*.

Le « silence », l' « abstraction », le « sommeil » (p. 375, 401, 404 sv, 415, 533) y restent les conditions d'une « transformation », d'une « consommation », analogues à celles de l'étincelle dans le feu, du rayon dans le soleil, de la goutte d'eau dans la mer (p. 405 sv, 474 sv). Le livre décrit longuement « la manne cachée et les délices secrètes » de ce mariage spirituel qui est à la fois vision, possession et fruition (p. 305 sv, 376, 401, 404 sv, 408). De même qu'Adam innocent jouissait de la « béatifique face de son amoureux Père céleste » et qu'une « grande redondance des divines lumières » lui conférait la splendeur des chérubins, l'ardeur des séraphins, l'immobilité des trônes (p. 36-38), le chevalier « reposant sur le lit » de la chambre supérieure « contemple à son aise le ciel empyrée à découvert et Dieu même qui est dedans » et reçoit ainsi « le gage de la béatitude éternelle » (p. 406 sv, 470, 533).

La Passion joue maintenant un rôle de premier plan, non pas encore au sommet de la contemplation, mais au cours de la méditation qui la précède et de l'action avec laquelle elle alterne. Quant à la déification, elle n'est plus que la « participation » (le mot revient désormais souvent) qui convient à des fils adoptifs, créés et non engendrés : la Vierge elle-même n'accéda à la divinité que par grâce (p. 16, 75, 190). Par celle-ci, on n'atteint « le bien essentiel » qu'en tant « qu'il peut être nôtre » (p. 518). Adam lui-même ne voyait pas Dieu face à face, « car cela ne se peut faire, étant en ce corps, mais... étant son esprit simplifié, pur et déifié.., il regardait fixement la bonté et splendeur de la sapience éternelle, laquelle jetant et dardant ses rayons dans son cœur... le liait inséparablement à elle ». C'est seulement en eux « qu'il contemplait en quelque façon la face de Dieu » (p. 35).

Le *Chevalier chrétien* accorde une importance capitale aux dons du Saint-Esprit, en particulier d'entendement (p. 370, 533) et de sapience, celui-ci étant défini comme « une participation de la sapience divine, laquelle est Dieu ». La conformité à l'image de son Fils (*Rom.* 8, 29) s'identifie par conséquent avec « cette sapience communiquée en don » (p. 529 sv; cf p. 276, 542). Ce retour au bonaventurisme authentique est illustré par un appel à la théorie du mécanisme de la vision plus développé que dans la *Règle* (III, 10, cf *supra*). Le don de sapience est alors défini comme « un rayon qui sort et dépend de la Sapience increée » à laquelle il ramène. Celle-ci « l'envoie comme sa forme ou participation dans l'âme » où il devient « inhérent », moyennant un « concours » analogue à celui de l'œil et de « l'espèce ». A la façon du soleil qui se reflète dans l'eau, « la Sapience éternelle » semble alors dans l'âme, mais il ne s'agit dans les deux cas que « d'une splendeur et sapience créée et participée ». Cette union n'en est pas moins très étroite, car « Dieu et l'âme s'entredardent les rayons de lumière et d'amour » (p. 543-547). Théotime de Bois-le-Duc et Optat de Veghel (p. 289svv) ont eu raison de voir là la reconnaissance d'un moyen objectif créé; mais elle est à peu près unique dans l'œuvre de Benoît et elle l'a forcé à avoir recours aux images de la « réverbération » et du flambeau, aussi étrangères à la logique de son système qu'à celle de Ruysbroeck.

4° *Règle de perfection. Version B.* — En 1608 Canfield corrigea en vue de l'impression les deux premiers livres de sa version A. Il y ajouta de nombreuses autorités et un certain nombre d'explications. Une d'elles enlève à la théorie de l'incarnation spirituelle de la volonté de Dieu beaucoup de sa portée par les mots : « non toutefois que cette union des volontés soit hypostatique comme est celle de ces deux natures, ains est effectuée par le lien d'amour et par la lumière de grâce » (I, 2, p. 47), ce que l'édition de 1610 complète par les noms d'Augustin et de Bonaventure. Le scandale provoqué par la publication du premier état de la troisième partie força Canfield à des remaniements beaucoup plus profonds. Mais l'édition de 1610 paraît avoir modifié davantage encore la signification de la version A par un grand nombre de courtes omissions ou additions, qui convergent pour ôter son caractère absolu au néant (de nature et de grâce) de la créature, à la cessation d'activité, à la transformation et à l'absorption dans l'abîme divin, et plus encore à l'union à Dieu, à la vision de son essence et à la connaissance de ses secrets, qui cessent généralement d'être décrits comme complets, permanents et « invertibles » (III, 5, f. 37v, 41r, 46 rv, 47r, 48 rv; 7, f. 50-54; 10, f. 74v, 76v; 12, f. 89v, 92r; 15, f. 116v; 21, f. 193v).

5° *Influence.* — On comprend mieux ainsi que des divergences d'une gravité exceptionnelle aient séparé des spirituels qui pouvaient les uns et les autres se réclamer de la *Règle de perfection*. D'abord, ils ne s'étaient pas tous servis de la même édition, et c'est la version A qu'on retrouve dans le dionysisme des premiers disciples de Canfield : Marie de Beauvillier, Laurent de Paris, Joseph du Tremblay (voir *L'exercice des bienheureux*, 1610), et sans doute dans celui de P. Guérin et des « Illuminés » attaqués par Constantin de Barbanson et Archange Ripaut. Dans le texte de 1610, que reproduisirent les éditions postérieures, l'originalité de l'ouvrage se trouvait assez atténuée pour qu'il pût agir même sur des théologiens prudents (Optat de Veghel en cite un bon nombre). Pourtant les points de raccord restaient visibles et la hardiesse de la pensée primitive n'avait été, somme toute, qu'imparfaitement dissimulée, de sorte que, par un effort inconscient de critique du texte, les disciples de Molinos sont parvenus à y trouver nombre de thèmes et d'arguments, fait qu'a sanctionné en 1689 une mise à l'Index qui paraîtra désormais moins surprenante.

Jean Orcibal.

2. **De Benoît de Canfield à Louis Laneau.** — Nous voudrions rappeler quelques noms et quelques titres d'ouvrages qui pourraient guider les études sur le thème de la déification au 17e siècle. Aucun travail d'ensemble n'existe encore; à peine rencontrons-nous des ébauches; cependant l'un ou l'autre auteur a été particulièrement étudié, tel Jean de Saint-Samson.

1° *Vocabulaire.* — Plusieurs auteurs ont essayé, au 17e siècle, de fixer le vocabulaire de la déification (déiformité, divinisation).

Maximilien *Sandaeus* † 1656 notamment (*Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640 : *deificatio*, p. 170-177; *deiformitas*, p. 177-182) demande à Harphius ses principales définitions (*Theologia mystica*, 3e p., ch. 23 et 24), et aux mystiques rhénans. La « déification mystique » ne constitue pas un changement substantiel en l'âme du contemplatif, en ce sens elle n'est pas « réelle »; c'est le don d'un esse aliquod divinum, fruit de la grâce, des dons et des vertus théologales, principalement de la charité. Les puissances de l'âme sont transformées de telle sorte que l'âme n'agit plus que pour Dieu.

Antoine *Civoré* † 1668 a inséré dans *Les secrets de la science des saints* (Lille, 1651) une sorte de dictionnaire mystique. Pour lui, « la déification, la vie divine, déiforme, suréminente, extatique, c'est le même exercice d'actes reçus et élevés,

quand il est passé en habitude... L'union de l'âme avec Dieu, sans distinction d'elle-même avec ce que Dieu est, c'est la vie divine parfaite, quand une âme est tellement prévenue et possédée de la grâce de Dieu qu'elle fait tout avec Dieu et en Dieu » (p. 291). Cf DS, t. 2, col. 921-922.

Honoré de Sainte-Marie † 1729 explique longuement le vocabulaire mystique. A partir d'un texte de la 4e homélie pseudo-macarienne (*Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. 2, Paris, 1708, p. 432-438; cf t. 1, p. 297-298), il établit la tradition du langage des mystiques sur la déification et essaie de le légitimer.

Les justifications de Madame *Guyon* (Cologne, 1720) font souvent allusion à la déification; ces allusions sont empruntées ordinairement aux écrits de Jean de Saint-Samson ou de saint Jean de la Croix.

2° *Théoriciens*. — Nous n'entendons pas relever les exposés des théologiens sur la grâce et l'adoption divine; il suffit de se reporter à leurs ouvrages. Nous retiendrons les traités doctrinaux composés en vue d'éclairer la foi des chrétiens et de les aider à vivre de la grâce. Rares, malheureusement, de tels traités au 17e siècle! Nous ne reviendrons pas sur l'ouvrage de l'italien Maximilien Deza † 1704 (*I Frutti della divina Grazia*, Gênes, 1677; cf DS, t. 3, col. 798); mais nous insisterons sur deux autres œuvres remarquables, celles du jésuite Nieremberg et du dominicain Chesnois.

Eusèbe *Nieremberg* (1595-1658) publie à Madrid en 1638 un *Aprecio y estimo de la divina gracia*, appelé à un légitime mais tardif succès. Traduit en italien dès 1658, il attendra l'adaptation allemande qu'en donna M. J. Scheeben en 1862 pour être traduit en anglais (1866) et en français (A. Gaveau, *Le prix de la grâce*, Paris, 1880). La première partie de l'*Aprecio* (p. 1-179, trad. française) s'attache à établir, d'après l'Écriture, les Pères et la doctrine de saint Thomas, comment « une créature pécheresse et dénuée de tout bien se déifie avec la grâce, se divinise, participant à la nature et aux propriétés divines » (ch. 7, p. 66), « à l'être que Dieu tient de son essence même » (ch. 8, p. 74), possédant désormais « un être et un état divins » (p. 80) susceptibles d'accroissement si le chrétien « accomplit toutes choses pour Dieu et selon son adorable volonté » (p. 84). Nieremberg expose ensuite, autant que faire se peut, les splendeurs de l'être de Dieu, auquel la grâce fait participer; la grâce devient par là « royaume de Dieu » et « vie éternelle » (ch. 9, p. 90-91); elle est « naturellement entraînée par son poids vers la gloire, et cette gloire qu'elle demande par sa nature lui est due » (ch. 10, p. 98-99). Tout bien nous vient par la grâce, y compris les incomparables mystères de la maternité divine, de l'Incarnation, de l'eucharistie, etc.

La 2e partie enseigne que le Saint-Esprit est donné « pour demeurer continuellement en celui qui possède l'état de grâce » (ch. 1, p. 189); avec l'Esprit, c'est la Trinité qui habite en l'âme (ch. 2). De quel prix est cette âme! « Comme elle appartient à l'ordre surnaturel qui l'élève à une vie divine, à des actions déifiques, procédant de l'esprit même de Dieu, quelle estime ne mérite-t-elle pas » (ch. 3, p. 216)? Suit l'explication théologique du « fils adoptif, héritier de Dieu et cohéritier de Jésus-Christ » (ch. 4); « Dieu fait dans son adoption une nouvelle créature, un nouvel homme, parce qu'il produit la grâce qui donne un nouvel être » (ch. 5, p. 239), et auquel est destinée une nourriture qui divinise, le corps et le sang du Christ (ch. 6). Ainsi Dieu fait-il de l'âme un seul esprit avec le sien et réalise-t-il avec elle l'union la plus haute, au point que le terme d'épouse n'est qu'une figure de cette intimité (ch. 11). L'un des effets les plus profonds de ce mariage spirituel est l'union de Dieu avec toutes les puissances de l'âme et leur divinisation : « que son intelligence voie Dieu, que sa mémoire conserve Dieu, que sa volonté ne veuille que Dieu et qu'elle possède ce Dieu dans l'intime de son essence » (ch. 11, p. 353).

L'ouvrage de Nieremberg est de tous points remarquable pour son époque; il enchanterait encore bien des chrétiens de nos jours.

Antoine *Chesnois* † 1685 (*Idée du christianisme ou conduite de la grâce sanctifiante de Jésus-Christ*, Rouen, 1672; cf DS, t. 2, col. 825-828) ne s'arrête guère au thème de la déification, dont il emploie peu le vocabulaire. Cependant, il revient fréquemment sur notre « participation de la divine nature ». « L'action d'un chrétien... devient toute divine » (p. 10-11), car la grâce unit l'âme à la Divinité « jusqu'à la moindre partie » (p. 335-336); l'âme vit familièrement en « la compagnie des trois Personnes divines » (p. 424), où s'opèrent « emprunt, substitution et échange de leurs propres actions au lieu des nôtres » (p. 430); par une sorte de « circumincession merveilleuse », les trois Personnes sont en nous et nous en elles, « comme elles sont chacune l'une en l'autre » (p. 435).

3° « *Déification mystique* ». — Nieremberg parlait il y a un instant de mariage spirituel et d'union transformante. Si nous interrogions les âmes qui les connurent au 17e siècle, nous ferions abondante moisson. Peu cependant ont essayé de décrire la suprême expérience de leur vie mystique. Contentons-nous des allusions que nous rencontrons en leurs confidences ou en leurs traités.

Il convient de citer d'abord l'*Abrégé de la perfection*. *Bellinzaga* revient souvent sur le thème de la « déification », terme de la vie spirituelle. De la désappropriation et de la conformité à la volonté divine l'âme « est élevée à une grande union avec Dieu et peut arriver à cette transformation qu'on appelle déification »; distinguée de la « déification mystique, qui se fait par le moyen des ravissements », la transformation dont il s'agit est « réelle et solide »; tous peuvent l'acquérir « par une volonté entièrement conforme et comme transformée en la volonté de Dieu et par un parfait amour » (ch. 2).

Ce qui n'est ici qu'une définition occupe le 6e exercice des *Meditazioni sui gradi dello spogliamento* (édition italienne du *Breve compendio*, par M. Bendiscioli, Florence, 1952, p. 141-144), qui s'intitule *Della Deiformità*. Bellinzaga, ou peut-être Gagliardi, explique comment Dieu « se déiforme en l'âme », en donnant à celle-ci une dérivation de la propre déiformité des Personnes divines. Les saints et les justifiés « retournent » ainsi « en leur être ». L'auteur y voit l'application du texte de *Jean* 17, 21. Dieu agit par et en l'âme, laquelle est totalement abandonnée à l'œuvre et à la volonté divines.

Quoi qu'il en soit de son expérience mystique, *Bérulle*, qui reproduit presque mot pour mot le second chapitre de l'*Abrégé* dans son *Brief discours de l'abnégation intérieure*, néglige de rapporter le passage consacré à la déification; il ne fait d'ailleurs aucune allusion à celle-ci dans son opuscule (cf DS, t. 1, col. 1544). Son disciple, J.-J. *Olier* traite de la déification lorsqu'il parle de « l'estat et la grâce du saint mystère de l'Ascension » (*Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, 1re p., leçon 25, Paris, 1656).

Le carme *Jean de Saint-Samson* † 1636, avec une luxuriance extraordinaire de vocabulaire, parle constamment de déification et de déité; ses formules se complètent et se corrigent sans cesse l'une l'autre.

« Voilà en quoi à mon avis, explique-t-il, la déiforme déification de la créature... est différente de la totale Déité »; « en quoi l'on peut dire que l'âme est Dieu en Dieu même, non par nature, mais en amour et par amour ». Des formules comme celle-ci : « Tu es moi-même en moi-même et me possèdes en moi-même », sont fréquentes chez l'aveugle rennais; on en trouvera le détail et le commentaire dans la thèse de S.-M. Bou-

chereaux (*La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 230-262; et DS, t. 3, col. 417-420). Lire surtout *L'Épithalame de l'Époux divin et incarné et de l'épouse divine en l'union conjugale de son Époux*, édité et commenté par S.-P. Michel, dans *Carmelus*, t. 1, Rome, 1954, p. 72-110, 158-175.

En revanche, *Constantin de Barbanson* † 1631 (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623; Paris, 1932) réagit contre les outrances du vocabulaire mystique; il insinue cependant : « La divine grâce, laquelle étant une participation du divin être, nous faisant consorts de la divine nature, nous apporte aussi un état permanent et stable en l'intérieur, pour vivre selon la vie divine et supernaturelle et selon tout ce qui est de sa suite : de lumière, de connaissance, d'expérience et d'inclination aux choses divines » (ch. 12, 2e p., p. 299). La « déiforme lumière » nous rend « tout divin et déiforme » (p. 304). Cependant, « revêtue de déiforme lumière et toute circonfuse de divine connaissance », la créature demeure toujours « en son être de pure créature » (p. 304-305). L'union s'opère dans la volonté ou l'amour. Cf DS, t. 2, col. 1636-1639.

Parmi les expériences mystiques les plus captivantes du 17e siècle, celle de l'ursuline *Marie de l'Incarnation* † 1672 occupe un rang à part. Appelée très tôt au mariage spirituel, ses *Relations* nous offrent des textes importants sur la déification.

« Cette suradorable Personne (le Verbe) s'empara de mon âme, raconte-t-elle (*Écrits spirituels*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 252-253), et l'embrassant avec un amour inexplicable l'unit à soi et la prit pour son épouse.., de sorte que n'étant plus moi je demeurai lui par intimité d'amour et d'union, de manière qu'étant perdue à moi-même je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation ». « Vous êtes mon moi, vous êtes mon mien », balbutiera-t-elle (p. 256; cf textes parallèles, t. 1, p. 286, 299, 356, etc). C'est en termes de mystique trinitaire qu'elle s'exprime, comme on l'a vu plus haut, DS, t. 3, col. 924-925; voir H. Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation*, Lyon, 1936; F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954; DS, t. 2, col. 2037.

Deux expériences du début du 18e siècle seraient intéressantes à étudier, celles de Joseph *Arnaud*, curé du Tholonet, † 1723, et du curé-ermite Charles *Grimminck* † 1728. Le premier, dans ses *Mémoires* (J. Bremond, *L'ascension mystique d'un curé provençal*, t. 2, Saint-Wandrille, 1951, p. 127-151), identifie la cime de la vie spirituelle avec la fusion des volontés et la déification. « Mon âme commençait de sentir à sa manière la participation de l'empire de la divinité »; « mon vouloir était vraiment le même avec celui du divin amour » en la « soumission amoureuse au bon plaisir de Dieu » (p. 130); la mort mystique ou la mort des puissances réalisée, l'âme entre en « égalité avec le divin amour » (p. 130). Désormais, « toutes les opérations admirables de la déification se feront dans le centre de la divinité » (p. 133). Sur le second, voir R. Persyn, *Un mystique flamand, Charles Grimminck*, dans *Annales du comité flamand de France*, t. 34, Lille, 1925.

4° *Erreurs et excès.* — Les précurseurs et les disciples de Molinos ont abusé d'expressions que le contexte éclairait ou de développements embrouillés.

La bulle *Coelestis Pastor* d'Innocent XI (20 novembre 1687) condamne des propositions de Molinos qui revendiquent « le retour de l'âme en l'essence de Dieu, où elle est transformée et divinisée » (prop. 5; condamnation des frères Leoni, prop. 27-28, 4 septembre 1687). Le 17 décembre le cardinal Petrucci rétracte l'application erronée de la fameuse image du fer et du feu : « Quemadmodum ferrum perfecte candens quasi evanescit in igne, nec jam videtur ferrum igni unitum, sic anima perfecte divinisata non jam seipsam videt in Deo, nec operatur seipsa, sed Deus in ipsa operatur, et Deus vivit, et est vita, et est, quin ipsa jam recordetur se esse » (prop. 21). Voir J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 455, 471, 482; P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921; N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, Venise, 1764. De ces condamnations on pourrait rapprocher un certain nombre de prohibitions de traités mystiques, mis à l'Index en ce dernier quart du 17e siècle et au début du 18e (on en trouve la liste chronologique dans de Guibert), et qui redisent la doctrine et reprennent le vocabulaire que nous venons de passer en revue.

La querelle Bossuet-Fénelon a touché la question. Aussi, en dépit de certaines exagérations de forme, pouvons-nous arrêter notre bibliographie par Fénelon, ici orthodoxe. Voir DS, t. 3, col. 428-429.

André Rayez.

3. **Louis Laneau (1637-1696).** — 1° **Genèse du « De deificatione justorum ».** — Louis Laneau, encore élève de Sorbonne, s'offrit à Pallu nommé vicaire apostolique du Tonkin et partit pour l'Asie (1662-1664). Il travailla au Siam et devint vicaire apostolique en 1673, administrateur des missions comprises entre l'Inde et la Chine en 1681, administrateur général des missions de l'Asie orientale en 1687. De 1688 à 1690 il fut interné à Juthia comme la plupart de ses missionnaires et tous ses clercs. Pour réconforter les prisonniers Laneau, détenu à part, leur envoya, au jour le jour, quelques feuilles en latin où il les invitait à prendre conscience de leur dignité de divinisés. L'ensemble, intitulé *De mysterio Christi* ou *De deificatione hominum*, revu et complété, est devenu le *De deificatione justorum per Jesum Christum*, terminé en 1693 et publié à Hong-Kong en 1887.

A l'origine du livre il y a un maître éminent, presque aussi inconnu que l'auteur, Mgr Lambert de la Mothe, une des personnalités les plus représentatives de l'école française. Pour rendre compte de ses états à son directeur, Lambert utilise la trilogie vulgarisée par A. Gagliardi : « conformité, uniformité, déiformité de vouloir ». Mais ce n'est pas au plan du vocabulaire qu'il faut situer son influence sur Laneau. Il l'initia à la vie mystique, puis le disciple suivit sa propre voie, sans jamais renier son maître.

En méditant « Videte qualem caritatam dedit nobis Pater ut filii Dei nominemur et simus » (1 *Jean* 3, 1), Laneau découvrit dans une sorte d'éclair le réalisme de la filiation adoptive. Il se vit fils de Dieu en Jésus-Christ dans un sens sublime et divin auquel il n'avait jamais pensé. Restait à voir si ce n'était pas imagination. A la lumière de sa contemplation il relut la Bible, surtout saint Paul et saint Jean, les Pères, les théologiens (p. 15). Ces derniers tiennent peu de place dans son livre, sauf saint Thomas, cité 15 fois. Les Pères sont largement mis à contribution. Cyrille d'Alexandrie se taille la part du lion avec 50 citations; puis viennent Augustin et Jean Chrysostome cités 28 et 17 fois. Douze autres Pères, tant latins que grecs, se partagent 58 mentions ou citations. Mais c'est à l'Écriture que revient la place d'honneur avec 831 références dont 442 concernent saint Paul et 105 saint Jean.

Au terme de sa longue enquête Laneau constatait qu'il avait longtemps vécu sans comprendre un enseignement fondamental de la religion qu'il était venu prêcher en Asie. Désormais la déification constitue le fond de sa catéchèse, comme en témoignent ses lettres pastorales, et de sa spiritualité, comme en témoigne le *De deificatione*, destiné, dans sa pensée, à devenir le manuel du parfait missionnaire.

2° **Analyse.** — 1) *Plan et méthode.*. — L'ouvrage comprend deux parties symétriques, l'une doctri-

nale, l'autre pratique. La première est intitulée : « La déification des justes par Jésus-Christ, ou que les justes deviennent fils de Dieu, membres de Jésus-Christ et temples du Saint-Esprit ». Le premier chapitre étudie la filiation adoptive (p. 9-60), le 2e l'incorporation au Christ (p. 61-105), le 3e l'inhabitation du Saint-Esprit (p. 106-122). Le 4e contemple, à l'aide de saint Paul, « le Christ en tant qu'il contient en lui les justes déifiés par lui et forme un tout avec eux ». C'est une synthèse de ce qui précède (p. 123-164). A la fin de ce chapitre (p. 161), Laneau explique que tout ce qu'il a exposé jusque-là se résume en une expression : le mystère du Christ.

Dans la deuxième partie, au mystère de la déification par le Christ ou *mystère du Christ* correspond, de la part du chrétien déifié, *l'exercice du Christ*. C'est le titre du 1er chapitre (p. 165-176), qu'explicitent les trois suivants. D'abord nos devoirs envers Dieu en tant que nous sommes ses fils (ch. 2, p. 177-191); ensuite nos devoirs envers le Christ en tant qu'il est notre chef et nous ses membres (ch. 3, p. 192-370). Il s'agit de nos devoirs envers le Christ, les bienheureux et les fidèles, membres du Christ. Ici Laneau ajoute deux articles sur les devoirs des missionnaires entre eux et envers leurs ouailles (pastorale de la déification). Restent nos devoirs en tant que temples du Saint-Esprit (ch. 4, p. 371-430). Laneau y inclut les devoirs envers le corps, temple du Saint-Esprit (ascèse corporelle) et un appendice sur l'oraison, avec un modèle d'examen quotidien.

La nouveauté d'un tel ouvrage apparaît moins aujourd'hui. Mais Laneau déclare ne pas connaître de livre traitant *ex professo* de la déification (p. 7). D'où son insistance à en établir le réalisme. La méthode qu'il utilise dans la première partie pourra sembler longue et peu didactique : elle a du moins l'avantage de constituer un florilège de textes patristiques et scripturaires et de permettre de lire les expressions les plus caractéristiques dans leur contexte (p. 2).

2) *Doctrine.* — La déification nous est conférée par le baptême (p. 12, 18, 55) qui nous régénère (p. 31-60). L'eucharistie perfectionne notre incorporation (p. 78), assimilée maintes fois à déification. Certains docteurs n'ont pas hésité à donner à cette incorporation le nom d'identification au Christ (p. 62). Laneau signale l'expression, mais ne l'utilise pas. L'union qui résulte de l'eucharistie entre le Christ et nous est comparable, toute proportion gardée, à l'union hypostatique (p. 79-80). Nous ne devons pas douter qu'elle ne nous transforme (p. 83), comme un vitrail que le soleil éclaire (p. 84).

Ce qui constitue la déification c'est le don de l'Esprit (p. 31, 22, 25, etc), comme disent les Pères, et le don de la grâce pour lequel Laneau se réfère, de préférence, à saint Thomas (p. 45). Déifiés, nous sommes vraiment fils de Dieu, pas comme le Verbe, mais pas non plus par simple adoption (p. 13). Il s'agit d'une vraie génération, puisque nous recevons la nature divine par participation (p. 45). La Trinité habite en nous. L'usage a cependant prévalu de parler de l'inhabitation du Saint-Esprit, en vertu de l'habitude qu'on a de lui attribuer notre sanctification et aussi (atque etiam) parce que des textes cités il ressort clairement que la personne du Saint-Esprit nous est donnée au sens propre; en sorte que si, par impossible, l'Esprit pouvait se séparer du Père et du Fils, il viendrait en nous, même au cas où le Père et le Fils n'y viendraient pas (p. 110-111).

La personne du Saint-Esprit, se communiquant elle-même à la personne du juste, la déifie et l'informe. C'est pourquoi des théologiens n'ont pas craint de dire que cette union est une imitation rudimentaire (rudis) de l'union hypostatique. Nous avons vu que Laneau emploie la même expression, avec des réserves, pour caractériser l'union eucharistique, où le Christ nous transforme en lui (p. 82-83). Reste à contempler le corps mystique, en croissance jusqu'à la fin du monde (p. 138). Comme tous les hommes étaient contenus en Adam, tous les déifiés sont contenus dans le Christ (p. 128), qui continue par eux, ses membres, les offices de sa vie terrestre (p. 140-146).

3) *La pratique du De deificatione.* — La réponse à l'amour divin manifesté dans le mystère du Christ se ramène à l'exercice du Christ, qui n'est pas un exercice spécial, mais une manière d'opérer. Considérer le Christ, agir en lui, agir par lui, nous promener en lui comme en un jardin sans jamais sortir (p. 166), voilà ce qui nous est demandé. Ce n'est pas si simple, car voici, au passif, un verbe lourd de sens : « In illo vivere, *moveri* et operari debemus » (p. 166). Ce principe général posé, il s'agit d'entrer dans le détail de nos devoirs. Le premier, celui qui s'impose à nous en tant que fils de Dieu, est de prendre conscience de notre dignité (p. 177). On a l'habitude de donner quantité de motifs pour nous pousser à la vertu. Si nous nous savons déifiés par le Christ, nous n'avons pas besoin de tant d'arguments (p. 178). Ne craignons pas qu'une telle conscience de notre noblesse ne nous entraîne à l'orgueil. A confesser la munificence de Dieu, on croît en humilité. Il est beaucoup plus à craindre que la fascination de la bagatelle ne nous détourne de la contemplation de notre grandeur. Allons donc en toute confiance au Père par le Christ, en qui Il se complaît.

Vis-à-vis du Christ, notre principal devoir est de nous mettre sous sa *dépendance*. C'est le mot-clef de la morale lanélienne. Vivre en dépendance du Christ, c'est vivre sous l'influx de l'Esprit du Christ (p. 193). Pour expérimenter cet influx, il faut, une bonne fois, avoir pris la résolution d'éviter toute imperfection volontaire. Ce n'est pas assez. Il faut n'agir qu'en demandant chaque fois la permission au Christ. Cette pratique est une condition à peu près indispensable de l'entrée dans la vie de dépendance intérieure (p. 206). Laneau désigne toujours les réalités mystiques avec les mots de tout le monde. Il faut y regarder de près. Par ailleurs, il évite les mots dangereux comme « passivité » ou « passif », à peu près indispensables aujourd'hui. Il y a donc une dépendance active dont l'exercice persévérant conduit normalement à la dépendance passive, décrite avec lyrisme et précision (p. 201, 391). Vivre ainsi en totale dépendance de l'Esprit du Christ, comme des membres dociles à l'influx capital, voilà en quoi consiste, en définitive, l'exercice du Christ. Cette vie est le vrai chemin de la perfection (p. 198, 210). Elle aboutit à un état où l'on ne veut ni ne peut se séparer du Christ (p. 414), où nos faiblesses sont consumées comme un fétu dans le feu de la charité du Christ (p. 229). Sainte Catherine de Sienne, consciente de l'action du Christ en elle, n'osait plus dire « moi ». Si nous menons une vie de dépendance, nous aussi nous pourrons, un jour, dire en toute confiance avec l'Apôtre : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (p. 210).

Bien que l'expression ne se trouve pas chez lui, Laneau semble dire que la déification ne déploie totalement ses effets que dans l'union transformante.

Laneau a retrouvé toutes les richesses de la doctrine ancienne de la déification du chrétien. Mais, entre les Pères et lui, il y a toute une tradition mystique : il a su l'intégrer. Tandis que les Pères ont insisté sur l'aspect ontologique de la déification, quoique pas exclusivement (cf p. 122), les mystiques modernes ont mis l'accent sur l'aspect psychologique. Laneau intègre sans peine les deux points de vue. De plus, quand on lit Bérulle, Condren, Olier, etc, après avoir fréquenté Laneau, on se sent porté à donner un sens nouveau à de nombreuses expressions qui n'avaient pas frappé d'abord, et l'on se demande s'il n'y avait pas chez eux plus de psychologisme que nous n'y voyons d'ordinaire. Enfin quand Mgr Catherinet dans *L'Ami du Clergé*, en 1932, attirait l'attention sur le problème devenu si actuel de l'union aux Personnes divines, il donnait comme référence : « Scheeben..., et, mieux encore, Laneau » (p. 299).

M. Rousseille † 1900, Notice sur L. Laneau, en tête de l'édition du *De deificatione*, p. I-XIX. — A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, Paris, 1916; *Histoire de la mission de Siam. Documents historiques*, t. 1, Paris, 1920.

Jean Guennou.

DOBROSIELSKI (Chrysostome), frère mineur réformé, 1605-1676. — Né dans la région de Kalisz en Grande Pologne (centre ouest), Chrysostome Dobrosielski fut d'abord clerc bernardin, puis entra en 1628 dans l'ordre réformé de Saint-François; il fut choisi en 1636 pour supérieur de tous les couvents de la Grande Pologne avec le titre de *custos* et reçut en 1638 au chapitre général de Rome le titre de ministre provincial; au cours de son provincialat il élabora un mémoire qui fixait le statut de la Réforme et renvoyait chez les bernardins les religieux qui n'acceptaient pas le nouveau régime. Le 1er novembre 1641, le chapitre de Varsovie le nomma gardien du couvent d'Osieczno et maître des novices; en difficulté avec le nouveau ministre provincial et désapprouvé par le commissaire général, il fut condamné à six mois de cachot avec perte de ses droits; ulcéré il passa à la province de Pologne Mineure et fut maître des novices à Wieliczka (1643); en 1655 il fut nommé définiteur, puis provincial (1658-1661) et de nouveau définiteur en 1664; il mourut à Cracovie le 1er août 1676.

On doit à Dobrosielski une *Theologia ascetica ad mentem S. Bonaventurae Serafici et extatici doctoris, continens varia exercitia et modos acquirendi perfectionem religiosam.* Le manuscrit était prêt dès 1653 et avait été approuvé par l'académie de Cracovie; l'évêque fit opposition; imprimé en 1655, réédité en 1703, on en publia un abrégé en 1731 avec l'autorisation de Chérubin de Nardo, ministre général, et l'approbation des censeurs diocésains et des théologiens de l'ordre. L'ouvrage est divisé en deux parties. La première comprend quatorze exercices concernant l'oraison mentale ascétique sur la Passion, l'eucharistie, le péché, les fins dernières, la présence divine et les vertus.

Le dernier de ces exercices s'intitule : *Testamentum animae* et se divise en sept *scalae* : scala *amoris gratuiti seu gratiosi* : amour incomparable, « incontaminable », infatigable, inséparable, insatiable; *amoris gratitudinis* : amour de confession, d'action de grâces, de louange, d'oblation, de pétition; *amoris conformationis* : amour de résignation, d'indifférence, de transformation, d'exultation; *amoris benevolentiae* : amour de la justice, de la puissance, de la sagesse, de la bonté de l'Aimé; *amoris experimentalis* : amour suave, avide, rassasiant, enivrant, rassurant; *amoris violenti* : amour blessant, liant, languissant, défaillant; *amoris seraphici* : amour sans repos, sans fin, toujours chaud, toujours aigu, surfervent.

La deuxième partie contient cinq traités, qui étudient : 1° l'âme, sujet de la théologie ascétique et mystique, et les trois parties de l'âme; 2° les connaissances et les forces appréhensives et appétitives de l'âme, d'où découle l'oraison des spirituels; 3° la voie de purgation, d'illumination et d'union qui conduit les spirituels à la vraie sagesse; 4° les trois états spirituels : commençants, progressants, parfaits; 5° les tentations et les remèdes qu'il faut leur opposer.

Pour l'auteur vie ascétique et vie mystique se distinguent de deux façons : 1° Dans la vie ascétique la connaissance du divin s'acquiert par les moyens ordinaires, c'est-à-dire par le raisonnement et si parfois une connaissance d'un ordre supérieur est donnée, ce n'est qu'en passant et par accident; dans la vie mystique au contraire la connaissance est affective, extraordinaire, infuse, expérimentale et ne peut être expliquée par le discours. 2° Dans la vie ascétique, l'esprit humain est actif et l'union qui existe entre lui et Dieu est seulement *sobria*; dans la vie mystique au contraire l'esprit humain est passif et l'union qui existe entre lui et Dieu est *extatica*. De l'une à l'autre cependant le chemin est direct et les derniers degrés de l'une correspondent avec les premiers degrés de l'autre.

Cette distinction fondamentale se retrouve dans toutes les parties de ce traité; l'auteur distingue une *illuminatio* ascétique et une *illuminatio* mystique, de même pour la *sanitas* et l'*introversio*. Il dit de la contemplation ascétique qu'elle est : *ordinaria, simplex, acquisita, rationalis et affectuosa*; de la contemplation mystique qu'elle est : *extraordinaria, superrationalis, infusa, passiva et saporosa*. Toutes deux cependant conviennent dans cette définition générale : *Contemplatio spiritualium est simplex apprehensio Dei et divinorum ac notitia practica id est amativa*, et s'opposent comme telles à la contemplation des scolastiques, encore plus à celle des philosophes. Toutes deux comportent les trois degrés de la vie spirituelle : commençants, progressants et parfaits. Toutes deux passent par les mêmes stades; la contemplation ascétique est tour à tour purgative, illuminative et unitive à l'instar de la contemplation mystique qui doit également parcourir à sa manière ces trois voies. Par là Dobrosielski se distingue des théologiens actuels qui ont tendance à confiner l'ascèse dans la vie purgative et illuminative, tandis qu'ils confondent mystique et vie d'union.

A. Koralewicz, *Appendice à la chronique* (*Aditament do Kroniki*), Varsovie, 1723. — *Manuscrits du Chapitre de la Cathédrale de Wloclawek*, dans *Monasteria*, p. 105, 362-363, 457-459, 469, 524 (on trouve p. 399-458 le texte du mémoire étudié). — *Archives des Réformés de Cracovie*, dans *Annales manuscrites*, t. 1, p. 309, 375-376, 517. — M. Nowodworski, art. *Dobrosielski*, dans *Encyklopedja Koscielna* (Encyclopédie ecclésiastique), t. 4, p. 247, Varsovie, 1874. — K. Estreicher, art. *Dobrosielski*, dans *Bibliografia Polska* (Bibliographie polonaise), t. 15, p. 263, Cracovie, 1897. — F. Jaroszewicz, *La Mère des saints de Pologne* (Matka swietych polskich), Paris, 1893. — A. Palmieri, art. *Dobrosielski*, DTC, t. 4, col. 1479, Paris, 1911. — K. Kantak, *Les Bernardins polonais* (Bernardyni Polscy), Lwow, 1933; art. *Dobrosielski*, dans *Polski Slownik biograficzny* (Dictionnaire biographique polonais), t. 5, p. 248, Cracovie, 1939-1946. — J. de Guibert, *La plus ancienne « Théologie ascétique »*, RAM, t. 18, 1937, p. 404-408.

Julien-Eymard d'Angers.

DOBROWBOLSKI (Augustin), cistercien polonais, 17e siècle. — Augustin Dobrowbolski appartenait à l'abbaye cistercienne de Paradiz, au diocèse de Poznan. Il fut procureur à Rome de la congrégation de Pologne; il en revint pour être prieur de son monastère. A la fin du 16e et au 17e siècle l'ordre cistercien fut associé au mouvement de science théologique et de piété, que la compagnie de Jésus avait suscité en Pologne pour résister aux influences protestantes. C'est dans les publications de piété que Dobrowbolski se signala. A Rome il avait publié en 1647 un livre de prières remarqué : *Phiola sacra*; celui qu'il édita après sa rentrée en Pologne, pour éclairer et fortifier la foi et la piété des prêtres, eut une influence considérable : *Paradisus eucharisticus in Paradiso Mariano sacri Ordinis Cisterciensis plantatus*, Lublin, 1652. Les 450 premières pages sont consacrées à la messe : la doctrine est exposée d'après les Pères, les docteurs, les conciles; la dévotion est nourrie d'abondantes prières appropriées aux fruits et aux applications du sacrifice. Suivent des pratiques de piété envers Notre-Seigneur, les saints, les défunts, la Vierge (le commentaire du Rosaire occupe 123 p.). Doctrine et piété donnent à ce livre une valeur exceptionnelle pour le clergé.

C. de Visch, *Auctarium ad Bibliothecam scriptorum S. O. Cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez, dans *Cistercienser-Chronik*, Bregenz, 1927, p. 12.

Camille Hontoir.

DOCÉTISME. — D'une manière générale, on groupe sous le nom de docètes tous ceux qui ont enseigné que le corps de Notre-Seigneur n'a pas eu de réalité matérielle, mais a été une simple apparence. Ce nom que ne connaissent encore ni saint Justin, ni saint Irénée, apparaît dans Clément d'Alexandrie. Celui-ci nous apprend (*Stromates* vii, 17, 108, PG 9, 553a; GCS 3, 1909, éd. O. Stählin, p. 76) que les docètes le doivent à leur propre doctrine. Sérapion d'Antioche, dans sa lettre aux habitants de Rhossos (Eusèbe, *Historia ecclesiastica* vi, 12, 6, PG 20, 545c; éd. E. Schwartz, GCS 2, 1908, p. 546), parle de son côté de « ceux que nous appelons docètes ». Dans une lettre à l'évêque Eusèbe d'Ancyre, Théodoret se plaint d'être traité d'hérétique; et il indique comme ses accusateurs les disciples de Marcion, de Valentin, de Manès et d'autres docètes (*Ep.* 82, PG 83, 1264b).

L'étymologie la plus probable du nom est le verbe δοκεῖν, au sens de : apparaître, paraître, montrer ce qui n'est pas en réalité. Sed et qui carnem Christi putativam introduxit, aeque potuit nativitatem quoque phantasma confingere, ut et conceptus, et praegnatus, et partus Virginis, et ipsius exinde infantis ordo τὸ δοκεῖν haberentur; eosdem oculos, eosdem sensus fefellissent, quos carnis opinio elusit (Tertullien, *De carne Christi* 1, PL 2, 754c; cf S. Jérôme, *Contra Pelagianos* 2, 14, PL 23, 550b).

Saint Hippolyte rattache, par un jeu de mots intraduisible, le nom de docètes au mot δόκος, *poutre* : « Beaucoup d'hommes ne tiennent aucun compte du conseil du Seigneur et, ayant une poutre dans l'œil, se vantent de voir, alors qu'ils sont aveugles... La réfutation que nous en ferons aidera peut-être ces gens à rentrer en eux-mêmes et à comprendre le conseil du Sauveur, qu'on doit arracher la poutre de son œil avant de chercher la paille qui est dans l'œil de son frère » (cf *Mt.* 7, 3-4; *Philosophumena* viii, 8, trad. A. Siouville, t. 2, Paris, 1928, p. 150-151).

La question se pose d'ailleurs de savoir si les docètes ont jamais formé une secte indépendante. Hippolyte (*ibidem*) l'affirme et décrit longuement le système qu'il leur attribue.

Il n'est pas nécessaire de résumer ce système qui est « une sorte de pot pourri, un amalgame bizarre d'idées parfois contradictoires, empruntées aux écoles gnostiques les plus diverses. Un système aussi éclectique n'a pu prendre naissance que sur le tard, quand le gnosticisme avait déjà atteint tout son développement » (A. Siouville, p. 151, note; voir Bareille, *art. cité*, et E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux* IIe *et* IIIe *siècles*, 2e éd., Paris, 1925, p. 237-240).

1. *Dans le nouveau Testament.* — 2. *Aux* 2e *et* 3e *siècles.* — 3. *Influence du docétisme.*

1. Dans le nouveau Testament. — Les docètes, dont nous avons à parler, ont des idées plus simples, en même temps qu'ils se rattachent à plusieurs groupes nettement différenciés. Du moins ont-ils tous en commun l'idée fondamentale que le Christ n'a pas eu au cours de son existence mortelle un véritable corps, mais une apparence corporelle. Les origines de cette erreur sont obscures. On comprend que, de bonne heure, les faiblesses et les souffrances de l'humanité du Sauveur et, par-dessus tout, sa mort ignominieuse sur la croix aient constitué non seulement un mystère incompréhensible, mais plus encore un scandale, pour des chrétiens fortement convaincus de sa divinité. Certains récits évangéliques ont dû paraître difficilement conciliables avec la réalité du corps matériel du Sauveur.

Lors de la marche sur les eaux du lac de Génésareth, les disciples s'imaginent qu'ils ont un fantôme devant eux et il faut que Jésus fasse cesser la tempête pour les obliger à croire à la réalité de son apparition (*Marc* 6, 45-56; *Mt.* 14, 22-26). Après la résurrection, les récits des saintes femmes qui, les premières, ont vu Jésus paraissent aux Apôtres l'effet d'un délire (*Luc* 24, 11). L'apparition aux Apôtres eux-mêmes commence par les laisser incrédules; il faut que le Christ leur montre ses mains et ses pieds et les invite à les toucher; « car un esprit n'a pas de chair ni d'os, comme vous me voyez en avoir »; et, devant leur incrédulité persistante, il faut qu'il mange devant eux le poisson rôti et le miel qu'ils lui offrent (24, 36-43). Le récit de la première apparition du Seigneur aux Apôtres ne suffit pas à convaincre Thomas qui n'y a pas assisté. Jésus doit revenir et obliger Thomas à mettre le doigt dans les plaies des mains et des pieds, la main dans la plaie du côté; c'est seulement après cette épreuve que Thomas se déclare converti et s'écrie : Mon Seigneur et mon Dieu (*Jean* 20, 24-29).

Des récits de ce genre mettent en relief les arguments qu'ont pu faire valoir les premiers docètes. Il leur paraissait beaucoup plus simple d'admettre que le corps de Jésus n'avait été qu'une apparence. On conçoit même que le docétisme ait été pour les fidèles une tentation d'autant plus grande, que les apparitions du Sauveur cessèrent de se produire très peu de temps après la résurrection. Lorsque furent morts les derniers témoins de Jésus, qui restait-il aux disciples pour garantir définitivement leurs croyances?

On ne sait pourtant pas où et quand le docétisme commença à se produire et à se répandre. On a pensé le découvrir dans les lettres de la captivité et dans les épîtres pastorales. Les textes qu'on a fait valoir se rapportent à tout autre chose. Les novateurs de Colosses recommandent le culte des anges, médiateurs interposés entre Dieu et l'homme. Ils promettent à leurs auditeurs que ce culte leur vaudra une perfection et une sagesse supérieures à celles que pouvait apporter la foi chrétienne. Les spéculations sur les anges se tra-

duisent en pratique par une attitude de sujétion à l'égard des puissances spirituelles, par des restrictions dans l'usage des aliments, par l'observation des jours de fête, néoménies et sabbats. Rien dans l'exposé de l'épître ne permet de songer au docétisme.

Les destinataires des épîtres pastorales ne sont pas davantage conviés à mettre leurs auditeurs en garde contre les docètes. Paul parle de « l'hypocrisie des docteurs du mensonge qui portent dans leur conscience la marque au fer rouge, qui ordonnent de ne pas se marier, de s'abstenir d'aliments que Dieu a créés en vue de l'usage avec action de grâces pour les croyants et ceux qui connaissent la vérité » (*1 Tim.* 4, 1-3). On trouve encore « des hommes remplis de l'amour d'eux-mêmes, de la passion de l'argent, de la vanité, orgueilleux, diffamateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, impies, sans amour, incapables d'union, détracteurs, sans discipline, durs, hostiles à tout ce qui est bien, traîtres, téméraires, aveugles, amis du plaisir plus qu'amis de Dieu, ayant la forme extérieure de la piété, mais en ayant renié la force » (*2 Tim.* 3, 2-5).

C'est bien l'erreur docète, telle que nous l'avons définie, qui est combattue dans les deux premières épîtres de saint Jean. « Voici en quoi vous connaîtrez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui professe Jésus-Christ venu en chair est de Dieu; et tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu, mais cet esprit est celui de l'Antéchrist, dont vous avez entendu qu'il vient et déjà maintenant il est dans le monde » (1, 4, 2-3). Quelle que soit la traduction que l'on adopte, il est clair que l'insistance de l'apôtre porte sur la venue du Christ en chair. Jésus n'est pas seulement le Messie et le Fils de Dieu; il est venu parmi les siens et il s'est fait chair, ce qui ne veut pas dire qu'il s'est transformé en chair, qu'étant d'abord esprit, il est devenu chair; mais que gardant la forme de Dieu qu'il possédait seule aux jours d'éternité, au commencement, il a pris la forme d'esclave, de manière à être à la fois Dieu et homme, ou plus exactement homme-Dieu. La même leçon se dégage de *2 Jean* 7 : « De nombreux séducteurs sont sortis dans le monde qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair ».

On a cherché quels étaient ces hérétiques; l'on a pensé à Cérinthe, contre qui serait écrit le quatrième Évangile. Cette opinion de saint Irénée (*Adversus haereses* III, 11, 1, PG 7, 880a) serait inattaquable si nous étions sûrs de bien connaître l'erreur de Cérinthe.

Suivant Irénée (I, 26, 1, 686ab), Cérinthe avait enseigné que Jésus n'était pas né d'une vierge, mais qu'il était le fils de Joseph et de Marie, né comme les autres hommes et qu'il les avait surpassés en justice, en prudence, en sagesse. Après le baptême, le Christ était descendu en Jésus, sous la forme d'une colombe, venant de la Puissance qui est au-dessus de tout; il avait alors annoncé le Père et accompli des miracles. Finalement le Christ avait de nouveau quitté Jésus; c'est Jésus qui avait souffert et était ressuscité. Le Christ était demeuré impassible dans son existence spirituelle.

L'erreur ainsi décrite n'est pas le docétisme. Mais il reste permis de se demander si elle est bien celle que combat saint Jean. Car il paraît clair que le prologue insiste sur les mots décisifs : « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous ». L'effort de l'évangéliste porte à la fois sur les démonstrations de la divinité du Sauveur et sur celle de son humanité. Jésus, dans le quatrième Évangile comme dans la première épître, est réellement « homme » et non pas simple fantôme.

2. **Aux 2e et 3e siècles.** — Si l'on ne trouvait pas le docétisme combattu assez clairement par l'apôtre, on ne saurait douter qu'il l'est par saint Ignace d'Antioche qui, peu de temps après, comme lui, s'adresse aux chrétiens d'Asie Mineure, les mêmes destinataires que ceux de l'*Apocalypse* et de l'Évangile de Jean. On lit des textes décisifs.

Jésus-Christ est réellement descendant de David selon la chair, Fils de Dieu par la volonté et la personne divine; il est véritablement né d'une vierge; il a été baptisé par Jean, afin que soit accomplie toute justice par lui; il a été véritablement livré pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque... Tout cela, il l'a souffert pour nous, afin que nous soyons sauvés. Et il a véritablement souffert, comme aussi il s'est véritablement ressuscité, non pas, comme le disent certains incrédules, qu'il n'ait souffert qu'en apparence : eux-mêmes n'existent qu'en apparence et il leur arrivera un sort conforme à leurs opinions, d'être sans corps et semblables aux démons (*Aux Smyrniotes* 1, 1-2; 2).

Soyez sourds, quand on vous parle d'autre chose que de Jésus-Christ, de la race de David, né de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce Pilate, qui a été véritablement crucifié et est mort aux regards du ciel, de la terre et des enfers, qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts (*Aux Tralliens* 9, 1-2).

Ignace explique qu'il combat le docétisme parce que cette doctrine ruine le fondement même de la doctrine chrétienne : Si c'est en apparence que cela a été accompli par le Seigneur, moi aussi, c'est en apparence que je suis enchaîné. Pourquoi donc moi aussi me suis-je livré à la mort, pour le feu, pour le glaive, pour les bêtes (*Aux Smyrniotes* 4, 2; cf *Aux Tralliens* 10)?

A la suite d'Ignace, saint Polycarpe de Smyrne répète la même leçon : « Quiconque, en effet, refuse de reconnaître que Jésus-Christ est venu en chair est un antéchrist. Quiconque rejette le témoignage de la croix, vient du diable. Et quiconque interprète dans le sens de ses désirs pervers les paroles du Seigneur et nie la résurrection et le jugement, celui-là est le premier-né de Satan » (*Aux Philippiens* 7, 1).

Ces textes mettent en relief le sens de l'Incarnation dans le plan providentiel. Si Jésus-Christ n'est pas véritablement un homme avec un corps mortel et passible, le christianisme s'écroule. En se plaçant à un autre point de vue, saint Paul avait annoncé la même doctrine : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est donc notre prédication, vaine notre foi. Nous sommes trouvés de faux témoins de Dieu, car nous avons rendu témoignage contre Dieu qu'il a ressuscité le Christ. Et si les morts ne ressuscitent pas, Dieu n'a pas ressuscité le Christ » (*1 Cor.* 15, 13-16). Il n'est pas question ici de docétisme, du moins explicitement, et Paul ne combat pas l'erreur qui nierait la réalité corporelle de Jésus. Il ne parle que de la résurrection, mais il est entendu que cette résurrection est celle d'un véritable corps de chair et que le Sauveur ressuscité n'est pas un fantôme. Le docétisme apparaît à l'arrière-plan, tandis que, chez Ignace, il est en évidence, mais le mouvement de la pensée reste le même. Le docétisme supprime la réalité du christianisme et la vie chrétienne.

Ignace le précise d'une façon décisive en deux passages essentiels. Le premier affirme la vérité du corps du Christ après la résurrection :

Pour moi, je sais et je crois que, même après la résurrection, il est dans la chair. Et lorsqu'il vint près de ceux qui entouraient Pierre, et leur dit : Prenez, touchez-moi et voyez que je ne suis pas un esprit incorporel. Et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent après avoir touché sa chair et son esprit. C'est pourquoi ils méprisèrent la mort et ils furent trouvés supérieurs à elle. Et après la résurrection il mangea et but avec eux comme (un homme) charnel, bien que spirituellement uni au Père (*Aux Smyrniotes* 3, 1-2).

Le second explique pourquoi les docètes s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière : « C'est qu'ils ne veulent pas confesser que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée dans sa bonté. Ceux donc qui s'opposent au don de Dieu meurent dans leurs discussions » (7, 1).

Si l'affirmation de la réalité du corps du Christ tient une si grande place dans le christianisme, sa négation caractérise en quelque sorte les hérésies gnostiques : celles-ci commencent par poser en principe que la chair est mauvaise et que le salut consiste à s'en débarrasser ou du moins à s'élever de toute manière au-dessus d'elle. Les systèmes varient, mais l'enseignement fondamental semble bien fixé.

Des deux éléments qui composent Jésus-Christ, l'élément humain n'est qu'apparent (aux yeux des docteurs valentiniens)... Puisqu'elle est mauvaise en soi et incapable de salut, la matière ne saurait entrer comme partie intégrante du Rédempteur ni concourir à son œuvre. Le Christ céleste n'en prend que l'apparence, apparence même qu'il abandonne quand il remonte au lieu d'où il est venu. Souvent ce docétisme est absolu comme dans Simon, Saturnin, les basilidiens de saint Irénée. D'autres fois il est partiel seulement et ne nie que l'origine terrestre du corps de Jésus. Ce corps n'a pas été pris de la matière ordinaire (J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. 1, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1924, p. 201).

Pour les uns, comme Apelles, il n'a fait que passer par Marie, comme en un canal, sans rien lui devoir; pour d'autres, comme Marcion, il a subitement apparu en Judée, la quinzième année de Tibère-César, sans que personne sût d'où il venait, sans être né et sans avoir grandi humainement, et il a disparu d'une manière aussi soudaine; ce n'est pas lui qui a été mis en croix sur le Calvaire, mais un homme quelconque, peut-être le Cyrénéen; cette dernière opinion était défendue par Basilide. Avec plus de précision que par quiconque, nous sommes renseignés sur les diverses formes du docétisme par saint Irénée (*Adv. haereses* I, 7, 2, PG 7, 513ab; I, 24,4, 676-678). Clément d'Alexandrie parle d'une secte encratite, dont Jules Cassien était le chef et qui professait le docétisme le plus radical (*Stromates* III, 17, 102, PG 8, 1205a; GCS 2, p. 243).

3. **Influence du docétisme.** — Les conséquences morales du docétisme étaient très variables selon les écoles. Pour les uns, la condamnation de la chair aboutissait à l'encratisme absolu, c'est-à-dire à l'abstention rigoureuse de la chair et des œuvres de la chair. Pour les autres, elle menait à une telle exaltation de l'esprit que les œuvres de la chair étaient regardées comme indifférentes et que tout était permis aux spirituels, uniquement conduits par l'esprit. Quelques-uns allaient jusqu'à recommander le dévergondage et la totale licence des mœurs comme preuve de la suprématie reconnue à l'esprit.

Condamné dès le temps d'Ignace d'Antioche comme une hérésie destructrice du christianisme, le docétisme n'en a pas moins constitué longtemps une tentation redoutable pour l'orthodoxie, et il n'est pas rare de trouver chez des docteurs, irréprochables par ailleurs, des formules et des expressions inexactes. Le Seigneur, en effet, ne s'est-il pas incarné pour diviniser l'humanité? Si le but de l'Incarnation est tel, Jésus ne reste-t-il pas avant tout le Fils de Dieu? L'élément humain est-il en lui autre chose qu'un accident passager, dont il peut et doit se dépouiller d'autant plus complètement que la divinisation de l'homme est pleinement réalisée? L'orthodoxie catholique a résolu le problème en définissant que le Christ est à la fois homme et Dieu, et plus précisément qu'il y a en lui une seule personne et deux natures (concile de Chalcédoine, 451).

Jusqu'alors, on a pu signaler de nombreuses hésitations, tout au moins des inexactitudes de forme. A la fin du 2e ou au début du 3e siècle, une lettre de l'évêque Sérapion d'Antioche (190-211), aux chrétiens de Rhossos soumis à son autorité, nous apprend que l'*Évangile de Pierre*, lu dans les milieux docètes, l'était également par des chrétiens orthodoxes : l'évêque, peu au courant des tendances de l'ouvrage, en avait autorisé la lecture. Après l'avoir étudié, il se rendit compte qu'il n'était pas à l'abri de toute erreur (Eusèbe, *Historia ecclesiastica* VI, 12, 6, PG 20, 545c; GCS 2, p. 547). De fait, si le long fragment qui a été conservé de cet *Évangile* n'est pas vraiment hérétique, quelques-unes de ses formules résonnent d'une manière assez étrange (cf L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, coll. Études bibliques, Paris, 1930, p. 118-122).

D'autres ouvrages, parmi les apocryphes du nouveau Testament, ne sont pas davantage exempts de toute tendance docète. Les *Actes de Pierre*, par exemple, écrivent que le Sauveur a mangé et bu à cause de nous, bien qu'il n'ait pas eu lui-même faim ou soif (L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 66-73). L'*Ascension d'Isaïe*, après avoir rappelé la conception virginale, raconte comment un jour que Marie et Joseph se trouvaient seuls dans la maison, un petit enfant leur apparaît tout à coup, et ce fut de cette manière que Jésus fit son entrée dans ce monde (E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 203-205). Au contraire les *Actes de Paul* font nier par les hérétiques que le Messie est descendu dans la chair et est né de Marie (I, 14, éd. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 251). On multiplierait sans peine les textes de ce genre : grâce à eux, il serait facile de montrer l'influence qu'a exercée au 2e siècle un docétisme plus ou moins larvé sur le monde chrétien.

On trouve même des expressions de ce genre jusque chez des hommes avertis, comme Clément d'Alexandrie et Origène. Clément écrit par exemple qu'il serait ridicule de croire que le Sauveur ait eu besoin d'entretenir et de nourrir son corps pour le maintenir en vie. S'il mangeait, ce n'était pas par besoin, mais à cause de ceux avec qui il vivait, pour qu'ils n'en vinssent pas à croire, comme on le fit par la suite, qu'il n'avait qu'une apparence de corps et était un pur fantôme (*Stromates* VI, 9, 71, PG 9, 292c; GCS 2, p. 467). Il rapporte même sans la désapprouver une tradition qui représentait la chair du Sauveur comme impalpable et n'offrant aucune résistance au toucher (*Adumbrationes in* I *Joannis* 1, GCS 3, p. 210). Ces textes expliquent comment Photius (*Bibliotheca* 109, PG 103, 384b) a pu expressément accuser Clément d'avoir enseigné le docétisme dans les *Hypotyposes*. Origène écrit de son côté, en mettant ces paroles sur les lèvres du Christ : « A cause des faibles, j'ai été faible; à cause de ceux qui ont faim, j'ai eu faim; à cause de ceux qui ont soif, j'ai eu soif » (*In Matthaeum* 13, 2, PG 13, 1097a). Pamphyle rappelle de son côté que, parmi les griefs formulés contre Origène, figure celui de docétisme (*Apologia pro Origene* 4, PG 17, 579a). Ces reproches, dans la mesure où nous pouvons en juger, ne sont pas fondés, si l'on tient compte de l'ensemble des doctrines de Clément et d'Origène; ils attaquent des formules détachées de leur contexte, ce qui prouve tout au moins le danger que présentait le docétisme à la fin du 2e siècle.

On comprend dans ces conditions l'ardeur avec la-

quelle il a été réfuté par Tertullien. Nul peut-être n'a mis en un relief plus saisissant la place tenue par le dogme de l'Incarnation dans l'enseignement chrétien.

Il fallait, explique-t-il, que Jésus-Christ eût un corps réel, né comme le nôtre, composé comme le nôtre de chair et d'os, capable comme le nôtre de connaître la faim, la soif, le sommeil, la souffrance, capable enfin de mourir dans le supplice de la croix. Nier le corps du Christ, nier par le fait même la passion et la mort du Seigneur, c'est transformer en une illusion toute l'économie du salut; cette conséquence arrache au polémiste cette apostrophe adressée à Marcion : « Parce unicae spei totius orbis. Quid destruis necessarium dedecus fidei? Quodcumque Deo indignum est, mihi expedit. Salvus sum, si non confundar de Domino meo... Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile » (*De carne Christi* 5, PL 2, 760c-761a; cf *Adversus Marcionem* 3, 8, 331-333; voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 33-36, et surtout p. 185-198).

L'histoire du docétisme proprement dit s'arrête avec Tertullien. Mais il ne faudrait pas croire que les tendances qui ont donné naissance à l'hérésie aient disparu. Ces tendances se retrouvent à toutes les périodes de l'histoire de l'Église et elles exercent, aujourd'hui encore, leur ascendant. Le problème, éternel peut-on dire, est d'expliquer le salut de l'humanité. Théoriquement, ce salut ne peut être assuré que par une personne qui est à la fois un homme, puisque c'est l'humanité qui doit être sauvée, et un Dieu, puisque l'humanité sauvée doit être divinisée, tout au moins selon la conception alexandrine du salut. Les docteurs de l'école d'Antioche et les latins simplifient le problème.

Pour un disciple de Théodore de Mopsueste, comme pour un disciple de Pélage, la question des rapports entre l'homme et Dieu est surtout une question de mérite et de démérite. Au grand livre des rétributions, chacun a son compte en deux colonnes, doit et avoir. En accumulant les mérites, en diminuant les fautes, on avance sa situation. L'opération terminée, Dieu fait la balance et vous classe d'après l'excès de l'actif sur le passif. C'est du moralisme pur, ce n'est pas de la religion. Que fait l'Incarnation dans ce système? Que fait la Croix? Jésus-Christ est un modèle, pas autre chose. Ce n'est pas le vrai Sauveur, le vrai rédempteur, celui qui, par sa présence divine, purifie tout, élève tout, consacre tout, fait de nous des êtres divins, autant que les limites de notre nature ne s'opposent pas à cette communication de la divinité.

Tout autre est le souffle qui anime la théologie de saint Cyrille. Jésus-Christ est vraiment Dieu en nous. Le chrétien le touche directement, par l'union physique, encore que mystérieuse, sous les voiles sacramentels de l'eucharistie. Par ce corps et ce sang, il arrive au contact avec Dieu, car ils ont en Jésus-Christ une union, également physique, avec la divinité. Plotin, cet autre maître d'Alexandrie, avait cru, lui aussi, arriver au contact divin, mais par l'ascétisme et l'extase. Au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, Cyrille permet de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans ascèse extraordinaire, et de s'assurer par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au-delà; et non pas seulement la garantie de l'immortalité, mais la garantie de l'apothéose (L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris, 1905, p. 38-40).

On comprend, dans ces conditions, l'attrait qu'exerce le docétisme sur les âmes religieuses. A la mystique, ou plus exactement peut-être à l'ascèse de l'imitation, il permet de substituer sans peine celle de la divinisation. La première nous demande d'imiter un homme-Dieu; et pour imiter il faut que l'on se trouve en présence d'un homme. Sans doute, deux processus sont possibles dans la voie de l'imitation. Pour Pélage et les pélagiens, la liberté humaine suffit; elle est capable d'élever de vertu en vertu, de monter progressivement jusqu'à celui qui est notre maître et notre modèle, Jésus-Christ. Pour les augustiniens, la liberté, viciée dans sa source par le péché originel, est radicalement impuissante. La grâce doit agir avec elle, si bien que selon la formule de l'évêque d'Hippone, en couronnant nos mérites, Dieu couronne ses dons. Mais, enfin, quelque différents que soient ces processus, ils aboutissent à un résultat analogue. Les hommes deviennent semblables à Dieu ou, peut-être plus exactement, ressemblent à Dieu. Les grecs, du moins la plupart d'entre eux, visent un autre objectif. Il ne s'agit plus de ressembler à Dieu; il s'agit de devenir Dieu. La *theopoiésis*, la divinisation est désormais le bien à atteindre. Il n'est donc plus aussi indispensable que le Sauveur soit véritablement un homme : ce n'est plus le modèle humain que l'on contemple en lui et qu'on se propose d'imiter. Il suffit qu'il ait une apparence d'homme afin de devenir visible et de pouvoir être atteint par les forces restreintes de notre intelligence. Peut-être même vaut-il mieux qu'il n'ait de l'homme que les apparences, car ainsi il reste fondamentalement inaccessible à nos misères et à notre indigence. Le docétisme devient ainsi un secours, plus qu'une difficulté. Même si ces conclusions n'ont jamais été expressément développées et si, à travers les siècles, elles sont restées à l'état de tendances, elles devaient être mises en relief pour faire comprendre la tentation permanente que constitue ce système aussi contradictoire au christianisme authentique.

Il est à peu près impossible de donner la bibliographie développée du docétisme. Du moins, je ne connais pas d'ouvrage qui traite *ex professo* de cette question. Les articles *Docètes* et *Docétisme* publiés par G. Bareille, DTC, t. 4, col. 1480-1501, ont vieilli et n'envisagent la question que d'un point de vue assez étroit. On peut signaler quelques pages dans l'étude de L. Duchesne sur les schismes orientaux, dans son ouvrage *Autonomies ecclésiastiques*, Paris, 1905, p. 31-58. Voir également J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. 1, *La théologie anténicéenne*, 9e éd., Paris, 1924. Relire les épîtres de S. Jean, les lettres de S. Ignace d'Antioche, l'*Adversus haereses* de S. Irénée, le *De carne Christi* de Tertullien, avec les commentaires de ces ouvrages. — G. Bardy, art. *Docètes, docétisme*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 931-933. — DS, art. Encratisme.

Gustave Bardy.

DOCILITÉ. — 1. *Sens.* — 2. *Docilité dans la vie spirituelle.* — 3. *Progrès et obstacles.*

1. *Sens.* — Parmi les parties quasi-intégrantes de la vertu de prudence, saint Thomas énumère, en troisième lieu, la docilité (2a 2ae q. 49 a. 3). Il déclare (*sed contra*) dépendre sur ce point de Macrobe (*In somnium Scipionis* 1, 8, éd. F. Eyssenhardt, Teubner, Leipzig, 1893, p. 518). Il a bien vu qu'il y avait dans ce rattachement de la docilité à la prudence une sérieuse difficulté qui sera l'objet d'éclaircissements dans le corps de l'article : « Il semble que la docilité ne doive pas être énumérée parmi les parties de la prudence. Ce qui est requis, en effet, pour toute vertu intellectuelle ne doit pas être attribué en propre à l'une d'entre elles. Or la docilité est nécessaire pour toute vertu intellectuelle » (obj. 1).

La difficulté ne saurait être négligée et elle peut être illustrée par une simple constatation de vocabulaire : le mot « docilité », en effet, vient du mot latin *docilitas*, dont la racine est *docere*, et qui signifie d'abord une

certaine facilité à apprendre, à recevoir un enseignement C'est donc par rapport à l'intelligence que se considère la docilité; il en est de même des adjectifs, *docilis* et surtout *docibilis* : voir, par exemple, Cicéron, *De oratore*, 2, 323. Telle est la définition de la docilité que nous trouvons aussi dans les *Étymologies* de saint Isidore (PL 82, 374a, n. 66) : « *Docilis*, non quod sit doctus, sed quia doceri potest; est enim ingeniosus et ad discendum aptus ». Dans ce premier sens, la docilité se trouve liée à tout enseignement : c'est l'aptitude à recevoir un enseignement, ou encore, car la définition d'Isidore ne rend pas toutes les nuances du mot, une certaine facilité à *accepter* un enseignement. Il y aura donc place pour la vertu de docilité dans toute activité intellectuelle, qu'il s'agisse de savoir spéculatif ou pratique. Sous cet aspect général, la docilité ne relève pas uniquement de la prudence, qui se limite au domaine de l'action. On a pu dès lors se demander de quelle vertu cardinale relève la docilité prise en toute son amplitude; R. Smith (*The virtue of docility*, dans *The Thomist*, t. 15, 1952, p. 572-623) propose de la rattacher à la vertu d'observance, qui est une partie subjective de la justice; en effet, ainsi comprise, la docilité consiste à rendre au maître ce qui lui est dû, à avoir envers lui l'attitude d'accueil, de respectueuse attention, de déférente bonne volonté qu'il mérite, en proportion de son savoir et de la qualité de son enseignement (*ibidem*, p. 596 svv).

Toutefois l'usage classique admettait aussi une signification légèrement différente : est docile celui qui se laisse facilement entraîner, celui qu'on manie aisément (cf Horace, *Satires*, II, 2, 52; Ovide, *Amours*, I, 14, 18). Le sens passe du domaine de la connaissance à celui de l'action. A vrai dire, les deux sens sont pourtant étroitement solidaires, car il s'agit seulement du passage de la connaissance spéculative à la connaissance pratique : un homme qui est facilement entraînable, maniable, se laisse convaincre d'agir de la manière qui lui est suggérée. Or il est certain que le domaine du savoir pratique, qui concerne toutes les actions particulières à accomplir, offre beaucoup plus de place à la docilité que le savoir spéculatif; car « en cet ordre de choses, la diversité est infinie, et il n'est point possible qu'un seul homme soit informé sans lacune de tout ce qui s'y rapporte... C'est pourquoi la prudence (qui concerne le savoir pratique) est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs des lumières d'autrui » (S. Thomas, 2^a 2^{ae} q. 49 a. 3, trad. Th. Deman). Sous cet aspect, la docilité est une vertu morale qui fait partie de la prudence; c'est cet aspect que considère saint Thomas. Il s'agit d'une vertu qui nous porte à tenir compte dans l'action de l'enseignement des personnes sages ou expérimentées; ainsi entendue, la docilité, comme les autres qualités de la prudence énumérées par Macrobe, « ne sont pas des vertus distinctes de la prudence, mais en sont comme des parties intégrantes, car elles sont toutes requises pour la perfection de la prudence » (1^a 2^{ae} q. 57 a. 6 ad 4); on peut dire que c'est la prudence elle-même agissant dans l'acte du conseil et tenant un juste compte des enseignements reçus.

2. *Dans la vie spirituelle*, la docilité, définie de la sorte, occupe une très grande place : aucun domaine ne requiert, en effet, plus de prudence que celui-là; il n'y en a aucun où les difficultés soient plus subtiles et nombreuses, où la nécessité de recourir aux conseils et aux enseignements d'autrui soit plus manifeste. On peut dès lors distinguer autant de docilités qu'il y a de maîtres de la vie spirituelle : docilité au Maître intérieur ou au Saint-Esprit, à l'enseignement de l'Église et aux supérieurs légitimes, au directeur spirituel, etc (voir les articles correspondants).

Lorsque saint Paul, à deux reprises, exige du chrétien susceptible d'être choisi pour l'épiscopat qu'il soit docile, διδακτικός (1 *Tim.* 3, 2; 2 *Tim.* 2, 24), il s'agit sans doute de la docilité à l'enseignement de l'Église et des pasteurs officiels (cf l'article de K. H. Rengstorf dans Kittel, t. 2, p. 168). Sur ce point, il ne s'agit pas toujours seulement de la vertu de docilité ou de prudence, mais souvent de la vertu de foi (définitions dogmatiques, enseignement infaillible du magistère ordinaire ou extraordinaire, etc), ou encore de la vertu d'obéissance et donc de la justice (lois de l'Église, préceptes formels, etc). Reste le domaine immense de l'application contingente à chaque cas particulier des principes ou des lois générales : domaine propre de la prudence, et de la docilité au sens où l'entend saint Thomas; c'est aussi ici que se place la direction spirituelle au sens traditionnel du mot.

3. *Progrès et obstacles.* — La docilité, prise dans le sens que nous avons dit, « comme les autres qualités qui relèvent de la prudence, est naturelle quant à l'aptitude » (2^a 2^{ae} q. 49 a. 3 ad 2); en effet, commente Th. Deman, « tout homme incline à croire son semblable mieux informé que lui : c'est ainsi que l'enfant croit ses parents et le disciple son maître » (*La prudence*, 2^e éd., p. 306). Toutefois, continue saint Thomas, « l'étude et l'exercice contribuent beaucoup à parfaire la docilité : en ce sens que l'homme applique son esprit avec soin, assiduité et respect (*sollicite*, *frequenter* et *reverenter*), aux enseignements des anciens, évitant de les négliger par paresse, et de les mépriser par orgueil » (ad 2). Ces lignes indiquent les moyens principaux de développer la docilité et les obstacles qui la contrarient. Le moyen le plus sûr d'acquérir une vraie docilité, — sur le plan de la vie spirituelle comme sur les autres —, c'est une attitude d'esprit attentive aux enseignements, aux conseils des anciens (et de toute personne ayant autorité pour donner un avis), « avec soin, assiduité et respect ». Saint Thomas indique deux défauts qui s'opposent à cette acquisition : la paresse qui porte à la négligence, à la facilité, à la superficialité, et l'orgueil qui engendre la suffisance et le mépris pour toute directive ou tout conseil venus d'autrui. On pourrait sans doute ajouter d'autres défauts, par exemple, avec Th. Deman, « la timidité qui empêche certains d'aller solliciter le conseil utile » (*loco cit.*, p. 306).

Le même auteur fait à juste titre remarquer que, si l'on peut manquer à la vertu de docilité par défaut, on peut aussi lui manquer par excès : certaines personnes auront ainsi tendance à ne rien décider ou entreprendre sans pouvoir s'appuyer sur le conseil d'autrui; défaut qui paralyse toute initiative, et que certains supérieurs ou directeurs imprudents favorisent ou entretiennent dans leurs inférieurs ou dirigés, au lieu de les former à décider par eux-mêmes sous la lumière de la grâce. On en arrive ainsi à une sorte d'infantilisme spirituel, qui empêche le développement d'une authentique personnalité chrétienne et l'éclosion ou la croissance de talents réels. Au contraire, la docilité doit s'accompagner, chez le vrai prudent, de sagacité (*solertia*; 2^a 2^{ae} q. 49 a. 4) : « Comme la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, ainsi la sagacité rend apte à acquérir par soi-même une

droite estimation ». La direction spirituelle, selon la remarque de J.-M. Perrin, aura donc pour but de rendre le dirigé capable de se diriger habituellement lui-même sous la conduite de l'Esprit Saint (*La direction spirituelle*, dans *Prudence chrétienne*, coll. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1948, p. 92-99). Le directeur spirituel n'a pas seulement à former une âme docile à ses propres directives, mais une âme surnaturellement *prudente*, avec toutes les qualités que requiert cette vertu pour arriver à son plein épanouissement; tout d'abord avec cette docilité au Maître intérieur auquel revient l'initiative en matière de vie spirituelle, et qu'aucun directeur humain ne saurait remplacer.

Thesaurus linguae latinae, t. 5, Leipzig, 1928, *docilitas, docilis, docibilis, doceo*. — J. Alvarez de Paz, *De exterminatione mali et promotione boni*, lib. 3, p. 2, c. 6, § 3 De docilitate, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 681-682. — T. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. 11, Toulouse-Paris, 1925, p. 55-57. — M.-A. Janvier, *Exposition de la morale catholique. La prudence chrétienne*, Paris, 1917, p. 44-46 et 300. — Th. Deman, *La prudence*, Somme théologique de S. Thomas, 2e éd., Paris, 1949, p. 305-310.

Joseph Lécuyer.

DOCILITÉ AU SAINT-ESPRIT.

—I. *Notions.* — II. *Dans l'Écriture.* — III. *Brève enquête patristique.* — IV. *Enseignement de S. Thomas.* — V. *Du 14e siècle à nos jours.* — VI. *Essai de synthèse.*

I. Notions

Ce qui vient d'être dit de la docilité en général s'applique à la docilité au Saint-Esprit, avec toutefois des nuances qu'il importe de préciser :

1) Il faut considérer comme équivalentes les expressions : docilité à la grâce, docilité aux inspirations divines, etc, et docilité au Saint-Esprit. On sait que la terminologie chrétienne traditionnelle attribue à l'Esprit les opérations de grâce qui sont en réalité causées par les trois divines Personnes. Certaines discussions entre théologiens sur le sens et la portée exacte de cette appropriation n'entrent pas dans notre sujet.

2) Pour pouvoir parler de docilité au Saint-Esprit, il faut présupposer l'existence d'un enseignement habituel donné par Dieu à l'âme docile. La théologie catholique affirme l'existence de cet enseignement sous la forme d'*illuminations* et de *motions* de la grâce : « Ce sont ces illuminations et motions de la grâce venant aider notre intelligence et notre volonté que l'on désigne communément sous le nom d'*inspirations du Saint-Esprit* » (J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 256).

3) Lorsqu'on parle de docilité au Saint-Esprit, il est plus difficile qu'ailleurs de séparer les deux sens du mot *docilité* décelés plus haut, selon qu'il s'agit d'un enseignement théorique ou d'un enseignement pratique : l'enseignement que Dieu nous donne n'a jamais un but purement spéculatif et tend toujours à un effet d'amour; c'est ce qu'enseigne saint Thomas dans une admirable réponse concernant les missions invisibles du Verbe et de l'Esprit Saint par la grâce.

La grâce rend l'âme conforme à Dieu. Aussi, pour qu'il y ait mission d'une Personne divine à l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conformée ou assimilée à cette Personne par quelque don de la grâce. Or le Saint-Esprit est l'Amour : c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit, et c'est à raison de la charité que l'on considère une mission du Saint-Esprit. Le Fils, Lui, est le Verbe, — et non pas un verbe quelconque, mais Celui dont procède l'Amour : Le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit saint Augustin (*De Trini ate* 9, 10), est une connaissance pleine d'amour. Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intelligence, mais pour une disposition de l'intelligence qui la fasse déborder en affection d'amour (1a q. 43 a. 5 ad 2).

La docilité au Saint-Esprit n'est jamais une simple docilité intellectuelle, mais tend toujours à l'action, à l'amour; il ne suffit pas de se laisser *enseigner*, il faut aussi se laisser conduire. Nous considérons ces deux sens comme inséparables.

4) A la différence de la docilité aux maîtres humains, on ne saurait ici pécher *par excès*. Au début de la vie spirituelle comme dans son progrès, l'initiative appartient *exclusivement* à Dieu; il n'y a donc pas possibilité d'être trop docile à l'Esprit Saint. Les excès des diverses sectes d'illuminés s'expliquent par un manque de docilité. Tenir compte de *certaines* manifestations privilégiées de la conduite du Saint-Esprit, à l'exclusion des moyens normaux dont il se sert pour manifester son enseignement et sa volonté, est un manque de docilité.

5) La docilité au Saint-Esprit évoque nombre d'autres problèmes de spiritualité qui ont été ou seront abordés dans le Dictionnaire : Abandon, Conformité, Discernement, Dons du Saint-Esprit, Grace, etc. Il est difficile de parler de la docilité au Saint-Esprit sans toucher à l'un ou à l'autre de ces sujets. On trouvera un supplément d'information en se reportant aux articles correspondants.

II. Dans l'Écriture

1. Ancien Testament. — Il ne saurait être question de trouver un enseignement complet sur notre sujet dans l'ancien Testament. Cependant de nombreux éléments peuvent être recueillis qui préparent la doctrine du nouveau Testament.

L'action de Dieu dans le monde est souvent décrite à l'aide de l'image du *vent*, *ruaḥ*, que traduiront les mots *pneuma* en grec, et *spiritus* en latin (cf J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951, p. 208-255). Le vent n'est pas seulement matériellement l'instrument dont se sert Dieu pour accomplir ses œuvres, comme pour faire baisser les eaux du déluge (*Genèse* 8, 1) ou amener les sauterelles sur le pays d'Égypte (*Exode* 10, 13-19); il est surtout le symbole du dynamisme de la puissance divine agissant dans le monde (*Ps.* 147, 17-18; *Prov.* 30, 4; *Job* 28, 25, etc); il deviendra dans l'enseignement de Notre-Seigneur le symbole naturel de l'action invisible, imprévisible et souvent déconcertante du Saint-Esprit dans les âmes : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (*Jean* 3, 8); et le don de l'Esprit à la Pentecôte se fera dans « un bruit comme celui d'un vent qui souffle avec force » (*Actes* 2, 2-3). Le même mot *ruaḥ*, ou *pneuma*, a un autre sens fréquent dans l'ancien Testament : il désigne non plus le vent, mais le souffle vivant, le souffle de vie, souffle qui vient de Dieu et qui donne la vie (*Ps.* 104, 29-30; *Job* 33, 4, etc). Notre liturgie de la Pentecôte s'en souviendra en appliquant à l'Esprit Saint les paroles du *Ps.* 104 : « Tu envoies ton souffle, ils sont créés et tu renouvelles la face de la terre ». Le souffle de vie non seulement vient de Dieu, mais il est reçu dans l'homme : en celui-ci c'est une force qui le fait

pénétrer dans un ordre qui dépasse celui de la « chair »; ce n'est pas l'âme au sens actuel du mot (cf C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, coll. Lectio divina 12, Paris, 1953, p. 107-112), mais plutôt un dynamisme vital qui permet à l'homme de s'élever au-dessus de sa faiblesse native, pour se mouvoir dans la sphère de l'action divine elle-même. Et ce souffle, même reçu dans l'homme, demeure sous la dépendance du souffle divin, qui n'est pour ainsi dire que prêté (cf *Job* 12, 10; 34, 14, etc).

L'Esprit de Iahvé, *ruaḥ*, est aussi la force de Dieu agissant constamment dans le monde, intervenant dans le cours des événements, soit de façon soudaine et passagère, comme dans le cas de certains juges (*Juges* 3, 10; 6, 34; 11, 29, etc) ou dans la vocation et l'inspiration des prophètes (1 *Sam.* 10, 6-10; 19, 20-24; 1 *Rois* 22, 10-12, etc), soit de façon permanente (1 *Sam.* 16, 13).

Ce qui est le plus important pour notre sujet, c'est que l'Esprit de Iahvé est considéré comme l'agent de la volonté divine qui conduit les hommes au salut.

Cela se manifeste dans la conduite du peuple d'Israël en marche vers sa vocation particulière, notamment pendant la période de l'exode : c'est l'Esprit de Iahvé qui « marche au milieu du peuple.., qui le conduit au repos » (*Isaïe* 63, 11-15); il « purifie Israël » (*Éz.* 37, 14; *Isaïe* 4, 4); il fait germer son esprit de pénitence (*Zach.* 12, 10); il renouvelle les cœurs de l'Israël nouveau (*Éz.* 36, 26; 29, 21; 39, 29); il consacre le peuple de l'alliance en le sanctifiant de l'intérieur : « Je mettrai au-dedans de vous mon esprit et je vous ferai marcher suivant mes préceptes » (*Éz.* 36, 27; cf M.-J. Le Guillou, art. *Esprit Saint*, dans *Catholicisme*, t. 4, col. 476).

Mais cette action de la *ruaḥ* divine se manifeste aussi dans chaque vocation particulière : les psaumes lui attribuent la contrition, l'humilité, la sainteté, la paix (*Ps.* 51, 12-19; 93, 10; cf *Isaïe* 32, 15); enfin l'Esprit de Iahvé, non content d'être une force, est une lumière qui donne connaissance de la volonté de Dieu et de ses desseins de salut, et s'identifie ainsi à certains aspects de la Sagesse « éducatrice des hommes » (A.-M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 61; voir surtout P. van Imschoot, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, t. 47, 1938, p. 23-49).

C'est l'Esprit de Iahvé ou la Sagesse qui fait connaître la volonté de Dieu : « Ta volonté qui l'aurait connue, si toi-même n'avais donné la Sagesse, et n'avais envoyé d'en-haut ton Esprit Saint? Ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre, ainsi les hommes ont été instruits de ce qui te plaît, et par la sagesse ont été sauvés » (*Sag.* 9, 17-18). Cette identification ou, au moins, cette interdépendance de la Sagesse et de l'Esprit du Seigneur se retrouve ailleurs (1, 6-8 : texte cité par la liturgie de la Pentecôte; 7, 22); nous sommes amenés ainsi à reconnaître dans l'action divine sur les hommes un double aspect, à la fois de lumière et de force, qui leur fait connaître les voies du Seigneur et leur donne le pouvoir de les suivre.

Or, les autres créatures se montrent dociles à l'action de l'esprit de Iahvé; les éléments lui obéissent : « Lui qui envoie la lumière, et elle part, qui la rappelle, et elle obéit en tremblant; les étoiles brillent à leur poste joyeuses; les appelle-t-il, elles répondent : Nous voici! elles brillent avec joie pour qui les a créées » (*Baruch* 3, 33-35); au contraire, l'homme a le pouvoir de se refuser à cette obéissance.

Telle est l'attitude de refus ou d'indocilité fréquemment stigmatisée par les prophètes : « Ils furent indociles, ils contristèrent son Esprit Saint » (*Isaïe* 63, 10). Le mot *Marah*, qui exprime cette indocilité des hébreux, revient à chaque instant surtout pour rappeler la constante rébellion du peuple pendant l'exode (*Nomb.* 17, 10; 20, 10 et 24, etc). Le *ps.* 106, 33, rappelant ces mêmes événements, dira : « Ils indignèrent Iahvé aux eaux de Mériba, mal en prit à Moïse par leur faute, car ils aigrirent (= ils rendirent *indocile* : *marah*, hiphil) son esprit, et il prononça des paroles inconsidérées ». Voir aussi les nombreux textes des prophètes où ce même mot se retrouve pour qualifier l'indocilité des juifs : *Isaïe* 1, 20; 30, 9; 50, 5; *Jér.* 5, 23; 50, 21; *Lament.* 1, 18-20; 3, 42; *Éz.* 2, 5-8; 3, 26-27; 12, 2-9; 20, 8-21, etc.

Une autre racine hébraïque, *sūr* ou *sārar*, exprime parfois à peu près la même attitude et sera traduite par les mêmes mots grecs : ἀπειθεῖν ou ἀπειθής (vg *Isaïe* 1, 23-25; 59, 13; 65, 2). D'autres expressions seront employées; plus fréquemment peut-être, ce sont des métaphores extrêmement parlantes qui décrivent cette attitude de résistance ou d'indocilité; nous en indiquerons les principales.

Parce qu'il se refuse à se laisser instruire par Dieu ou par son Esprit, l'homme a « des oreilles qui n'entendent pas » (*Deut.* 29, 4), il ne « tend pas l'oreille » (*Jér.* 7, 24-26; 11, 18; 17, 23, etc), il est dur d'oreille (*Isaïe* 6, 10; *Zach*, 7, 11), ou encore, « ses oreilles sont incirconcises » (*Jér.* 6, 10). Parce qu'il ne se laisse pas conduire, on dira qu'il a un « cou raide » (*Exode* 32, 9; 33, 3-5, etc), que son cœur est *incirconcis* (*Jér.* 4, 4; 9, 26, etc) ou endurci (*Isaïe* 63, 17), ou bien qu'il a un cœur de pierre (*Éz.* 11, 19; 36, 26). Cf H. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin, 1955, où l'on trouve beaucoup d'indications sur la notion d'*endurcissement* dans l'ancien Testament.

Il n'est pas facile, en revanche, d'indiquer les mots qui, en hébreu, expriment positivement ce que nous nommons la docilité : le seul passage où la Vulgate emploie le mot *docile* se trouve au 1er livre des *Rois* 3, 9; c'est une prière de Salomon demandant la sagesse pratique nécessaire pour bien gouverner : *Dabis ergo servo tuo cor docile.* Le sens de l'original serait : un cœur qui écoute, ou qui entend (du verbe *šama'* : entendre) qui correspond bien au sens du latin *docilis* : qui se laisse enseigner (cf Sr Jeanne d'Arc, *Donnez-moi, Seigneur, un cœur qui écoute*, VS, t. 92, 1955, p. 149-158). En fait ce seront les mots comportant le sens soit d' « entendre, écouter, comprendre », soit d' « obéir, observer, aimer », qui correspondront à notre idée de docilité.

Tout le vocabulaire du *ps.* 119, entre autres, serait à étudie dans cette perspective, car tout ce long chant est la protestation d'un cœur qui veut être docile à la loi de Dieu, conçue non pas dans un sens étroit et pharisaïque, mais comme l'ensemble de la révélation divine qui fait connaître la volonté de Dieu (A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le Ps.* 119, dans *Revue biblique*, t. 46, 1937, p. 182-206); c'est cette attitude que décrit admirablement la prière du *ps.* 143, 10 : Enseigne-moi à faire ta volonté — Car tu es mon Dieu; Que ton Esprit de bonté me conduise — Dans la voie droite.

Ce sont aussi les sentiments du vrai docile à Iahvé que chante le *ps.* 23 : Iahvé est mon pasteur, rien ne me manque, — sur des prés d'herbe fraîche il me fait reposer; Vers les eaux du repos il me mène — pour y refaire mon âme; Il me guide aux sentiers de justice...

Il faudrait rapprocher bien des textes où l'idée de docilité s'exprime sous la forme apparentée de « pauvreté » : le vrai pauvre de Iahvé est docile, car il n'est pas satisfait, repu, content de soi, mais attentif à son Dieu, il l'attend, il l'écoute (A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, p. 53-79).

Toutefois, dans la plupart de ces textes, sinon dans tous, on a l'impression que l'Esprit de Iahvé, ou la Sagesse, ou la Loi, conçus comme principes de vie morale et religieuse, demeurent extérieurs à l'homme et ne le transforment pas intérieurement en le rendant docile; du moins, ainsi que le remarquait M.-J. Lagrange (*Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, coll. Études bibliques, Paris, 1931), « d'après les prophètes, cette pénétration paraissait réservée au temps où Dieu interviendrait pour établir son règne en rendant son peuple docile à ses leçons : Et je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai au dedans de vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai au dedans de vous mon Esprit, etc (*Éz.* 36, 26-27). Jérémie était moins précis : Je mettrai ma loi en eux et dans leur cœur je l'écrirai (31, 33) ». Lagrange note encore que pourtant le *ps.* 51, 12-14 aurait pu déjà être interprété dans le sens d'une transformation intérieure « qui rendra docile et stable dans l'observation des préceptes » (p. 436-437). Mais c'est là une exception; et la littérature juive extra-canonique ne semble pas avoir progressé dans cette connaissance d'une transformation intérieure de l'âme (p. 440-444).

On trouvera pourtant dans les manuscrits récemment découverts à Qumrân quelques passages qui semblent un écho des textes de Jérémie et de Zacharie; ainsi : « ... la Loi que tu as gravée dans mon cœur » (*Hymne* IV, 6; trad. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 189). On pourrait aussi signaler un certain nombre de rapprochements dans l'enseignement de Philon d'Alexandrie (cf P. Volz, *Der Geist Gottes*, Tübingen, 1910, p. 105-107). Mais tout cela reste encore très loin de l'enseignement du nouveau Testament.

2. **Nouveau Testament.** — Tous les textes du nouveau Testament qui parlent de l'Esprit ne se rapportent pas toujours à l'Esprit Saint; il ne nous appartient pas de faire le départ entre les textes. Ce qui, en revanche, nous paraît devoir être mis en lumière, c'est le rôle tout à fait primordial que les textes attribuent à l'Esprit de Dieu, qu'il soit personnifié ou non, dans la conduite de la vie chrétienne; ce n'est qu'en face de cette action de l'Esprit que se pose le problème de notre docilité à son action.

1° **Synoptiques.** — L'action de l'Esprit Saint dans la conduite de l'histoire du salut se manifeste fréquemment, spécialement dans Luc : c'est sous son inspiration que Zacharie prophétise (*Luc* 1, 67); Jean-Baptiste est rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère (1, 15) et il « se fortifie dans l'Esprit » (1, 80); Siméon vient dans le Temple « poussé par l'Esprit » (2, 27). Cette dernière formule, si expressive à la fois de l'impulsion de l'Esprit Saint et de la docilité à cette action, sera employée aussi pour indiquer la docilité du Christ lui-même aux impulsions de l'Esprit de Dieu : c'est spécialement à partir de la descente visible de ce dernier sur le Sauveur après son baptême par Jean-Baptiste que cette action se manifeste : « Jésus fut *conduit* par l'Esprit dans le désert pour y être tenté par le diable » (*Mt.* 4, 1); « rempli de l'Esprit Saint, Jésus revint du Jourdain et il fut *poussé* par l'Esprit dans le désert » (*Luc* 4, 1); « aussitôt l'Esprit *poussa* Jésus au désert » (*Marc* 1, 12). C'est encore « dans la puissance de l'Esprit » (*Luc* 4, 14) que Jésus retourne en Galilée après sa tentation au désert.

Nous avons le témoignage de Jésus appliquant à son cas une prophétie d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par son onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, et il m'a envoyé guérir ceux qui ont le cœur brisé, annoncer aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la vue, aux opprimés la libération, et publier l'année favorable du Seigneur (61, 1-2). Ayant roulé le livre.., il commença à leur dire : Aujourd'hui vos oreilles ont entendu l'accomplissement de cet oracle » (*Luc* 4, 18-21).

Qu'il s'agisse bien d'une nouvelle prise de possession de l'Humanité du Sauveur par l'Esprit Saint à partir de la théophanie du Jourdain, nous en avons une confirmation explicite dans la prédication de saint Pierre lors de la conversion de Corneille : « Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée en commençant par la Galilée, *après le baptême que Jean a prêché* : comment Dieu a oint d'Esprit Saint et de force Jésus de Nazareth... » (*Actes* 10, 37-38).

Si mystérieuse que soit cette action nouvelle de l'Esprit sur l'activité de Jésus, il faut en conclure que, d'une manière spéciale, l'Humanité du Sauveur se trouve désormais, et pendant toute sa vie publique, sous la conduite habituelle et spéciale de l'Esprit de Iahvé, conduite à la fois puissante et suave, comme l'image de l'onction l'exprime très heureusement, et à laquelle toute l'activité de Jésus se soumet docilement; si ce concept de docilité n'est pas explicitement formulé il nous semble qu'il est sous-entendu. Les synoptiques enseignent encore que cette action de l'Esprit Saint s'étendra à tous ceux qui croiront en Jésus : les fidèles seront persécutés, mais l'Esprit les instruira, leur inspirera l'attitude et les paroles qui conviendront : « Lors donc qu'on vous emmènera pour vous faire comparaître, ne pensez point d'avance à ce que vous direz; mais dites ce qui vous sera donné à l'heure même; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint » (*Marc* 13, 11; cf *Luc* 21, 15). Il faudra se laisser enseigner, se méfier de tout raisonnement ou curiosité naturelle; dès lors se pose le problème du *discernement des esprits*, que les synoptiques n'abordent pas explicitement, sauf dans une brève réponse de Jésus que nous a conservée Luc : aux fils de Zébédée qu'emporte leur colère contre les samaritains, Jésus fait observer : « Vous ne savez pas de quel *esprit* vous êtes! Le Fils de l'homme est venu, non pour perdre les vies d'hommes mais pour les sauver » (*Luc* 9, 55-56); la première garantie d'une véritable docilité à l'Esprit de Dieu, sera de se laisser conduire par le souci du salut des hommes, par une authentique *charité* surnaturelle. Voir art. Discernement, *supra*, col. 1231-1237.

Si la docilité consiste avant tout à se laisser enseigner par Dieu, une parabole permettra d'en préciser les conditions et les degrés, celle du semeur (*Mt.* 13, 3-23 et parall.); ce texte est d'autant plus important qu'il contient une référence explicite à l'indocilité des pharisiens selon le vocabulaire familier aux lecteurs de l'ancien Testament dans une prophétie d'Isaïe (6, 6-10) : « Le cœur de ce peuple s'est appesanti; ils ont endurci leurs oreilles et fermé leurs yeux, de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur cœur ne comprenne, qu'ils ne se convertissent et que je les guérisse » (*Mt.* 13, 15) : les juifs indociles sont comme ce chemin pierreux où tombe la semence sans y être accueillie (13, 19). Un premier degré de docilité consiste à *accueillir avec joie* la parole de Dieu, mais sans profondeur ni constance : aux premières difficultés de la vie chrétienne, on succombe (13, 20-21). En un second stade, on demeure fidèle à la Parole, mais sans progrès réel, par manque de détachement (*séduction des richesses*), de recueillement ou de silence intérieur (*sollicitudes de ce siècle*) (13, 22); détachement et recueillement sont les conditions de toute véritable docilité au Saint-Esprit : tel était déjà l'enseignement que donnait Jésus quand, après avoir reçu l'Esprit, il se retirait quarante jours dans le désert. Aussitôt après la parabole du semeur Luc rapporte celle de la lampe, et conclut : « Prenez donc garde à la manière dont vous *écouterez* » (8, 18). Que l'action de la parole

de Dieu soit décrite sous la métaphore de la semence ou celle de la lumière, nous devons lui faire bon accueil, lui être dociles.

2° **Actes des Apôtres.** — L'action du Saint-Esprit dans l'Église naissante se manifeste sous les formes les plus variées :

Comme l'Esprit avait enseigné par Jésus (1, 2), il continue à le faire par ceux qu'il remplit de l'esprit de prophétie (7, 55; 11, 27; 21, 11), mais surtout et de façon habituelle par la bouche des Apôtres; ceux-ci ont conscience de transmettre sa pensée, de ne faire qu'un avec lui dans le gouvernement du troupeau qui leur est confié : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous... » (15, 28); lorsqu'ils établiront des *épiscopes*, ce sera l'Esprit qui les établira (20, 28). Remplis d'Esprit Saint et de force (1, 8; 4, 33), ils sont poussés par lui à prêcher (2, 4; 4, 8; 7, 55), et l'Esprit témoigne avec eux (5, 32). Pour les chrétiens la docilité au Saint-Esprit consiste avant tout à être dociles à l'enseignement des chefs de l'Église, et lorsque Ananie et Saphire cherchent à tromper les Apôtres, c'est au Saint-Esprit qu'ils mentent (5, 3-9).

Le privilège d'être immédiatement conduit et enseigné par l'Esprit de Dieu n'est cependant pas le privilège exclusif des autorités constituées; tous ceux qui sont *dociles* à Dieu ont reçu l'Esprit Saint (5, 32); la docilité est donc à la fois condition préalable et effet de cette conduite surnaturelle de l'Esprit de Dieu, comme elle est la condition du salut (28, 28); si nombre de juifs demeurent insensibles au message du salut, c'est qu'ils ont « endurci leurs oreilles et fermé leurs yeux de peur de voir de leurs yeux, d'entendre de leurs oreilles, de se convertir et de recevoir le salut » (28, 27); de ces textes, comme de l'épisode d'Ananie et de Saphire, il ressort que la docilité à l'Esprit est d'abord une attitude de sincérité et d'acceptation de la vérité, quels que puissent être les sacrifices demandés; un « état d'esprit accueillant au don de Dieu », selon l'expression de C. Spicq (*Le Saint-Esprit, vie et force de l'Église primitive*, dans *Lumière et vie* 10, juin 1953, p. 28).

Les *Actes* manifestent toutefois une autre forme d'intervention de l'Esprit dans la vie apostolique, manifestation plus extraordinaire qui a pour but de guider les chefs et fondateurs de l'Église naissante au milieu des difficultés qui encombrent leur route. Ainsi Pierre sera-t-il éclairé par l'Esprit sur l'attitude à prendre en face de la démarche du centurion Corneille (10, 19-20; 11, 12); et Paul sera désigné par l'Esprit (13, 2-4), puis guidé par lui dans son apostolat auprès des païens (16, 6-9). Ce dernier nous a donné la plus frappante expression de ce qu'est la docilité à l'Esprit Saint : bien qu'il sache et qu'on lui annonce les souffrances qui l'attendent (21, 4 et 11), il va vers Jérusalem « lié par l'Esprit » (20, 22-23); aucune formule ne peut mieux rendre l'attitude d'acceptation et de total abandon à la conduite de l'Esprit Saint, en quoi consiste la docilité.

3° **Saint Paul.** — L'enseignement de saint Paul sur la docilité au Saint-Esprit n'est pas facile à découvrir, car l'Apôtre ne s'est pas préoccupé d'en faire un exposé systématique. Cependant beaucoup d'éléments se trouvent épars dans les épîtres, notamment dans les passages qui traitent de la liberté chrétienne; ce sont ces éléments que nous essaierons de synthétiser (cf S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et Loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus* 4, 1954, p. 6-27; J. Lécuyer, *Pentecôte et Loi Nouvelle*, VS, t. 88, 1953, p. 471-490).

La voie la plus sûre, et celle qui répond le mieux à la psychologie de l'auteur, est de partir de l'enseignement de l'ancien Testament. Comme la docilité à l'Esprit de Iahvé s'était de plus en plus identifiée, pour la théologie juive, avec l'obéissance à la loi conçue comme une ordination purement extérieure, Paul inculque au contraire à ses chrétiens qu'ils sont délivrés, affranchis d'une telle loi (*Gal.* 5, 18); et non pas seulement de la loi mosaïque, mais de toute loi qui ne serait qu'une règle de conduite extérieure à l'homme : « Vous n'êtes plus sous la loi mais sous la grâce » (*Rom.* 6, 14). Il y a pourtant une loi nouvelle conformément à la prophétie de Jérémie (31, 33) que cite à deux reprises l'épître aux Hébreux pour en proclamer la réalisation chez les chrétiens : « Je mettrai ma loi dans leur esprit, et je l'écrirai dans leur cœur » (*Hébr.* 8, 10; 10, 16); et la 2e épître aux Corinthiens oppose précisément la loi du Sinaï, « ministère de mort gravé en lettres sur des pierres » (2 *Cor.* 3, 7), avec la nouvelle économie où les chrétiens sont eux-mêmes « une lettre du Christ... écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur vos cœurs » (3, 3). Qu'est-ce à dire sinon que la nouvelle loi ce sont les chrétiens transformés et vivifiés par l'Esprit Saint? Comme les païens fidèles à la loi naturelle « se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, montrant que ce que la loi ordonne est écrit dans leurs cœurs » (*Rom.* 2, 15), ainsi, mais sur un plan infiniment supérieur, le chrétien porte en lui, écrit par l'esprit de Dieu sur son cœur, une *lettre du Christ*. On pourra donc dire qu'il est à lui-même sa loi ou, selon une expression plus précise, qu'il porte en lui sa loi. Or il ressort de l'opposition que fait constamment Paul entre la loi ancienne et la grâce (cf *Rom.* 6, 14-15), que c'est cette dernière qui constitue la nouvelle loi, et l'on comprend dès lors la conclusion : « Vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce » (*Rom.* 6, 14). Puisque cette grâce est le fruit en nous de l'action et de l'habitation de l'Esprit Saint, la loi nouvelle du chrétien c'est aussi « la loi de l'Esprit de la vie, qui m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (*Rom.* 8, 2). Loi intérieure, donc, présence et action de l'Esprit dans l'âme; être docile à l'Esprit Saint, c'est se laisser guider par la grâce intérieure qui nous pousse à agir en fils de Dieu : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu » (*Rom.* 8, 14).

On voit la distinction fondamentale entre les autres lois et celle de l'Esprit : les premières ne sont qu'une lumière pour l'intelligence, une lumière extérieure; elles indiquent ce qui est à faire ou à éviter, sans donner ni conviction intérieure, ni force pour agir; on peut leur être docile, mais cette docilité n'est pas produite par elles. La nouvelle loi, au contraire, est une lumière intérieure qui nous fait connaître la volonté de Dieu (1 *Cor.* 12, 2; *Éph.* 1, 17-18; 3, 5; *Rom.* 8, 16), et un principe de force et de docilité à la lumière qui s'offre, donnant au chrétien la possibilité d'accepter et d'accomplir ce que comporte sa dignité de fils de Dieu (*Rom.* 8, 9-11; *Gal.* 4, 6, etc). On peut ainsi affirmer que quiconque est en état de grâce est aussi en état au moins initial de docilité au Saint-Esprit : telle est la portée évidente de *Rom.* 8, 14.

Toutefois, et cette remarque est importante, cette docilité se rencontre à des degrés divers; car la grâce ne supprime pas la liberté mauvaise; on peut, de ce chef, distinguer plusieurs catégories de chrétiens, ou de *spirituels*, comme les nomme Paul par opposition aux *psychiques*, qui sont les hommes sans « esprit »,

sans *pneuma* divin, et qui le refusent (1 *Cor.* 2, 14-15). Avec J. Mouroux, il est possible de distinguer trois degrés de passivité, nous dirions de *docilité* à l'Esprit Saint (*L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, coll. Théologie 26, p. 154-156).

1) Un premier degré se vérifie lors de la conversion : c'est la soumission de la foi, dont Abraham est proposé comme le modèle (*Gal.* 3, 1-6; *Rom.* 6, 15-16); à ce degré correspond une première libération : libération du péché (*Rom.* 6, 15-22), opérée par la grâce sanctifiante. A ce stade la docilité à l'Esprit est encore ressentie comme un autre esclavage spirituel se substituant à l'esclavage charnel (6, 12-23), comme un écartèlement entre la chair et l'esprit (*Gal.* 5, 17), car toutes les tendances mauvaises demeurent puissantes (J. Mouroux, *loco cit.*, et p. 145).

2) Le deuxième degré correspond à la croissance de la vie chrétienne, et n'est autre que la fidélité aux exigences précises et concrètes de la condition du chrétien; ces exigences ont été exposées par saint Paul, qui les nomme « fruits de l'Esprit » (*Gal.* 5, 16-23) et conclut : « Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi par l'Esprit ». A ce degré correspond, dans la mesure même du progrès, une nouvelle libération progressive de la loi conçue comme une règle purement extérieure d'action; les obligations du chrétien, Paul le répète constamment, ne lui viennent pas de l'extérieur, mais d'une exigence intérieure qui, d'un mot, se résume dans la charité : Car toute la loi est contenue dans un seul mot : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Gal.* 5, 14). « Celui qui aime son prochain a accompli la loi... L'amour est la plénitude de la loi » (*Rom.* 13, 8-10). Être docile à l'Esprit Saint, qui nous pousse à vivre en fils de Dieu, c'est, en définitive, imiter l'amour même de Dieu : « Soyez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés; et marchez dans la *charité* selon l'exemple du Christ » (*Éph.* 5, 1); c'est agir toujours et partout pour un motif d'authentique charité; c'est agir librement, sans contrainte extérieure, car l'amour ne se commande pas de l'extérieur. Ici encore, cette liberté est menacée, et de deux façons : d'abord, parce que le chrétien animé par l'Esprit ne peut lui être docile qu'en luttant contre les passions, contre les tendances égoïstes qui en lui s'opposent au mouvement de la charité surnaturelle; il continue à ressentir la loi de charité comme une loi douloureuse, qui l'oblige à sacrifier d'autres tendances : « Nous aussi, qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps; car ce n'est qu'en espérance que nous sommes sauvés » (*Rom.* 8, 23-24). De plus nous avons tendance à « faire de la liberté un prétexte pour vivre selon la chair » (*Gal.* 5, 13) : tentation de mépriser les autorités et les lois extérieures sous prétexte de docilité au Saint-Esprit, tandis que, en réalité, l'autorité extérieure est la garantie de notre docilité et son meilleur soutien, et que la loi fondamentale de charité se traduit forcément par des déterminations plus concrètes, immuables ou contingentes, qu'exprimeront un ensemble de préceptes positifs ou négatifs; c'est pourquoi Paul, si ardent défenseur de la liberté chrétienne et du primat de la charité, a explicité en règles objectives les exigences de cette charité (cf *Gal.* 5, 16-25; 1 *Cor.* 13, 4-7), de même qu'il inculque l'obligation de l'obéissance aux autorités constituées (*Rom.* 13, 1-7), tout en ajoutant que cette obéissance doit être inspirée par un motif de charité, « car l'amour est la plénitude de la loi » (*Rom.* 13, 10). On trouve ainsi chez Paul, à côté d'un profond enseignement sur la docilité au Saint-Esprit, des éléments d'une doctrine du « discernement des esprits », permettant de distinguer objectivement ce qui procède vraiment de la grâce et ce qui n'en est que la contrefaçon. Voir *supra*, col. 1238-1244.

3) On peut discerner enfin un troisième degré de docilité (Mouroux, *loco cit.*, p. 156), qui est l'apanage des vrais spirituels, des *parfaits* (1 *Cor.* 2, 6). Les textes les plus significatifs semblent être ceux où le mot *pneuma*, *esprit*, signifie alternativement l'Esprit Saint qui agit en nous et notre propre esprit humain transformé et agi par lui; de telle façon qu'on a l'impression qu'il ne s'agit plus que d'une unique source de foi, d'espérance, d'amour.

Lisons, en particulier, la péricope *Rom.* 8, 14-16 :« Ceux qui sont conduits par l'*Esprit* de Dieu, voilà ceux qui sont fils de Dieu; car vous n'avez pas reçu un *esprit* de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un *esprit* d'adoption filiale, en qui nous crions Abba! Père! L'*Esprit* lui-même rend témoignage à notre *esprit* que nous sommes fils de Dieu ».

« L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il convient; mais l'Esprit lui-même prie pour nous en gémissements indicibles; et celui qui sonde les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit; il sait qu'il prie selon Dieu pour les saints » (26-27). De même, en termes presque identiques, l'épître aux Galates : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba! Père! Ainsi tu n'es plus esclave, mais fils... » (4, 6).

C'est l'Esprit Saint, l'Esprit de Jésus, qui crie : Père; mais c'est nous qui sommes fils de Dieu et non l'Esprit Saint, et le cri de : Père! est donc aussi le nôtre; il y a ainsi une mystérieuse unité qui s'établit entre notre esprit créé et l'Esprit divin; qui fait que l'Esprit d'amour dont Jésus aime son Père devient l'Esprit de notre propre esprit lui faisant épouser les sentiments de Jésus. Sous une autre forme la 1re épître aux Corinthiens contient le même enseignement : « Celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui » (6, 17).

Tous ces textes et d'autres semblables font entrevoir une ultime forme de docilité à l'Esprit Saint, qui va jusqu'à la suppression d'une dualité, jusqu'à une identification spirituelle entre l'Esprit qui enseigne et qui meut, et l'esprit créé, animé et mû par lui. Il est clair que, dans cet état suprême de docilité, il ne saurait plus être question que d'une entière et souveraine liberté, la véritable *liberté des enfants de Dieu*, qui n'agissent plus par contrainte ou suggestion extérieure, mais par l'instinct le plus profond et le plus spontané de leur cœur animé par l'Esprit de Jésus. Nous aboutissons, au terme de cette analyse de la pensée de saint Paul, à l'idée d'une surnaturelle *connaturalité* entre l'âme et Dieu, qui est l'expression la plus parfaite de la docilité au Saint-Esprit.

4° **Saint Jean.** — C'est sous une forme assez différente que se présente l'enseignement de saint Jean. Son évangile nous rapporte une parole de Jésus, citant Isaïe (54, 12-13) : « Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés par Dieu » (*Jean* 6, 45 : la *Vulgate* emploie ici *docibiles*).

Cette affirmation d'un enseignement donné directement à chaque fidèle se retrouvera, plus explicite et rapporté cette fois à l'action du Saint-Esprit, dans le discours de Jésus après la Cène : « Le Consolateur, l'Esprit Saint que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit (14, 26). Le

Consolateur.., l'Esprit de vérité rendra témoignage de moi (15, 26). Il vous guidera dans toute la vérité » (16, 13).

La première épître de saint Jean se servira d'une métaphore empruntée à l'ancien Testament pour désigner cette action cachée mais pénétrante de l'Esprit de Dieu qui donne la vérité : « Pour vous, c'est du Saint que vous avez reçu l'onction, et vous connaissez tout (2, 20). L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne sur toute chose (2, 27) » (cf J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, coll. Théologie 22, Paris, 1951, p. 419).

Aucune image ne peut, semble-t-il, mieux suggérer la nature de cette action intérieure de l'Esprit, pénétrante comme de l'huile, et, comme elle aussi, conférant aux facultés qu'elle pénètre la double qualité de souplesse et de force; rien ne peut mieux suggérer la nature de l'action du chrétien docile au Saint-Esprit; plus de ces *cous raides* dont parlaient les prophètes, ni de cœurs endurcis, mais une action toute pénétrée de douceur et qu'aucune contrainte extérieure ne violente. Nous retrouvons ainsi cette idée de liberté si chère à saint Paul. Elle s'exprime encore dans saint Jean par une autre image qui nous ramène au sens le plus primitif du mot « esprit » : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit » (*Jean* 3, 8). Comme le vent aux directions imprévisibles, ainsi celui que l'Esprit emporte se conduit de façon qui déconcerte quiconque juge de l'extérieur, car c'est une vie toute intérieure, une loi interne de liberté qui le guide. Encore faut-il ajouter que Jean n'ignore pas que cette docilité à l'Esprit est constamment contrecarrée par mille obstacles : la docilité initialement donnée à quiconque est né de l'Esprit n'est jamais ici-bas parfaitement possédée, et il faut exhorter « ceux qui ont des oreilles à entendre » (*Apoc.* 2, 7 et 11, etc). Pourtant il en est qui acceptent d'entendre, les vrais dociles, et Jésus en a donné une touchante description dans la parabole du Bon Pasteur : « Celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis..; les brebis *entendent* sa voix, il appelle par leur nom ses brebis, et il les mène aux pâturages. Quand il a fait sortir toutes ses brebis, il marche devant elles, et les brebis le suivent, parce qu'elles *connaissent* sa voix. Elles ne suivront pas un étranger, mais elles le fuiront, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers », (*Jean* 10, 2-5). En ces lignes qu'on ne saurait trop méditer, on doit voir, croyons-nous, la description de la vraie docilité : le fidèle *entend* la voix du Christ; bien plus, il *discerne* cette voix parmi celles des étrangers, « parce qu'ils connaissent sa voix ». Ici encore nous trouvons l'affirmation d'une mystérieuse connaturalité entre l'âme fidèle et le Christ qui agit en elle par son Esprit, une sorte d'instinct surnaturel qui la fait se détourner des faux pasteurs pour reconnaître et suivre l'unique véritable. Voir *supra*, col. 1244-1247.

La docilité au Saint-Esprit est donc un don de Dieu et s'exerce dans un climat de liberté et de spontanéité qui n'est jamais totalement contrôlable de l'extérieur. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas des critères objectifs permettant cependant d'en garantir l'authenticité ou, du moins, de la distinguer de ses contrefaçons; nous rencontrons ici à nouveau la question du « discernement des esprits ». Sans sortir de notre sujet, nous croyons qu'on peut indiquer chez Jean divers critères d'une authentique docilité (voir, de façon un peu différente, J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, p. 173-180) :

1) le premier signe est la sincérité, l'acceptation de la lumière, en particulier de cette lumière qui nous fait voir à chaque instant que nous sommes des pécheurs : 1 *Jean* 1, 8. — 2) l'observation des commandements, qui se résument tous en celui de la charité : 2, 3-11. Une charité effective envers le prochain est le signe de notre vie en Dieu (3, 14-24) et de la sincérité de notre amour envers Dieu (4, 20-21); c'est donc aussi le signe certain de notre docilité au Saint-Esprit, car l'Esprit de Dieu est un esprit d'Amour : « Personne n'a jamais vu Dieu; mais si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous. Nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Esprit » (4, 12-13 et svv). Cette équivalence dans le langage de Jean entre l'Esprit et la charité a été fréquemment soulignée; on ne saurait échapper dès lors à l'équivalence entre docilité au Saint-Esprit et docilité à la charité. — 3) A ces deux premiers critères de la docilité au Saint-Esprit, qui existent dans la vie même du chrétien, s'en joint un troisième, qui, cette fois, lui est extérieur : la docilité à l'Église et à son enseignement officiel.

« Nous, nous sommes de Dieu; celui qui connaît Dieu nous écoute; celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas; c'est par là que nous connaissons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur » (4, 6; cf 2, 14-20). Car l'Esprit de Dieu et l'Épouse du Christ qui est l'Église ont tous deux la même aspiration : « L'Esprit et l'Épouse disent : Venez! » (*Apoc.* 22, 17). Celui qui est vraiment docile à l'un l'est aussi à l'autre et s'unit à cette suprême aspiration : « Que celui qui entend (c'est-à-dire celui qui est vraiment docile, qui se laisse enseigner et conduire) dise aussi : Venez.., venez, Seigneur Jésus » (17, 20). C'est le même Esprit qui illumine les fidèles au plus intime de leur cœur et qui dirige l'Église enseignante : telle est la portée du célèbre texte : « Il y en a trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang; et ces trois ne sont qu'un (ou : sont d'accord) » (1 *Jean* 5, 7-8); l'eau et le sang, on le sait, représentent, dans la symbolique de Jean, le baptême et l'eucharistie (cf *Jean* 19, 34), bases de la vie sacramentaire de l'Église.

C'est l'Église et l'Esprit que nous trouvons à nouveau rapprochés et comme identifiés dans le témoignage qu'ils donnent : on ne saurait être docile à l'Esprit sans l'être à l'Église.

III. Chez les Pères de l'Église

La docilité au Saint-Esprit mériterait d'être étudiée attentivement chez les Pères de l'Église; une telle étude n'a jamais été faite, à notre connaissance. Faute de pouvoir l'entreprendre, nous donnerons quelques indications.

La *Lettre* de saint Clément de Rome *aux Corinthiens* indique nettement la relation entre la docilité au Saint-Esprit, l'obéissance à la hiérarchie et la charité mutuelle.

Avant leur sédition les Corinthiens « suivaient les lois de Dieu, soumis à leurs chefs (1, 3) .., gardaient soigneusement les paroles du Christ dans leur cœur (2, 1) .., une abondante effusion de l'Esprit Saint s'était répandue sur tous (2, 2) .., les commandements et les préceptes du Seigneur étaient écrits sur toute l'étendue de leur cœur (2, 8) ». Mais par leur désobéissance, ils sont devenus indociles (cf 58, 1 : τοῖς ἀπειθοῦσιν) et méritent de se faire traiter de « *cous raides* » comme les juifs infidèles (53, 3).

Une grande importance est accordée par l'*Épître de Barnabé* à l'enseignement direct que Dieu donne aux chrétiens, à ceux auxquels a été enlevé leur cœur

de chair (6, 13), qui ont reçu la circoncision du cœur (9, 4 svv) et en qui le Christ « a posé le don ἔμφυτον (= enraciné en eux) de son enseignement » (9,9), de telle sorte qu'on puisse les nommer θεοδίδακτοι (21, 6). — Saint Ignace d'Antioche trouve l'occasion de redire l'enseignement contenu dans l'épisode d'Ananie et Saphire : on peut tromper l'évêque, mais on ne trompe pas l'Esprit Saint; et l'Esprit Saint présent dans Ignace crie : Soumettez-vous à l'évêque (*Aux Philadelphiens* 7). — Bien des indications seraient à glaner chez les alexandrins : on trouvera, en particulier, de précieuses indications dans l'article de K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145.

La 16e *Catéchèse* de Cyrille de Jérusalem contient une importante description de l'action du Saint-Esprit dans l'âme et de ce que les théologiens ont nommé plus tard la grâce actuelle (surtout § 15 et 19, PG 33, 940a et 944-945). Encore faut-il « ouvrir les portes » à l'Esprit Saint (19, 945b), car on peut être indociles : « Comme la lumière, en jetant un seul rayon, illumine toutes choses, ainsi l'Esprit Saint éclaire tous ceux qui ont des yeux. Et si quelqu'un, ne les ouvrant pas, est privé de la grâce, qu'il ne s'en prenne pas à l'Esprit Saint, mais à sa propre incrédulité » (22, 949b).

C'est en commentant l'épître aux Romains, 8, 14, que Chrysostome aborde notre problème. « Paul ne dit pas simplement *Ceux qui vivent de l'Esprit de Dieu*, mais *ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu*; il montre ainsi que l'Esprit veut être le maître de notre vie, comme le pilote l'est du navire, et le cocher d'un attelage de chevaux. Et ce n'est pas seulement le corps, c'est aussi l'âme qu'il soumet à ses rênes; car il ne veut pas que l'âme se dirige elle-même, il veut faire plier ses puissances sous le pouvoir de l'Esprit » (*In Rom. hom.* 14, 2, PG 60, 525).

Un peu plus loin l'auteur explique en quoi consiste cette docilité, et il la caractérise par quatre traits : se laisser conduire par l'Esprit 1) c'est agir « non plus par crainte du châtiment, mais par amour pour Dieu »; 2) non par le désir d'une récompense terrestre, d'une terre où coule le lait et le miel, mais par le désir des biens célestes; 3) c'est agir « comme des êtres libres qui ont reçu l'adoption filiale et qui attendent le ciel »; 4) enfin, c'est se comporter non comme des mercenaires, mais dans le désir de plaire au Père, en esprit d'action de grâces (526). Ce sont là, en effet, quatre aspects de la docilité au Saint-Esprit que nous avons décelés dans le nouveau Testament : charité, détachement des biens de la terre, climat de liberté spirituelle et esprit filial. Presque tous les commentateurs orientaux s'inspireront de cette page de Chrysostome : voir, par exemple, Théophylacte, PG 124, 441-444.

Au milieu de l'abondante littérature spirituelle que nous ont laissée les moines d'Orient à partir du 4e siècle, nous citerons une très belle page de la *Lettre* de Macaire l'égyptien *Ad filios Dei*, conservée en latin et en syriaque. Macaire, qui fut le principal organisateur de la vie monastique dans le désert de Scété, décrit les diverses étapes de la montée de l'âme vers Dieu; après les plus violentes tentations permises pour éprouver sa vertu, Dieu introduit l'âme dans une union plus intime.

Alors Dieu qui aime les hommes et qui a soin de sa créature lui infuse une sainte force et l'affermit, soumettant son cœur, son âme, son corps, toutes ses puissances sous le joug du Paraclet, selon ce qu'il a dit : *Prenez mon joug sur vous, et laissez-vous instruire par moi, car je suis doux et humble de cœur*. Et ainsi, finalement, le Bon Dieu commencera à ouvrir les yeux de son cœur, pour qu'il comprenne que c'est lui-même qui lui donne la force, et que l'homme se mette vraiment à savoir honorer Dieu en toute humilité et action de grâces, selon le mot de David : *c'est un sacrifice pour Dieu qu'un esprit contrit*. Car c'est par l'effort du combat spirituel que se forment l'humilité et la contrition du cœur et la douceur. Quand donc il aura été éprouvé de toutes ces manières, alors le Saint-Esprit commencera à lui révéler les choses cachées, c'est-à-dire tout ce qui est mérité par les saints qui espèrent en la miséricorde de Dieu; alors l'homme se recueille, se disant le mot de l'Apôtre : *Les souffrances de ce siècle ne sont rien en comparaison de la gloire future qui se manifestera en nous*; et cet autre mot de David : *Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et qu'est-ce que j'ai voulu de toi sur la terre?* c'est-à-dire : O Seigneur, que de grands biens tu m'avais préparés dans le ciel, et moi, que cherchais-je à obtenir de toi en cette vie mortelle! Lui seront aussi révélés les tourments que souffriront les pécheurs et bien d'autres choses que tout saint homme comprendra sans que j'aie besoin de les énumérer.

Ensuite le Paraclet commencera à établir un contrat avec la pureté de son cœur, et la force de son âme, et la sainteté de son corps, et l'humilité de son esprit; et il le fera dépasser toute créature, de telle sorte que sa bouche n'exprime plus les œuvres des hommes, que ses yeux voient ce qui est droit, que ses lèvres soient gardées, que ses pas le conduisent sur la voie droite, que ses mains produisent des œuvres de justice, et qu'il vive dans la prière instante, dans la mortification du corps et les veilles assidues. L'Esprit Saint établit tout cela en lui, avec mesure et discrétion, dans un repos sans trouble. Que s'il néglige la conduite de l'Esprit Saint, alors disparaît la force qui lui avait été conférée et reviennent les luttes, les troubles du cœur, tandis que le tourmentent les passions de son corps, au milieu des attaques toujours renouvelées de l'adversaire. Si au contraire son cœur se convertit et accueille les directives de l'Esprit Saint, alors Dieu le protège, et l'homme reconnaîtra qu'il est bon de s'attacher sans retard à Dieu, et que celui-ci est sa vie, selon les expressions de David : *J'ai crié vers toi et tu m'as guéri... Parce qu'en toi est la source de la vie...*

Donc, à mon avis, un homme qui n'a pas une grande humilité, sommet de toutes les vertus, qui ne garde pas sa bouche, qui n'a pas une crainte de Dieu éminente, qui ne cesse de se mettre en avant pour ses bonnes œuvres, qui ne sait pas souffrir volontiers les injures et présenter l'autre joue à qui l'a frappé, qui ne se porte pas avec force et alacrité vers toute œuvre bonne, qui ne maîtrise pas son âme comme s'il devait mourir chaque jour, qui ne traite pas comme vanité tout ce qui se voit dans ce monde, en disant : *Je désire mourir et être avec le Christ*, et *Ma vie c'est le Christ et mourir m'est un gain*, cet homme-là ne peut observer les préceptes de l'Esprit Saint (PG 34, 408b-410b).

Ce texte de Macaire nous semble bien résumer les effets de la docilité au Saint-Esprit : connaissance surnaturelle des biens célestes, détachement des biens de la terre, fermeté dans l'accomplissement de toutes les bonnes œuvres, tout cela dans la mesure, la discrétion et la paix. Les signes qui en garantissent l'authenticité (discernement des esprits) sont : l'humilité, le silence intérieur, la crainte de Dieu, le pardon des injures, la générosité pour les bonnes œuvres, le désir du ciel.

Vers le milieu du 5e siècle, quelques indications peuvent être recueillies dans Diadoque de Photicé. L'auteur distingue dans l'homme entre l'image de Dieu et la ressemblance avec Dieu : la première est donnée à tous ceux qui ont la grâce, la seconde attend notre concours pour que la grâce l'opère. Un peintre fait d'abord une esquisse et ajoute ensuite les couleurs; ainsi la grâce du Saint-Esprit a dessiné en nous l'image divine; mais pour qu'elle puisse opérer la ressemblance, il faut « aspirer de tout notre vouloir à la beauté de la ressemblance, et nous tenir nus et sans exaltation dans son atelier » (*Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, ch. 89, trad. É. des Places, coll. Sources

chrétiennes, 2e éd., Paris, 1955, p. 149). Pour être docile au Saint-Esprit, — il s'agit de docilité, bien que le mot n'y soit pas —, il faut donc en plus du désir de la perfection, « se tenir nus et sans exaltation »; ces conditions de la docilité, que sont le détachement et la paix de l'âme, sont indiquées aussi par Diadoque en d'autres passages.

Ainsi pour le détachement : « Il y a un seul sens naturel de l'âme divisé ensuite en deux opérations par suite de la désobéissance d'Adam; mais un autre est simple, celui qui lui vient du Saint-Esprit et que nul ne peut connaître, si ce n'est seulement ceux qui se détachent volontiers des avantages de cette vie dans l'espoir des biens futurs, et qui flétrissent par la continence tout l'appétit des sens corporels. En ceux-là seulement, l'esprit se meut en pleine vigueur grâce à son détachement et peut sentir indiciblement la bonté divine » (ch. 25, p. 96-97; aussi ch. 30, p. 100); ainsi le sens spirituel mis en nous par le Saint-Esprit ne peut se déployer librement que dans une âme détachée. Les chapitres 26 et 28 insistent en plus sur la paix de l'âme.

Les dernières pages des *Centuries sur la charité* de Maxime le confesseur † 662 peuvent être apportées comme témoignage pour une théologie de la docilité au Saint-Esprit. Maxime répond à certains qui croient « être exclus des grâces du Saint-Esprit ». En réalité, tous ceux qui gardent une foi très pure au Christ ont en eux tous les dons divins; si ces dons ne se manifestent pas en tous, c'est à cause de la paresse de certains (4e *Centurie*, 69-71). Ce que Maxime appelle ici paresse (ἀργία) est en réalité un manque de docilité. Il faut se purifier pour que la lumière du Christ habitant dans l'âme puisse apparaître (70, 72); cette purification sera avant tout le fait de la charité, reine des vertus (74). Alors la grâce, gage du Saint-Esprit, éclairera l'esprit du chrétien sur le monde surnaturel (77-79; cf trad. J. Pegon, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1945, p. 167-170).

Chez les Pères latins, il faut faire une place toute spéciale à saint Augustin, dont l'influence sur les écrits postérieurs et en particulier sur la spiritualité du moyen âge ne saurait être exagérée. Faute d'une étude de détail qui, à notre connaissance, n'a jamais été faite, donnons du moins quelques indications. Les controverses avec les pélagiens offrent à Augustin de fréquentes occasions de parler de l'action de l'Esprit et de notre docilité à son influence. Le *Sermon* 156 rappelle contre ceux qui voudraient attribuer au libre arbitre par ses propres forces une certaine possibilité de mérite, que seuls « ceux qui sont agis par l'Esprit Saint, ceux-là sont fils de Dieu ».

Le texte de saint Paul revient à chaque instant, comme un refrain, au cours de ces pages (PL 38, 855-857). Sans cette action de l'Esprit Saint, la volonté humaine, livrée à elle-même, ne peut produire aucun bien dans l'ordre du salut. Pourtant on aurait tort de conclure que l'Esprit agit en nous sans notre libre coopération : « Dieu ne construit pas son temple avec les pierres que vous êtes, comme s'il s'agissait de pierres qui n'ont pas de mouvement propre, qui sont soulevées et mises en place par le maçon. Ce n'est pas ainsi que sont des pierres vivantes : *Et vous, tels des pierres vivantes, édifiez-vous en un temple saint* (*Éph.* 2, 22 et 1 *Pierre* 2, 5). Vous êtes conduits, mais vous courez vous aussi; vous êtes conduits, mais vous suivez; car lorsque vous aurez suivi, il sera vrai de dire que, sans lui, vous ne pouvez rien faire » (12, 857; cf *Sermo* 128, 7, 717-718).

Conduits par l'Esprit, mais le suivant volontairement et librement, est-il meilleure expression de la docilité au Saint-Esprit? Augustin ne s'en tient pas là. Le même sermon rappelle un enseignement très cher au docteur africain : se laisser conduire par l'Esprit Saint, c'est agir en fils de Dieu, c'est-à-dire non pour des motifs de crainte comme des esclaves, mais par amour, comme il sied à des fils. D'où l'équation : *cum Spiritu Dei aguntur, charitate aguntur* (13, 858). La docilité au Saint-Esprit consiste essentiellement à agir toujours pour des motifs d'authentique charité : nous retrouvons ici le point central de la spiritualité augustinienne (cf C. Boyer, art. S. Augustin, DS, t. 1, col. 1105-1108). La charité est à la fois mesure et signe de toute vie spirituelle authentique et de notre docilité au Saint-Esprit. Il faut en conclure que le véritable docile se trouve placé dans un climat de liberté spirituelle, puisqu'il n'agit plus par crainte du châtiment ou par crainte révérentielle de la loi extérieure, mais par amour : *Timor servus est, charitas libera est* (13, 857). Il faudrait résumer tout le *De spiritu et littera* : la loi nouvelle n'est pas une loi extérieure écrite sur des tables de pierre comme l'était celle du Sinaï; mais « elle est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. La loi de Dieu c'est donc la charité » (17, PL 44, 218). Pour être docile au Saint-Esprit, il ne suffira donc pas d'observer matériellement les lois extérieures, il faudra que l'action soit toute pénétrée d'un motif de charité; alors le chrétien sera vraiment fils de Dieu et, évoluant dans un climat de liberté, il éprouvera la joie spirituelle que Dieu seul peut donner.

Sed potius intelligant, si filii Dei sunt, Spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant; et ad hoc eis ostenditur quid agere debeant, ut quando id agunt sicut agendum est, id est cum dilectione et delectatione justitiae, suavitatem quam dedit Dominus, ut terra eorum daret fructum suum, accepisse se gaudeant (*De correptione et gratia* 2, 918).

A cause de l'influence qu'il aura sur la spiritualité occidentale et surtout monastique, il faut mentionner un texte de la *Règle* de saint Benoît, qui contient en germe toute une doctrine de la docilité au Saint-Esprit. Après avoir parcouru les douze degrés de l'humilité (ch. 7), le patriarche ajoute :

Alors après avoir gravi tous ces degrés d'humilité, le moine parviendra bientôt à cette charité divine, qui dans sa perfection expulse la crainte. Grâce à elle, toutes les choses que le moine observait auparavant non sans frayeur, il commencera à les garder sans aucune peine, comme naturellement et par habitude, non plus par crainte de l'enfer mais par amour pour le Christ, par l'effet de la bonne habitude et par l'attrait des vertus. Voilà ce que le Seigneur, par l'Esprit Saint, daignera faire apparaître dans son ouvrier, désormais purifié de ses défauts et de ses péchés.

Tous ces effets que le Christ opère dans le moine par le Saint-Esprit sont bien les signes de la docilité au Saint-Esprit que nous avons déjà rencontrés : action inspirée non par la crainte mais par l'amour, liberté et spontanéité dans l'accomplissement de la vie spirituelle, connaturalité surnaturelle avec les choses divines.

C'est ce qu'ont bien compris les commentateurs de la Règle bénédictine; pour n'en citer qu'un seul, Smaragde, aux environs de 820, explique en ces termes l'enseignement du fondateur :

« Ayant reçu le don de l'Esprit Saint, ils trouvent leur joie dans ce qui est juste et saint et droit; et ce qui fait leur joie,

ils tâchent de l'accomplir avec soin, pour mériter de devenir le temple saint de Celui auquel depuis leur conversion ils se sont consacrés comme moines; ainsi s'accomplit en eux le mot de l'Apôtre : Vous êtes le temple de Dieu, et l'Esprit Saint habite en vous. Instruits par cet Esprit, ils font ce qu'il faut faire; avec son aide ils le réalisent parfaitement; entraînés par lui ils parcourent avec l'élan du désir le stade des actions vertueuses, et dans leur course ils vont de vertu en vertu, cherchant à atteindre le terme définitif où ils seront comblés de tous les biens et de la joie éternelle. Amen » (PL 102, 828d-829a). P. de Puniet (DS, t. 1, col. 1397-1399) a présenté un commentaire autorisé de l'enseignement de saint Benoît.

F. Lieblang a étudié l'enseignement de Grégoire le Grand sur la docilité au Saint-Esprit (*Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1934, p. 99-125). Grégoire insiste sur la tranquillité, la paix qui doivent régner dans l'âme docile; mais cette tranquillité suppose le détachement des plaisirs de la terre (p. 100-101) et ne s'obtiendra que par la croissance dans la charité; celle-ci à son tour suppose un effort pour l'exercice des vertus chrétiennes (p. 102) et la pratique de la contemplation (p. 102-103). Voir aussi F. Westhoff, *Die Lehre Gregors des Grossen über die Gaben des hl. Geistes*, Münster, 1940, surtout p. 10-59.

IV. Enseignement de saint Thomas

L'enseignement sur la docilité au Saint-Esprit fera un pas décisif avec saint Thomas. Ce n'est pas qu'on trouve chez lui un traité spécial consacré à la docilité au Saint-Esprit, mais le traité des dons offre à saint Thomas l'occasion de fournir de multiples précisions sur la docilité au Saint-Esprit. Selon lui, du moins dans la synthèse que nous présente la *Somme théologique* (1ª 2ae q. 68), les dons sont précisément des « habitus » qui rendent l'homme réceptif, c'est-à-dire docile à l'action de l'Esprit.

Tout ce qui est mû doit nécessairement être proportionné à son moteur, et la perfection du mobile comme tel est la disposition qui lui permet précisément d'être bien mû par son moteur. Aussi plus le moteur est élevé, plus parfaites doivent être les dispositions qui préparent le mobile à recevoir son action. Pour suivre les leçons d'un professeur d'enseignement supérieur, il faut une longue préparation qui n'est pas à la portée de tous. Il est clair enfin que les vertus humaines perfectionnent l'homme en tant qu'il se dirige par sa raison, dans sa vie intérieure et extérieure. Il faut donc qu'il y ait en lui des perfections supérieures qui le disposent à être mû divinement, et ces perfections sont appelées dons, non seulement parce qu'elles sont infuses par Dieu, mais parce que, par elles, l'homme devient capable de recevoir promptement l'inspiration divine, selon le mot d'Isaïe, 50, 5 : *Le Seigneur m'a ouvert l'oreille pour me faire entendre sa voix; quoi qu'il me dise, je ne résiste point, je ne retourne pas en arrière* (a. 1). Voir art. Dons du Saint-Esprit, DS, t. 3, col. 1610 svv.

La docilité au Saint-Esprit, selon saint Thomas, conforme en tout point à l'enseignement de saint Paul, est donc infusée avec la grâce sanctifiante; elle est en nous un organisme stable de « dispositions habituelles pour recevoir les inspirations d'en haut, comme les voiles sont nécessaires sur la barque pour qu'elle soit docile au souffle du vent » (R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, Saint-Maximin, 1923, p. 349). Toutefois, cette docilité est susceptible de progrès, comme la grâce elle-même et la charité; les dons sont, en effet, connexes avec cette dernière (1ª 2ae q. 68 a. 5) et croissent avec elle; il en sera de même de la docilité, et-il sera possible de lui appliquer la distinction des trois degrés de la charité que fait saint Thomas, selon qu'il s'agit de commençants, de progressants ou de parfaits (2ª 2ae q. 24 a. 9).

L'auteur applique d'ailleurs explicitement cette distinction à l'action de l'Esprit Saint dans son *Commentaire du prophète Isaïe*, ch. 44 : le Saint-Esprit, écrit-il, est donné aux commençants comme principe de la vie surnaturelle, de renouvellement intérieur et de l'adoption filiale; dans les progressants, en outre, il éclaire l'intelligence, ranime la volonté, soutient l'action; chez les parfaits, enfin, il produit le bienfait de la vraie liberté, le lien de l'unité, le gage de l'héritage céleste.

C'est à juste titre que les disciples de saint Thomas ont décrit le progrès de la docilité intérieure en indiquant pour chacun des dons les trois degrés correspondants; ainsi R. Garrigou-Lagrange, *loco cit.*, p. 372-385.

Si l'enseignement de saint Thomas sur les dons est devenu classique dans l'école thomiste, il faut pourtant dire que la docilité au Saint-Esprit a été peu étudiée pour elle-même, et il est très rare de trouver des études ou traités portant ce titre. Mais les éléments existent et ils sont abondants.

Il suffira, pour s'en rendre compte, de lire l'admirable *Traité des dons du Saint-Esprit* de Jean de Saint-Thomas, dans son commentaire de la q. 68 de la 1ª 2ae (trad. française de R. Maritain, Juvisy, 1930). Le chapitre 1er, en particulier, est une merveilleuse description de l'action de l'Esprit Saint et de l'état de l'homme docile : celui-ci vit dans un climat de liberté « Ceux qui ne sont pas libres et volontaires dans la voie de l'Esprit, et qui ne se sentent pas dégagés des commodités et des délices, mais s'y abandonnent facilement, montrent qu'ils ne sont ni agis ni inspirés par le Saint-Esprit, fortement et parfaitement selon ses dons »; l'homme docile manifeste que Dieu est maître en lui « par la manière qu'il a de se comporter extérieurement et de gouverner tous ses sens, sa voix et sa parole » (p. 7); il vit dans la confiance en Dieu et dans la joie, alors même que les obscurités lui cachent l'action divine (p. 8-10).

On ne saurait exposer profondément la pensée de saint Thomas sur la docilité au Saint-Esprit sans considérer son enseignement, trop peu connu, sur la loi nouvelle. Car si la docilité au Saint-Esprit consiste à se laisser non seulement instruire, mais guider par lui, nulle part cette action profonde de l'Esprit n'est mise en lumière autant que dans les questions 106-108 de la 1ª 2ae sur la loi nouvelle. Celle-ci, en effet, dit saint Thomas, est avant tout une loi infusée par l'Esprit et n'est pas autre chose que la grâce (q. 106 a. 1 etc). Toutefois la grâce est en nous principe d'actions extérieures. Certaines d'entre elles sont exigées par la grâce, qui est principe de foi et de charité, et seront donc quasi-instinctives pour quiconque se laisse conduire par la grâce (*ex instinctu gratiae producuntur*; q. 108 a. 1) : les préceptes ou les lois extérieures qui exprimeront cette exigence, tels que le Décalogue, ne font qu'expliciter ce à quoi l'action intérieure du Saint-Esprit nous pousse constamment. D'autres actions n'ont pas ce lien nécessaire et peuvent, de soi, se concilier ou non avec « le dynamisme de la foi opérant par la charité »; ici, la détermination ultérieure viendra soit de l'autorité extérieure dans les différentes sociétés humaines, soit de chaque personne, lorsqu'il s'agit uniquement de sa vie privée (*ibidem*); mais tant le supérieur que le sujet doivent se laisser guider par l'exigence de la loi intérieure de charité, qui est la source de la valeur surnaturelle des actes et du mérite (q. 114 a. 4). Si la loi nouvelle a donc un aspect par lequel elle est extérieure, il demeure que cet aspect est secon-

daire et n'a de valeur véritable que s'il est vécu sous l'action de la grâce intérieure et de la charité, dans un climat de liberté (108 a. 1 ad 2). Voir A. M. di Monda, *La legge nuova della libertà secundo S. Tommaso*, Naples, 1954.

Dans ces conditions, que sera la docilité? On peut dire concrètement que ce sera toujours l'attention à agir selon les exigences concrètes de la grâce et de la charité, telles que ces exigences nous apparaissent : « Rectus autem gratiae usus est per opera charitatis » (a. 2c); être vertueux, obéissant, mortifié, pour un autre motif qu'un motif d'amour surnaturel est un signe infaillible d'indocilité au Saint-Esprit.

« Celui qui évite le mal, non parce que c'est un mal, mais à cause d'un commandement du Seigneur (propter mandatum Domini), n'est pas libre; mais celui qui évite le mal parce que c'est un mal est libre. *Or c'est cela qu'accomplit le Saint-Esprit*, lequel perfectionne intérieurement l'âme par une bonne disposition, de telle façon qu'elle ait *par amour* le même souci d'éviter le mal que si la loi divine le commandait; et c'est pourquoi on la dit libre, non pas qu'elle ne soit pas soumise à la loi divine, mais parce que c'est par une bonne disposition intérieure qu'elle est inclinée à faire ce que la loi divine ordonne » (*In ep.* 2 *ad Corinthios* 3, 3). Et encore : « Les enfants de Dieu sont conduits par l'Esprit Saint librement sous l'impulsion de l'Amour, et non pas comme des esclaves par la crainte » (*Contra Gentiles* IV, 22).

Tous ces textes, et il serait facile de les multiplier, permettent d'affirmer que la pierre de touche de la véritable docilité est une authentique charité. Toutefois on aurait tort de penser, comme l'avaient fait les Frères du libre Esprit dès le temps d'Albert le Grand, que cette docilité dispense des actes extérieurs et de l'obéissance aux autorités constituées : car l'amour de charité est volonté efficace du bien de Dieu et du prochain, ce qui ne peut se faire sans don de soi aux autres, et sans soumission aux exigences du bien commun que l'autorité a pour charge de promouvoir et de défendre; s'il est vrai que « quaecumque virtutum opera... meritoria esse non possent... si fierent sine charitate », il est vrai aussi que celle-ci « sine obedientia esse non potest » (2^a 2^{ae} q. 104 a. 3c). Sur les Frères du libre Esprit, cf J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 213, 222; aussi DS, t. 1, col. 37.

On n'attendra donc pas des illuminations spéciales ou des motions conscientes du Saint-Esprit pour lui être docile. Dans la vie courante, on sera attentif à connaître la volonté divine au moyen des signes normaux de cette volonté que saint Thomas réduit à cinq chefs : le précepte, la prohibition, le conseil, l'opération et la permission, ces deux derniers étant les événements bons ou mauvais, voulus ou permis par Dieu (1^a q.19 a. 12). Pour les cas douteux il faudra mettre en œuvre la vertu de prudence sous l'influence du don de conseil, dont l'action dans la vie surnaturelle est d'une très grande importance : sur le don de conseil, lire les excellentes remarques de Th. Deman, *La prudence*, p. 337-346; voir aussi A.-I. Mennessier, art. Don de conseil, DS, t. 2, col. 1583-1592. On se rappellera que la charité demeure le gage et le signe premier de toute vraie docilité; on en trouvera une confirmation nouvelle dans la relation que saint Thomas établit entre le don de conseil et la béatitude de la miséricorde (2^a 2^{ae} q. 52 a. 4); comme le dit Th. Deman (*loco cit.*, p. 345) : « Lorsque deux partis se présentent au chrétien dont l'un comporte la miséricorde tandis que l'autre l'exclut, il n'est pas à craindre qu'on ne se trompe lorsqu'on opte pour le premier ».

V. Du 14e siècle a nos jours

1. Erreurs médiévales. — Contre les Frères du libre Esprit s'oppose fortement, au 14e siècle, Jean Ruysbroeck.

Sous prétexte de docilité au Saint-Esprit, ces faux mystiques « se livrent à une pure passivité.., de peur qu'en faisant quelque chose ils n'entravent Dieu en son opération... De là ils en viennent à dire qu'aussi longtemps que l'homme tend à la vertu et désire accomplir la très chère volonté de Dieu, il est encore imparfait, préoccupé qu'il est d'acquérir des vertus et ignorant tout de cette pauvreté d'esprit et de cette oisiveté qu'ils préconisent » (*L'ornement des noces spirituelles*, liv. 2, ch. 76, trad. de Wisques, t. 3, Bruxelles, 1920, p. 200-201).

L'anonyme auteur anglais du *Nuage de l'inconnaissance* (14e siècle) contient d'excellents conseils dans son *Épître sur la discrétion* (trad. M. Noetinger, Tours, 1925, p. 285-307). Thomas a Kempis, au 15e siècle, parlera souvent de la « parole intérieure » qu'il nous faut écouter (*De elevatione mentis* 2, éd. M. J. Pohl, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 403-408; *De imitatione Christi*, lib. 3, c. 1-3), et de l'action du Saint-Esprit dans les fidèles et dans l'Église (*Sermones de Vita et Passione Domini*, serm. 23-24, t. 3, p. 294-305). Mais ce sont surtout des élévations spirituelles, d'ailleurs admirables, et l'on y trouve peu d'indications précises sur la nature de la docilité requise.

La condamnation des béghards, par Clément V, au concile de Vienne (1312), contient quelques précisions sur la docilité au Saint-Esprit et sur la liberté chrétienne. On ne saurait sous prétexte de docilité à Dieu s'exempter de l'obéissance à l'Église, ni des pratiques traditionnelles de la morale et de l'ascèse chrétiennes (cf J. de Guibert, *Documenta*, n. 274-275; DS, t. 1, col 1329-1341). La bulle *In agro dominico* de Jean XXII contre Eckhart (27 mars 1329) condamne aussi une conception de la conformité à la volonté de Dieu qui va jusqu'à approuver et vouloir le péché, pour cette raison que « Dieu veut d'une certaine manière que nous péchions », étant donné qu'il permet le péché (J. de Guibert, *ibidem*, n. 286; DS, t. 1, col. 38-39); voir aussi, dans un sens assez voisin, les propositions des « Hommes de l'intelligence » condamnées par Pierre d'Ailly en 1411 (J. de Guibert, n. 315).

Le thème de la docilité à l'Esprit est sous-jacent à tout l'enseignement de *Tauler* † 1361. « S'abandonner au Saint-Esprit » est le principe même de la vie spirituelle (1^{er} sermon de la Pentecôte, *Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 29). Le « vide » de l'âme y prépare; en une « bonne nature docile » (p. 33), en l'homme qui est « descendu dans le fond de la soumission complète au Saint-Esprit » (sermon du 2e dimanche après la Trinité, p. 72), l'Esprit agit à sa guise. Être « attentifs à l'œuvre de l'Esprit », c'est la voie de tout progrès et de la béatitude (8e dimanche après la Trinité, p. 280).

2. Au 16e siècle. — Au 16e siècle il faut citer d'abord saint Ignace, dont les *Exercices spirituels* auront une telle influence; les règles du *discernement des esprits*, sans directement parler de la docilité au Saint-Esprit, attireront toutefois l'attention sur ce problème. J. de Guibert fait remarquer justement que saint Ignace propose deux formes spéciales de recours à la conduite de l'Esprit Saint :

« Le saint (*Exercices*, n. 183; cf n. 188) recommande à son retraitant qu'après avoir fait, selon l'un des modes proposés, l'élection, le choix d'un état de vie ou de toute autre décision importante, il recoure aussitôt à Dieu lui demandant de confirmer le choix qu'il a fait et qu'il vient lui offrir ». La confirmation demandée, commente J. de Guibert, peut être accordée soit positivement par une grâce intérieure spéciale à laquelle on appliquera les *Règles du discernement des esprits*, soit négativement, en ce sens que rien de nouveau ne vient s'opposer à la décision prise. Saint Ignace propose encore une sorte d'expérimentation intérieure (*Exercices*, n. 213) pour connaître la volonté divine : « Qu'il s'agisse, par exemple, de déterminer la quantité de nourriture à prendre ordinairement ou la mesure de pénitences corporelles à s'imposer, le saint recommande une série d'essais successifs; pendant un certain nombre de jours on pratiquera une abstinence ou des pénitences plus rigoureuses, puis, pendant une autre période on les diminuera, car (dit saint Ignace), *en s'aidant et se disposant ainsi souvent on sentira plus de pensées, de consolation et de divines inspirations* par lesquelles apparaîtra la mesure qu'il convient de garder ». J. de Guibert ajoute que ces conseils ne dispensent pas des règles générales de la prudence chrétienne (*Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 265-267). Voir *supra*, col. 1267 suiv.

Au temps où les Alumbrados répandaient en Espagne une fausse conception de la docilité au Saint-Esprit qui les soustrayait à tout contrôle de l'autorité et à toutes les lois de l'Église (cf DS, t. 1, col. 42-43), sainte Thérèse et saint Jean de la Croix rappelleront l'enseignement authentique. A vrai dire Thérèse d'Avila n'a jamais écrit un traité ou un chapitre spécial sur la docilité. Mais, à chaque instant, elle en parle sous une forme ou sous une autre : qu'on lise, dans le *Château intérieur*, les pages sur l'union nécessaire entre Marthe et Marie (7es *Demeures*, ch. 4), ou, dans la *Vie* (ch. 27), sur l'enseignement intérieur de Jésus; qu'on se rappelle surtout les innombrables pages sur l'obéissance, sa nécessité pour être docile à Dieu (cf *Fondations*, ch. 5), et sur la discrétion que doivent avoir les supérieures (en particulier, *Fondations*, ch. 18).

Jean de la Croix décrit en termes inoubliables l'état de l'âme qui est conduite par l'Esprit de Dieu (*Cantique*, str. 34) : cet état suppose la solitude intérieure.

Il met en garde le directeur spirituel contre une direction qui mettrait obstacle à cette docilité (*Vive flamme*, str. 3, 8-13) : « Le guide moteur de ces âmes.., ce n'est pas lui, mais l'Esprit Saint, qui ne cesse jamais de veiller sur elles. Ils ne sont eux-mêmes que des instruments pour les diriger dans le chemin de la perfection d'après les lumières de la foi et la loi de Dieu, comme aussi d'après les dons que le Seigneur accorde à chacune d'elles » (9; trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1947, p. 1004-1005).

3. Au 17e siècle. Louis Lallemant. — Il faut donner une place très spéciale à saint *François de Sales*. Le *Traité de l'amour de Dieu* décrit l'action de la grâce prévenante qui nous pousse à aimer Dieu.

« En ce commencement de la grâce céleste, nous ne faysons rien que sentir l'esbranlement que Dieu *fait en nous*, comme dit saint Bernard, mais *sans nous* » (liv. 2, ch. 9). Toutefois nous repoussons bien souvent cette inspiration (ch. 10), car, si Dieu de son côté ne néglige rien pour nous amener à son amour (ch. 11), notre liberté demeure entière et nous résistons trop souvent aux attraits spirituels que Dieu met en nous (ch. 12), et que le saint décrit longuement (ch. 13 et svv; voir aussi *Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 18).

Augustin *Baker* † 1641 traite abondamment des inspirations divines et de la nécessité de « devenir un disciple diligent et obéissant du Saint-Esprit » « en étant attentif à la voix de l'Esprit » (*Sancta Sophia*, Londres, 1657; *La sainte Sapience*, t. 1, Paris, 1954, 2e p., ch. 5, p. 76). Les obstacles écartés, il faut se porter à « ce devoir si nécessaire de l'attention et de l'obéissance aux inspirations divines » (ch. 9, p. 111).

La docilité au Saint-Esprit occupera une très grande place chez les fondateurs de ce qu'on a appelé l'école française : Bérulle, Condren, Olier, Jean Eudes, auxquels on peut joindre Marie de l'Incarnation (voir un aperçu de leur enseignement dans Clément-Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit*, Paris 1952, p. XXV-XLVI). Pour Bérulle, il faut citer en particulier l'*Opuscule* 182 (éd. Migne, Paris, 1856, col. 1234-1247; *Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris, 1939, p. 319-331). Il semble bien que l'adhérence, telle que l'a exposée le fondateur de l'Oratoire, ne soit qu'une autre expression de la docilité au Maître intérieur qui tend à nous conformer au Christ (cf H. Bremond, t. 3, p. 127 svv; A. Molien, DS, t. 1, col. 1564-1565). Pour *Olier*, il suffit de parcourir la *Journée chrétienne* pour se rendre compte de la place que tient l'Esprit Saint dans sa spiritualité. Le *De deificatione justorum* (Hong-Kong, 1887) de Mgr L. *Laneau* † 1696, dont il est parlé plus haut, col. 1456, n'est en fait qu'un traité de docilité au Saint-Esprit, surtout 2e p., ch. 4.

C'est au même courant qu'il faut rattacher l'enseignement de saint *Jean-Baptiste de la Salle* (1651-1719), dont la doctrine a été exposée en détail par Clément-Marcel.

En une première partie l'auteur étudie la doctrine du fondateur : surtout chapitres 3 (Le rôle de l'Esprit Saint dans notre vie surnaturelle), 4 (Obligation de vivre selon l'Esprit) et 5 (Le règne de Dieu et du Christ dans les âmes par l'Esprit); la seconde partie, consacrée à la pratique, contient un chapitre sur la docilité au Saint-Esprit (ch. 2, p. 128-150) selon le saint; de nombreux textes, d'une très grande richesse, font de ce livre une précieuse introduction à la doctrine du fondateur.

Malgré les multiples éléments épars chez tous les auteurs spirituels, la docilité au Saint-Esprit n'a pourtant que rarement été l'objet d'une étude systématique; et c'est sans doute *Louis Lallemant* † 1635 qui eut l'influence la plus décisive en ce domaine. Tout le quatrième principe de la *Doctrine spirituelle* est consacré à ce sujet (Paris, 1924, p. 175-283). Lallemant compare d'abord cette docilité au comportement des hébreux dans le désert, qui ne se déplaçaient ou ne s'arrêtaient que selon les indications de la colonne de nuée ou de feu qui les précédait. Pour parvenir à cette docilité, il énumère quatre moyens principaux : 1) obéir aux volontés de Dieu que nous connaissons déjà; 2) renouveler fréquemment le bon propos de suivre en tout la volonté divine; 3) demander souvent la lumière et la force du Saint-Esprit; 4) remarquer avec soin les divers mouvements de l'âme et reconnaître s'ils sont de Dieu, en appliquant les règles du discernement des esprits. On ne saurait confondre cette docilité avec « l'esprit intérieur » des calvinistes, car la vraie docilité reconnaît l'autorité de l'Église et s'y soumet. Toute cette conduite spirituelle doit toujours être subordonnée à l'obéissance; Lallemant a toutefois une page sévère pour les supérieurs qui ne savent pas reconnaître l'action de l'Esprit et « prescrivent des bouillons à ceux à qui Dieu se communique » (ch. 1, art. 3, p. 179). D'autre part, on ne saurait, sous prétexte de docilité, se dispenser des règles de la prudence, car le Saint-Esprit nous porte à nous en servir et à consulter les personnes éclairées. Quant à ceux qui se plaignent de ne pas être conduits par l'Esprit, Lallemant

leur répond que c'est de leur faute et leur donne des conseils appropriés : 1) être fidèle à suivre la lumière reçue; 2) retrancher péchés et imperfections; 3) garder soigneusement ses sens; 4) recueillement; 5) ouverture au supérieur et au père spirituel (*ibidem*, p. 181-182). Lallemant proclame avec force que la perfection et le salut dépendent de cette docilité; pourtant peu d'âmes se laissent ainsi conduire (ch. 2). Après une étude des dons où il suit de très près saint Thomas, l'auteur, au chapitre 6e, étudie les obstacles que le démon suscite à notre docilité : ce lui est une occasion de donner, à la suite de saint Ignace, les règles du discernement des esprits.

Il serait aisé de retrouver la doctrine de la docilité, telle que nous venons de la rencontrer chez Lallemant, à travers les œuvres de ses disciples. Pour *Surin* † 1665, par exemple, il suffirait de se reporter au *Catéchisme spirituel* (t. 1, Paris, 1657, 3e p., ch. 3) et aux *Questions sur l'amour de Dieu* (Paris, 1930, liv. 1, ch. 4, p. 22 svv). — La docilité aux attraits intérieurs et aux mouvements du Saint-Esprit mériterait d'être particulièrement étudiée chez Fr. *Guilloré* † 1684. Il y revient très fréquemment dans *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle* (Paris, 1676, liv. 3 Manière de conduire les personnes touchées d'attrait) et spécialement dans les *Maximes spirituelles* (t. 1, Paris, 1668, liv. 3, max. 3-4; t. 2, 1671, liv. 1, max. 3 et 6; t. 2, liv. 3, max. 11 dans *Œuvres spirituelles*, Paris, 1684). « Il n'y a rien qui sanctifie (l'âme) comme d'obéir et d'être docile aux mouvements du Saint-Esprit »; « la délicatesse de l'âme doit, par une exacte docilité, s'accommoder à la délicatesse du Saint-Esprit» (max. 11, p. 382, 384).

Caussade † 1751 ne cesse de recommander à ses correspondantes la « docilité aux inspirations de l'Esprit de Dieu » (*L'abandon à la Providence divine*, éd. H. Ramière, 6e éd., t. 1, Paris, 1870; *Lettres*, liv. 2, lettres 2-9; ici p. 188), de « se laisser conduire par l'esprit intérieur » (p. 195). L'âme docile agit sans apercevoir même ses « actes intérieurs de consentement et d'adhérence aux impressions du Saint-Esprit » (p. 192). « C'est alors que le Saint-Esprit tient école dans l'intérieur, au fond de l'âme; qu'il l'écoute, lui parle, l'instruit, la meut, la tourne, la façonne à son gré (p. 204) ». Telle est la grâce des âmes menées par la voie d'abandon qu'elles découvrent plus profondément que d'autres le prix de la docilité à l'Esprit. — C'est ce que nous révèle l'expérience d'un autre disciple de Lallemant, Pierre-Joseph de *Clorivière* † 1820. La lecture de la *Doctrine spirituelle* lui a dévoilé le rôle de l'Esprit et la nécessité de la docilité. Aussi prend-il un « soin spécial d'agir en tout dans une entière dépendance de l'Esprit Saint » (*Notes intimes* publiées par H. Monier-Vinard, t. 1, Paris, 1935, p. 145, 148, 157, 168, etc) et d'être « fidèle à sa direction » au point que l'Esprit devienne « son Maître » (p. 279).

Le 17e siècle verra apparaître un courant de pseudo-mysticisme qui se fera une fausse idée de la docilité au Saint-Esprit : le quiétisme, sous ses différentes formes. On trouvera les principaux documents résumant leur enseignement dans J. de Guibert, *Documenta*, n. 438-440, 442, 448, 455, 458-459, 461; cf DS, t. 1, col. 46 svv et QUIÉTISME.

Les quiétistes rêvent d'une telle passivité devant Dieu qu'ils ne doivent faire aucun effort de vertu chrétienne, mais attendre passivement l'inspiration spéciale de l'Esprit Saint; ils doivent rejeter toute autorité extérieure qui pourrait contrecarrer les directives de l'Esprit. L'Église devra réagir à plusieurs reprises pour les condamner et rétablir la vraie doctrine : on trouvera l'enseignement positif traditionnel spécialement dans le *Schéma* du cardinal Casanata *sur la méditation et la contemplation* (octobre 1682; *Documenta*, n. 450-452) et mieux encore dans les *Articles d'Issy*, signés par Bossuet, Fénelon et Noailles le 10 mars 1695 (*Documenta*, n. 490-497); citons-en quelques passages.

« Il n'est pas permis à un chrétien, sous prétexte d'oraison passive, ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voie et inspiration particulière : le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance » (prop. 25). « Hors les cas et dans les moments d'inspiration prophétique ou extraordinaire, la véritable soumission que toute âme chrétienne, même parfaite, doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles et surnaturelles qu'elle en reçoit, et des règles de la prudence chrétienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa Providence et qu'il est l'auteur de tout bon conseil » (26). « Les voies extraordinaires, avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvés, selon eux-mêmes, sont très rares, et sont sujettes à l'examen des évêques, supérieurs ecclésiastiques et docteurs, qui doivent en juger, non tant selon les expériences que selon les règles immuables de l'Écriture et de la tradition. Enseigner et pratiquer le contraire est secouer le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Église » (28). Voir l'important article de P. Pourrat, *Quiétisme*, DTC, t. 13, col. 1576-1578.

4. Aux 19e et 20e siècles. — Il est assez curieux de constater qu'un ouvrage comme celui de Joseph Görres, *Christliche Mystik* (1836-1842), n'ait pratiquement rien sur notre sujet.

Les ouvrages de saint Louis-Marie Grignion de Montfort † 1716, qui ne seront publiés qu'à partir de 1842, ne parlent guère directement de la docilité au Saint-Esprit; il y a pourtant beaucoup à y prendre; si l'on veut y être attentif, tout l'opuscule *L'amour de la Sagesse éternelle* (publié en 1856) est un traité pratique de docilité à la grâce du Christ qui est la divine Sagesse. D'autre part, le saint, parmi les moyens qu'il indique en vue de s'y préparer (ch. 6), donne une place toute spéciale à la dévotion à la Vierge, et l'on sait la manière admirable dont il a développé ce sujet dans son *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge* (publié en 1843); la pratique du saint esclavage devient un moyen privilégié de se mettre en état de docilité habituelle à l'Esprit Saint (cf A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école de saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, Paris, 1954, p. 96-129).

On trouve beaucoup d'indications dans les écrits du vénérable Libermann; on peut dire que tout son enseignement spirituel se ramène à une école de docilité à l'Esprit Saint. Signalons, en particulier, dans les *Lettres spirituelles* (Paris, 1891), les numéros 53, 73, 95, 159, 237, 240 et 241, etc. Il faudrait citer à peu près tout; consulter : L. Liagre, *Le Vénérable Père Libermann, l'homme, la doctrine*, Paris, 1948, surtout 2e p., p. 111 svv; J. Gay, *La doctrine missionnaire du Vénérable Père Libermann*, Basse-Terre et Paris, 1943, p. 22-103; *Libermann*, Paris, 1955, p. 99 svv.

Le cardinal Manning touche le problème de la docilité au Saint-Esprit dans *The internal mission of the Holy Ghost*, ch. 2, 5e éd., 1875. On trouve aussi des indications dans le livre de M. Meschler, *Die Gabe des heiligen Pfingstfestes* (1887, ch. 25 : dons du Saint-Esprit).

Les dernières années du 19e siècle verront publier deux documents du Saint-Siège qui nous concernent.

Tout d'abord, l'encyclique *Divinum illud munus*, du 9 mai 1897, où Léon XIII décrit l'action du Saint-Esprit dans les âmes : l'encyclique fait sienne la doctrine de saint Thomas sur la nature des dons, qui sont distribués à l'âme « ut ejus vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur » (cf J. de Guibert, *Documenta*, n. 566). Plus importante est la lettre *Testem benevolentiae* du 22 janvier 1899, au cardinal Gibbons, sur l'*américanisme* (DS, t. 1, col. 475-488). Une fausse conception de la conduite de l'Esprit Saint avait amené les tenants de ce système à défendre une liberté du chrétien telle qu'elle exigeait une très grande indépendance vis-à-vis de l'autorité hiérarchique de l'Église, dont l'action serait une entrave à la liberté de l'Esprit. L'encyclique, après avoir rappelé que l'action de l'Esprit est nécessaire pour toute œuvre bonne, comme l'avait déjà déclaré le 2e concile d'Orange, ajoute cependant :

> Toutefois, l'expérience elle-même nous l'enseigne, ces avertissements et ces impulsions de l'Esprit Saint ne sont pas perçus la plupart du temps sans un certain secours et une sorte de préparation du magistère extérieur » (J. de Guibert, *Documenta*, n. 568). Le pape rappelle que l'inspiration intérieure de l'Esprit Saint ne saurait pousser à se libérer du contrôle de l'autorité. Il y a, dans la position de l'américanisme, une fausse conception de la liberté, présentée à la manière de la liberté politique, comme une suppression de barrières extérieures; alors que la liberté chrétienne dont parle saint Paul est avant tout intérieure; même quand la loi ou le précepte extérieurs existent, le vrai chrétien n'agit que sous l'impulsion de la loi intérieure de charité, c'est-à-dire de l'Esprit Saint : si c'est par un motif d'amour qu'on se soumet à une autorité, c'est librement qu'on le fait.

Il faut donner une place à part, à cause de son étonnante influence, à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. L'expression *docilité au Saint-Esprit* ne pourrait guère se trouver dans les écrits de la carmélite, mais il est indéniable, ainsi que le montrait L. Liagre, que telle est bien la clé ou, si l'on veut, le ressort caché de toute sa spiritualité (L. Liagre, *Retraite avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, ch. 5, *Sainte Thérèse et le Saint-Esprit*; M.-M. Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, 1946, p. 191 sv). En effet, comme l'a bien dit A. Combes, « l'enfance spirituelle n'est rien d'autre, essentiellement, que l'offrande et l'abandon de l'âme aux initiatives et même à l'invasion totale de l'Amour infini » (*Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 2e éd., Paris, 1948, p. 303).

VI. Essai de synthèse

Le fondement de tout enseignement sur la docilité au Saint-Esprit est l'existence de la grâce, la présence dans l'âme régénérée de Dieu transformant l'âme et prenant la direction de sa vie spirituelle d'une manière toute nouvelle; il faudrait rappeler tout ce que la théologie enseigne sur la grâce actuelle, sur les inspirations et les impulsions du Saint-Esprit. En face de cette action de l'Esprit de Dieu dans l'âme, la docilité est une attitude intérieure de réceptivité, et, si l'on peut dire, de maniabilité et de souplesse sous l'action du Maître et du Guide intérieur : car l'Esprit est à la fois le Maître qui enseigne, et le Guide qui conduit.

La notion de docilité à l'Esprit Saint se dégage peu à peu à travers les écrits de l'ancien Testament : en face de l'indocilité que stigmatisent les prophètes dans une grande partie du peuple, apparaît la figure de celui qui se laisse conduire par Iahvé : c'est le vrai sage, le vrai fidèle de la loi, qui observe cette loi non dans un esprit de crainte servile, mais par amour; déjà la *Genèse* trace l'admirable portrait d'Abraham, docile à la voix de Iahvé qui l'invite à tout quitter pour une patrie qui ne lui est pas connue, qui abandonne tout, sans jamais résister, et qui, lorsque son Dieu l'appelle à immoler son unique espoir terrestre, Isaac, répond simplement : Me voici, et part vers le mont Moriyah. Ce sont aussi Moïse, Josué, Samuel, David et les innombrables anonymes qui ont le droit et la joie de chanter : L'Éternel est mon berger, je n'aurai point de disette... (*Ps.* 23). Pourtant les prophètes annoncent pour les temps messianiques l'avènement d'une docilité supérieure dans le nouveau peuple de Dieu : Iahvé transformera intérieurement ses fidèles, il mettra en eux un cœur nouveau, un esprit nouveau, sa propre loi écrite non plus sur des tables de pierre, mais sur leur cœur de chair.

Le nouveau Testament précisera ce que l'ancien laissait dans la pénombre : la transformation intérieure qu'opère la grâce du Christ est telle que le chrétien reçoit un véritable don permanent de docilité, de connaturalité avec l'Esprit Saint et avec son action; de telle sorte que, dans l'âme fidèle, l'obéissance à Dieu est de moins en moins ressentie comme une soumission à une force ou à une loi extérieure, mais bien plutôt comme un comportement quasi instinctif et comme l'épanouissement normal d'une vie intérieure spontanée et libre. L'action de l'Esprit Saint, pénétrante et suave, à la manière d'une onction qui imprègne toutes les facultés, s'exerce de plus en plus dans un climat de liberté, de paix et de joie filiale : *Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

Saint Thomas recueillera les données de l'Écriture et de la tradition pour faire faire à la doctrine de la docilité au Saint-Esprit un pas décisif : il reconnaîtra dans cette docilité un organisme distinct de réceptivité en face des impulsions et des illuminations de la grâce : c'est le septénaire des dons du Saint-Esprit. Ainsi, par l'état de grâce, toute âme justifiée reçoit un don permanent de docilité, de réceptivité ou de maniabilité vis-à-vis de l'Amour qui habite en elle et agit en elle; docilité surnaturelle qui la fait agir de manière quasi connaturelle selon la volonté de celui auquel elle est surnaturellement accordée. Cette docilité croît avec la grâce et avec la charité, dans la mesure où se développe l'esprit filial sous l'action de l'Esprit de Jésus.

Toutefois, et saint Paul a mis ce point dans une vive lumière, la docilité demeure entravée en nous par mille obstacles, qui peuvent être désignés d'un nom global : la docilité à l'esprit du monde. Car la volonté demeure attachée à sa satisfaction égoïste, aux habitudes de facilité charnelle. Les auteurs spirituels ont fréquemment énuméré ces obstacles. On peut aisément les regrouper sous deux chefs, correspondants aux deux facultés où la grâce développe son action. *a*) Sur le plan intellectuel, la lumière trouve surtout deux principes de résistance ou d'indocilité : d'abord, un attachement excessif aux lumières proprement rationnelles, rationalisme sous toutes ses formes, avec la défiance qui en résulte pour toute lumière qui dépasse le plan purement rationnel, l'orgueil et la suffisance intellectuels; ensuite la superficialité ou le manque d'attention aux réalités spirituelles, le manque de ce silence intérieur tant recommandé par les maîtres de la vie spirituelle. *b*) Sur le plan volontaire, les obstacles seront surtout : l'attachement désordonné

aux biens de la terre, aux plaisirs, l'emprise des passions, les habitudes mauvaises et tyranniques, etc, mais aussi la peur de l'effort, la pusillanimité.

Il est dès lors possible d'indiquer les conditions qui permettront à l'âme de devenir de plus en plus docile à l'Esprit Saint. Contre les tendances rationalisantes il faudra développer en soi la foi dans l'action invisible et souvent déconcertante de l'Esprit : les initiatives du chrétien docile à la grâce apparaîtront souvent à l'homme naturel « une folie, et il ne peut les comprendre, parce que c'est spirituellement qu'on juge » (*1 Cor.* 2, 14). Contre l'orgueil et la suffisance intellectuels, l'homme qui veut être docile à l'Esprit développera en soi l'humilité, la défiance de ses propres lumières; la docilité au Saint-Esprit, loin de s'opposer à l'obéissance, la présuppose et la développe, ce qui ne peut se faire sans véritable humilité (cf R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1951, ch. 22, p. 314 svv). Contre la superficialité, il faudra du silence intérieur, mais aussi « du recueillement habituel, de l'attention et de la fidélité » (*ibidem* ; cf J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, p. 262). Contre l'attachement excessif aux biens de la terre, le renoncement s'imposera, et cette attitude de sainte indifférence qui suppose pleine confiance en l'amour de Dieu. On comprend que deux auteurs comme Libermann et Thérèse de l'Enfant-Jésus, chez lesquels la docilité occupe une si large place, aient tant insisté l'un sur l'abnégation, l'autre sur la foi en l'amour miséricordieux : le vrai docile ne peut être que « pauvre en esprit », mais c'est aussi quelqu'un qui a « faim et soif de la justice » et sait que son désir ne sera pas déçu : s'il a conscience de sa faiblesse, il sait qu'il peut s'appuyer sur la force de Dieu. La docilité au Saint-Esprit produira dans l'âme des fruits, qui ne sont autres que ce fruit de l'Esprit dont parlait saint Paul : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi... » (*Gal.* 5, 22-23).

A. Gardeil, art. *Dons du Saint-Esprit*, DTC, t. 4, 1911, col. 1728-1781. — R. Garrigou-Lagrange, *De speciali inspiratione Spiritus Sancti secundum charitatis augmentum*, dans *Xenia thomistica*, t. 2, Rome, 1925, p. 211-232. — R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue, Grâce et vie unitive*, Louvain, 1927, p. 95-118. — A. Gardeil, *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Paris, 1934. — E. Leen, *The Holy Ghost and its work in souls*, Londres, 1937; trad. J. Péghaire, *La Pentecôte continue*, Paris-Montréal, 1952. — L. de Grandmaison, *La docilité à Dieu* (extraits des écrits spirituels), Paris, 1942. — *Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle*, Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1944. — E. Ranwez, *Les dons du Saint-Esprit*, Liège, 1945. — R. Spiazzi, *Lo Spirito Santo nella vita cristiana*, Milan, 1954. — *La docilité au Saint-Esprit*, dans *L'ami du clergé*, t. 65, 1955, p. 331-334, 356-358. — B. Welte, *Vom Geist des Christentums*, Francfort-sur-le-Main, 1955.

Joseph Lécuyer.

DOCTE IGNORANCE. — Titre du traité le plus connu de Nicolas de Cues (écrit en 1440, après le voyage de l'auteur à Constantinople), l'expression *docta ignorantia* se rattache à toute une tradition, dont il serait impossible de refaire ici l'historique sans empiéter à chaque instant sur des notions qui seront étudiées de façon systématique, notamment aux articles Nuit, Ténèbres, Théologie négative, et auxquelles il a été déjà fait allusion plusieurs fois : à propos de la spiritualité allemande (t. 1, col. 328, 332, 335), à propos de la voie unitive (t. 1, col. 1022), à propos de la contemplation au 13e et au 15e siècle (t. 2, col. 1974 svv, 2003-2004). Les sources, directes ou indirectes, du Cusain sont, en effet, innombrables, depuis les textes classiques de Platon (en particulier ceux de la *République*, VII, 515*c*/*e*, sur la lumière qui éblouit les yeux du prisonnier libéré de la caverne, ceux du *Sophiste*, 254*a*, où l'étranger d'Élée, après avoir souligné que le sophiste vit dans l'obscurité du « non-être », ajoute aussitôt que le philosophe, qui « raisonne sur l'être », n'est pas, lui non plus, « facile à voir, en raison même de l'éclat de cette région », διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι, — d'où l'on peut conclure, bien que le texte ne l'impose pas, que le contemplateur des Idées ne les saisit lui-même que dans une sorte de ténèbre lumineuse —, sans parler enfin des formules négatives de la première hypothèse du *Parménide*, qui ont fourni, par l'entremise surtout de Plotin et de Proclus, un célèbre schéma « apophatique », bien éloigné, semble-t-il, du dessein originaire de l'auteur) jusqu'aux formules de saint Bonaventure sur la « claire ténèbre », dont il a été question ici-même, au tome 1, col. 1835-1838.

Tout en présentant la notion de docte ignorance comme un véritable « don divin », reçu par grâce sur le bateau qui le ramenait de Grèce à la veille du concile d'Union (*Accipe nunc, pater metuende, quae jamdudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a Patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium, Epistola ad dominum Julianum cardinalem*, éd. Meiner, *Docta ignorantia*, 1934, p. 163), le Cusain se considère comme tributaire avant tout de la méditation des œuvres dionysiennes (cf notre notice sur l'influence du pseudo-Denys, DS, t. 3, col. 375-376). Mais, suivant sa méthode habituelle, il admet que tous ses prédécesseurs s'en sont plus ou moins « approchés ».

La formule même, *docta ignorantia*, n'est très évidemment qu'une « approximation ». Plus tard, lorsque l'influence directe de Proclus sera venue renforcer et compléter celle du pseudo-Denys (cf R. Klibansky, *Ein Proklosfund und seine Bedeutung*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, Phil. hist. Klasse*, 1928/29, fasc. 5, p. 25-26), dans ses derniers dialogues, le cardinal préférera des expressions verbales plus aptes à mettre en lumière une notion, d'ailleurs essentielle dès le début : celle de la *coïncidence des opposés*, marquée sans doute d'une certaine façon par le paradoxe même d'un « savoir » qui est « nescience », mais qui ressortira plus directement de la définition présentée par l'auteur en 1458, aux premières lignes du *De Beryllo* : *Qui legerit ea, quae in variis scripsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum, quodque nisus sum frequenter juxta intellectualem visionem, quae excedit rationis vigorem, concludere* (éd. Meiner, 1940, ch. 1, p. 3); le béryl, cette « pierre transparente » qu'on taille de façon qu'elle soit « à la fois concave et convexe », servira en effet maintenant de paradigme privilégié pour traduire le mouvement dialectique qui constituait déjà le centre de la *Docte ignorance*. Qu'on adapte aux « yeux de l'intelligence » ce « béryl intellectuel » (on pourrait traduire presque littéralement « ces bésicles » de l'esprit, lunettes à double foyer, mais les deux n'en faisant qu'un, puisque le « béryl intellectuel » possède « à la fois la forme de

l'infiniment grand et celle de l'infiniment petit »), on atteint par là même au « principe indivisible de tout » (ch. 2, p. 4-5).

Par cette modification de vocabulaire, le cardinal retrouve la primauté hellénique de la « vision » sur la « non-vision » et de la lumière sur les ténèbres, et cette remarque éclaire rétrospectivement, croyons-nous, une formule parfois mal interprétée, parce qu'on oublie qu'en définitive c'est l'épithète de « docte » qui donne son vrai sens au substantif « ignorance ». Il reste que, dans les textes plus tardifs, le plan de l' « intelligible » proprement dit est expressément dépassé au profit de l' « intelligentiel » (ch. 4, p. 6), en d'autres termes que la méthode cusienne, par delà le niveau du νοῦς plotinien, prétend conduire l'esprit jusqu'à la saisie intuitive du « Principe » unique, transcendant à toutes les oppositions et que, selon le mot de saint Paul, très nettement transposé, cette supra-vision, dont l'objet véritable n'est « figurable en aucune énigme », ne peut se « conjecturer » qu'à travers cette *aenigmatica scientia* qui est un autre nom de la *docta ignorantia* (ch. 6, p. 7).

Comme les « petits livres » qui l'ont suivi, le premier traité du Cusain ne pouvait donc atteindre que « sans précision » le « mode qui dépasse tout mode, en qui tous les modes sont compliqués et qu'aucun mode ne saurait expliquer » (ch. 19, p. 22). Mais si les philosophes et les théologiens avaient « suivi avec une constante persévérance le grand Denys », ils auraient vu que la meilleure « énigme » est de beaucoup la coïncidence des déterminations opposées, coïncidence mathématiquement figurable par le double passage à l'infini (où l'on voit les figures se transmuer les unes dans les autres, par un procédé que justement Aristote déclarait impossible, car rien d'étendu ne peut être infini, cf *Métaphysique*, Λ, 1073*a*).

Ces précisions du *De Beryllo* (ch. 21, p. 25) ne contredisent d'ailleurs aucunement la structure même de la *Docta ignorantia* qui, dès le premier chapitre, intitulé *Quomodo scire est ignorare*, nous présentait bien l'infini comme l'*ignotum* par excellence, mais en même temps comme l'objet même qui permet de faire de cette ignorance une connaissance positive. Il est vrai que, désireux de rattacher ses propres doctrines à des formules connues, le Cusain, en même temps qu'il rappelait à juste titre le texte célèbre d'Aristote (*Métaphysique*, A, 987*a*), plusieurs fois repris par saint Thomas, sur les oiseaux de nuit incapables de contempler la lumière du jour (image qui explicite de façon pittoresque le thème platonicien du prisonnier ébloui par l'éclat du soleil), évoquait également la phrase de l'*Apologie de Socrate* (23*b*) sur l'homme « le plus savant » (σοφώτατος), qui est justement celui qui « sait » (ἔγνωκεν) qu'en comparaison du vrai savoir, en vérité, il ne sait rien. Il y joignait une référence au prologue de l'*Ecclésiaste*, entendant le verset 1, 8 (selon la Vulgate) comme s'il signifiait que « toutes choses sont difficiles et intraduisibles par des mots ». Or il est clair que ni la formule socratique ni la réflexion désabusée du Qohéleth n'ont rien à voir avec la coïncidence des opposés au sens où l'entend le Cusain. Ces références trompeuses conduisaient l'auteur à une première définition, fort équivoque, de la docte ignorance comme connaissance parfaite par l'homme de sa propre nescience : *Cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum poterimus, doctam ignorantiam assequemur* (*Docta ignorantia*, éd. Meiner, p. 6). La suite du livre corrige heureusement une formule ambiguë, qui, séparée de son contexte, s'interpréterait facilement comme un simple appel à l'humilité de la créature devant la transcendance de son Créateur (auquel cas il faudrait rattacher la méthode cusaine, comme l'ont fait à tort certains historiens de la *via moderna*, au semi-agnosticisme des ockhamistes). Dès le deuxième chapitre, l'auteur, en effet, « s'attaque », comme il le dit, très hardiment, à ce qu'il appelle « la nature de la maximité même » (c'est-à-dire de cet « infiniment grand », — *quo nihil majus esse potest* —, qui coïncide nécessairement avec l' « infiniment petit »).

Ne distinguant pas encore l' « intelligentiel » de l' « intelligible » (dans les *Conjectures*, il s'accusera lui-même d'avoir parlé de Dieu de façon trop « intellectuelle »), le Cusain consacre le premier livre de son traité à une « recherche » du *maximum*, « au delà de la raison humaine » et « incompréhensiblement » (ce qui ne signifie pas qu'il faille s'abandonner affectivement au pur mystère de la foi ni attendre passivement une grâce infuse, mais plutôt que, comme le redira très classiquement Descartes, l'idée d'infini, au moment même où elle s'impose à l'entendement fini, ne peut être « comprise » par lui, c'est-à-dire embrassée d'un seul regard ou saisie par un véritable concept). Dans le deuxième livre, usant toujours de la même méthode, il considère l'univers, infini lui aussi à sa manière, et c'est ici, par une extension cosmologique de sa « docte ignorance », qu'il peut appliquer à la *machina mundi* la formule paradoxale dont on n'avait usé jusqu'alors que pour désigner Dieu (la sphère infinie, dont le centre est partout et dont la circonférence n'est nulle part). Au troisième livre enfin, où le Christ apparaît comme le *nexus* dialectique de l'univers et de Dieu, c'est encore par une science qui reste en un sens non-savoir que le théologien envisage l'union des deux natures dans cette Personne unique, à l'horizon du temps et de l'éternité, où coïncident l' « infini absolu » et l' « infini contracté » (ch. 2, p. 7-8).

Dans le *De venatione sapientiae*, au chapitre 26, l'auteur précisera bien que sa méthode repose avant tout sur l'analyse de l'infini; car il présentera comme la *regula doctae ignorantiae* le principe en soi très banal selon lequel « du fini à l'infini il n'est aucune proportion » (cf *Docta ignorantia*, ch. 3, p. 8). Mais, loin d'en conclure qu'une réalité infinie, qui, bien que « recherchée par tous les philosophes », n'a jamais été et ne sera jamais atteinte « dans sa pureté », n'est pas objet d'investigation humaine, le Cusain présente justement un ensemble de méthodes qui visent en fait à surmonter cette inadéquation. Ces méthodes n'ont de sens que parce que les études mathématiques du cardinal sur le passage à la limite le conduisent à une conception de l'infini qui, par son immanence pour ainsi dire opérationnelle au sein de toutes les figures et de toutes les constructions, se révèle comme la loi génétique de tous les accroissements. Sur le plan théologique comme sur le plan spirituel, ces procédés n'apportent peut-être aucune lumière décisive, et c'est pourquoi il ne nous paraît pas nécessaire de suivre ici l'auteur dans toutes les applications, infiniment variées, de sa « docte ignorance » (c'est sa philosophie même qu'il faudrait exposer, et une autre notice y sera tout entière consacrée). Retenons seulement qu'il y a là comme une transposition, dans un langage nouveau (parce que c'est en fait celui d'une mathématique nouvelle, celle que dévelop-

peront Pascal, Leibniz et Newton), de la théorie classique de l'analogie, compromis nécessaire et toujours difficile entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme, et que, d'autre part, en ce qui concerne l'objet propre de ce Dictionnaire, la « docte ignorance » reprend l'essentiel de ce que le pseudo-Denys appelait « pieuse agnosie ».

On trouvera l'essentiel de la bibliographie dans les études d'ensemble sur la pensée cusaine : É. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1921. — M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941; éd. allemande considérablement remaniée : *Nikolaus von Kues*, Dusseldorf, 1953. — Pour le détail des « sources », on se référera utilement aux apparats des *Fontes* dans l'édition Meiner des *Opera omnia*, Leipzig, 1934 svv.

Maurice de GANDILLAC.

DOCTRINAIRES. — 1. *Histoire.* — 2. *Les « Instructions familières » de César de Bus.* — 3. *Autres ouvrages de doctrinaires.*

1. **Histoire.** — La fondation des Prêtres ou Pères de la Doctrine chrétienne (très vite appelés doctrinaires) s'insère dans le grand courant en faveur d'un renouveau de l'enseignement du catéchisme, — on disait alors de la *Doctrine chrétienne* —, consécutif au concile de Trente. Longtemps les doctrinaires formèrent au moins trois branches distinctes et indépendantes entre elles; les deux plus importantes, nées presque simultanément à la fin du 16e siècle, l'une à Rome, l'autre en France, et seules survivantes, fusionnèrent en 1747. La Révolution les a fait disparaître de France, mais ils se sont maintenus en Italie.

1° Branche italienne. — Elle doit l'existence à l'initiative d'un gentilhomme milanais, Marco de Sadis Cusani. Poussé par l'un des premiers disciples de Philippe Néri, Enrico Pietra, Cusani, vers 1560, institua à Rome en l'église Saint-Apollinaire, d'où elle rayonnera, une *confrérie de la Doctrine chrétienne*, groupant des prêtres, dont le futur cardinal Baronius, et des laïques, qui, tous, s'engageaient à faire le catéchisme aux enfants et aux ignorants. Sous la protection de Pie IV et surtout de Pie V qui, dans une lettre à l'épiscopat (6 octobre 1571), préconisait la création d'associations similaires, les débuts furent si encourageants qu'en 1586, année de son ordination, Cusani, tout en continuant à s'occuper des autres membres de la confrérie (que Paul V, en 1607, élèvera au rang d'archiconfrérie), put en réunir à part certains qui désiraient vivre en commun sous sa direction. Ils devinrent les *Chierici secolari della Dottrina cristiana* (dits aussi *Agathistes*, du nom de l'église Sainte-Agathe-du-Transtévère que leur confiera Clément VIII). Cusani mourut le 17 septembre 1595, mais sa congrégation lui survécut; en 1603, son successeur, G. S. Doricietto, la dota de constitutions (éditées à Rome en 1604). C'est pour elle que, sur l'invitation de Clément VIII, Bellarmin, en 1597, composa sa *Dottrina cristiana* (suivie, en 1598, d'une *Dichiaratione della dottrina cristiana*, à l'usage de la confrérie qui poursuit son existence parallèlement à la congrégation). Fidèles à la pensée de Cusani, les doctrinaires italiens reçoivent le soin de quelques paroisses de la ville et la direction d'écoles élémentaires à Rome et dans l'état pontifical : Velletri, Palestrina, Piperno, Orvieto, Segni, Rocca Massima, Ascoli Piceno, Terracine, etc. Leur nombre cependant décroît au 18e siècle : ils ne sont plus que 54, répartis en huit maisons, quand, en 1747, Benoît XIV décide de les réunir à la branche française alors plus prospère.

2° Branche française. — Son fondateur est César de Bus (déclaré vénérable par Pie VII le 8 décembre 1821). D'une vieille famille romaine transplantée au 15e siècle dans le Comtat-Venaissin, de Bus naquit à Cavaillon le 3 février 1544. D'abord destiné à la carrière militaire, il fait le coup de feu contre les huguenots; bel esprit, il compose des pièces de vers et des tragédies que l'on joue à Cavaillon et paraît à la cour de Charles IX. La mort de son père (1573) le ramène à Cavaillon où l'influence du sacristain de la cathédrale, Louis Guyot, et d'une pieuse veuve, Antoinette Réveillade, ranime en lui une vie chrétienne vacillante. Par Guyot, de Bus entre en rapport avec un jésuite d'Avignon (qui ne fut jamais recteur du collège, comme l'écrit H. Bremond, t. 2, p. 12), Pierre Péquet † 1591. Celui-ci devient son directeur de conscience et l'invite à faire une retraite : il s'ensuit une véritable conversion et, en août 1582, César est ordonné prêtre. Sur ces entrefaites, un cousin de César, Jean-Baptiste Romillion (né en 1553 à L'Isle-sur-Sorgue), après avoir abjuré le protestantisme (1579), s'en allait, conseillé également par Péquet, parfaire au collège de Tournon des études qui, en 1588, le conduiront, lui aussi, au sacerdoce. Les deux prêtres, animés du même zèle, s'adonnent à l'enseignement du catéchisme dans le Comtat et au dehors. En 1592, trois compagnons se joignent à eux; encouragés par l'archevêque Tarugi, oratorien, ils constituent à Avignon une communauté de la *Doctrine chrétienne* unie par la seule « charité » et où chacun exerce le gouvernement à tour de rôle pendant une semaine. Tarugi leur obtient l'approbation de Clément VIII (23 décembre 1597), moyennant la nomination d'un supérieur stable. Les candidats se présentant plus nombreux, de Bus envisage bientôt de lier ses confrères par des vœux, non sans se heurter à Romillion qui juge l'innovation peu conforme à l'esprit originel de la société et préfère se retirer avec quelques autres à Aix-en-Provence (1602). La mort de César (15 avril 1607) consomme la scission entre les deux groupes qui se sont accrus : Romillion et les siens finissent par rallier l'Oratoire de France; les autres, dont Antoine Vigier est devenu le supérieur, sollicitent du Saint-Siège de se transformer en une congrégation religieuse avec vœux, mais Paul V ne le permet qu'à condition de s'unir à un ordre déjà existant et approuvé. Le 11 avril 1616, un bref pontifical ratifie le rattachement aux somasques, en formant la province française sous la dénomination de *Pères de la Doctrine chrétienne de la congrégation des Somasques*. Déjà établis à Avignon, Toulouse et Brive, les doctrinaires français obtenaient par patentes royales le droit d'ouvrir des collèges et d'enseigner les lettres, la philosophie et la théologie; en 1626, l'archevêque Jean-François de Gondi les introduisait au faubourg Saint-Marcel à Paris (Antoine Vigier y fut en relations avec Saint-Cyran, un moment son pénitent; cf J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps*, Louvain-Paris, 1947, p. 396). On sait, d'autre part, que de Bus et Romillion, en orientant la vocation de Françoise de Bermond, eurent une influence décisive pour la venue en France des ursulines (Ch. Sainte-Foi, *Vies des premières Ursulines de France*, t. 1, Paris, 1856, p. 72-79; L. Cristiani, *La merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises*, Lyon, 1935, p. 17-56; G. Bernoville, *Sainte Angèle Merici, les Ursulines de*

France et l'Union romaine, Paris, 1947, p. 143-148).

L'union avec les somasques s'avéra peu heureuse et ne dura qu'une trentaine d'années : le 30 juillet 1647, Innocent x rétablit les doctrinaires dans leur état séculier primitif. Le supérieur qu'ils élisent alors pour six ans (1647-1653), Hercule Audiffret, leur donne une impulsion nouvelle et, le 15 mars 1659, un bref d'Alexandre vii autorise à prononcer les trois vœux simples de religion plus un vœu particulier de stabilité dans la congrégation.

Durant les 17e et 18e siècles, le développement est constant, notamment dans le midi de la France, avec une activité de plus en plus tournée vers l'enseignement dans les collèges : Aix-en-Provence, Avallon, Beaucaire, Bellac, Brive, Castelnaudary, Draguignan, Gimont, Lavaur, Lectoure, Moissac, Noyers, Tarascon, Toulouse (collège de l'Esquille), Treignac, Villefranche-de-Rouergue, Vitry-le-François, etc, voire même dans les séminaires : Bayonne, Condom, Gap, Lodève, Mende, Nîmes, Orange, Tarbes, Vence. Les trois provinces d'Avignon, de Paris et de Toulouse totalisent 40 maisons dont 26 collèges, lorsque Avignon, qui s'étend jusqu'à Sospel (1666) et Ivrée (1683), pénètre de là en Italie centrale (1700) et à Rome. Une nouvelle province est créée à Rome (1725), recueillant l'héritage d'une branche de doctrinaires, fondée, en 1610, à Laurito (diocèse de Capoue) par Luigi Romanelli, Filippo Brancaccio et Pompeo Monfort; plus tard, il y en aura une cinquième à Naples et une sixième en Piémont.

La crise janséniste n'épargna pas les doctrinaires. S'il semble exact que, « émules sinon rivaux des jésuites, ils avaient cru devoir adopter l'opposé des thèses chères à ceux-ci » (R. Chalumeau, *art. cité infra*, col. 944), il faut ajouter que les chapitres généraux, au 18e siècle, se montrèrent d'une extrême vigilance, interdisant, « en vertu de la sainte obéissance, de prêcher, enseigner ou défendre, de quelque manière que ce soit, des propositions nouvelles en fait de doctrine ou de morale » (chapitre de 1705).

En effet, l'attitude d'un François Jard, prédicateur très couru mais *appelant* obstiné (A. Bernard, *Le sermon au 18e siècle*, Paris, 1901, p. 48; J. Candel, *Les prédicateurs français dans la première moitié du 18e siècle*, Paris, 1904, p. 220-231), les tumultes en lesquels dégénérèrent certains chapitres, les mesures prises contre plusieurs de leurs établissements (P. Ardoin, *La bulle Unigenitus dans les diocèses d'Aix, Arles, Marseille, Fréjus, Toulon*, t. 2, Marseille, 1936, p. 106-108; E. Appolis, *Le jansénisme dans le diocèse de Lodève au 18e siècle*, Albi, 1952, p. 169-172 et 271-276) montrent assez combien le jansénisme s'était implanté chez eux, surtout dans les provinces de Paris et de Toulouse (A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. 1, Paris, 1922, p. 328-329).

A la fin du généralat d'Antoine Jeaume, le chapitre ouvert à Beaucaire, le 30 mai 1744, sous la présidence de Gigault de Bellefonds, archevêque d'Arles, dut décréter qu'à l'avenir nul ne pourrait accéder aux charges dans la congrégation sans avoir auparavant souscrit au formulaire d'Alexandre vii et à la bulle *Unigenitus*. De plus, Jeaume était mandaté pour aller négocier à Rome la fusion avec la branche italienne, exempte de toute infiltration suspecte (décret de Benoît xiv, 15 décembre 1747). Le général nommé en 1750, Antoine Suret, se verra obligé de revenir sur la nécessité de la soumission dans trois lettres du plus haut esprit religieux (imprimées à Paris, 1751, 1752, 1755), la première aux supérieurs, les autres à toute la congrégation (DTC, t. 14, col. 2834, et archives généralices de Rome).

3° Depuis la réunion des deux branches. — Jusqu'à la Révolution française, le supérieur général continua à résider à Paris; sous sa dépendance il y avait à Rome un vicaire général pour l'Italie. La suppression de la compagnie de Jésus en France (1762) favorisa, un moment, les doctrinaires; on fit appel à eux pour reprendre d'anciens collèges des jésuites, soit immédiatement (Carcassonne), soit après d'autres qui avaient laissé à désirer : Aire-sur-la Lys, Bourges, Chaumont, Moulins, Périgueux, Saint-Omer et le collège royal de la Flèche. Par contre, l'institution de la commission des réguliers (1766) les incita à remanier leurs constitutions (nouvelle éd., Paris, 1783), en supprimant, avec l'approbation de Pie vi (21 mars 1783), les vœux, du moins en France (en Italie, ils seront abolis en 1785, mais bien vite, sur les instances réitérées des doctrinaires de ce pays, autorisés de nouveau, à deux reprises, pendant dix ans, et définitivement rétablis par Pie vii, 27 août 1805). Ainsi s'explique la présence, dans leurs rangs, d'hommes qui seront des premiers à rejeter l'habit ecclésiastique ou à prêter le serment à la Constitution civile du clergé. Sans parler de laïques, comme Royer-Collard, sans autre lien avec eux que le fait d'enseigner dans leurs collèges, beaucoup n'étaient pas prêtres ni même destinés à le devenir, mais trois d'entre eux se rencontrent dans la liste des évêques constitutionnels : de Villar (Mayenne), Molinier (Hautes-Pyrénées) et Lacombe (Gironde), transféré à l'évêché d'Angoulême (1802-1823) après le Concordat (P. Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 141-144, 388-393, 410-414). En face, on trouve deux doctrinaires parmi les martyrs de septembre 1792 béatifiés, le 10 octobre 1926, par Pie xi : Claude Bochot, supérieur, et Eustache Félix, procureur de la maison Saint-Charles à Paris (A. Guillon, *Les martyrs de la foi pendant la Révolution française*, t. 2, Paris, 1821, p. 237-238; t. 3, p. 85-86).

Au lendemain de la Révolution, le général, Pierre Bonnefous († à Paris en 1806), tenta en vain de reconstituer les doctrinaires dans le sud-est de la France. Plus heureux, ceux d'Italie, dispersés par l'occupation française (1798) et supprimés par Napoléon ier (10 avril 1810), ont pu, dès 1814, être rassemblés par Philippe Blancardi. En 1842, constatant que la société avait cessé d'exister en France, Grégoire xvi leur donna le droit d'élire un supérieur général, qui résidera à Rome près Santa-Maria-in-Monticelli où ils placèrent le corps du « fondateur », César de Bus, apporté d'Avignon (1836). Les constitutions, revues en 1854 (éditées à Rome en 1857), puis, selon le Droit canon, en 1927, font des *Prêtres de la Doctrine chrétienne* une congrégation religieuse cléricale de droit pontifical avec vœux simples et publics. Après des fortunes diverses, ils ont aujourd'hui des maisons en Italie et au Brésil.

En l'absence d'une histoire des doctrinaires, qui « reste entièrement à écrire » (J. Leflon, art. *Doctrinaires*, dans *Dictionnaire des lettres françaises*, t. 2, *Le 17e siècle*, Paris, 1954, p. 351), on pourra consulter :

1. Bibliographie générale: Miraeus (Aubert Le Mire), *Regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium*, Anvers, 1638, p. 74-76 (bref d'union aux somasques), 116-117 (brefs de Paul v et Grégoire xv aux agathistes), 137-143 (extraits des constitutions des somasques et de la Doctrine chrétienne en France, approuvées par Urbain viii en 1626, et liste des maisons). — G. Hermant, *Histoire des ordres religieux et des congrégations..*, t. 3, Rouen, 1710, p. 153-165. — Helyot, *Histoire des Ordres... et des Congrégations..*, t. 4, Paris, 1721, p. 232-252; rééd. coll. Migne, *Dictionnaire des Ordres religieux*, t. 2, Petit-Montrouge, 1849, col. 46-74; t. 4, col. 392-395. — *Dictionnaire de Trévoux*, t. 2, 1738, col. 1504-1505. — *Gallia christiana*, t. 7, 1744, col. 966-976 (art. de Ph. Baizé, doctrinaire, 1672-1746), et documents 212, 213, 217 (brefs de

Clément VIII, Paul V et Innocent X) et 222 (édit de Louis XV, septembre 1726). — Moréri, *Dictionnaire historique*, t. 4, 1759, p. 194-195. — M. Henrion, *Histoire des Ordres religieux*, t. 2, Paris, 1835, p. 199-200, 204-206.

Benoît XIV, *Bullarium*, Prato, 1847-1856, t. 2, p. 288-294; *Continuatio*, t. 6 (Pie VI), p. 1173-1175; t. 7 (Pie VII), p. 751-753). — *Bullarium romanum*, Turin, 1857-1872, t. 7, p. 945-946; t. 8, p. 325-330; t. 10, p. 411-413; t. 11, p. 442-445; t. 12, p. 618-619; t. 15, p. 520-524, 694-696; t. 16, p. 445-447, 487-488, 497-500, 566-567; t. 17, p. 55-56, 281-283, 485-492; t. 20, p. 724-726, 780-781, 828-829, 881-883; t. 21, p. 316-317, 586-587, 614-616, 720-721; t. 22, p. 119-120, 271-277, 567-570; t. 24, p. 9-10, 368-369, 372-377.

Analecta juris pontificii, 5e série, Rome, 1861, col. 64, 160-161; 13e s., 1874, col. 554-555; 24e s., 1885, col. 388-402; 26e s., 1886, col. 962-976; 27e s., 1887, col. 691-693, 702-710; 28e s., 1888, col. 803-807, 819-820.

Bibliothèque Mazarine, Paris (nombreux documents provenant de la maison Saint-Charles) : ms 1795 = B. Savin, *Annales Congregationis Patrum Doctrinae christianae* jusque 1689 (quelques lignes ont été ajoutées par A. Riboti, successeur de Savin), copie inachevée, 262 f., avec préface datée de Paris, 1687, 25 f.; ms 1800 = *Recueil de lettres du P. Hercule* (Audiffret) *et de Hobier sur la religion*, avec, pêle-mêle, des brouillons, corrigés par d'autres mains, qui sont des notes en vue de ce travail et des ébauches d'une *Vie exemplaire de C. de Bus* par un doctrinaire anonyme qui déclare « faire acte d'obéissance et écrire puisqu'on me l'ordonne » (sans doute est-ce la vie réclamée à Audiffret par le chapitre de 1647 et, à notre connaissance, jamais éditée, — voir L. Le Grand, art. *Audiffret*, DHGE, t. 5, 1931, col. 310-311); ms 3174 = Mondelot, *Remarques pour la vie du P. Antoine Vigier*, 24 f. — Archives nationales, Paris : M 238-240, MM 544-551, en particulier MM 545, Actes des chapitres généraux de la Doctrine chrétienne tenus à Paris. — Archives départementales du Vaucluse, *Registre original des premières séances de fondation de la Doctrine chrétienne* à Avignon à partir de 1592; acte de décès de C. de Bus.

H. Fisquet, *La France pontificale, Paris*, t. 2, Paris, sd, p. 596-608. — *Kirchenlexikon*, t. 3, 1884, col. 1872-1875. — J.-B. Mayjonade, *Un chapitre de doctrinaires en* 1786, dans *Revue de Lille*, t. 20, p. 1902, 1073-1103. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 2, 3e éd., Paderborn, 1934, p. 572-573. — P. Pisani, *Les compagnies, de prêtres du* 16e *au* 18e *siècle*, Paris, 1928, p. 36-39. — LTK, t. 3, 1931, col. 371-372. — *Correspondance du cardinal de Bérulle*, éd. J. Dagens, t. 1, Paris-Louvain, 1937, p. 185-187 (lettre du nonce Ubaldini au cardinal Millini, 5 septembre 1613), 192-194 et 202-204 (deux lettres, sévères sur les doctrinaires, de Sans de Sainte-Catherine, général des feuillants, Rome, 1614 et 1615). — EC, t. 4, col. 1908-1909. — R. Chalumeau, dans *Catholicisme*, t. 3, 1951, col. 943-944. — C. Rista, *I Dottrinari*, dans M. Escobar, *Ordini e Congregazioni religiose*, t. 2, Turin, 1953, p. 921-929. — E. Préclin et E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux* 17e *et* 18e *siècles*, dans Fliche-Martin, t. 19, Paris, 1956, p. 506-507.

2. *Vies* de César de Bus : par J. Marcel, Lyon, 1619, 1646, et trad. italienne, Bologne, 1652; Galand, Paris, 1639; J. de Beauvais, Paris, 1645; J. Goudour, *Vita..*, Toulouse, 1671; P. du Mas, Paris, 1703; Chamoux, Paris-Avignon, 1864; P. Meloccaro, Rome, 1869 (en italien); V. de Iorio, Rome, 1911 (en italien); Th. Cézanne, Avignon, 1927; abrégé de sa vie, par un Père de la Doctrine chrétienne, Paris, 1671 (paru d'abord en tête de l'éd. des *Instructions familières*, Paris, 1666, et Lyon, 1685; trad. ital. par G. Borigliori, Rome, 1707). Notices dans C.-F.-H. Barjavel, *Dictionnaire... de Vaucluse*, t. 1, Carpentras, 1841, p. 303-308 ; DHGE, t. 10, col. 1408-1409.

Vies manuscrites : par J. Parret, *De vita... libri tres*, dédiés à Urbain VIII (bibliothèque Mazarine, ms 1796-1797); B. de Breux (nom ajouté; *ibidem*, ms 1798-1799, copie, 453 f.); A.-J. Roberty, 1741 (bibliothèque d'Avignon, ms 1879). — Bibliothèque Mazarine, ms A 15462 = Relation du Père de Benoist, procureur général. au chapitre de 1733, au sujet de la béatification, et lettre (Rome, 11 mars 1734). — *Servi Dei P. Caesaris de Bus... positio super virtutibus*, 2 vol., Rome, 1808; *nova positio*, 1820; *novissima positio*, 1821 — Bilbiothèque d'Avignon, ms 699, *Processus super virtutibus et miraculis in causa beatificationis et canonisationis ven. C. de Bus* (1747-1751), original, 332 feuil.; ms 3048 et 3049, Recueil des documents relatifs à la béatification; ms 2397 (t. 19 de la collection de Massilian), fol. 153 svv, Exhumation de son corps (1747).

3. Sur l'histoire particulière des doctrinaires : M. Gally, *Notice sur le collège d'Avallon*, dans *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, t. 6, 1852, p. 275-344; t. 7, 1853, p. 405-406. — Granget, *Histoire du diocèse d'Avignon*, 1862, t. 2, *passim*. — H. Cocheris et Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, nouv. éd., t. 2, Paris, 1864, p. 603-604 et 724-725; t. 3, 1867, p. 408-409 et 568. — L. Servières, *Histoire de l'église du Rouergue*, Rodez, 1874, p. 447. — G. Hérelle, *Histoire du collège de Vitry-le-François*, Vitry-le-François, 1876. — E. Petit, *Notice sur le collège des doctrinaires de Noyers*, dans *Annuaire de l'Yonne pour* 1877. — M. Quantin, *Histoire de l'enseignement secondaire et supérieur dans les pays du département de l'Yonne avant* 1790, Auxerre, 1877, p. 75-85, 110-115 (Avallon et Noyers). — R. Dubord, *Le collège Saint-Nicolas de Gimont*, Auch, 1878. — A. Leroux, *Documents historiques, bas-latins et provençaux, concernant la Marche et le Limousin*, t. 2, Limoges, 1885, p. 265 svv et 288-299. — Goiffon, *Les doctrinaires de Beaucaire* (1623-1791), dans *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, t. 10, Nîmes, 1888, p. 63-70. — A. Plieux, *Étude sur l'instruction publique à Lectoure*, dans la *Revue de Gascogne*, t. 29-31, 1888-1890, *passim*. — E. Poupé, *Histoire du collège de Draguignan des origines à nos jours*, Draguignan, 1899, p. 68-150, 217-252, 275-276. — G. Doublet, *Le jansénisme dans l'ancien diocèse de Vence*, Paris, 1901, p. 291, notes 1 et 3. — L. Dantin, *François de Gain-Montaignac, évêque de Tarbes* (1782-1801), *et son diocèse pendant la Révolution*, Tarbes, 1908, p. 13-14, 25-29 et 61. — A. Durand, *État religieux des trois diocèses de Nîmes, d'Uzès et d'Alais à la fin de l'ancien régime*, Nîmes, 1911, p. 210-212 et 237-240. — Liste de leurs 58 maisons (province d'Avignon, 24; Toulouse, 25; Paris, 9) en territoire français, y compris Avignon, vers 1770, dans L. Lecestre, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes en France... en* 1768, Paris, 1902, p. 126-127.

4. Sur le jansénisme : voir, avec les réserves nécessaires, la *Table raisonnée et alphabétique des Nouvelles Ecclésiastiques depuis* 1728 *jusqu'en* 1760 *inclusivement*, 1762, art. *Doctrinaires*, t. 1, p. 347-360; R. Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du* 18e *siècle*, 2 vol., et *Supplément*, 1760-1763 (notices de quelques doctrinaires passant pour favorables au jansénisme).

5. Sur Cusani : Filippo de'Rossi, *Ritratto di Roma moderna*, Rome, 1652, p. 75. — G. Calenzio, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, Rome, 1907, p. 72-74, 85. — L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps* (1515-1595), Paris, 1928, p. 192. — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2e éd., t. 1, 1e p., Rome, 1930, p. 342-343.

6. Sur Romillion : M. Bourguignon, *La vie du P. Romillion, prestre de l'Oratoire de Jésus et fondateur de la Congrégation des Ursulines en France*, Marseille, 1669. — A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1867, p. 104-127. — Batterel et Ingold, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. 1, Paris, 1902, p. 17-39. — H. Bremond, t. 2, p. 9-31, sur de Bus et Romillion.

2. Les « Instructions familières » de César de Bus. — César de Bus n'a rien publié de son vivant. Il ne semble pas qu'il y ait jamais songé. D'ailleurs, l'eût-il voulu, il en aurait été pratiquement empêché par la cécité qui affligea ses dernières années. Mais, s'étant astreint, tant que ses yeux le lui permirent, à écrire tous ses discours, il laissait de nombreux manuscrits, conservés par ses disciples. Après leur séparation d'avec les somasques, les doctrinaires éprouvèrent des difficultés en certains diocèses, du fait de dissidents plus ou moins soutenus par des

évêques curieux de s'immiscer dans l'administration de la congrégation dont le statut se trouvait alors assez mal défini. Les actes des chapitres généraux de la Doctrine chrétienne à l'époque manifestent, en effet, un très net souci de fortifier l'unité. Quel moyen meilleur pour cela que de remettre tout le monde en face de l'enseignement du fondateur? C'est dans ce but, croyons-nous, que, durant le généralat de Jean Astier (1657-1666), fut décidée la publication des *Instructions familières sur les quatre parties du Catéchisme romain* de César de Bus, menée à bonne fin « par les soins » d'Hyacinthe Le Bigot, procureur général de la congrégation.

Le Bigot rédigea l'épître dédicatoire à Félix de Vialart, évêque de Châlons-sur-Marne, qui venait de confier aux doctrinaires la direction de son séminaire (où ils restèrent peu de temps : A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. 1, p. 219-220). L'ensemble du travail est cependant l'œuvre du père Savin : « ayant pris soin de les revoir (les *Instructions*), dit l'*Avis préliminaire*, (il) en a confronté avec tant de fatigue tous les passages dont les citations s'y trouvoient à redire pour la plupart ». On y joignit un abrégé de la vie de Bus, attribué à Baudoin de Breux. Le tout constitua cinq volumes parus à Paris en 1666 (rééd., Lyon, 1685; nouvelle éd. par l'abbé R. Bonhomme, du diocèse d'Évreux, Paris, 1867; trad. italienne des deux premières parties : *Istruzioni famigliari sopra le quattro parti del Catechismo romano*, 2 vol., Rome, 1878-1879).

Ont également été publiés, mais seulement dans une traduction italienne : 1. Deux volumes d'*Omelie sopra i Vangeli dell'anno* (Rome, 1875-1876), l'un pour tous les dimanches, l'autre pour les féries du carême et quelques fêtes de la Vierge et des saints. — 2. Des *Discorsi catechistici sopra diversi argomenti* (Rome, 1879) : quelques-uns des péchés capitaux (8), les béatitudes (8), le *Pater* (16), le *Credo* (25) et le premier commandement de Dieu (10). On y retrouve maints développements des *Instructions familières*, mais dans une rédaction d'allure plus sermonnaire.

Il s'en faut que ce soit là toutes les œuvres spirituelles de César de Bus. Lors de la reprise de son procès de béatification, un mandement de l'archevêque d'Avignon (25 novembre 1747) demandait, en effet, l'examen attentif des écrits suivants, inédits, sinon perdus, bien que connus et utilisés par les biographes du 17e siècle.

1) Traduction du françois en latin sur les Lumières, les Motions intérieures, les Extases et les Révélations surnaturelles qu'il avoit chaque jour dans ses Oraisons et Méditations. — 2) Copie des lettres escrites par le vén. César de Bus à son frère, à Mons. de Carignan, archevêque d'Aix, au R. P. Péquet, jésuite, son confesseur, et à d'autres personnes affligées. — 3) Ouvrages spirituels pour la consolation et soulagement des malades. — 4) Un manuscrit qui commence par ces paroles : « Une âme étant un jour en oraison ». — 5) Exercices spirituels, et principalement ceux qui finissent par ces paroles : « Durant trente-trois jours à l'honneur des trente-trois années de Jésus-Christ, vous vous exercerez dans la méditation du dit exercice une heure le matin et une heure le soir, en communiant chaque jour, et quand vous aurez fini tout cet exercice, vous n'oublierez pas tout le jour de votre vie, de vous offrir et de vous résigner à votre Dieu, sans jamais laisser le septième exercice ». — 6) Catalogue des Sentences tirées des Dialogues de sainte Catherine de Sienne et des ouvrages de Jean Gerson. — 7) Courtes Exhortations spirituelles. — 8) Ouvrages en vers sur le livre des Cantiques. — 9) Feuilles contenant l'Abrégé de la Doctrine chrétienne qu'il enseignoit à ses disciples. — 10) Sermons qu'il prêchoit au peuple et qu'il a laissés par écrit. (D'après une affiche imprimée dont un exemplaire nous a été communiqué par la curie généralice de la Doctrine chrétienne à Rome).

1° Méthode. — Sans qu'elle lui soit exclusivement personnelle, de Bus eut sa méthode d'enseignement de la doctrine chrétienne : il lui resta fidèle et la légua à ses disciples. Il est assez aisé de retrouver les modèles qui l'inspirèrent. D'abord, le *Catéchisme* du concile de Trente, d'où il tira l'habitude de procéder par questions et réponses. Nous savons aussi, sur la foi de son biographe de 1619, Jacques Marcel, doctrinaire, combien l'impressionna l'exemple de saint Charles Borromée † 1584, dont Canigiani, archevêque d'Aix, lui avait offert la première vie imprimée. « En la lisant, écrivait de Bus, j'ay esté tellement hors de moi et embrassé d'un si grand désir de faire quelque chose à son imitation que je n'accorderay sommeil à mes yeux, ny repos à mes jours, que je n'aye donné quelque commancement à ceste mienne résolution » (*La vie..*, p. 122). D'autre part, à l'instar de Canisius, il établit trois degrés de catéchisme, « qu'il appeloit *petite*, *médiocre* (moyenne) et *grande* doctrine : la première, pour les ignorans et les idiots; la seconde, pour ceux qui étoient déjà instruits des principes; la dernière, pour toute sorte de personnes » (*Abrégé de la vie du vén. P. César de Bus*). La grande doctrine, — la seule à être donnée du haut de la chaire —, tient du genre oratoire tout en restant avant tout didactique : c'est à elle qu'appartiennent les *Instructions familières*.

Au début de chaque *leçon*, un passage de l'Écriture ou un trait, — quelquefois les deux —, amorce le point de dogme ou de morale qui va être développé; puis sont posées les deux ou trois questions auxquelles il sera longuement répondu, les expliquant ou les réfutant suivant le cas, en indiquant des applications pratiques; pour terminer, un exemple parfois tiré de la vie des saints. Le maître va maintenant interroger ses auditeurs pour voir s'ils ont compris et retenu, mais auparavant il concentre, en un bref résumé, tout ce qu'il a dit.

Voici le schéma de la leçon inaugurale : *De la doctrine en général* (éd. 1685, t. 1, p. 1-23). Elle est introduite par le verset du psalmiste : *Venite, filii, audite me.* 1e question : « Pourquoi venez-vous à la doctrine? » Réponses : 1) « parce que je suis chrétien »; 2) « pour détacher mon cœur des choses du monde et l'enflammer à la dévotion »; 3) « pour repaître mon âme du pain de la parole de Dieu »; 4) « à cause du grand profit et de l'utilité qui m'en revient »; 5) « pour apprendre à haïr et à fuir les vices »; 6) « parce que je craindrois qu'elle ne s'élevât contre moy et m'accusât au jour du jugement, si je n'y venois pas ».

2e question : « Pourquoi est-ce qu'on ne vient pas à la doctrine? » Réponses : 1) « parce qu'on sçait plus de bien qu'on n'en veut faire »; 2) « parce qu'on ne veut pas apprendre le bien qu'il faudroit faire »; 3) « parce qu'on n'aime pas Dieu »; 4) « parce qu'on est embarrassé dans les affaires du monde »; 5) « parce qu'on en ignore l'utilité »; 6) « parce qu'on a peur d'estre moqué du monde et qu'on ne veut pas se détacher de ses vanités ».

Le commentaire, riche de doctrine et fortement nourri d'Écriture, est écrit dans un langage clair et concret où abondent images et comparaisons. Très peu de retouches suffiraient pour rendre les *Instructions familières* étonnamment actuelles. Telles quelles, elles constituent « un trésor, mais un trésor caché, parce que ignoré de la presque totalité de ceux qui aujourd'hui composent des traités de catéchisme populaire ou s'exercent à ce genre de prédication aussi nécessaire que difficile » (M. Barbera, *art. cité infra*, p. 528).

2° Doctrine. — Tout en se proposant comme but essentiel d'apporter les arguments propres à justifier

la foi catholique attaquée par les erreurs protestantes ou aveuglée par l'ignorance, de Bus ne borne pas son enseignement à un exposé théorique des principes, mais cherche à y conformer tous les actes de la vie. Ainsi donne-t-il, en passant, d'utiles conseils spirituels.

Il voit le « signe extérieur du chrétien » dans la charité, qui consiste d'abord à aimer Dieu « purement », c'est-à-dire à ne l'aimer « que pour luy-mesme, n'ayant égard ni au profit qui nous en revient, ni aux menaces des peines qui sont établies pour ceux qui ne l'aiment pas », et l'aimer « autant dans l'adversité que dans la prospérité, autant dans la pauvreté que dans les richesses, autant lors qu'il nous frappe que quand il nous caresse » (t. 1, p. 97). Il insiste sur la « grande nécessité » de la prière :

« Puis que par le péché nous avons esté tellement appauvris, que nous n'avons ni richesses, ni adresse pour faire subsister nostre âme, que nous reste-t-il que de crier à Dieu par le moyen de l'oraison et de mendier aux portes de cette miséricorde divine, qui nous donnera de tout à suffisance, si nous lui proposons nos nécessitez » (t. 3, 2e p., p. 6).

L'explication du *Pater* (p. 1-206) est une petite somme de l'enseignement biblique sur la prière.

Au sujet de la communion, il revient à plusieurs reprises sur la nécessité de la recevoir souvent, sans plus préciser :

« Il est certain qu'il n'y a point de moyen plus excellent ni plus asseuré pour obtenir la rémission des péchez et satisfaire à Dieu... que de recevoir souvent avec dévotion le précieux corps de Nostre-Seigneur » (t. 5, p. 447). — « Les chrestiens pèchent contre l'eucharistie quand ils la négligent, laissant passer longtemps sans communier »; de Bus constate : « C'est un défaut assez ordinaire en ce siècle indévot, où tant de chrestiens s'éloignent de la sainte table, de laquelle ils n'approcheroient jamais, s'ils n'y estoient comme forcés » (p. 181).

Exposant ailleurs que « l'eucharistie est deshonorée par ceux qui blasment la fréquentation de ce sacrement, puis que le Sauveur l'a institué afin que nous en approchions », il développe :

Il y a deux causes différentes de ce sentiment désavantageux à l'eucharistie. La première est le mépris, qui fait que plusieurs se moquent des bons chrestiens qui reçoivent ce sacrement tous les mois ou tous les dimanches, disant que c'est assez de communier une fois l'an et qu'ils ont tort de vouloir faire plus que l'Église ne leur commande. Mais en vérité ceux qui parlent ainsi font bien voir qu'ils n'ont pas la connoissance ni de la vertu de ce sacrement, ni de l'infirmité humaine, ni du grand besoin que nous avons de cette médecine salutaire. Car si l'homme n'estoit malade spirituellement qu'une fois l'année, il suffiroit de lui appliquer une seule fois ce remède; mais puis que la vie de l'homme est comme un tissu perpétuel d'infirmitez qui accablent son âme.., comment pensons-nous pouvoir au bout de l'an remédier à tant de maux et à des infirmitez si fréquentes en prenant ce remède si tard?..

La seconde cause est un excez d'appréhension, qui fait que quelques-uns disent qu'il n'est pas bon de communier si souvent, de peur que la trop grande familiarité n'engendre le mépris. Mais c'est sans fondement qu'on appréhende cela, puis que la communion, qui est bien faite, donne toujours plus de respect pour Jésus-Christ à mesure qu'on approche plus souvent de lui (t. 3, 1e p., p. 105-107).

Enfin, à propos de la confession, il ne cache pas l'avantage que la direction spirituelle apporte au pénitent :

Le confesseur lui donne de bons advertissemens, lui enseigne l'adresse par laquelle il pourra se tenir sur ses gardes, et lui met en main des armes avec lesquelles non seulement il se défend de ses ennemis invisibles, mais encore il les surmonte. C'est aussi pour cette raison que le diable a tant de haine pour la confession, qui détruit dans un moment tout ce qu'il a bâti pendant plusieurs jours... (Malheureusement les) bons confesseurs... sont assez rares aujourd'hui dans l'Église. Car combien pensez-vous qu'il y en a qui n'aident en rien à leurs pénitens et qui ayant ouï la confession de leurs péchez, se contentent de leur en donner l'absolution, sans se mettre en peine de les pourvoir d'aucun remède contre les péchez futurs (t. 5, p. 420-421)?

La spiritualité de C. de Bus, découlant de la doctrine qu'il prêche et dont il vit, est certes exigeante, mais sans rigorisme et basée sur l'amour et la confiance en Dieu.

Les *Vies* de C. de Bus déjà signalées. — J.-A. Keller, *Des hl. Karl Borromäus Satzungen und Regeln der Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre*, coll. Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit 16, Paderborn, 1893. — P. Paschini, *Il Catechismo romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione*, Rome, 1923. — F. Pascucci, *L'insegnamento religioso in Roma dal Concilio di Trento ad oggi*, Rome, 1938. — C. F. Savio, *I Dottrinari in Piemonte*, Varallo, 1942. — M. Barbera, *L'insegnamento religioso elementare in Italia*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1938, t. 3, p. 3-8; *Il ven. Cesare de Bus (1544-1607) e la pedagogia catechistica, ibidem*, 1947, t. 3, p. 523-532.

3. **Autres ouvrages de doctrinaires.** — La bibliographie des doctrinaires apparaît peu abondante. Beaucoup, il est vrai, enseignaient dans les collèges. Pour la jeunesse de ces collèges, trois italiens de la province d'Avignon écrivent : Octave Imberti et Joseph Boriglioni, divers traités de doctrine chrétienne (en italien ou en français, souvent réédités); Antoine Borgovino, un *Della lege di Dio e della Chiesa.*

1° *Auteurs spirituels.* — Hercule *Audiffret* (1603-1659) mérite plus qu'une mention. On lui doit : 1. Des *Questions et explications spirituelles et curieuses sur le psautier et divers psaumes de David* (Paris, 1668), paraphrases des psaumes, riches de remarques spirituelles. — 2. Deux volumes d'*Œuvres de piété :* t. 1, *La maison d'oraison ou Exercices pour les retraites de* 10, 8 *et* 3 *jours;* t. 2, *Instructions chrestiennes et religieuses contenues en quelques discours de piété* (Paris, 1675), avec des lettres de direction, exhortations à des religieuses et trois oraisons funèbres. Voir Bremond, t. 7, p. 165-196 (reprise d'un article paru dans *Le Correspondant*, t. 309, 1927, p. 507-525); t. 8, p. 397-407 (quelques extraits). Audiffret était l'oncle de Fléchier, lui-même, quelques années, membre de la Doctrine chrétienne (A. Fabre, *La jeunesse de Fléchier*, t. 1, Paris, 1882, p. 3-21).

Il faudrait aussi étudier les nombreux et importants traités « religieux », prêts pour l'impression et encore manuscrits (bibliothèque Mazarine, ms 1251-1256), d'Antoine *Sauret*, « natif de Saint-Flour en Auvergne », prédicateur et supérieur à Paris (sur un de ses sermons à Saint-Germain l'Auxerrois en 1657, voir G. Hermant, *Mémoires*, t. 3, Paris, 1906, p. 483-485, 546), qui fit paraître au moins *Le manuel du chrestien contenant la substance de tout ce qu'il doit méditer durant sa vie, pour vivre et mourir saintement dans son estat* (2 vol., Paris, 1644) et *La parfaite guide du chrestien* (Paris, 1646). — A la même époque (Toulouse, 1645), on connaît d'Antoine Ravel *Les vertus morales et chrestiennes, avec les dons du Saint-Esprit...* et *La dévotion au saint ange gardien.*

Jean-François *Maugras* (1682-1727), poète à ses heures et auteur spirituel, a composé des *Instructions*

chrétiennes pour faire un saint usage des afflictions (Paris, 1721, 2e éd.), entre autres, à l'occasion de la peste de Marseille, de curieuses *Litanies tirées de l'Écriture sainte pour demander à Dieu la grâce d'éviter les trois causes de nos malheurs, l'injustice, la débauche et l'impiété*, et des *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois sur le bon usage des afflictions* les plus diverses (cf Bremond, t. 10, p. 198-200); une *Instruction chrétienne sur les dangers du luxe et les faux prétextes dont on l'autorise* (Paris, 1725, 1729); une *Vie de sainte Geneviève* (Paris, 1725), pour les jeunes filles; *La vie de Tobie le fils et de Sara son épouse* (Paris, 1726); quatre *Lettres en forme de consolation sur l'aumône* (Paris, 1726).

En outre, signalons encore : Jean-Baptiste Badou † 1727 publia des *Exercices spirituels avec un catéchisme et des cantiques pour aider les peuples à profiter des missions* (Toulouse, 1716); Jean-Philippe Valette, une traduction des *Élévations à Jésus-Christ sur sa vie et ses mystères* de Thomas a Kempis (Paris, 1728) et les *Étrennes de Salomon, contenant autant de sentences qu'il y a de jours dans l'année, en distiques français* (Paris, 1741); Joseph Bellissen, *Istruzione alle Monache per la via della perfezione.*

2° *Théologiens et moralistes.* — Nous retiendrons d'abord, à cause de son grand succès, l'*Apparatus ad positivam theologiam methodicus* (Paris, 1700; mis à l'index *donec corrigatur*, 1713; plusieurs rééd. corrigées après cette date; voir : *Journal de Trévoux*, avril 1706, p. 676-680; DTC, t. 1, col. 1321; *Dictionnaire de biographie*, art. *P. Annat*, t. 2, 1936, col. 1305) de Pierre Annat (1638-1715). Synthèse morale et pastorale des célèbres conférences de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris, les *Conférences ecclésiastiques* de Jean-Laurent Le Semelier (1660-1725), imprimées par ordre du cardinal de Noailles, *sur le mariage* (Paris, 1712, 4 vol.; 1715, 1728, 1735, 5 vol.), *sur les péchés* (Paris, 1715, 5 vol.), *sur l'usure et la restitution* (Paris, 1718, 1724, 4 vol.), reprises et complétées, d'après les notes laissées par l'auteur (voir DTC, t. 9, col. 451-452), par Antoine Suret, qui fut deux fois supérieur général, sous le titre *Conférences sur la morale et le décalogue* (Bruxelles, 1755 et 1759, 10 vol.). Suret (1692-1764) est connu également par les *Conférences de Mende* (10 vol.), que continua, *depuis* 1742 *jusqu'en* 1760, Étienne Jauffroy † 1760 (voir son éloge dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1763, p. 71-72), auteur d'une *Apologie* des mêmes conférences (cinq d'entre elles ont été rééditées avec une lettre pastorale de l'évêque Choiseul-Beaupré à son clergé pour justifier, « contre un libelle anonyme », la doctrine exposée sur la grâce efficace, Mende, 1760 et 1761 (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1761, p. 9-10).

3° *Prédicateurs.* — Au XVIIIe siècle, la province de Paris en compte de grands, tels Jard, de Villiers, d'Ardenne, qui prêcha à la cour l'avent de 1721 et le carême de 1723, et de Convenance † 1755, mais la compromission de certains d'entre eux avec les appelants leur attira des difficultés. François Jard (1675-1768) était même quelque peu tenu à l'écart de la congrégation quand il publia avec Louis Debonnaire † 1752, ancien oratorien et janséniste convaincu, *La Religion méditée dans le véritable esprit de ses maximes* (6 vol., Paris, 1745; rééd. 1763, 1784; Lyon, 1819), recueil de méditations quotidiennes d'après les épîtres et les évangiles des dimanches et des fêtes. Ses *Sermons*, édités l'année de sa mort (5 vol., Paris, 1768; rééd. dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 53, col. 1459-1760), reflètent une mentalité rigoriste.

Signalons aussi, de Montfort, les *Sermons pour une octave du Saint-Sacrement* (Avignon, 1719); de François Lami, un *Carême tiré de l'Écriture, des saints Pères et de divers ouvrages de piété* (3 vol., Toulouse, 1738), dédié à Malézieu, évêque de Lavaur; de d'Alègre, des *Sermons* (3 vol., Avignon, 1768; rééd. 9 vol., 1775; 3 vol., 1779; 4 vol., Lyon, 1824; 3 vol., 1830; et dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 54, col. 9-716), qui sentent trop la rhétorique. Le *Dictionnaire de biographie* (t. 1, col. 1377) semble le confondre avec le capucin Angélique d'Alègre (voir pourtant ce que dit J. de la Porte, *Nouvelle bibliothèque d'un homme de goût*, Paris, 1777, t. 2, p. 351).

Léon Cristiani et Paul Bailly.

DODDRIDGE (Philippe), pasteur presbytérien, 1702-1751. — Philippe Doddrigde fut l'un des pasteurs dissidents les plus distingués de l'Angleterre au 18e siècle. Né à Londres en 1702, il meurt à Lisbonne le 26 octobre 1751, après une vie très active. Remarqué au cours de ses études par ses professeurs de séminaire, il devint bientôt leur auxiliaire. Après plusieurs années de service paroissial à Kibworth, il est appelé en 1729 à Northampton, où il fonde un séminaire théologique et exerce pendant plus de vingt ans, avec succès mais non sans contradiction, un ministère de prédication et d'enseignement.

Retenons comme écrits plus importants : *Sermons of the Education of Children* (1732), *Sermons on the Power and Grace of Christ, Sermons on Regeneration, Three letters theological* (1742), *Family Expositor*, traduction du nouveau Testament accompagnée d'abondantes notes (6 volumes, 1739-1756), *Rise and Progress of Religion in the Soul* (Londres, 1745; 8e éd., 1761). Après sa mort, J. Orton publia les *Memoirs* de Doddridge (1766), Th. Stedman les *Letters to and from Dr Doddridge* (1790) et J. Doddridge, son petit-fils, *Correspondance and Diary* (5 vol., 1829-1831). Doddridge publia lui-même des cantiques religieux dont le souvenir n'est pas effacé.

Le *Rise and Progress* fut traduit en plusieurs langues, notamment en français (par J. S. Vernède, *Les commencements et les progrès de la vraie piété*, La Haye, 1751). C'est l'ouvrage qui mérite de nous retenir. Les quinze premiers chapitres concernent surtout les débuts de la vie spirituelle, les quinze derniers ses progrès. L'auteur décrit d'abord différents états dans lesquels l'homme peut se trouver par rapport au salut : indifférence, insensibilité et impénitence, ou, au contraire, persuasion sincère de son indignité, crainte des périls que court le pécheur, etc. A partir du chapitre 16, les conseils se font plus pressants. Pour que les chrétiens progressent, Doddridge les engage à se consacrer à Dieu par un vœu solennel (ch. 17), qu'ils ratifieront en entrant dans la communion de l'Église par la participation au sacrement de la sainte Cène. Il les munit, surtout les jeunes gens, contre la paresse, l'amour des plaisirs, les mauvaises compagnies, un attachement excessif au monde, contre la langueur, la tristesse et la désolation spirituelle. Il recommande enfin le zèle pour la gloire de Dieu et le bonheur des hommes, la joie dans le Seigneur, la pensée de la mort et du jugement. L'ensemble dénote un étonnant souci de direction spirituelle; chaque chapitre se termine par une

prière qui n'est souvent qu'un tissu de textes de l'Écriture, témoigne d'une profonde piété et s'achève parfois en un appel à l'unité : « Il est certain que les ennemis du christianisme profiteront toujours de nos divisions, au lieu qu'ils perdraient infailliblement du terrain, à proportion de l'efficace qu'aurait le christianisme pour unir et sanctifier les cœurs de ceux qui le professent » (préface, p. v).

J. Orton, *Works of Ph. Doddridge with a life*, 10 vol., Leeds, 1802. — *Archives du christianisme au 19e siècle*, n. 4, 28 février 1835. — *The Encyclopaedia Britannica*, 9e éd., t. 7, 1877, p. 320. — Ch. Stanford, *Ph. Doddridge*, Londres, 1881. — *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 4, 1898, p. 714. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, Tubingue, 1927, col. 1957.

Henri Fehner.

DOËNS (Marie; en religion Marguerite-Marie), bénédictine, 1841-1884. — Née à Rouen le 25 novembre 1841, Marie Doëns entra le 7 novembre 1867 au carmel de Sturne, près de Genève, dont elle sortit bientôt pour raisons de santé. Guidée par Mgr Thomas, évêque de La Rochelle, elle se présenta le 25 octobre 1872 en qualité de grande pensionnaire à l'abbaye Notre-Dame des Anges de Saint-Jean d'Angély. Elle y prononça ses engagements d'oblate le 22 février 1875 et fit profession perpétuelle le 18 janvier 1882. De santé délicate, elle meurt le 17 juin 1884.

On possède de Marguerite-Marie Doëns un *Récit des grâces* qu'elle reçut, écrit sur l'ordre de son abbesse, des lettres à son amie Thérèse de Saint-Martin, échelonnées de 1870 à 1884, à sa sœur carmélite, à dom Romain Banquet, abbé d'En-Calcat (1874-1882), et quelques feuillets adressés à une converse, sœur Alphonse. Ces textes ont été utilisés dans les deux biographies signalées ci-dessous. Marguerite-Marie Doëns fut très tôt favorisée d'une dévotion très particulière à l'eucharistie, qui marqua toute sa vie spirituelle, dans le monde et au cloître. En même temps Dieu la gratifiait de grâces que de bons juges, tels les dominicains Coconnier, Friaque, Doussot, le sulpicien Ribet, le cistercien Robert Trilhe et l'abbé d'En-Calcat, Romain Banquet, n'hésitèrent pas à déclarer extraordinaires : paroles intérieures, fiançailles mystiques, etc. Tous se plaisent à reconnaître l'exactitude théologique des écrits de Marguerite-Marie.

(Th. de Saint-Martin) *Mère Marguerite-Marie Doëns, moniale bénédictine*, Paris-Poitiers, 1910. — E. Misserey, *Sous le signe de l'hostie. La Mère M.-M. Doëns, moniale bénédictine*, coll. Pax 37, Paris-Maredsous, 1934.

Notices. *Notice nécrologique* du monastère de Saint-Jean d'Angély, par mère Sainte-Agnès, 1910. — *Messager de Saint-Benoît*, t. 12, 1910, p. 259-262, 295-299, 329-333. — *Revue liturgique et bénédictine* (Maredsous), t. 2, 1912, p. 318-327; t. 20, 1934-1935, p. 138-143 (signé Y. de la Dalignière). — *Revue bénédictine. Bulletin d'histoire bénédictine*, oct. 1910, p. 295*.

André Rayez.

DOMENICA DAL PARADISO (1473-1553). — De la *Vita* de Domenica, composée par Ignace del Nente en 1625, on peut dégager le curriculum vitae suivant : Dominique naît à Paradiso, village des environs de Florence, le 8 septembre 1473. Orpheline de père à six ans, elle aide sa mère. Dès sept ans, elle fait vœu de virginité, première réponse aux faveurs extraordinaires dont toute sa vie elle se dira l'objet. Sa véritable éducatrice aurait été la Vierge, qui lui apprend à coudre, à se confesser, la prépare à sa première communion, etc. A quinze ans, Dominique échoue dans sa première tentative de fugue vers la Sainte-Baume, attirée qu'elle est vers la vie érémitique. Sa mère finit par céder à son désir de vie religieuse et, ne pouvant la convaincre d'entrer à l'hôpital de Sainte-Marie Nouvelle où une de ses parentes est professe, la laisse partir pour le monastère dei Candeli, à Florence, où l'on suit la règle de saint Augustin. L'essai dure deux ans, — sans prise d'habit —, entrecoupé de maladies bizarres et de deux séjours prolongés de repos en famille. Sortie définitivement, Dominique mène chez les siens pendant deux ans une vie de retraite, de pénitence, de prière, sous l'habit des sœurs de Sainte-Brigitte. Devant l'incompréhension de plus en plus accusée de son milieu familial, elle s'installe à Florence en 1499, chez une amie d'abord, puis bientôt dans une famille où elle exerce une influence décisive.

Le bruit des guérisons et conversions qu'elle opère, ses austérités, ses extases, sa familiarité quotidienne avec Notre-Seigneur, la Vierge, des anges et des saints, lui attirent des disciples. Aussi se prépare-t-elle avec quelques jeunes filles à commencer la fondation dont Notre-Seigneur l'entretient depuis longtemps. Elle est alors sous la direction des dominicains du couvent de Saint-Marc, si marqués par l'influence de Savonarole.

Elle se passe de toute autorisation ecclésiastique pour sortir un jour en ville avec la robe blanche et la chape noire que saint Dominique lui-même, assisté de sainte Catherine de Sienne, est venu lui imposer. Aux plaintes qui lui sont adressées à ce sujet pendant son passage à Florence, le maître général de l'ordre, Thomas de Vio Cajetan, donne suite en renvoyant l'affaire à l'archevêque.

L'affirmation du biographe est confirmée par les registres du maître général, lequel semble cependant s'être comporté avec plus de fermeté que del Nente ne le laisserait entendre. Sévèrement rappelés à l'ordre pour leur facilité à se faire les propagandistes des visions, prophéties, révélations privées, etc, les pères de Saint-Marc se voient interdire toute relation, même d'administration des sacrements, avec Dominique, qui désormais ne pourra être reçue dans aucune maison de l'ordre (22 octobre 1509; *Registrum litterarum Fr. Thomae de Vio Cajetani O. P. magistri ordinis, 1508-1513*, dans *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, t. 17, Rome, 1935, p. 122).

La prenant sous sa juridiction, l'archevêque exige que l'habit soit de quelque façon distinct de celui des prêcheurs. Dominique ajoute une croix rouge sur le manteau noir, — cette croix rouge n'était-elle pas l'insigne des confréries fondées par Savonarole?

Le 28 avril 1513, Dominique entre avec une quinzaine de disciples dans les locaux qu'elle a fait construire selon des plans reçus par elle de Notre-Seigneur. Ainsi est matériellement fondé à Florence le monastère de la Crocetta. La fondation canonique est assurée par l'intervention à Rome du vicaire de l'archevêché qui obtient de Léon x l'autorisation pour Dominique d'instituer un monastère soumis à l'ordinaire, d'en choisir la première prieure, de fixer le nombre des moniales et de définir le régime d'observances. Le 18 novembre 1514 Dominique préside la première prise d'habit (habit dominicain et croix rouge) et organise la vie régulière selon la règle du tiers-ordre dominicain.

En vertu des pouvoirs qu'elle a reçus, elle nomme une prieure et elle-même prend rang parmi les converses. On se récrie et l'autorité ecclésiastique la nomme vicaire du couvent pour un an, par-dessus la prieure. Quelques semaines ou mois plus tard, seule une menace d'excommunication lui fait mettre fin à une seconde tentative de fugue vers la Sainte-Baume. Du moins Léon x est-il bien informé en sa faveur, puisque, après avoir autorisé la modification apportée à l'habit (10 janvier 1516), il nomme Dominique vicaire perpétuelle de la

Crocetta (21 décembre). Dominique essaiera en vain de faire rapporter cette mesure par Clément VII, elle n'en obtiendra que la confirmation. Toute sa vie elle dirigera le monastère sans y avoir fait profession. Elle s'y décidera à 79 ans, l'année qui précéda sa mort, qui eut lieu le 5 août 1553.

Les phénomènes extraordinaires abondent dans cette biographie : stigmatisation, visions, prophéties. Mais Dominique suit de près la vie de la cité florentine et de l'Église. Elle écrit aux papes, suscite des prières publiques en cas de peste et de siège, pour le succès de l'expédition de Charles-Quint à Tunis (1535), etc, soutient de nombreux florentins dans leur vie spirituelle. Considérée comme une sainte par beaucoup de ses contemporains, Dominique est l'objet de la particulière dévotion, au siècle suivant, de la duchesse de Toscane, Christine de Lorraine. Sur les initiatives de celle-ci, un procès de béatification est ouvert en 1624. Il n'a pas encore abouti.

Avant d'apprécier les grâces extraordinaires dont Dominique aurait été l'objet, d'étudier la doctrine spirituelle qu'elle communiquait à ses filles dans les instructions dont son biographe donne quelques aperçus et avant de la situer dans le milieu spirituel florentin du 16e siècle, il faudrait prendre connaissance des faits, en recourant à la documentation conservée à la Crocetta et au registre des suppliques adressées à Léon X et Clément VII, etc.

Dominique était encore en vie que son confesseur, Francesco degli Onesti da Castiglione, chanoine de San Lorenzo, † 1542, accumulait des notes pour une biographie édifiante. Plusieurs sœurs de la Crocetta ont également mis par écrit leurs souvenirs, principalement Michelangiola Bettini. A juger par les fragments d'instructions spirituelles rapportées par del Nente, Dominique ne devait pas être avare de confidences merveilleuses; les écrits en question doivent donc avoir surtout un intérêt autobiographique, mais on peut penser que leur examen, ainsi que celui de diverses pièces officielles, apporterait plus d'un élément positif. Del Nente déclare avoir utilisé les dépositions des témoins au procès de béatification. Il ne peut s'agir que de témoins de miracles posthumes.

Rappelons que Sbaralea (t. 1, p. 234-234) fait de Dominique une tertiaire de Saint-François, ce que d'autres bibliographes répéteront.

Domenica ne savait pas écrire. Onesti a composé sous sa dictée ou en l'observant : *Dialogo della Vble. Sposa del nostro Gesù Cristo, Più rivelazioni e visioni, Ragione del corpo all'anima, Giardino del Testamento* ou *Pomarium, Sermoni, Epistole.* Onesti fut aidé dans son travail par les religieuses du monastère. Girolamo Gondi écrivit la *Visione del tabernacolo* ou *Stellario.* Del Nente ajouta à sa biographie de Domenica des *Meditazioni e divine intelligenze*, restées manuscrites.

En plus de la *Vita*, Onesti composa encore un *Donarium* ou compendium des vertus de Domenica, des *Annales vitae* ou *Visiones et revelationes*, un ouvrage sur les *Persecutiones... contra... Dominicam*, un *Diarius vitae*, etc. Raffaello Talenti, confesseur du monastère à partir de 1564, et Anton M. Riconesi, prêtre florentin, compilèrent et complétèrent les écrits d'Onesti.

Les *Annali della vita*, refondues par Riconesi en 4 volumes manuscrits (1637-1640), servirent de base au travail de Borghigiani.

S. Razzi, *Vite dei santi e beati Toscani*, 2e p., Florence, 1601, p. 100. — Ignace del Nente, *Vita e costumi et intelligenze spirituali della gran Serva di Dio et Veneranda Madre Suor Domenica dal Paradiso..*, Venise, 1662 (Domenica est présentée à tort comme dominicaine); rééd. Venise, 1675; Florence, 1743 et 1806. Cette 3e édition comprend quelques additions, notamment les renseignements de sources que nous utilisons et le texte de deux lettres de Dominique à Clément VII. — D. Marchese, *Sacro diario domenicano*, t. 4, Naples, 1676, p. 308-346 (résume del Nente). — A. Bacci, *Vite di alcune Sante, Beate e Venerabili serve di Dio domenicane*, t. 2, Florence, 1707. — B. M. Borghigiani, *Intera narrazione della Vita, Costumi, e intelligenze spirituali della venerabile Sposa di Gesù, Suor Domenica dal Paradiso*, 1e et 2e p., Florence, 1719, 3e p., 1802, rééd. 1851. — *Année dominicaine*, nouv. éd., août, Lyon, 1898, p. 313-345 (résume del Nente avec quelques fautes). — H. Thurston, *Three surprising mystics : Domenica del Paradiso...*, dans *The Month*, t. 173, 1939, p. 41-51; repris dans *Surprising Mystics*, Londres, 1955, p. 100-110; Thurston se montre fort réservé sur le cas de Dominique; voir aussi *The physical Phenomena of Mysticism*, Londres, 1952, table. — Au contraire : A. Moriconi, *Suor Domenica dal Paradiso*, Florence, 1943.

André Duval.

DOMENICHI (Dominique de), évêque, 1416-1478. — 1. *Vie.* — 2. *Liber de contemplatione Dei.*

1. *Vie.* — Né à Venise en 1416, Dominique de Domenichi fut un des bons humanistes de son temps; dès 1437 il enseignait la philosophie à l'université de Padoue et en 1441 prenait la défense de l'astrologie (*In laudem astrologiæ et confutationem opinionem ei adversantium*, ms bibliothèque de Mantoue). Appelé à Rome par Eugène IV pour diriger le collège de S. Biagio, où il professa la théologie, il fut nommé évêque de Torcello par Nicolas V en 1448. Il séjourna fréquemment à la cour pontificale, notamment sous Pie II, qui lui confia plusieurs missions diplomatiques, spécialement en Allemagne. Paul II le transféra en 1464 à l'évêché de Brescia, mais le retint auprès de lui jusqu'en 1466 comme vicaire de Rome, charge que lui renouvela Sixte IV. A Brescia, Domenichi resta très mêlé à la vie de l'Église : les vénitiens le réclamèrent en vain comme patriarche; l'empereur Frédéric III, pour lequel l'évêque s'employait en démarches de toutes sortes, le voulut cardinal; les romains enfin l'agrégèrent à leur noblesse. Domenichi mourut à Brescia le 17 février 1478.

Domenichi rentre dans la lignée des évêques réformateurs et à ce titre mériterait d'être sérieusement étudié. Réformateur de l'Église romaine et réformateur de ses diocèses. Non seulement il osa parler avec grande fermeté aux cardinaux réunis en conclave pour l'élection de Pie II et de Paul II en 1558 et en 1464 (cf L. Pastor, t. 2, p. 296-297), mais il proposa avec netteté des plans de réforme, qui ne durent leur précarité qu'aux circonstances et aux coteries ou à l'indécision des papes : *De potestate papæ, concilii et cardinalium*, resté ms; *Tractatus de reformatione curiæ romanæ* (Brescia, 1495; résumé dans L. Pastor, t. 2, p. 187-188); *De cardinalium electione et legitima creatione* (Londres, 1617; Heidelberg, 1618); *Liber de dignitate episcopali* (composé en 1460, publié à Rome, 1757), où Domenichi poursuit la défense de l'épiscopat contre les empiétements du personnel de la curie romaine, comme il l'avait fait à la réunion de Mantoue en 1459; *Expositio psalmi centesimi ad propositum regiminis quod Dominus Papa servare debet*, ms. On signale également une *Praxis visitationis episcopalis*, Rome, 1628. Personnage en vue et controversiste de talent, Domenichi participe à la querelle sur l'adoration du sang du Christ, qui met alors aux prises franciscains et dominicains (après avoir soutenu les premiers, il se range aux côtés des derniers dans la dispute publique tenue devant le pape en 1462); son *De sanguine Christi tractatus cui accessit alius de filiatione Johannis evangelistae ad beatam*

Virginem sera publié à Venise en 1557 (voir art. *Jacques de la Marche*, DTC, t. 8, col. 291-292, et *Sang du Christ*, t. 14, col. 1094-1096; G. degli Agostini, t. 1, p. 401-439). En 1463, devant la cour papale, il prononce le sermon en l'honneur de la canonisation de Catherine de Sienne, resté inédit. On sait aussi les efforts de restauration qu'il tenta à Torcello et à Brescia, en particulier auprès des religieux et des religieuses (voir F. Ughello, t. 4, col. 558). Prédicateur de talent, la simplicité et la solidité de ses sermons portèrent des fruits chez ses diocésains.

Au dire des biographes, Domenichi aurait laissé 77 écrits : 4 de philosophie, 16 de droit canon, y compris les traités de réforme, 45 de théologie, parmi lesquels on compte une trentaine de sermons et discours, enfin 12 sur des questions diverses.

2. *Liber de contemplatione Dei.* — Domenichi nous intéresse particulièrement par son *Liber de contemplatione Dei.* Cet ouvrage, dont l'authenticité ne peut être contestée, est resté inédit; on en connaît trois mss : Vaticanus 1057 (A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. 2, p. 1, Rome, 1931, p. 603); cod. Vaticanus Barberini lat. 1202; bibliothèque de Mantoue, D IV 6. Une copie faite en 1472 par Mathurin Espiardus o p, et qui semble aujourd'hui perdue, a été signalée par Quétif-Échard à la bibliothèque des dominicains de Dijon. Le *Liber* fut composé entre 1448 et 1468, à la demande de religieux, sans doute du diocèse de Torcello, et offert au cardinal Torquemada. Il a pour but de présenter un exposé de la doctrine des maîtres spirituels sur la contemplation. C'est, en effet, d'après les œuvres du pseudo-Denys, de saint Augustin, de saint Grégoire le Grand, de Prosper (= Pomère), de saint Bernard, de Hugues et Richard de Saint-Victor, enfin de saint Thomas et de saint Bonaventure que sont successivement expliqués en 43 chapitres les définitions de la contemplation, ses actes, ses degrés, ses propriétés, — principalement de l'acte suprême de contemplation —, ses noms, ses figures, sa préparation et ses fruits.

La contemplation « illuminat intellectum per sapientiam et inflammat affectum per augmentum et actuationem caritatis » (ch. 37); Domenichi, après saint Thomas, explique que la contemplation est « subjective in intellectu », mais que son principe et sa fin sont « in affectu seu in voluntate » (ch. 12). L'acte suprême de la contemplation consiste en l'intuition de Dieu, c'est-à-dire « in actuali cognitione et amore, deserente inferiora, et in solo Deo actualiter fixo » (ch. 22); il se réalise « in parte superiore animæ, quæ dicitur mens » (ch. 13; l'anthropologie de Domenichi est empruntée aux victorins), « maxime per viam abnegationis et eminentiæ simul circa Deum quoad intellectum, et puri ac simplicis amoris quoad affectum » (ch. 14). En bref, l'âme « par un acte pur et simple à la fois de désir et d'amour tend vers Dieu et se repose en lui » (ch. 13). Un pareil acte ne peut atteindre la vision de l'essence divine (seul peut-être saint Paul en fut favorisé, ch. 22), mais il est, comme la contemplation en général, « praegustatio quaedam » (ch. 21), « quasi quoddam beatitudinis initium » (ch. 38).

Les propriétés de la contemplation, et de son acte suprême, sont longuement développées (ch. 14-22) : sabbatum, introitus in sancta, excessus mentis, unio et transformatio, vicissitudo, silentium et quies, introitus in divinam caliginem, introductio in cellam vinariam. Les fruits en seront ceux de l'Esprit Saint (ch. 23-29). La *dulcedo* et la joie emportent l'âme : « si gutta inebriat.., quid faciet calix ille plenus (ch. 27)!

Dans ce traité, en définitive classique, l'unité n'est peut-être pas parfaite. Domenichi est porté à philosopher et certains problèmes sont abordés scolastico modo à grand renfort de textes aristotéliciens; c'est le cas pour le dernier chapitre sur la contemplation et l'action, où la supériorité de la première est déduite en douze arguments; on peut en dire autant de son interprétation du pseudo-Denys, qu'il affectionne. Cependant, le *Liber* est le fait d'un directeur expérimenté et d'un théologien très averti. On retiendra plus particulièrement son explication des noms et des figures, ordinairement bibliques, employés par les spirituels pour parler de la contemplation. Domenichi manifeste une connaissance approfondie de l'Écriture, — certains chapitres de son livre constituent un vrai commentaire du Cantique des cantiques —, et une érudition étonnante, — son dernier auteur cité est Gerson. L'auteur est pressant tout à la fois et prenant lorsqu'il développe les dispositions de l'âme qui s'achemine vers la contemplation. Il indique l'exercice des vertus morales, le recueillement extérieur et intérieur, — sans ce double recueillement l'âme ressemble à « l'enfant qui court après des papillons » (ch. 31) —, la psalmodie, la solitude, la componction, la compassion pour le Christ et la contemplation de ses mystères, la méditation des choses du ciel, — « disponendum est per cogitationes bonas ut paratum sit accipere divinam illuminationem » (ch. 37) —, l'action de grâces et la louange, enfin la persévérance. Tout le monde, affirme Domenichi en suivant saint Grégoire le Grand, est appelé à la contemplation, quelle que soit la diversité des états de vie, mais plus particulièrement les religieux (ch. 31). Les âmes peuvent se préparer (ch. 30-39) à la contemplation infuse, que Dieu donne à son gré; elles peuvent, avec la grâce de Dieu, jouir d'une contemplation inférieure, qui est l'acquise.

Il s'inspire pour parler du Christ, — il le fait d'une manière touchante qui tranche sur le reste du livre —, du *Stimulus amoris* du pseudo-Bonaventure et il insiste sur la contemplation de l'humanité du Sauveur : ea quae ad humanitatem pertinent... maxime devotionem causant (ch. 37). Cette affectivité n'empêche pas l'auteur de mettre vivement en garde contre la dévotion sensible et « féminine » : certains ne communient plus « parce qu'ils n'ont que peu de dévotion ou de sentiment spirituel », tandis que d'autres célèbrent la messe lorsqu'ils se croient « in quadam jucunditate spirituali et delectatione » (ch. 40). Mais plus encore que la dévotion sensible, c'est la superbe qui est la tentation des contemplatifs : ils s'exaltent au-dessus des autres et « méprisent même les prélats de la sainte Église » (ch. 40)!

Le *Liber* circula sans doute dans les monastères. On ne sait pourquoi il ne fut pas publié. Il l'aurait mérité au même titre, et plus encore peut-être, que les traités du siècle qui connurent la célébrité, par exemple le *De contemplatione* de Denys le chartreux, écrit entre 1440 et 1445. Les deux auteurs poursuivent le même but à peu près au même moment; ils sont d'accord sur l'essentiel; Dominique a cependant cet avantage d'être plus clair et plus logique que Denys, et surtout de tenter une harmonisation des textes de la tradition que n'essaie pas le chartreux. Sans dépendance visible entre les deux ouvrages, on ne peut que reconnaître l'originalité du *Liber de contemplatione Dei.*

Fr. Collins, *De sanguine Christi*, Milan, 1617, lib. 1, c. 5, et *passim.* — Quétif-Échard, t. 1, p. 896. — F. Ughello,

Italia sacra, t. 4, Venise, 1719, col. 558-559; t. 5, col. 1407. — C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae..*, t. 3, Leipzig, 1722, col. 2569-2571. — G. degli Agostini, *Notizie istorico-critiche intorno la vita e le opere degli scrittori Veneziani*, t. 1, Venise, 1752, p. 401-439. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, t. 2, Padoue, 1754, col. 52-53. — G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. 6, Naples, 1780, p. 224-225. — L. F. von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance*, t. 2, 10e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1928, p. 7-8, 185-188 et *passim*; trad. F. Raynaud, *Histoire des Papes*, t. 3, Paris, 1892, p. 7-10, 257-263 et *passim*. — Wadding-Chiappini, t. 8, 1932, p. 68 svv; t. 13, p. 391-394. — J. de Guibert, *Le Liber de contemplatione de Dominique de Dominicis*, RAM, t. 17, 1936, p. 411-414. — H. Jedin, *Geschichte des Konzil von Trient*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1949, p. 65-66, 97-98 et *passim*. — Laurent Mack, de la Société du Verbe divin, thèse inédite *The Liber de contemplatione Dei of Dominicus de Dominicis*, Rome, 1936, et projet d'édition du *Liber*.

André Rayez.

DOMINANT (Défaut). Voir Défauts.

1. DOMINIQUE (saint), fondateur de l'ordre des Frères Prêcheurs, † 1221. — Existe-t-il une spiritualité de saint Dominique? Si l'on veut signifier par là que saint Dominique, lorsqu'il prêchait aux fidèles ou formait les frères de son ordre, enseignait une méthode originale d'atteindre la perfection, il faut répondre non. Il en fut de même de ses premiers fils. Les ouvrages qu'ils ont écrits pour leurs novices, par exemple, sont d'une grande banalité. Mais saint Dominique a fondé un ordre, dont la mission, les moyens de sanctification, l'esprit ont été dès l'origine extrêmement nets et conscients. De ce chef, les Frères Prêcheurs n'ont pas manqué de concevoir d'une façon spéciale la réalisation de leur vocation chrétienne. Voir art. Frères prêcheurs. Dans l'étude présente, il serait difficile, et d'ailleurs sans intérêt, de séparer la spiritualité de saint Dominique de celle de ses premiers frères. On ne connaît vraiment la première que pour la période qui va de 1215 à 1221, où le patriarche s'occupait déjà de former des Prêcheurs; d'autre part, tout ce qu'on sait montre nettement que la spiritualité de ces « frères primitifs » n'est que l'écho de celle de leur père. On les connaît l'une avec l'autre, parfois, l'une par l'autre. Il suffit d'examiner les documents dont l'historien dispose pour s'en convaincre. Mais, auparavant, il est nécessaire de donner quelques précisions sur la vie de saint Dominique et sur la fondation de son ordre, qui doivent éclairer la genèse de leur spiritualité. On verra donc successivement : 1. *Vie*. — 2. *Documents de la spiritualité de saint Dominique*. — 3. *Sources et inspirations*. — 4. *Éléments*.

1. **La vie de saint Dominique.** — **1° Sources.** — Vers la fin du 19e siècle, la collection des actes notariés relatifs à saint Dominique (bulles des papes, lettres des autorités, contrats etc) s'est largement enrichie grâce aux recherches du père Fr. Balme. Le volume d'*Historia diplomatica* qui contient aujourd'hui cette collection apporte à l'historien de la vie du saint nombre de faits et de dates indiscutables et, parfois, des documents encore plus précieux. Le *Bullaire de l'ordre* rend le même service pour la suite de l'histoire des Prêcheurs.

Les sources littéraires de la vie de saint Dominique et de sa fondation sont également nombreuses. Jusqu'à la fin du 13e siècle (date où l'on peut considérer que les récits n'apportent plus rien de nouveau), on en compte une vingtaine : légendes, chroniques, recueils de témoignages ou d'anecdotes. Mais on constate bientôt que la plupart de ces opuscules sont en étroite dépendance. B. Altaner a publié en 1922, à Breslau, une étude remarquable de ces sources littéraires, *Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte* (auteurs, dates, filiations notées paragraphe par paragraphe, documents originaux, valeur; le livre, malheureusement, renvoie à des éditions périmées de nos textes, antérieures à celles des *Monumenta Ordinis Praedicatorum*, où l'on a discuté quelques dates données par Altaner). Deux de ces sources sont capitales, de par leur valeur propre et parce qu'elles ont servi de base à la littérature postérieure : *Les témoignages du procès de canonisation* (1233) et le *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum* (1234) du successeur de saint Dominique, Jourdain de Saxe. On peut glaner de nombreuses anecdotes, en des récits parfois assez évolués, dans les *Légendes* postérieures (qui reprennent le *Libellus*), dans les *Vies des Frères* de Gérard de Frachet (1260-1262) dont le cadre historique est relativement sûr, dans les *exempla* d'Étienne de Bourbon, de Jacques de Voragine, etc. *Le livre de la vie de saint Dominique* de Thierry d'Apolda (1297) groupe et harmonise, à la fin du siècle, tout le matériel antérieur.

A cette littérature exclusivement dominicaine, on ne peut ajouter que certaines extraits de chroniques indépendantes, d'ailleurs précieuses pour la préhistoire de l'ordre, comme l'*Historia Albigensis* de Pierre des Vaux de Cernai (1218).

On trouvera presque toutes les sources dans la collection des *Monumenta Ordinis Praedicatorum historica* (MOPH). — En particulier, t. 15, 1933, *Historia diplomatica S. Dominici* (ne reproduit qu'une partie des documents de : Balme-Lelaidier-Collomb, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, 3 vol., Paris, 1893, 1897, 1901; après saint Dominique, consulter *Bullarium Ordinis Praedicatorum* (BOP), 8 vol., Rome, 1729 svv); — t. 16, 1935, Jourdain de Saxe, *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*; *Acta canonizationis S. Dominici*; *Legendae Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis*; — t. 1, 1896, Gérard de Frachet, *Vitae Fratrum*; *Chronicae ordinis*; — un prochain tome publiera la *Vie de S. Dominique* par Thierry d'Apolda qu'on doit encore chercher dans les Bollandistes (4 août). Il existe des traductions françaises du procès de canonisation et de Jourdain de Saxe (M.-H. Vicaire, *S. Dominique de Caleruega*, Paris, 1955), de Pierre Ferrand (*Frère Dominique, Père des Prêcheurs*, 1934), de Gérard de Frachet (Lecocq, 1912) et de Thierry d'Apolda (A. Curé, Paris, 1887).

Sources mineures. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, extraites et éd. par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877. — Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, Douai, 1627 (*Les abeilles mystiques*, extraits par M. de Waresquiel, s d). — Étienne de Salanhac-Bernard Guy, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*, éd. Th. Kaeppeli, MOPH, t. 22, 1949.

Travaux. H.-D. Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, Paris, 1840. — B. Jarrett, *The life of St Dominic*, Londres, 1924; trad. française par M. Dalloni, Fribourg-Paris, 1947. — H. Petitot, *Vie de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1925. — H. C. Scheeben, *Der hl. Dominikus*, Fribourg-en-Brisgau, 1927. — B. Altaner, *Zur Beurteilung der Persönlichkeit und der Entwicklung der Ordensidee des hl. Dominikus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 46, 1927, p. 396-407. — P. Mandonnet et M.-H. Vicaire, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, 2 vol., Paris, 1938. — L. G. A. Getino, *Santo Domingo de Guzman*, Madrid, 1939.

2° Vie et fondation de l'ordre. — Saint Dominique fut un castillan; il en eut le tempérament héroïque.

Il naquit dans le village de Caleruega, au diocèse d'Osma, vers le dernier tiers du 12e siècle. Dès son enfance, il fut instruit « in usu ecclesiastico » par un oncle archiprêtre; il entrait, pour ne plus en sortir, dans ce milieu clérical qui devait colorer toutes ses démarches d'une façon caractéristique. Il fit ses études aux écoles de Palencia, où se manifesta, en même temps que son zèle pour l'Écriture, sa charité pour les malheureux. Peu après, il entrait au chapitre de la cathédrale d'Osma. Dans ce milieu particulièrement fervent, où, en 1199, la vie commune était réintroduite par le prieur Diègue d'Acébès, il s'initia à la vie contemplative et régulière, qui façonna foncièrement son attitude religieuse. Entre 1201 et 1206, il dut par deux fois accompagner son évêque, l'ancien prieur Diègue, chargé d'une mission par Alphonse VIII de Castille en un pays nommé « Les Marches ». Il était alors sous-prieur du chapitre.

Au cours de ces voyages, Diègue et Dominique sentent s'exalter encore leur désir de travailler au salut des âmes. A leur second retour, ils viennent offrir au pape Innocent III leur bonne volonté. A la fin de 1206, on les voit associés aux efforts des légats cisterciens envoyés par le pape contre les hérétiques du Languedoc. Pour joindre l'exemple à la parole et arracher aux hérétiques l'arme évangélique dont ceux-ci se prévalent, ils prêchent à la manière des Apôtres, allant à pied, sans argent, mendiant leur pain. Pendant quelque temps la mission pontificale est très nombreuse, grâce à l'arrivée, au printemps de 1207, de douze abbés cisterciens réclamés par le pape. Puis, les départs, la mort de l'évêque et de deux des légats ruinent la mission, au moment où se décide la croisade contre les Albigeois.

Jusqu'en 1215, Dominique s'adonne presque seul à la prédication en s'appuyant sur le monastère de Prouille, près de Fanjeaux, fondé vers 1207 pour recueillir des femmes converties. En 1214, il est curé de Fanjeaux, l'un des bastions de l'hérésie. En 1215, on le retrouve à Toulouse, où l'évêque Foulques, ressuscitant en quelque façon la mission de 1206-1207, l'institue prédicateur dans son diocèse, avec quelques compagnons qui, liés à lui par la profession, inaugurent leur vie religieuse. Quelques semaines plus tard, à l'occasion du concile général, Dominique et Foulques vont demander à Innocent III de confirmer l'ordre et ses biens. Peu après le retour à Toulouse, le choix de la règle de saint Augustin et l'installation d'une maison régulière dans la chapelle Saint-Romain assurent la conformité de cette communauté originale de clercs-réguliers-prédicateurs avec le 13e canon du concile de Latran et réalisent au mieux les *desiderata* du canon 10. C'est alors que sont rédigées les *Consuetudines* qui règlent la vie d'observance des frères de Dominique. Ceux-ci se forment religieusement, étudient et travaillent par la prédication à « déraciner la perversion de l'hérésie, chasser les vices, enseigner la règle de foi et inculquer aux gens des mœurs saines ». En prêchant « la parole de la vérité évangélique » ils pratiquent cette pauvreté de forme apostolique que Dominique a retenue depuis 1206; mais une rente de l'évêque aide à la vie de la maison. Le 22 décembre 1216, Honorius III confirme solennellement la forme de vie et les possessions des frères de Saint-Romain.

En été 1217, au moment où se prépare une révolte de Toulouse, Dominique, d'un geste réfléchi et irrévocable, disperse ses frères. Les Prêcheurs de Toulouse vont devenir un ordre universel, dont les deux pivots, soigneusement choisis, seront les universités de Bologne et de Paris, où se fondent des couvents majeurs. Maîtres et étudiants, à partir de cette date, ne cesseront d'entrer de plus en plus nombreux dans l'armée dominicaine, qui exercera sur eux une grande attraction. Ce sera mieux encore, lorsqu'à la fin de 1218, Dominique se fera seconder à Bologne par le bienheureux Réginald d'Orléans, ancien maître de Paris, qu'il vient de conquérir.

Pendant les trois années qui lui restent, la vie de Dominique n'est plus qu'un long voyage, entre Rome ou Viterbe, Bologne, l'Espagne, Paris. Son effort peut se résumer en ce mot : soumis au pape et vigoureusement appuyé par lui, développer dans le cadre de la chrétienté la vie des Prêcheurs réalisée à Toulouse en 1216. Organisation des études sacrées à Paris et Bologne, centres du recrutement; création et peuplement de nombreux couvents; extension de la prédication. En 1220, l'œuvre d'organisation semble mûre. Le 17 mai, un chapitre rassemble à Bologne des délégués de toutes les maisons. On y rédige les premières lois constitutionnelles. Le moment est venu de réaliser dans la pratique de la pauvreté un progrès depuis longtemps préparé et progressivement mis à l'essai, en soumettant à la mendicité non seulement les individus mais les communautés elles-mêmes. Une loi de l'ordre renonce à toutes possessions et revenus. Dominique déchire une importante charte de donation.

Au chapitre de 1221 (30 mai), les constitutions font un nouveau progrès. L'ordre est organisé en provinces. Après la Provence, Rome et l'Italie, l'Espagne et la France, l'Angleterre, la Scandinavie, la Pologne et l'Allemagne reçoivent des Prêcheurs; par la Hongrie, des missionnaires s'avancent jusque chez les païens, réalisant les désirs missionnaires de saint Dominique. Lui-même, au milieu des soucis de son administration, n'a cessé de prier, de consoler, de prêcher à toute occasion, à ses fils, à ses filles, dont il a installé à Rome une maison, aux religieux qui le reçoivent, aux passants, aux pécheurs, aux fidèles et aux hérétiques, en même temps qu'il donnait l'exemple de la plus austère régularité, même en chemin. Il est usé et son œuvre est parfaite. Il peut mourir à Bologne le 6 août 1221. Il sera canonisé le 3 juillet 1234, par son ami et protecteur Grégoire IX.

2. **Les documents de la spiritualité de saint Dominique.** — Saint Dominique n'a pas écrit d'ouvrages de spiritualité. Son héritage littéraire particulier se limite, aujourd'hui, à trois lettres; l'une, écrite pour des moniales, n'est qu'un petit billet (Balme, *Cartulaire..*, t. 3, 78-80); les deux autres, des formules administratives délivrées au cours de la lutte contre l'hérésie (t. 1, p. 186-188 et 484). S'il est avéré que plusieurs lettres, peut-être aussi quelque brève dispute théologique, se sont perdues, il ne semble pas que les textes disparus aient été considérables.

Par contre, saint Dominique a rédigé, en collaboration avec ses premiers frères, une œuvre capitale pour notre sujet, les *Coutumes* et *Institutions* (1216; 1220-1221), que les écrits de l'époque appellent indifféremment « Règle du Bx Dominique » ou « Règle des Frères Prêcheurs ». Comme toutes les règles religieuses, ce document ne contient pas seulement des déterminations juridiques, mais aussi de remarquables précisions sur l'esprit et la spiritualité des Prêcheurs. Les témoins du procès de canonisation en feront plusieurs fois

usage pour rappeler certains traits de la figure spirituelle de leur fondateur. Malheureusement, ces *Institutions* ne sont parvenues jusqu'à nous que grossies, parfois modifiées par les prescriptions des chapitres généraux qui suivirent la mort de saint Dominique et dont nous ne possédons les actes au complet qu'à partir de 1236. Le manuscrit le plus ancien qui soit resté fait connaître l'état des *Institutions* en 1239-1241, c'est-à-dire au moment où saint Raymond de Peñafort entreprit de les remetttre en ordre, sans d'ailleurs y rien changer de notable. On ne peut remonter au texte de saint Dominique que de façon probable (voyez un essai de restitution des textes de 1220 dans Mandonnet-Vicaire, t. 2, p. 284-292).

Il est donc indispensable de faire également appel aux sources générales de la vie de saint Dominique dont nous avons parlé. On utilisera surtout le *Libellus* de Jourdain de Saxe et le procès de canonisation. Les *Vitae Fratrum*, qui contiennent de nombreux récits sur les temps primitifs de l'ordre, seront précieuses pour reconstituer leur atmosphère spirituelle; on remarquera, néanmoins, qu'elles ont été rédigées à une époque où l'esprit pouvait avoir déjà subi des transformations; autres anecdotes chez Étienne de Bourbon, Thomas de Cantimpré, Étienne de Salanhac, etc. On recueillera, enfin, quelques petits écrits spirituels, comme le *De novem orandi modis S. Dominici* que Thierry d'Apolda joint à sa *Légende* : bien que tardif, il s'appuie sur certaines dépositions du procès de canonisation et sur des traditions conservées à Bologne.

La nature de ces documents historiques ne permet donc d'atteindre la doctrine spirituelle de saint Dominique et de ses frères que dans leur pratique quotidienne, et n'autorise guère une distinction entre spiritualité de saint Dominique et spiritualité des Prêcheurs. Elle montre, enfin, combien l'étude historique de cette spiritualité dépend de l'étude de la vie du saint; aussi faut-il en chercher les meilleurs exposés dans les vies de saint Dominique indiquées précédemment, autant que dans des ouvrages spéciaux.

Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1885, p. 193-227, et *Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, t. 2, 1896, p. 619-648 (trad. dans M.-H. Vicaire, *S. Dominique de Caleruega*). — *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, MOPH, t. 3, 1898, et svv. — *Litterae encyclicae magistrorum generalium*, MOPH, t. 5, 1900, et dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* (= AFP), t. 22, 1952, p. 177-185

On peut joindre à ces sources et à celles qui ont été indiquées dans la vie de S. Dominique des documents plus tardifs (2e moitié du 13e siècle), qui ne peuvent servir qu'indirectement : *Quomodo S. Patriarcha Dominicus orabat* (éd. I. Taurisano du *De novem orandi modis*), Rome, 1923. — *Tractatus de approbatione Ordinis Fratrum Praedicatorum*, éd. T. Käppeli, AFP, t. 6, 1936, p. 144-160. — *Libellus de instructione et consolatione novitiorum* (1283), éd. R. Creytens, AFP, t. 20, 1950, p. 153-193. — [Jean de Montlhéry], *Tractatus de instructione novitiorum...*, éd. J.-J. Berthier, dans Humbert de Romans, *Opera de vita regulari*, t. 2, Rome, 1889, p. 525-542. — *De modo orandi novitiorum*, *ibidem*, p. 543-544, et les commentaires et écrits sur la vie régulière de Humbert de Romans. — Les pièces des grandes controverses « Sur la perfection de la vie spirituelle », en particulier le *De perfectione* et le *Contra retrahentes* de S. Thomas, sans parler de la 2a Pars de la *Somme*, ou de la querelle de la pauvreté entre Prêcheurs et Mineurs anglais, après 1269 : *Impugnacio fratrum Minorum per fratres Predicatores apud Oxoniam*, éd. A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 320-335; — la lettre de Kilwardby, connue par la réponse de Peckham, dans F. Tocco, *Franciscan Studies*, t. 2, Aberdeen, 1910; — l'opuscule de Thomas de Sutton, éd. F. Pelster, AFP, t. 3, 1933, p. 74-80, etc.

Travaux. A. Danzas, *Études sur les temps primitifs de l'Ordre de saint Dominique*, 5 vol., Poitiers, 1873 svv. — VS, t. 4, n° spécial août 1921, repris par M.-V. Bernadot, *La spiritualité dominicaine*, Paris, 1938. — H. Clérissac, *L'esprit de saint Dominique*, Saint-Maximin, 1924. — A. Lemonnyer, *Les prières secrètes dans la vie dominicaine*, dans *L'Année dominicaine*, t. 63, 1927. — P. Philippe, *L'oraison dominicaine au 13e siècle*, VSS, 15 février 1948, p. 425-454. Pour la pauvreté : B. Altaner, *Der Armutsgedanke beim hl. Dominikus*, dans *Theologie und Glaube*, t. 11, 1919, p. 404-417. — Lambermond, *Der Armutsgedanke des hl. Dominikus und seines Ordens*, Zwolle, 1926.

3. **Les sources et les inspirations** — 1° **Les sources.** — Les contemporains signalent trois livres particulièrement aimés de saint Dominique : les *Collations des Pères du désert* de Cassien, l'Évangile de saint Matthieu et les Épîtres de saint Paul. Le premier était, au moyen âge, le bréviaire de la spiritualité monastique. Dominique le prit pour guide, à Osma, dans sa jeunesse religieuse; il lui procura, nous dit Jourdain (*Libellus*, n. 13), une austère pureté de conscience, beaucoup de lumière dans la contemplation, un haut degré de perfection. Quant aux deux autres livres, le saint les portait toujours avec lui, les étudiant et les méditant au point de les savoir presque par cœur.

A ces livres de chevet, il faut ajouter le reste de la Bible, spécialement le psautier, que sa vie liturgique habituait Dominique à méditer et à citer en toute occasion. Les mêmes ouvrages, y compris la *Vie des Pères*, étaient entre les mains des premiers Prêcheurs. Parmi les livres « théologiques » que Dominique voulait leur voir étudier sans cesse, la *Glose* avait pour eux une importance particulière.

2° **Les inspirations.** — La vie de Dominique dans son milieu canonial, ses études, ses missions ecclésiastiques, ses contacts avec les milieux d'intense fermentation religieuse du midi de la France, tout cela put agir librement sur son âme généreuse et son esprit ouvert; sa spiritualité, dans ces conditions, ne pouvait manquer d'être complexe. Toutefois, avec une facilité relative, il est possible d'y retrouver des inspirations et des notes dominantes qui permettent de l'analyser. Il est intéressant de les signaler d'abord et, surtout, d'examiner comment elles se composent et se hiérarchisent pour donner naissance à une spiritualité unique, originale et équilibrée.

1) *Spiritualité cléricale.* — Le premier caractère de la spiritualité de Dominique est d'être cléricale. C'est la note fondamentale et, pour ainsi dire, naturelle. Dominique et ses compagnons ne sont-ils pas des clercs, par leur origine, leur formation, leurs études, leur mission dans l'Église, leurs exercices? Leur ordre est même le seul ordre du 13e siècle qui soit ainsi, dès la fondation, proprement clérical, lors même que des frères convers leur sont associés pour des besognes latérales. Aussi, Dominique conçoit-il essentiellement la recherche de la perfection, pour lui-même et pour ses fils, comme un effort de fidélité à la vocation du clerc et une mise en action de ses richesses. De là son admirable dévotion dans la célébration de la messe, son zèle pour la confession et la récitation de l'office ecclésiastique, son culte de la vérité de foi, — qu'il s'agisse de l'assimiler, de la répandre ou de la défendre —, son amour très généreux des âmes, son souci de la « mission canonique », enfin, son dévouement à l'Église et spécialement à son chef, le seigneur pape. Saint Dominique n'eût-il fait que renouveler avec beaucoup d'acuité la spiritualité essentielle et permanente du clergé, c'eût été une originalité

véritable dans une époque qui en avait réellement besoin. Mais l'accent nouveau et décidé qu'il met sur l'amour de la vérité, recherchée dans un contact assidu avec l'ancien et le nouveau Testament, et le zèle dévorant qu'il manifeste pour le salut et la perfection du prochain font de cette spiritualité cléricale quelque chose de tout à fait propre : la spiritualité des Prêcheurs.

2) *Spiritualité régulière.* — Une spiritualité régulière vient la compléter en quelque façon. La vie d'observance dans laquelle Dominique a nourri sa vocation cléricale, il la veut aussi pour ses frères. A vrai dire la vie régulière n'est pas à leurs yeux qu'une préparation. Elle correspond à une véritable vocation de pénitence, dont le désir du martyre, explicite chez plusieurs d'entre eux, est en quelque sorte le couronnement. Mais la spiritualité pénitentielle, à son tour, n'est pas sans affinité avec la spiritualité cléricale. La recherche de la perfection par la lente formation morale du chapitre des coulpes, de la pauvreté personnelle, des observances régulières et par les exercices de la vie contemplative, s'unit étroitement, chez les Prêcheurs, à l'effort de rayonnement sacerdotal. Le problème de leur accord n'est pas sans difficulté; les chanoines réguliers, jusqu'alors, en ont cherché péniblement la solution. La spiritualité monastique, préoccupée du salut personnel, ne s'accorde pas sans effort avec l'esprit d'ardent prosélytisme et de dévouement à la société chrétienne qui anime le prêtre Prêcheur.

3) *Spiritualité apostolique.* — Une troisième inspiration vient heureusement aider à la fusion des deux premières. C'est ce qu'on peut appeler la spiritualité évangélique ou apostolique de saint Dominique. Elle est en relation, sur ce point, avec l'intense mouvement piétiste qui a pris naissance et s'est développé, aux 12e et 13e siècles, dans les milieux laïcs, selon des voies nettement séparées des voies cléricales et traditionnelles, en s'inspirant d'une lecture très littérale de l'Évangile. On y envisage la perfection chrétienne comme une imitation scrupuleuse et, même, matérielle, de certains personnages évangéliques, notamment des Apôtres. En vérité, il y avait longtemps que les moines et les chanoines s'attachaient à voir dans leur vie une répétition de la vie des douze dans le Cénacle ou dans la première communauté de Jérusalem. Mais, en général, à la différence des « apostoliques » des 12e et 13e siècles, ils n'avaient pas considéré qu'aller deux par deux sur la route, ne point porter sur soi de l'or ou de l'argent, prêcher le royaume de Dieu et mendier son pain, selon les prescriptions de Jésus aux Apôtres, constituât le programme de la vie parfaite. En décidant à son tour « d'imiter les Apôtres », saint Dominique n'entend pas seulement renforcer l'efficacité de sa prédication par une attitude apologétique, ni même procurer à sa manière de vivre l'attrait d'un type évangélique. Ses motifs sont plus simples et plus profonds. Il voit dans cette imitation une valeur spirituelle directe : le moyen de se mieux tenir en contact avec l'histoire et l'esprit du Christ qu'il prêche.

L'inspiration évangélique n'apporte pas seulement avec elle des pratiques nouvelles, comme la pauvreté mendiante, elle rajeunit aussi chez les Prêcheurs le sens chrétien; elle pénètre intimement les autres éléments de la spiritualité dominicaine, en les ramenant à leur source vive, où ils se confondent. C'est ainsi que l'esprit de la vie cléricale et de la vie régulière apparaît à saint Dominique et à ses compagnons incarné dans une figure très simple, très parlante au cœur et à l'imagination chrétienne, celle de Jésus et de ses Apôtres, dont il faut continuer la prédication, la prière rituelle, la pénitence racontée par les évangiles. A lire les premiers récits de la vie dominicaine, on a continuellement le témoignage de cette vive et claire spiritualité. Il est vrai qu'à des degrés divers, on la rencontre ailleurs encore, à cette époque. Mais ce qui est capital et propre à l'ordre des Prêcheurs, c'est que dans son atmosphère de simplicité évangélique, Dominique et ses frères conservent, en les renouvelant, tout ce que sous prétexte de vie apostolique, un Valdès ou, plus tard, un Gérald Segarelli méprisent, en l'ignorant d'ailleurs : les richesses chrétiennes de la spiritualité cléricale, sacramentaire et régulière. Sous cette inspiration, les spiritualités traditionnelles sont portées à leur plus haut degré de puissance apostolique.

4. **Les éléments.** — Il existe dans les premières *Constitutions* un admirable résumé de la spiritualité des Prêcheurs. Saint Dominique, — les témoins du procès de canonisation lui attribuent explicitement ces phrases (*Procès*, n° 37, 38, 41, 47) —, se place au moment privilégié où les Prêcheurs quittent leur milieu conventuel pour aller vers les âmes :

> Lorsqu'ils devront sortir pour s'en aller prêcher, ils recevront du prieur le compagnon qu'il estimera convenable à leurs mœurs et à leur instruction. Alors, ayant reçu la bénédiction, ils sortiront et, partout, comme des hommes qui désirent obtenir leur salut et le salut des autres, ils se conduiront en toute honnêteté et esprit religieux, comme des hommes évangéliques, suivant les traces de leur Sauveur, ne parlant qu'avec Dieu ou de Dieu, en eux-mêmes ou pour le prochain; ils éviteront toute familiarité avec des compagnons douteux. Lorsqu'ils s'en iront, donc, pour exercer leur office de prédication, ils n'accepteront ni ne porteront or ni argent, monnaie ni cadeau, sauf de quoi manger et se couvrir, avec les vêtements nécessaires et les livres (II, 31).

En quelques lignes, tous les éléments de la spiritualité de saint Dominique se trouvent rassemblés; nous les grouperons sous les deux chefs indiqués par le texte : Parler avec Dieu; Parler de Dieu.

1° **Cum Deo.** — 1) *La conversion.* — Quand on aura dit que la vocation des Prêcheurs s'exprime encore par le terme classique et savoureux de conversion, que, dans la plupart des cas, la crainte de l'enfer, très vivement imaginée, est nettement exprimée, que même chez les âmes très pures, on rencontre le désir explicite de fuir le monde et de choisir une vie de pénitence, parce qu'elles ont un sentiment très vif de la sainteté de Dieu et de la hauteur de la vocation chrétienne, on aura seulement souligné ce que la vocation des Prêcheurs primitifs a de commun avec beaucoup de vocations religieuses au moyen âge. Cette communauté d'inspiration est d'ailleurs remarquable. Il est de même traditionnel de se « convertir » pour plaire à Dieu, à Jésus ou sa Mère, de se faire leur serviteur, d'abandonner quelque chose pour eux. Mais il est propre aux fils de Dominique de choisir cette vie pour accompagner et imiter Jésus pauvre prédicateur : « Je n'ai pas lu, dit l'un d'entre eux, que Jésus ait été moine blanc ni moine noir, mais pauvre prêcheur, et je veux suivre ses traces » (Étienne de Bourbon, n. 74, éd. Lecoy de la Marche, p. 74).

Aussi le zèle des âmes est-il souvent explicitement exprimé dans les vocations. Ce qui attire chez les Prêcheurs, c'est qu'on s'y destine à sauver les autres

en même temps que soi-même. La charité ardente et active, imaginée dans la personne de Jésus, fait l'unité de la vocation des frères, comme de la vie de saint Dominique. Aussi bien, naît-elle presque toujours au contact de cette charité. Les entrées dans l'ordre sont provoquées, parfois dans une sorte d'ivresse spirituelle, par le spectacle de la vie des premiers Prêcheurs, de leur générosité dans la pauvreté, la pénitence et l'étude, autant que par la chaleur des sermons d'un Dominique, d'un Réginald, d'un Jourdain de Saxe.

2) *La pénitence.* — A la façon des grands religieux médiévaux, Dominique et ses premiers frères considèrent la pénitence comme le fondement de leur vocation. Aux sévères observances empruntées à Cîteaux par l'intermédiaire de Prémontré, ils joignent les humiliantes et rudes privations de la mendicité effective; ils y ajoutent des pénitences volontaires, des disciplines presque quotidiennes, le port du cilice et de la chaîne ou *lumbare* de fer. A qui n'a pas la vocation cela paraît une vraie mort et nombreux sont les novices qui sont tentés de fuir. Mais ils voient dans la pénitence le moyen initial du salut : elle agrandit l'abîme entre la vie religieuse et les délicatesses du monde, expie les péchés passés, répare, purifie; les plus purs, même, en ont besoin. Dominique, cependant, oriente ses fils vers une autre voie : on peut également réparer pour autrui; ainsi fait-il lui-même. Par leur pénitence ils s'unissent aussi à Jésus crucifié : c'est le fruit de leur incessante méditation de l'Évangile et du crucifix, peint à l'église et dans chaque cellule, « le livre de l'art d'amour divin ». Il y a tout cela dans le vieux mot chrétien « c'est une pénitence », prononcé dans un sourire par Dominique, lorsqu'il blesse ses pieds nus sur les pierres du chemin (*Procès*, n. 27), dans sa joie d'être mal servi, bafoué, maltraité par les hérétiques et les méchants, dans son désir de souffrir le martyre.

Mais surtout, comme pour toutes les pratiques dominicaines, la charité qui anime cette pénitence l'oriente nécessairement vers le salut du prochain. Elle est alors le fondement de la prédication. D'abord, parce que l'austérité du Prêcheur ajoute au témoignage de sa doctrine le témoignage de sa vie : *verbo et exemplo*, c'est la devise des Prêcheurs. D'autre part, la pénitence appuie la prédication en lui méritant la « grâce » d'être féconde. Il ne suffit pas de dire qu'elle mérite la conversion des auditeurs; l'idée de Dominique est beaucoup plus profonde. Cruellement déchiré par des épines, un jour qu'il allait disputer avec des hérétiques : « Espérez dans le Seigneur, dit-il à ses compagnons, car nous obtiendrons la victoire; déjà, en effet, nos péchés sont lavés dans le sang » (*Vitae Fratrum*, MOPH, t. 1, p. 68). Dès que la pénitence est venue purifier le Prêcheur de ses dernières imperfections, le mal et le démon ne peuvent plus rien contre lui. Rien ne s'oppose en lui à l'action de la grâce; il est l'organe du Saint-Esprit.

3) *La vie commune.* — Le Prêcheur rompt avec le monde et s'attache à Dieu par une seule promesse explicite, le vœu d'obéissance, qui l'introduit dans la vie commune. Par son tempérament et sa formation Dominique est un homme de la vie commune; on est frappé de la confiance qu'il met en elle. Ni la route, ni la chaire, ne constituent pour lui le milieu essentiel des Prêcheurs, mais la communauté conventuelle, qu'il apprend à ses fils à transporter jusque sur les chemins, avec ses pénitences, ses heures de récitation liturgique, ses silences et ses oraisons, ses entretiens spirituels et, même, son étude. Si la dispense doit assouplir la régularité commune pour permettre de faire face à des situations très variées, elle ne l'édulcore pas. On punit également, chez les premiers Prêcheurs, le religieux qui transgresse la règle, celui qui ne se fait pas dispenser et le supérieur qui dispense sans raisons suffisantes.

La vie commune est destinée, d'abord, à promouvoir la formation vertueuse du Prêcheur : éducation du noviciat, régularité, entraînement de l'exemple, correction fraternelle. Un code remarquable de fautes et de pénitences (*Constitutions* I, 21-25), repris de Prémontré, permet à l'exercice presque quotidien du chapitre des coulpes de procurer un réel affinement de la conscience. Grâce à la psychologie très objective de ce temps, cette éducation commune s'étend très loin : les fautes contre la pureté, par exemple, n'en sont pas exclues.

Plus que toute autre vertu, cet amour d'autrui, qui est l'âme de l'apostolat des Prêcheurs, profite de la vie commune; d'abord, la charité fraternelle. Les frères apprennent à partager services matériels et richesses spirituelles. Ils y gagnent une vive affection mutuelle, affection virile et rectifiée, qui n'est pas cherchée pour elle-même, mais qui déborde en joie commune des premiers couvents dominicains. La pureté des frères en reçoit un caractère propre. Ce n'est pas la chasteté d'un ermite. La pieuse personne qui s'attendait à voir « des hommes barbus, d'un aspect âpre et rigide, comme s'ils arrivaient du désert », en fut pour son scandale. La vie commune assure à la fois aux frères un détachement radical des choses de la chair et un ardent amour pour Jésus-Christ et le prochain, exercé dans la charité fraternelle. Sauvegarde et épanouissement, elle donne à leur chasteté cet aspect aimable et rayonnant qui frappe tant chez saint Dominique. En outre la vie commune est le premier milieu d'étude et de prière.

4) *L'étude.* — L'étude est l'une des principales occupations du Prêcheur : « De jour, de nuit, dans la maison, en chemin », dit la règle de saint Dominique (*Constitutions* I, 13). Comment s'insère-t-elle dans sa spiritualité? Le motif obvie de cette étude, sans doute, est de préparer à l'enseignement de la doctrine. Mais cet amour de la vérité de foi, qui est si caractéristique de Dominique et de ses frères, s'identifie, profondément, avec leur amour de Dieu. Leur étude pénètre par là dans ce grand mouvement de charité qui est l'âme de leur vocation.

Aussi ne porte-t-elle que sur Dieu. « Étudier sans cesse le nouveau et l'ancien Testament » écrit saint Dominique (*Procès*, n. 28). Encore toute proche d'un pur commentaire des Livres saints, l'étude théologique voulue par le patriarche s'insère sans difficulté dans la vie spirituelle des frères; avant d'alimenter leur prédication, elle nourrit leur contemplation. Ainsi le voit-on chez leur fondateur. Plus tard, les progrès de la métaphysique chrétienne, en l'enrichissant, grossira la théologie de toute une philosophie. Un problème pourra se poser. Vers le milieu du 13e siècle, certains Prêcheurs verraient volontiers une opposition entre le souci de la philosophie « qui a sali la Bible » (*Vitae Fratrum*, p. 208-209) et la simplicité de la foi et de la prière des premiers frères. C'est le seul cas où l'on aperçoive dans la spiritualité des Prêcheurs un désaccord entre les éléments trop riches de leur vie. Désaccord superficiel, d'ailleurs, que les vrais fils de Dominique sauront

réduire selon la ligne de leur père en mettant toute leur étude sous la mouvance de l'Évangile et en l'inspirant d'un ardent désir de mieux connaître Dieu, pour mieux l'aimer et le faire aimer. C'est ce que veut dire saint Dominique quand il affirme qu'il a conquis sa science des Écritures avant tout dans le livre de la charité.

5) *La vie contemplative.* — Le premier fruit de la vie commune et de l'étude des Prêcheurs est donc un exercice continuel de la foi et de la charité, qui s'épanouit normalement, chez Dominique et ses frères, en contemplation.

Cette contemplation est directe et objective. Cela tient à la mentalité contemporaine et, surtout, à la théologie des frères. Les grandes réalités de la foi alimentent leur vie de prière : Dieu, — en ses rôles de Créateur, Providence, justicier —, le Sauveur Jésus, — sa Passion et son histoire évangélique —, le ciel, les âmes et leur destinée. On peut parler de contemplation théocentrique, pour employer un mot commode, et doctrinale, ce qui ne veut pas dire abstruse. Le contact avec l'Évangile lui donne au contraire un tour très concret. C'est un regard de foi, une conversation : « pensons à notre Sauveur », « parlez avec Dieu » (*Procès*, n. 4; *Constitutions* II, 31), dit saint Dominique. La grande confiance des frères dans les réponses que les visions et les rêves semblent leur apporter sur l'autre monde, surtout dans les assoupissements de la prière privée, la transforme presque universellement en un dialogue savoureux avec le monde surnaturel.

Le centre de cette union spirituelle à Dieu par Jésus-Christ est la messe, que Dominique, suivi par plusieurs de ses fils, dit presque chaque jour avec beaucoup de larmes et à laquelle les frères se préparent par la confession fréquente, parfois presque quotidienne. Puis, vient l'office canonial, le grand office et l'office de la Vierge, avec le cadre des heures régulières, où, parmi tous les sentiments que suggère la liturgie, le Prêcheur manifeste spécialement son zèle pour la louange divine. Enfin, appuyées à ce centre et logées dans ce cadre, les « prières secrètes » constituent l'atmosphère de la vie d'oraison. Dominique y consacre spécialement ses nuits, aussi longtemps que le sommeil ne le contraint pas à reposer sa tête sur les marches de l'autel devant lequel il prie. Pour les frères, le long intervalle qui sépare matines de prime, particulièrement favorable aux assoupissements spirituels, et le soir, aux environs de complies, sont les moments privilégiés, mais non pas exclusifs, de ces oraisons secrètes. Elles sont comme un prolongement de l'office, avec tous les mouvements d'adoration, de douleur, d'abandon, de repentir, de demande qu'on y rencontre. On y répète des versets de psaumes, ou même, à mi-voix, on murmure quelque hymne ou antienne liturgique. Saint Dominique, en espagnol qu'il est, se sert aussi de gestes variés pour soutenir sa prière. C'est le moment des dévotions plus personnelles et plus tendres à Jésus et surtout à Marie. S'il semble que les premiers Prêcheurs ne soient guère sortis d'une virile contemplation du Crucifié, on voit se multiplier bientôt parmi eux ces dévotions qui, vers le milieu du siècle et spécialement en Allemagne, atteignent une grande variété.

Cette vie d'oraison fait-elle de la vie des premiers Prêcheurs une vie contemplative, autrement dit, la contemplation peut-elle être considérée comme le terme principal et privilégié du mouvement de charité qui porte les Prêcheurs vers Dieu? On doit répondre oui, à cause de l'étendue et de la nature de cette contemplation. En outre, le cadre conventuel qui la soutient et que Dominique parvient à conserver intact dans ses voyages apostoliques (*Procès*, n. 3, 41) est à cette époque le cadre universel de la vie contemplative. Mais il faut ajouter que cette vie contemplative, qui est le terme terrestre de la vocation de Dominique et de ses frères, inclut dans sa nature même un besoin et un dessein de se communiquer à autrui. Parmi les dons ou grâces mystiques accordés à des frères, d'après les premiers récits dominicains, le don des larmes ou de la « componction », affection violente de repentir, de compassion, et de douleur en face du péché, est le plus fréquemment signalé. Or c'est chez eux un sentiment essentiellement moteur et communicatif.

2° **De Deo.** — 1) *L'amour des âmes.* — Il n'est pas de mouvement plus important, peut-être, dans l'oraison de Dominique que sa prière pour les pécheurs. C'est en effet le pivot de sa vie et de celle de ses frères, le point où l'intense contemplation de Jésus crucifié s'achève en un ardent désir de sauver les âmes. Dans cette prière, Dominique s'émeut jusqu'à pousser les « rugissements » dont parlent les témoins de sa vie : « Seigneur, ayez pitié de ce peuple! Que vont devenir les pécheurs? » On comprend la gravité de la petite phrase qu'il fait ajouter dans le prologue des *Constitutions*.

> On doit savoir que notre Ordre, dès le début, a été spécifiquement institué pour la prédication et le salut des âmes, et que notre étude doit tendre, par principe, ardemment, de toute sa puissance à nous rendre capables d'être utiles à l'âme de notre prochain (cf Mandonnet-Vicaire, t. 2, p. 225-226).

Par la prédication : voilà pourquoi l'activité de salut continue, pour ainsi dire, sans l'interrompre la prière du Prêcheur. L'étude du Christ dans l'Évangile se mue sans rupture, d'un seul mouvement d'âme, en contemplation, puis en prédication. Dieu, en Jésus-Christ, tel est l'unique objet de ces actes enchaînés. « Cum Deo vel de Deo tantum loquendo », dit saint Dominique. On peut juger que saint Thomas ne trahit pas l'idée du fondateur quand il traduit : « transmettre ce qu'on a contemplé » (2^a 2^{ae} q. 188 a. 7). C'est bien le spectacle que donne la vie des premiers frères. En outre, pour mieux assurer la continuité d'esprit, c'est à la façon de Jésus-Christ que les Prêcheurs s'en vont sauver les âmes. Trois types complémentaires mettent alors sous leurs yeux leur idéal apostolique, en de vives images : le prêcheur-mendiant, le soldat, le pasteur.

2) *Prêcheurs-mendiants.* — La pauvreté mendiante n'est pas seulement pour les premiers Prêcheurs la plus rude, — et la plus aimée —, des observances, elle est l'accompagnement inséparable de leur prédication évangélique. Elle fait partie, en effet, de cette « regula apostolica » donnée par Jésus-Christ, dont nous avons déjà parlé, et qui comprend, en outre, d'aller à pied, deux par deux, sans porter d'argent (cf Étienne de Salagnac, éd. Käppeli, MOPH, t. 22, p. 8-9).

On a dit l'occasion qui suggéra ce programme à saint Dominique. L'intention apologétique est loin d'être la seule. Quand le fondateur met tous ses couvents au régime de la mendicité quotidienne, quand il s'agenouille avec émoi pour recevoir le pain qu'on lui donne, quand il rayonne de joie le jour où la nourriture vient à manquer ou qu'il pleure parce qu'un procureur a fait

surélever le plafond de quelque cellule, c'est vraiment la pauvreté de Jésus qu'il désire de toute son âme, avec cette fraîcheur et cette tendresse qu'on voit chez son frère saint François. La ressemblance de la pauvreté des Prêcheurs avec celle des Mineurs ne cessera d'augmenter jusqu'au milieu du 13e siècle, où plusieurs récits de Gérard de Frachet sont tout proches des *Fioretti*.

Toutefois, Dominique ne fait pas de ce geste évangélique la fin de son ordre, qui reste la prédication. Aussi, dans l'établissement de la pauvreté, surtout de la mendicité conventuelle, fait-il preuve de beaucoup de souplesse. On peut appliquer aux occupations matérielles de la quête quotidienne la prescription, si nuancée, de saint Dominique :

> Afin qu'ils puissent mieux remplir leur ministère spirituel, aucun de ceux qui sont députés à l'office de la prédication et aux études ne recevra quelque occupation ou administration temporelle; à moins qu'il n'y ait personne autre capable de pourvoir à ces nécessités, car il est opportun qu'on soit de temps en temps accaparé par les nécessités de la journée présente (cf *Mt.* 6, 34) (*Constitutions* II, 31; *Procès*, n. 32).

Ainsi le double dessein d'inspirer la prédication par une attitude évangélique et, d'autre part, de ne pas lui apporter un obstacle notable et surtout continu anime-t-il saint Dominique à l'égard de cette observance. Les Prêcheurs se le rappelleront dans la suite.

Si l'on veut donc hiérarchiser les intentions qui inspirent, de fait, la pauvreté mendiante de Dominique et de ses frères, on dira qu'elle est pour eux, d'abord, une prédication en même temps qu'une imitation de Jésus-Christ; puis une libération de la cupidité et de l'ambition, ces tares du clergé de l'époque; enfin une ascèse et une humiliation, bien efficace contre l'orgueil qui tente le clerc et le lettré (il y a dans les premières constitutions de remarquables textes sur l'humilité : « Caveant fratres nostri, ne ponentes os in caelum... scandalizent », II, 33; cf 35; I, 13). A cela s'ajoute que l'expérience de la misère augmente la compassion et la générosité des frères et cimente leur amitié mutuelle. Enfin, l'imitation complète des Apôtres leur permet d'espérer (sans qu'ils y voient d'ailleurs un droit) la grâce essentielle de l'apostolat, l'infusion du Saint-Esprit, en une sorte de prolongement de la Pentecôte.

3) *Soldats légers de l'Église.* — « Libérés du fardeau des richesses » les Prêcheurs apparaissent dans l'armée cléricale comme des soldats légers, *expediti*, ou encore « des champions du Christ », ainsi que les nomme le pape dès le premier moment (MOPH, t. 15, n. 77 et 103). Soldats spécialisés, d'ailleurs, en un unique office : le salut des âmes par la prédication; dès le début ils souffriront beaucoup de se voir imposer d'autres charges.

Ce type a son esprit. D'abord un ensemble de vertus viriles. « Fortiter, viri fortes » est une formule aimée des premiers Prêcheurs. Puis un sens de la hiérarchie et une obéissance aux chefs, au Maître de l'ordre et, par le Maître, au Pape. C'est de l'autorité catholique, non d'une inspiration personnelle, qu'ils attendent la « mission de prêcher » et la délimitation de leur tâche au service des âmes. Armée centrale de l'Église, s'ils ne relèvent pas du gouvernement des évêques, ils doivent néanmoins, selon la règle de saint Dominique, « les visiter s'il est possible dès leur arrivée et travailler au bien du peuple selon leurs conseils » (*Constitutions* II, 32). Enfin, une grande ardeur pour la défense et l'extension de la foi de l'Église les anime au combat. Contre les hérésies, le Prêcheur lutte pour la vérité. Quand il s'occupe de convertir les foules, de redresser les mœurs, il lutte contre l'armée des vices. Ces adversaires moraux, toutefois, ne lui suffisent pas; derrière les vices et les erreurs, il aperçoit leur suppôt bien concret, le diable, contre lequel « il ne cesse de combattre dans tout l'univers ». Terrible bataille, dont les échos remplissent les premiers livres dominicains. Le fils de Dominique a vaincu, dès que sa pénitence a détruit tous les droits que le démon pouvait revendiquer sur lui.

4) *Pasteurs des affamés.* — La prédication dominicaine, toutefois, ne peut s'inspirer toujours de cette spiritualité guerrière. La proposition positive de la doctrine et de la règle des mœurs s'incarne en un troisième type spirituel qu'on voit paraître maintes fois dans les premiers documents dominicains, plus essentiellement lié encore à la nature cléricale du Prêcheur, le pasteur, dont il assume l'office doctrinal à l'exclusion du gouvernement. En cette spiritualité, Dominique et ses frères se comportent comme des clercs soucieux de leurs responsabilités et désireux de s'adapter aux besoins du peuple chrétien. On a grand faim, alors, de vraie doctrine et d'édification. Un grand zèle à remplir les fonctions du sacerdoce, confesser, diriger, parler à temps et à contre-temps, édifier tous ceux qu'on rencontre, développer les études qui pourraient aider à mieux remplir la charge pastorale et adapter la prédication aux besoins des auditeurs, telles sont les grandes intentions qu'inspire cette image du pasteur des affamés. Du fond de Bethléem, la maison du pain, où ils habitent près de Jésus, les Prêcheurs vont distribuer le pain de la Parole. En s'en allant, ils emportent avec eux les recommandations de Dominique qu'on a lues au début de ce paragraphe. Tous les types, toutes les intentions qui animent la spiritualité du Prêcheur ne se résument-ils pas en ce texte « ... Comme des hommes évangéliques, suivant les traces de leur Sauveur... »?

5) *Le terme du voyage.* — Ainsi se réalise, dans la vocation, l'étude, la prière, l'apostolat des Prêcheurs, une étroite identification avec le Seigneur Jésus. Aussi, lorsque va se terminer leur voyage, sont-ils prêts à l'union éternelle. Ils achèvent de s'y disposer en récitant le Credo, chantant quelque verset des psaumes, méditant le « Cupio dissolvi ». Jésus-Christ, souvent, avec sa Mère, vient les chercher lui-même, pour les introduire dans le chœur des Apôtres.

Marie-Humbert VICAIRE.

2. DOMINIQUE CAVALCA. Voir CAVALCA, t. 2, col. 373-374.

3. DOMINIQUE DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé, 1559-1630. — Dominique Ruzzola (ou Urrusolo) naquit le 16 mai 1559 à Calatayud en Aragon. Orphelin de père à sept ans, son oncle, François Lopez, prieur des carmes chaussés de Calatayud, le reçut en son couvent; en 1571 l'enfant prit l'habit et à 16 ans prononça ses premiers vœux. Le désir d'une plus grande perfection lui fit choisir la réforme thérésienne. Avec l'assentiment de ses supérieurs, il entra au noviciat de Pastrana et fit profession en 1590. Sous-prieur à Valence en 1594, prieur à Tolède en 1599, vicaire à Madrid en 1601; il se retira au *désert* de Las Batuecas ou de

Bolarque, d'après Benoît-Marie de la Sainte-Croix et Melchior de Sainte-Marie. Envoyé pour renforcer les cadres de la nouvelle congrégation déchaussée d'Italie, dite de Saint-Élie, il y arriva en 1604; dès l'année suivante, il fut maître des novices, prieur de Santa Maria della Scala, à Rome, et définiteur général, charge qu'il remplira sans interruption. Procureur général, en 1614, au moment de la béatification de Thérèse d'Avila, proclamée la même année; en 1617 il fut préposé général pour trois ans. Il donna une vive impulsion à la fondation du *désert* de Varazzo près de Gênes. Vers 1615, il avait ouvert à La Longara une maison destinée à recevoir des pécheresses publiques; elles y vivaient d'aumônes sous la règle de Saint-Augustin, mais sans prononcer de vœux, jusqu'à leur mariage ou leur entrée dans un monastère (Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, t. 3, Paris, 1721, p. 381). En 1620, Dominique accompagna, par ordre du pape, l'armée impériale et assista à la victoire de la Montagne Blanche sur les bohémiens. Il regagna l'Italie par l'Allemagne, la Belgique et la France, précédé d'un renom d'épopée et tenu en grande vénération. Rentré à Rome, il hâta la canonisation de Thérèse d'Avila (1622). Persona grata auprès des papes Grégoire XV, — Dominique eut grande part à la création (1622) et aux premiers développements de la congrégation de la Propagande —, et Urbain VIII, il mourut à Vienne en Autriche le 16 février 1630. Son procès de canonisation est ouvert.

Dominique a écrit et publié *Argumenta* (et *Alia argumenta*) *ad utiliorem divini officii recitationem* (2 vol., Rome, 1623), interprétation à la fois littérale et spirituelle de l'office, tirée des Pères et des docteurs; trois *Lettres pastorales à la congrégation de Saint-Élie des carmes déchaux* (en italien, et traduit en français par Matthieu de Saint-Jean-Baptiste, Paris, 1624); *Monte de Piedad y Concordia espiritual*, Madrid, 1626; une *Vie* en italien *du frère Alexis de Saint-Bernard*, polonais, un des novices de Dominique (trad. polonaise par André de Jésus); un *De protectione Beatae Virginis Mariae*, traduit en français par un carme anonyme, Paris, 1645; deux ouvrages restés manuscrits : *Directorium bene moriendi* et un *Compendium vitae* que le supérieur général, Jean de Jésus-Marie, lui demanda (ms 318, Archives des carmes déchaussés, Rome).

L'œuvre principale de Dominique fut un *Sententiario spirituale, documenti et pratiche affettive, nelle tre Vie della Perfettione Christiana, purgativa, illuminativa et unitiva* (3 vol., Rome, 1623, rééd. 1676). L'ouvrage connut aussitôt un immense succès et fut traduit en latin, en français (*Sentences spirituelles, documens et pratiques affectives pour les trois voyes..*, Paris, 1623-1625, par Matthieu de Saint-Jean-Baptiste), en allemand et en flamand. La *Theologia mystica* que les biographes attribuent souvent à Dominique semble désigner le *Sententiario*. C'est en effet une sorte de compendium de spiritualité de très réelle valeur, notamment le volume consacré à la voie unitive. Sous forme sententiaire sont offertes aux parfaits des réflexions et des affections très simples mais suggestives sur les vertus de la voie unitive, les moyens de contempler Dieu, la contemplation des noms et des attributs divins, enfin sur la consolation et la désolation des âmes parfaites. En un style facile et agrémenté de traits qui rappellent saint François de Sales, les conseils sont prudents et sans allure pédante; la contemplation et les états mystiques ne sont cependant pas analysés. Dominique fait souvent appel à la vie et aux écrits de « nuestra santa Madre Teresa » et une fois au « Venerabil Padre Giovanni della Croce ». A la fin du troisième volume, Dominique a placé le règlement d'un *Concerto o Communicatione spirituale* (p. 425-505), sorte de sainte ligue de prières et d'offrandes aux intentions les plus universelles de l'Église, notamment pour la propagation de la foi. La communion mensuelle ou bimensuelle était requise. Un bref de Grégoire XV, reproduit en tête du volume, indulgencia le *Concerto*. Une traduction parut à Paris en 1645 *Concert spirituel sur la protection de la B. Vierge Marie pour le bien universel des âmes.*

Histoire admirable de la vie, mœurs, voyages et actions du R. P. D. a Jesu-Maria de l'Ordre des Carmes deschaussez. Nouvellement arrivé en France, Paris, 1621, 12°, 15 pages. — J. Caramuel, *Dominicus hoc est venerabilis P. Dominici a Jesu Maria parthenici ordinis Carmelitarum excalceatorum Generalis Virtutes, Labores, Prodigia, Ecstases et Revelationes..*, Vienne (Autriche), 1655. — Philippe de la Sainte-Trinité, *Historia V. P. N. Dominici a Jesu Maria*, Lyon, 1659; trad. franç. par Pierre de Saint-André, Lyon, 1669; trad. italienne par Grégoire de Saint-François, Rome, 1668. — Louis de Saint-Joseph, *Vita..*, restée manuscrite. — *Reforma de los Descalzos*, t. 4 par Joseph de Sainte-Thérèse, 1684, liv. 18, ch. 12 svv. — Louis Jacob, *Bibliotheca carmelitana*, ms, p. 80. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 105-136, défend la réputation de thaumaturge de Dominique contre Adrien Baillet, qui, dans sa *Vie d'Edmond Richer* (Liège, 1714, p. 293-297), la déclarait usurpée. — Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France*, Laval, 1891, liv. 1, ch. 53. — *Études carmélitaines*, t. 3, 1913, p. 186-187; t. 5, 1920, p. 205-207. — Benoît-Marie de la Sainte-Croix, *Les saints déserts des carmes déchaussés*, Paris, 1927. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 413-414. — *Ephemerides carmeliticae*, t. 2, 1948, p. 359-360, 388; t. 4, 1950, p. 223-225. — Sur la cause de béatification, voir *Analecta juris pontificii*, 29e série, Rome, 1889, col. 421-430.

On peut consulter encore : Dosithée de Saint-Alexis, *La vie de saint Jean de la Croix*, t. 2, Paris, 1727, p. 256-279. — Albert du Saint-Sauveur, *Une persécution qui ne désarme pas*, t. 1, Paris, 1886, p. 175-201; t. 2, p. 263-272. — LTK, t. 3, 1931, col. 396, donne comme nom de famille, à l'encontre de tous les biographes, Urrusolo.

André Rayez et Louis-Marie.

4. DOMINIQUE DE LA MÈRE DE DIEU,

passioniste italien, 1792-1849. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Dominique Barberi est né à Viterbe le 22 juin 1792; il meurt à Reading (Angleterre) le 27 août 1849. Paysan intelligent et doué d'une bonne mémoire, il apprit sans maître à lire et à écrire. Très tôt orphelin, il devint, après une enfance fervente, un lecteur passionné du Tasse et des romans populaires, et fut très exposé aux tentations de mondanité et d'incrédulité dans le climat des révolutionnaires français. Pour échapper à l'enrôlement militaire napoléonien, il s'était engagé par vœu à se faire passioniste; la suppression des ordres religieux lui parut justifier des fiançailles, qui furent finalement rompues à la suite de nombreuses et extraordinaires interventions de la grâce (1813). Suivit une rapide ascension mystique : intime et continuelle méditation de la Passion, contemplation infuse et dons spéciaux (visions du Christ ressuscité, de la Vierge, de la divinité). D'une particulière importance est l'appel à l'apostolat qu'il reçut par une parole intérieure à Noël 1813. Ce qui le décida à l'étude

du latin; il apprit la Bible quasi de mémoire. Reçu comme frère chez les passionistes, une nouvelle parole intérieure le confirma dans ses destinées apostoliques et lui précisa que son champ de travail serait particulièrement l'Angleterre (octobre 1814).

Son talent et ses études ayant été découverts providentiellement, il fut admis comme clerc au noviciat de Paliano, puis suivit les cours de philosophie et de théologie, à Rome, sous la direction d'Antoine de Saint-Jacques (1816-1821), futur supérieur général; il fut ordonné prêtre en 1818. A cette époque il lança une sainte ligue de prières et de sacrifices pour la conversion de l'Angleterre; la ligue devint une croisade d'offrande de soi en holocauste, spécialement parmi les religieuses auxquelles il prêcha. De 1821 à 1825 Dominique enseigna la philosophie à Vetralla et de 1826 à 1831 le dogme et la morale à Rome, en même temps qu'il formait spirituellement ses élèves. Ses notes biographiques de quelques confrères et élèves sont restées manuscrites, excepté celles concernant Emidio dell'Addolorata (Rome, 1913).

A Rome, en 1830, il se lia avec deux anglais récemment convertis, A. Philipps et G. Spencer, avec lesquels il entretint une correspondance en partie conservée. Spencer le traitait comme son père spirituel et n'eut de paix qu'il ne l'eût rejoint dans la congrégation de la Passion (1846). De son côté, Dominique disait que Spencer était un « vrai saint, en toute rigueur de terme » (lettre du 8 juillet 1848 au général). En 1831 Dominique devint supérieur de la fondation de l'Angelo, près de Lucques (1831-1833), provincial de la province de l'Addolorata (Latium méridional; 1833-1836 et 1839-1842), consulteur provincial (1836-1839). En 1840, il fut choisi au dernier moment pour accompagner les religieux destinés à fonder le premier *ritiro* des passionistes hors d'Italie, à Ère près de Tournai. Il reprit du ministère, en particulier auprès des ecclésiastiques, et noua des relations épistolaires avec les *tractariens*, dont le mouvement l'avait enthousiasmé à sa visite en Angleterre à la fin de 1840. Au fameux article de Dalgairns (*Univers*, 13 avril 1841) Dominique répondit en mai une longue lettre latine, toute frémissante d'accents pauliniens, que Dalgairns lut à genoux en pleurant, et que Tristram appelle une « formidable composition » (Federico, *Padre Domenico*, p. 202-204, en résumé; trad. anglaise dans Urban, *Life and Letters..*, p. 358-391). Il en résulta une correspondance avec Dalgairns, espacée mais intime comme une direction spirituelle, pleine d'encouragement, qui semble un peu rude parfois (il ne reste que les lettres de Dalgairns, dans Urban, *Dominic Barberi in England*, p. 212-228).

Aux solitaires de Littlemore Dominique communique un extrait des règles des passionistes, une copie de son commentaire sur les lamentations de Jérémie, *Il Pianto dell'Inghilterra*, traduit en anglais et publié par Philipps (Leicester, 1831, avec une relation, un peu déformée, de la vocation du vénérable), et quelques-uns de ses manuscrits de controverse. Il eut avec eux une entrevue importante le 24 juin 1844. Les *tractariens* furent surtout frappés par son zèle pour la conversion de l'Angleterre, sa vocation extraordinaire, son évidente sainteté jointe à une aimable humilité, ses méthodes d'apostolat qui lui avaient coûté humiliations et persécutions, sa profonde doctrine; Newman l'appellera « a shrewd and a good and a deep divine » (lettre du 23 décembre 1845 à J. R. Hope-Scott, dans *Homage to Newman*, Westminster, 1945, p. 49). Dalgairns voulut faire son abjuration entre les mains de Dominique dans l'église du *ritiro* d'Aston Hall le 29 septembre 1845, et Newman à Littlemore, les 8 et 9 octobre, en même temps que Bowles et Stanton. Newman attestera solennellement, au procès de béatification, que Dominique eut *grande part* à sa conversion et à celle de plusieurs autres, et se dira *le converti du Père Dominique*. Cette influence s'exerça aussi, au prix de nombreux sacrifices, dans le renouvellement de la vie spirituelle par la prédication de missions et de retraites aux ecclésiastiques et aux fidèles, l'introduction de pratiques de piété jusque-là inconnues ou attaquées, par la conversion de nombreux dissidents (il fut un prédicateur *most striking*, selon Newman; cf Federico, *op. cit.*, p. 175). Il fonda en Angleterre trois *ritiri* et en commença un quatrième. Il fut vice-provincial de la province anglo-belge en formation, tour à tour supérieur local, maître des novices, curé et professeur. Son apostolat et sa sainteté, manifestée quelquefois par des prodiges (prophéties et pénétration des cœurs), le firent appeler le « second Augustin » de l'Angleterre.

2. **Œuvres.** — « Homme très averti et présent à toutes les polémiques du siècle, en pleine bataille », « écrivain spirituel de tout premier ordre » (cf G. de Luca, dans *Osservatore Romano*, 17 septembre et 6 décembre 1945, 12 août 1948), Dominique combattit le rationalisme, le menaisisme, le jansénisme (cf Federico, *L'infallibilità pontificia secondo il Venerabile P. Domenico..*, Caravate, 1943, p. 20-23, 32-34). Dominique écrivit beaucoup, en italien, en latin, en français ou en anglais; la plupart de ses textes sont encore inédits et conservés aux archives des passionistes à Rome. Il a laissé des ouvrages d'apologétique, de philosophie et de théologie, surtout de théologie morale. Nous ne pouvons que rappeler les volumineux dossiers de sermons, d'exhortations et de méditations qui nous restent, adressés aux fidèles, aux ecclésiastiques, aux religieux et aux religieuses. Voici quelques titres, empruntés au *Summarium* : *Meditazioni e istruzioni alle monache, per gli ecclesiastici, Esami per tutte le domeniche dell'anno, Meditazioni sulle massime eterne, Adhortationes ad Passionistas, Meditationes de judicio et paradiso, Riforme ai Preti, Materia di Esercizi spirituali* pour les fidèles, *Meditazioni e Riforme* pour les passionistes, *Méditations sur les douleurs de la sainte Vierge, Riforme e meditazioni* pour les ordinands, *Esercizi ai Preti*, une sévère *Dissertazione sulla vocazione* (« Quant à moi je tiens que perdre la vocation et se mettre en état de damnation sont synonymes »).

Malheureusement la masse de ces écrits n'a guère encore été étudiée. On y pourrait noter une résonance psychologique très profonde et un style d'une familiarité déconcertante. L'analyse des tentations et des purifications de l'âme est prenante. Certaines pages ne laissent guère à envier à Catherine de Gênes, Thérèse d'Avila ou à Jean de la Croix, qui, avec Paul de la Croix, sont ses maîtres.

Les premières expériences mystiques de Dominique, qui commencèrent après sa conversion, sont racontées dans *Traccia della divina misericordia per la conversione di un peccatore, traendolo dello stato di peccato a quello di grazia ed amicizia sua* (1822; autographe aux archives de Recanati; éd. dans *Summarium additionale*, Rome, 1935, p. 1-50) et dans une note restée manuscrite de la préface de la traduction anglaise de la vie de saint Paul de la Croix par saint Vincent M. Strambi (*Life of the Blessed Paul of the Cross*, Londres, 1853). La *Traccia*,

ou autobiographie, est d'inspiration augustinienne. C'est encore une autobiographie, mais à la troisième personne, que nous livre Dominique dans son commentaire du Cantique des cantiques, auquel il donne le titre de *Traccie della Provvidenza Divina nella conversione di un peccatore...* (la 1e partie est de 1823, la 2e de 1837; éd. dans *Fonti vive*, revue passioniste, t. 1, Caravate, 1955, p. 114-132, etc).

Ces mêmes expériences, qu'il exposait et complétait dans sa direction spirituelle, se retrouvent dans *Il celeste Pedagogo* (1835), où dialoguent le Christ et le jeune passioniste appelé au sacerdoce, quelquefois la Vierge (Dominique adapta l'ouvrage pour les novices), dans *La Divina Paraninfa, ossia l'anima religiosa dalla Vergine Maria istruita* (1835, Aversa, 1852, 1860; traduit par Turennius du Sacré-Cœur de Marie : *L'âme conduite à la perfection par la très sainte Vierge Marie*, Paris, 1856), dans les *Dialoghi sull'orazione mentale* (1836, dont il ne reste que la copie manuscrite de la 2e partie, la mystique), dans *Il Gemito della colomba, ossia il cuore amante ferito dalle frecce del divino amore per quei motivi che dal medesimo divino amore gli sono successivamente somministrati* (ms, 1837; éd. dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, Rome, 1954, p. 121-167, et tirage à part); ces trois derniers ouvrages ont été écrits pour des religieuses. La spiritualité de Dominique apparaît encore dans sa *Marialogia* (manuscrite; trad. franç. de Labis, *Excellence de Marie*, 2 vol., Tournai, 1842, 1856, 1899), dans ses méditations de jeunesse sur la Passion, publiées après sa mort : *L'anima fedele guidata da Gesù nella meditazione della sua vita e della sua Passione*, Florence, 1877), dans sa tentative pour substituer à la *Via crucis* ou chemin de croix une *Via Passionis*, qui embrasse toute la Passion, en partant du Cénacle (ms), et dans l'opuscule de ses résolutions (partiellement édité dans Luca *Vita..*, p. 433-443). On en trouve encore des échos dans ses écrits de prédication et d'apologétique (par exemple dans *Filalete*, ms).

3. **Doctrine spirituelle.** — Dans la Passion Dominique s'attache de préférence aux peines intérieures de Jésus : Gethsémani est son séjour préféré, et du Cœur agonisant il tire les plus puissants motifs d'apostolat. La Passion est aussi la porte de la contemplation. Il en éprouve les souffrances intérieures dans ses désolations et la « mort mystique » (dont il défend la véritable notion selon saint Paul de la Croix), dans l'abandon au Père avec le Crucifié, prélude au mariage mystique. Il connaît la désolation intérieure pendant une trentaine d'années, à partir de 1820, après avoir renoncé aux consolations pour la conversion de l'Angleterre. Le mariage mystique date des environs de 1837, sans que cesse le désert intérieur. Sa mort même lui apparaît comme une union à Jésus crucifié. L'angoisse des âmes et l'amour de l'Église animent toute sa spiritualité, qui est cependant profondément contemplative.

Dans ses œuvres, toutes de vulgarisation, il exalte surtout l'exercice de la vertu, dans lequel il place toute la sainteté; il prend bien garde d'ôter tout orgueil aux âmes favorisées de dons mystiques. « Pour être saint, il n'est pas nécessaire d'être mystique »; « ces grâces (les dons accidentels, semble-t-il) ne sont pas nécessaires à la sainteté » (*Dialoghi*, XV, note 2); mais en même temps il présente le mariage mystique ou « ciel empyrée » comme la récompense de la vertu sur terre (note finale du *Gemito*); son effort pour y mener les âmes religieuses est évident, comme son désir de l'atteindre et la plainte de son cœur quand il s'en voit encore privé. Nous pouvons suivre son itinéraire spirituel dans ses *Dialogues* entre l'âme (« Thérèse ») et la Vierge. En voici le schéma :

Dialogue 11 (les précédents sont perdus) : principes de la méditation, introduction, manière de s'y comporter; c'est une oraison de goûts spirituels, avec effets corporels, des paroles intérieures; la méthode est celle employée ordinairement par les passionistes (voir *Istruzione pratica e facile per ben meditare... proposta... da un sacerdote passionista*, Prato, 1840); ailleurs le vénérable se dégage de la méthode; lutte contre les excès des pénitences corporelles.

Dialogue 12 : oraison de recueillement et de quiétude; « les âmes bien disposées » sont ordinairement appelées aux dons mystiques; retour à la méditation quand surviennent les aridités; même dans la période de quiétude il faut aller à l'oraison avec un sujet préparé; cependant l'âme tente en vain de remédier aux aridités; qu'elle ne spécule pas trop sur son état, car elle commet plus de manquements au temps des consolations qu'en celui des aridités; alternance de la quiétude et de l'aridité.

Dialogue 13 : oraison d'union et faveurs divines; les faveurs sont innombrables et ineffables, mais elles ne sont pas communes à toutes les âmes; la manifestation de Dieu, le sens de la divine Majesté et de sa Présence inspirent une humilité confiante; le zèle est embrasé; l'âme se donne à l'apostolat dans la prière et le sacrifice; les tromperies diaboliques sont immédiatement découvertes.

Dialogue 14 : tentations contre la foi, dont la victoire est récompensée par une apparition du Christ ressuscité; extases (l'expression est soigneusement évitée comme tout terme technique) et infusion d'idées sur les attributs divins, élans subits d'amour infus, sens de domination et d'élévation sur le monde entier, absorption en Dieu, même parmi les occupations extérieures, amour pur; l'âme se prépare à la désolation.

Dialogue 15 : vicissitudes de l'âme; tentations de blasphème et d'impureté : en un même jour l'âme passe du paradis à l'enfer et vice versa; inquiétudes et faveurs; épuisement qui suit l'oraison; doux état d'union et attention amoureuse à Dieu, même parmi les travaux, de sorte qu'il semble à l'âme avoir un être double, l'un qui parle à Dieu et l'autre qui s'applique à ses occupations; amour de la vie cachée; les faveurs diminuent plutôt le motif de la foi et les illustrations célestes humilient l'âme.

Dialogue 16 : état de sainte égalité d'esprit que l'âme acquiert; certaines âmes y parviennent après la purification, d'autres avant; les visites de Jésus se font plus rares et plus brèves, les faveurs moins sensibles; on remarque mieux ses manquements; à l'oraison l'âme est dans un état de contentement, mais ne peut méditer; des tentations surviennent contre la charité et la foi; la méditation de la Passion ne doit s'omettre en aucun temps; le meilleur affectus dans la méditation c'est la prière pour le salut des âmes; il faut cependant se laisser guider par la grâce et se contenter de regarder Jésus Amour ou la Bonté infinie, comme quelqu'un qui se réchauffe au soleil.

Dialogue 17 : zèle pour le salut des âmes; l'âme entre dans le cœur agonisant de Jésus et y est embrasée, de sorte qu'elle prie avec douleur pour les pécheurs et pour les prêtres qui travaillent à leur conversion.

Dialogue 18 : la soustraction des divines faveurs commence; la passion des âmes provoque des « agonies »; « Thérèse » s'offre à toute souffrance pour leur salut, elle proteste de ne vouloir d'autre consolation que celle de voir la diffusion du règne de Dieu, elle s'offre en holocauste en union avec le Précieux Sang; Dieu accepte et la laisse en un tourment qui est un avant-goût de l'enfer; la seule tendresse qu'elle éprouve c'est la pensée des âmes, mais la vue de leur perdition lui broie le cœur; ce martyre dure des années.

Dialogue 19 : état d'insensibilité dans les choses divines; forte attirance vers la mondanité et la sensualité; l'âme parle avec efficacité du divin amour qu'elle ne sent plus et elle souffre intensément de son impuissance à aimer Dieu, tandis que les scrupules la tourmentent.

Dialogue 20 : état de révolte des passions coupables; la

Vierge assure l'âme qu'elle est blessée d'amour, mais celle-ci se sent comme plongée dans la boue la plus monstrueuse; la Vierge cherche à la consoler en lui montrant le but de cette épreuve atroce, le détachement du très subtil amour-propre et des goûts sensibles; la consolation d'entendre parler des âmes continue, le sacrifice produit ses fruits.

Dialogue 21 : le souvenir des faveurs perdues est quasi une peine du dam; durant l'oraison, impossibilité de s'occuper à autre chose qu'à des prières vocales; elle a fait promesse de ne jamais perdre une minute de temps. Dominique renonce à décrire le « ciel empyrée » de l'âme, parce qu'il n'en a pas encore fait l'expérience. Cette description écrite en 1836 fut complétée en 1837 à la fin du *Gemito*. Le « ciel empyrée » commence au moment où l'âme dit avec l'Époux crucifié : « Père, entre tes mains, reçois mon esprit ». Elle sort alors de l'abîme de ses misères et angoisses. Elle adhère parfaitement au divin vouloir, s'abandonne dans les bras de l'Époux divin. Elle jouit de la joie de Dieu. Sur le visage de Jésus elle lit aussi ses manquements, qui lui déplaisent à cause du déplaisir de Jésus, qui est désormais l'unique occupation de sa vie et sa très grande paix en tout événement. « Jésus : Tu es à moi, et je suis à toi; nous sommes unis et nous le serons dans le temps et dans l'éternité. — Colomba : Amen ». — Il semble bien qu'en d'autres textes le vénérable admette la possibilité de chute en tout état mystique.

Aucune étude n'a encore été faite sur la mystique de Dominique. La publication de ses écrits le placera en un bon rang dans l'histoire de la spiritualité du 19e siècle. Sa cause de béatification a été introduite en 1911; l'héroïcité des vertus du vénérable reconnue en 1937.

AAS, t. 29, 1937, p. 479-482 (décret sur l'héroïcité des vertus). — Filippo della SS. Annunziata, *Vita..*, Ferentino, 1860. — Luca di S. Giuseppe, *Vita..*, Gênes, 1897. — P. Devine, *Life..*, Londres, 1898. — Fr. Urban (Young), *Life and Letters of the Venerable Father Dominic Barberi*, Londres, 1926 (il n'existe aucune édition italienne des lettres; la correspondance (1830-1845) avec Spencer et Philipps se trouve dans le Supplément au 3e volume de la *Life of the Blessed Paul of the Cross*, Londres, 1853, p. 193-366, et regarde surtout les fondations anglaises; autre correspondance, avec son général, sur des questions regardant la congrégation, dans *Summarium additionale*, p. 51-171; les lettres de plus grand intérêt spirituel semblent en majeure partie perdues; Fr. Urban, *Dominic Barberi in England. A new series of letters translated and edited..*, Londres, 1935 (série incomplète et quelquefois inexacte). — Federico dell'Addolorata, *L'infallibilità pontificia secondo il venerabile Domenico della Madre di Dio*, Caravate, 1943 (introduction sur les œuvres, p. 1-50). — D. Gwynn, *Father Dominic Barberi*, Londres, 1947. — Federico dell'Addolorata, *Apostolo Mistico Scrittore, il Ven. Domenico della Madre di Dio*, S. Zenone degli Ezzelini, 1948. — Bernardo de M. Virgen (Monsegú), *El Ven. Domingo de la Madre de Diós y su Mariologia*, dans *Estudios Marianos*, t. 9, 1949, p. 105-139; *El Ven. Domingo Barberi en el marco histórico-teológico del llamado movimiento de Oxford*, dans *Revista española de Teologia*, t. 9, 1949, p. 607-634. — J. H. Newman, *Loss and Gain*, 1847, 3e p., ch. 10. — Dominicus, *Leven van den Erbiedwaardigen P. Dominicus Passionist*, Haastrecht-Mook, 1924; *Le Vén. P. Dominique... et ses amis français*, dans *Revue de la Passion*, mai 1949, p. 76-81. — Voir art. Dalgairns, DS, t. 3, col. 7-8; Newman.

Due preghiere inedite de Dominique dans *Mater Dei*, 1954, n. 9-10, p. 7-12.

Federico dell'Addolorata.

5. DOMINIQUE DE PRUSSE, chartreux (1384-1460). — Originaire de la Prusse orientale, Dominique entra en 1409 à la chartreuse de Trèves après un séjour à l'université de Cracovie et plusieurs années de vie errante et dissolue. De 1415 à 1421 il fut vicaire de la nouvelle fondation de Sierk près de Trèves. Entre 1426 et 1439 il résida deux ans à la chartreuse de Mayence. Chaque fois il exerça les fonctions de maître des novices. De 1440 à 1455 environ il fut vicaire de Trèves où il mourut en 1460. De 1419 à 1439 plusieurs infirmités graves, surtout un violent mal de tête, le réduisirent à l'état d'invalide; il ne guérit qu'imparfaitement. De 1414 à 1424 il subit une forte tentation de désespoir. Songes et visions furent très fréquents, surtout avant 1439; les démons y jouaient un grand rôle. Il eut des relations spirituelles intimes avec plusieurs personnages de marque.

Son ouvrage principal, le *Liber experientiae*, est composé de 43 narrationes, rédigées en 1439-1440, et de 38 collationes, rédigées en 1451-1452, avec une série d'additions datant de 1454 à 1458. Sauf les 5 premières narrationes, qui conduisent le récit jusqu'au premier mois du noviciat, ce n'est pas tant une autobiographie qu'un traité sur le sort des âmes après la mort et sur les principes de la vie religieuse, avec de nombreux exemples pris surtout dans les expériences spirituelles de Dominique lui-même. Il cite le plus fréquemment saint Grégoire, saint Bernard, sainte Mechtilde, et plusieurs autres saintes mystiques. On trouvera quelques extraits dans C. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 7, Montreuil, 1890, p. 422 et 552-557.

Son premier ouvrage, peut-être dès 1410, fut probablement le *Rosaire de Marie* ou plutôt sa méthode spéciale de réciter les 50 Ave en ajoutant à chaque invocation une petite sentence rappelant un des mystères de la vie du Christ et de sa Mère. Ce formulaire eut un grand succès. Texte légèrement retouché dans D.-M. Tappert, *Der H. Bruno*, Luxembourg, 1872, p. 482.

Le Rosaire faisait partie d'un groupe de cinq dévotions mariales propagées par Dominique : le *pallium*, série de rimes sur la protection que le chrétien trouve sous le manteau de Marie; la *corona*, description allégorique de 77 pierres précieuses représentant autant de vertus de la Vierge; le *rosarium*; le *psalterium*, formules à ajouter à une série de 150 Ave; le *planctus*, célébrant la Compassion. De sa *Corona B. Mariae* on trouve un assez long extrait, se rapportant à la vie de l'archevêque de Trèves Othon de Ziegenhayn, dans J. N. Hontheim, *Historia Trevirensis*, t. 2, Augsbourg, 1750, p. 896-898. Entre 1421 et 1439 Dominique composa un Te Deum marial : *Te coeli Reginam laudamus*, dont on trouve le texte, légèrement incorrect, à la p. 148 des *Notae seu elucidationes* de Th. Petraeus sur le *Chronicon cartusiense* de Dorland (Cologne, 1608). Voir aussi A. Cabassut, *Une dévotion médiévale peu connue*, RAM, t. 25, 1949, p. 242-243.

Dès la première période de sa vie religieuse Dominique avait mis au point une méthode aidant l'âme méditative à s'unir aux diverses étapes de la vie de Jésus et de Marie : il se faisait par la pensée le pourvoyeur de tous leurs besoins et leur adressait des requêtes dans un style approprié à leur âge supposé. Ce « puerile exercitium » était apte, pensait-il, à engendrer une grande habitude de confiance. A cette dévotion se rapporte le *De educatione pueri Jesu in cella*.

Entre les deux parties du *Liber experientiae* Dominique a composé une longue pièce rythmée intitulée *Carmen et vae* (cf *Ézéchiel* 2,9) et citée habituellement par les premiers mots : *Homo Dei creatura*; 158 petites strophes de quatre lignes reprennent le thème principal du premier livre, le sort des âmes après la mort. Texte complet dans C. Blume, *Analecta hymnica* 33, Leipzig, n. 262, p. 303-311.

Le *De fructuoso missarum celebrandarum modo*, écrit entre 1440 et 1450, peut être considéré comme le manuel de la confraternité sacerdotale que Dominique avait organisée parmi ses confrères et d'autres prêtres, et dont un des buts était la mise en commun des mérites acquis à la messe pour en faire profiter également ceux qui étaient empêchés de célébrer. De la même période date le *Sonus epulantis*, composé par Dominique durant ses repas.

Autres ouvrages, tous inédits : *De contemptu mundi*, *De vera et humili obedientia*, *Remedium gravissimarum tentationum*, *Exercitium quo se religiosus spiritualibus meditationibus sedulo debeat exercere*, *De exercitio dominicae passionis*, *De pallio spirituali B. Virgini conficiendo*, *De aula sive domo spirituali B. Mariae exstruenda*, *Epistola de exercitio exercitiorum*.

Toute la spiritualité de Dominique était centrée sur l'humanité du Christ et plus spécialement sur la Passion. En récitant les psaumes il songeait aux plaies du Sauveur : passant d'un verset à l'autre il passait aussi d'une plaie à l'autre, réservant la plaie du côté pour le Gloria Patri, où il ramassait tous les actes précédents dans un acte d'amour et d'abandon au Cœur de Jésus par les mains de Marie pour rendre au Père une offrande parfaite de ses propres dons. Le Cœur de Jésus, dit Dominique, est une synecdoque (il emploie le mot) du Christ total, Dieu et homme. Un tableau, dont il répandait des copies en grand nombre, représentait symboliquement un chœur de chartreux, douze moines et le prieur, psalmodiant ainsi « ad vulnera Christi » : sur une croix un Cœur central et tout autour treize cœurs plus petits dirigés vers le Cœur du Christ et reliés à lui par des rayons. Dominique termine son *Liber experientiae* par une série de six collationes qui constituent un véritable traité du Sacré-Cœur.

Dans I. Le Masson, *Semaine du Sacré-Cœur de Jésus*, Toulouse, 1886, p. 111-116, C. Boutrais a donné en traduction française un texte non identifié de Dominique sur le Sacré-Cœur. A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1924, p. 275-277, a fondé sur ce seul texte un exposé peu objectif de la pensée de Dominique.

L'attitude religieuse fondamentale de Dominique s'exprimait dans son état de pauvreté spirituelle, fruit d'un acte héroïque d'abandon qui marqua les débuts de sa vie religieuse. C'est toute la générosité du pur amour, mais avec une pleine conscience des dangers auxquels exposerait un manque de discrétion dans une matière aussi délicate. Il a une page remarquable sur la *pura caritas*, montrant que celle-ci n'admet pas l'indifférence réelle, fût-elle seulement hypothétique, par rapport au bonheur du ciel : être en enfer par la volonté de Dieu, c'est y être exactement comme y sont les damnés; la seule place où Dieu sera loué est le ciel. Le *purus amor* accepte tout de la main de Dieu, « non tam propter meritum sibi in futurum cumulandum, quam propter beneplacitum Dei quem amant adimplendum ». Formule parfaite.

On lui reprochait de réduire souvent de réelles visions à de simples songes. Le lecteur moderne se sent plutôt gêné par la réalité spirituelle attribuée à bien des songes dont l'origine naturelle saute aux yeux. Cependant Dominique savait faire les distinctions nécessaires. Il se croyait l'objet de certaines grâces spéciales, mais il recommandait fortement à ses lecteurs de s'en tenir avant tout à la doctrine de l'Écriture et de l'Église. Ses critères pour juger du caractère préternaturel des songes et des visions sont insuffisants; en revanche, ses règles concernant les visionnaires sont aussi prudentes et aussi fermes qu'on peut le désirer.

En plus des ouvrages déjà signalés : Th. Petraeus, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 85. — J. Marx, *Geschichte des Erzstifts Trier*, t. 2, 2e p., Trèves, 1862, p. 331-335. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 4, Montreuil, 1892, p. 546-549. — Th. Esser, *Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1897, p. 346-360, 409-422, 515-528. — H. Thurston, *The Rosary*, 4. *The Rosary among the Carthusians*, dans *The Month*, t. 96, 1900, p. 513 svv. — A. Mougel, *Dominic of Prussia*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. 5, Londres, 1909, p. 112-113. — Y. Gourdel, *Le culte de la très sainte Vierge dans l'ordre des chartreux*, dans *Maria. Études sur la sainte Vierge*, éd. H. du Manoir, t. 2, Paris, 1952, p. 657-675.

Anselme Stoelen.

6. DOMINIQUE DE SAINT-ALBERT, carme, 1596-1634. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. *Vie et œuvres.* — Vincent Eschard, né à Fougères le 14 avril 1596, fit ses études à Rennes, au collège Saint-Thomas, tenu par les jésuites. En 1613 il entra chez les carmes de Rennes et à sa vêture reçut le nom de Dominique de Saint-Albert. Depuis quelques années, sous l'impulsion de Jean Béhourt et en particulier du prieur Philippe Thibault, le couvent était devenu le berceau et le centre d'une puissante réforme. Son noviciat achevé, Dominique assista Pinault dans la direction des novices. C'est alors qu'il devint l'intime du mystique aveugle, Jean de Saint-Samson. Dans ses entretiens celui-ci insistait sur les caractéristiques de la vie du carme : la solitude, la présence de Dieu, forme pratique de la prière ininterrompue. En peu de temps, il l'entraîna vers les plus hauts sommets de la vie mystique. Dominique mit en œuvre généreusement les trois mots qu'il avait pris pour devise : « Vérité, Fidélité, Mourir » (Bouchereaux, *La réforme..*, p. 336). Séparés, Jean et Dominique échangèrent une correspondance suivie, dans laquelle nous trouvons des données précieuses sur leur vie spirituelle et surtout leur oraison. Après avoir été successivement maître des novices à Angers, lecteur en théologie, régent d'études, vicaire provincial et prieur à Nantes, Dominique mourut à Nantes le 24 janvier 1634. Jean de Saint-Samson lui rendit ce témoignage : « A peine s'est-il vu, que je sache, une pareille sainteté, au moins dans le temps qu'il a vécu en religion ».

Quelques années après son noviciat Dominique écrivit *Exercitatio spiritualis fratrum tam novitiorum quam professorum in nostro Carmeli Rhedonensis noviciatu degentium* (Paris, 1650 et 1665; rééd. par J. Brenninger dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 11, 1941, p. 15-92), où il insiste sur l'importance de la prière et de l'oraison, et donne des normes pratiques pour progresser; certains passages reproduisent des textes de Jean de Saint-Samson. Une traduction française « très libre » (Bouchereaux, *La réforme..*, p. 335), faite par Simplicien de Saint-François, est demeurée manuscrite.

Sa *Théologie mystique* a été publiée par J. Brenninger dans *Études carmélitaines*, t. 22, 1937, p. 258-268. L'œuvre a un caractère plus spéculatif. — Son *Traicté de l'Oraison mentale*, dont il y a deux exemplaires à la bibliothèque d'Avignon, n'a pas encore été publié. Dominique y reprend certains thèmes antérieurs; il explique aussi quelques difficultés qui se rencontrent généralement dans la vie mystique ainsi que l'usage de l'Écriture dans cette phase de la vie spirituelle. On conserve encore des lettres, prières et poèmes inédits de Dominique. Les biographes signalent enfin une *Pratique intérieure sur la Passion de Notre-Seigneur.*

2. *Doctrine.* — La doctrine de Dominique, pour autant qu'il est permis de la systématiser, repose sur le principe général qui reconnaît à toute âme le droit d'aspirer à la vie mystique. La vie spirituelle, dès ses commencements, n'est autre chose qu'une préparation à l'union mystique. L'ascèse, de ce fait, n'est pas

seulement une formation spirituelle, mais elle oriente délibérément l'âme vers la vie mystique. Deux moyens privilégiés y concourent : la pureté de l'âme et la prière. Dominique entend par la première l'absence de tout péché et de toute imperfection morale. Cette pureté suppose les sens et les passions absolument dominés par la volonté. La solitude et le silence, qui préservent l'âme d'attachement aux créatures, y disposent. La prière, pour Dominique, est moins un acte, qu'une opération par laquelle toutes les forces spirituelles sont dirigées vers Dieu. Intelligence et volonté doivent être toujours occupées de lui et attachées à lui. Avec saint Bonaventure et Scot, Dominique ne distingue pas grâce sanctifiante et charité, laquelle réside dans les facultés de l'âme. Aussi les commençants doivent-ils acquérir l'habitude de s'occuper de Dieu, *Deo vacare*, non seulement au moyen de représentations intellectuelles, mais surtout par des colloques amoureux et des oraisons jaculatoires. S'appliquer fidèlement, sous l'influence de la grâce divine, à ces exercices de pureté et de prière, c'est se disposer au mieux à parvenir au sommet de la vie spirituelle.

Dominique distingue quatre degrés préparatoires à l'oraison mystique : la *meditatio artificialis* ou *discursiva*, les *colloques* ou méditation affective, l'*attentio ad Deum per simplicem intuitum fidei* et l'*oratio conversionum essentialium*, qui semble être un commencement d'oraison mystique; en ce degré l'âme brûle d'un grand désir d'amour et ce désir ne peut plus être satisfait par aucune communication avec Dieu : l'âme, dépouillée peu à peu de sa propre manière d'agir, entre dans la voie passive.

La vie mystique est, pour Dominique, une expérience savoureuse de Dieu. L'âme goûte Dieu avec une douceur ineffable et, sous l'influence de cette douceur, l'intelligence acquiert une connaissance de Dieu plus profonde, qui surpasse toute connaissance humaine ou discursive. Dans l'expérience mystique l'intelligence agit par la foi nue; l'intelligence cesse d'agir, lorsque la volonté produit ses effusions et goûte Dieu. L'expérience mystique, qui ressemble un peu à la connaissance des élus, est produite par Dieu directement. Dieu excite et satisfait à la fois ce désir de l'aimer, qui est comme une tendance vitale de l'âme, et il augmente sa capacité de goûter les faveurs divines, de sorte que l'âme désire de plus en plus vivement son Dieu. Dominique tâche de concilier la douceur de l'âme mystique avec ses divers tourments. Il énumère cinq sortes de tourments : l'âme souffre des douleurs extérieures; des distractions qui obscurcissent l'intuition directe de Dieu; de la sensation d'être parfois abandonnée de Dieu; de la connaissance de sa propre misère devenue évidente à la lumière de la contemplation; et enfin du désir insatiable de posséder Dieu toujours plus intimement.

Donatien de Saint-Nicolas † 1683, *Vie de Dominique de Saint-Albert*, inédite. — Simplicien de Saint-François † 1710, *Abrégé de la vie... de Dominique de Saint-Albert*, inédite. — Jean de Saint-Samson, *Le vray esprit du Carmel*, Rennes, 1655, ch. 2. — J. Brenninger, *Dominicus a Sancto Alberto, carmelita provinciae Turonensis*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 8, 1936, fasc. 6. — S.-M. Bouchereaux, *Correspondance de Dominique de Saint-Albert et de Jean de Saint-Samson*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 15, 1950, p. 96-159; *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, *passim*.

Eugène Tonna.

7. DOMINIQUE DE LA SAINTE-TRINITÉ, carme déchaux, 1616-1687. — Antoine Tardy naquit à Nevers le 4 août 1616. Nature d'exception et belle intelligence, à l'âge de 16 ans il entra au Carmel malgré ses parents; une requête et un arrêt du Parlement l'en firent sortir. Resté ferme dans sa décision, il put bientôt réaliser son désir. Le 12 juin 1633 il prit l'habit à Paris, en grande ferveur. Ses vœux prononcés, on l'envoya étudier au collège des Missions à Rome. Professeur de philosophie à Malte, il est élu prieur en 1653. Rappelé à Rome, on le nomme professeur de théologie et il est chargé de plusieurs missions de confiance. En 1655 Dominique est élu définiteur général et en 1659 préposé général. Il entreprit de visiter tous les couvents de l'ordre situés hors d'Italie; il parcourut l'Allemagne, la Pologne, la Flandre et la France. Il montra son amour de l'observance, son zèle pour la conservation de l'esprit de la réforme thérésienne et sa prudence à maintenir la paix et l'union. En 1662 il est, par indult pontifical, réélu général (*Ephemerides carmeliticae*, t. 2, 1948, p. 363, 375-376) : il s'emploie à rétablir un séminaire pour les religieux destinés aux missions. Cher à Alexandre VIII, très apprécié de Clément X qui fit de lui un qualificateur du Saint-Office, célèbre autant par sa piété que par son érudition, il mourut à Rome le 7 avril 1687.

Il publia un petit ouvrage de controverse sur le jubilé et les indulgences : *Tractatus polemicus de anno jubilaei* (1650) et, à Rome également, de 1666 à 1676, une *Bibliotheca theologica* en 7 volumes, qui forme un exposé dogmatique très complet. De la *Bibliotheca theologica* de Dominique de la Trinité nous intéresse le tome 7e qui traite de la mystique : de sacra doctrina, quatenus dirigendo vel provocando affectum in Deum, dicitur mystica (Rome, 1676, p. 179-874, petit in-folio à 2 colonnes). Les trois états de la vie spirituelle sont compris dans la mystique, puisqu'ils sont trois degrés de charité ou trois de ses principaux effets (section 1, ch. 4, p. 188). La mystique est alors définie *notitia supernaturalis ac sapida Dei divinorumque* (p. 189), ou encore *quaedam in hac vita participatio caelestis beatitudinis magis vel minus perfecta* (p. 190), participation qui peut être acquise ou infuse. Ces présupposés sont appliqués aux trois états des âmes. En voici un très bref schéma.

1. *Commençants.* 1° La purification active et passive des puissances (les signes qui permettent de reconnaître l'action de Dieu, section 2, ch. 6, p. 253-254, sont empruntés à la *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix); 2° l'oraison et ses divisions classiques : préparation, lecture, méditation, action de grâces, oblation et demande; l'exercice de la présence de Dieu, la mortification.

2. *Progressants.* 1° L'acquisition des vertus, théologales principalement, et cardinales; 2° les dons du Saint-Esprit; les béatitudes et les fruits de l'Esprit; 3° la purification propre aux progressants; 4° l'oraison ou contemplation ordinaire, qui répond à la définition de saint Thomas : simplex intuitus veritatis (sectio 3, c. 14, p. 543); de discursive, l'oraison devient nuda ac simplex in fide contemplatio (p. 546), ou aussi caligineuse, affirmative ou négative (p. 547-561 explication du pseudo-Denys et de ses commentateurs).

3. *Parfaits.* 1° L'union de l'âme à Dieu consiste « principaliter in actu charitatis »; elle résulte « ex amore ita animam in Deum transformante ut, quamvis accidentaliter, dicatur tamen Deus, talisque vere sit per participationem » (section 4, ch. 4, p. 627). S'il est possible de parler d'union mystique dans les deux

premières voies (section 4, ch. 3, p. 615), c'est cependant le propre des parfaits, puisque leur charité est plus parfaite (section 5, ch. 4, p. 665-666). 2° Des symboles et figures de l'union mystique : le vocabulaire de l'amour, du repos et de la solitude, de la suspension des puissances, de l'ébriété spirituelle, de la lumière et de la ténèbre, du fer et du miroir, de la greffe et de l'incandescence, etc. 3° Comment s'opère l'union de l'âme à Dieu? Tour à tour le comportement de l'intelligence et celui de la volonté sont examinés et décrits : la passivité absolue des facultés dans l'acte d'union n'est pas soutenable; la foi est requise, élevée et « achevée » par une infusion spéciale des dons de l'Esprit (sagesse, intelligence, science et conseil). La vision de Dieu s'opère dans l'âme par des espèces infuses, parfois cependant per species acquisitas et praeexistentes (section 5, ch. 6, p. 689; cf J. de Guibert, RAM, t. 5, 1924, p. 19-20). Il est *plus probable* que Moïse et Paul ont vu directement l'essence divine per modum transitus; c'est beaucoup plus probable pour la Vierge (section 5, ch. 5, p. 685). 4° Visions, auditions et locutions intellectuelles; les sens mystiques. Dieu un et trine est l'objet même de la contemplation; l'Humanité du Christ ne peut être exclue. 5° L'amour de volonté est impossible sans connaissance intellectuelle, cependant Dieu peut être plus aimé que connu dans l'union mystique, d'un acte d'amour libre et méritoire. 6° En parlant d'union de Dieu à l'âme, il s'agit bien d'une union réelle avec les personnes divines : « simul donari, mitti et unire ipsas divinas personas, ita ut per intimam, veram, substantialem et realem praesentiam, novoque ac speciali modo incipiant inhabitare animam » (section 6, ch. 5, p. 743). Analogie avec l'amour de l'épouse au Cantique des cantiques, l'amour des séraphins et l'amour du Christ pour le Père. 7° Le rôle de l'espérance et des dons de piété, de force et de crainte dans l'union. 8° Les communications divines passagères (nonnumquam) : visions et apparitions; les phénomènes extraordinaires : rapt et extase, etc. Le discernement des esprits est exigé : constitutionis corporalis exploratio, dispositio moralis, solida et profunda humilitas; consensus cum sacris litteris, impressio vel instinctus ad bonum, etc (section 7, ch. 6, p. 858-870).

Nous avons bien là un traité de théologie mystique, conçu à la manière des sommes spirituelles des grands scolastiques carmes du 17e siècle, tel un Philippe de la Trinité. Dominique mériterait de figurer à côté d'eux. Il est pourtant beaucoup moins connu et exploité.

La base de ce traité c'est l'enseignement de saint Thomas (non solum fuit insignis scholasticus, verum eximius etiam theologus mysticus, section 5, ch. 1, p. 659; « avec saint Thomas on ne peut pas se tromper », section 6, ch. 1, p. 724). Dominique ne s'écarte guère des positions doctrinales de l'Aquinate. Et c'est, à travers celui-ci, que Dominique est, lui aussi, un grand dionysien; le schéma précédent a pu le faire soupçonner; bien plus, en tête de son livre 5, où il traite des méthodes théologiques, il résume les œuvres du pseudo-Denys et unit dans une même vénération Thomas d'Aquin et l'Aréopagite en relevant les citations du corpus dionysien dans les écrits du docteur (section 1, ch. 2, p. 4-10; Dominique est sans doute le précurseur de nos modernes statisticiens en matière spirituelle).

En plus de ses deux maîtres, l'auteur ne néglige nullement les Pères et les auteurs médiévaux. La doctrine et la vie de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix sont fréquemment évoquées pour confirmer les principes spirituels.

Il n'est pas indifférent de rappeler que les pages 1-178 forment une étude sur la théologie symbolique; celle-ci repose sur le sens spirituel ou mystique de l'Écriture, qui est allégorique, tropologique et anagogique. Les chapitres 2 à 5 de la section 6 (p. 49-166) énumèrent et expliquent les symboles et les types des deux Testaments en s'appuyant sur l'enseignement patristique. Nous avons peut-être là l'un des premiers « manuels » du sens spirituel.

P. Dudon a découvert parmi les manuscrits de la bibliothèque vaticane un *Discours théologique sur l'oraison mentale* qu'il attribue avec raison à Dominique. La brève analyse donnée correspond aux développements de la partie mystique de la *Bibliotheca*. Ce *Discours* semble avoir pour but de tracer une *via media* entre les tenants et les adversaires du quiétisme. On sait que Dominique fut l'un des quatre censeurs qui approuvèrent, en toute bonne foi, la *Guide* de Molinos en 1675.

Ms. Arsenal 1155, fol. 94. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 138-143. — Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France*, Laval, 1891, liv. 2, ch. 112. — Hurter, t. 2, col. 417. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 420-421.

A propos de l'approbation de la *Guide*, consulter P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 30-31, 123-125 (analyse du *Discours*). — J. de Guibert, RAM, t. 6, 1925, p. 73 note. — Claudio de Jesús Crucifidado, *Domingo de la S. Trinidad y la « Guia espiritual » de Molinos*, dans *El Monte Carmelo*, t. 26, 1925, p. 163-169. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Madrid, 1930, p. 313-314.

André Rayez et Louis-Marie.

8. DOMINIQUE SAVIO (saint), 1842-1857. — C'est le plus jeune confesseur canonisé par l'Église (12 juin 1954) étant mort le 9 mars 1857 à 14 ans et 11 mois. Il eut comme directeur spirituel, confesseur et biographe, saint Jean Bosco, qui le considéra toujours comme son disciple bien-aimé et fut le témoin le plus autorisé de sa sainteté. Né à Riva près de Chieri en Piémont le 2 avril 1842, Dominique Savio fit à 7 ans sa première communion et prit des résolutions restées célèbres. Il les conservait jalousement dans un livre de prières. Don Bosco put les transcrire dans leur simplicité : 1) Je me confesserai très souvent et je communierai toutes les fois que mon confesseur le permettra. 2) Mes amis seront Jésus et Marie. 3) La mort, mais pas de péchés.

Il rencontra don Bosco à Murialdo le 2 octobre 1854, qui l'accepta tout de suite dans l'Oratoire Saint-François de Sales de Turin. Cette année-là, la fête de l'Immaculée Conception fut célébrée avec plus de solennité et de ferveur à cause de la proclamation du dogme. Le soir du 8 décembre, Dominique, devant l'autel de Marie renouvela les promesses de sa première communion. Sa vie morale apparut dès lors tellement tissée d'actes de vertus que don Bosco les nota. Savio était à l'Oratoire depuis six mois, quand il entendit un sermon de don Bosco sur la manière de « se faire saint », qui l'impressionna beaucoup : c'est la volonté de Dieu que nous nous fassions tous saints; il est très facile d'y arriver; une grande récompense attend au ciel celui qui y parvient. Dès ce moment, la sainteté de Dominique acquerra les caractéristiques de celle de son directeur spirituel. Le premier conseil reçu fut d'entretenir une gaieté habituelle et sans éclats, en continuant à se montrer pieux et travailleur; il devait ensuite s'efforcer de

gagner des âmes à Dieu, car il n'y a rien de plus saint au monde que de coopérer au bien des âmes. Don Bosco lui recommanda enfin la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, « les plus solides soutiens de la jeunesse », écrit Jean Bosco dans la biographie de Dominique. Dominique sous sa conduite en arriva à la communion quotidienne et connut même l'extase célèbre de plus de six heures devant le Saint-Sacrement.

Il désirait ardemment faire des pénitences corporelles; mais cela lui fut interdit sans permission expresse. « On te permet de faire pénitence en supportant à l'occasion les injures; en endurant patiemment le chaud, le froid, le vent, la pluie, la fatigue et tous les embarras de santé qu'il plaira à Dieu de t'envoyer ». Les enseignements de don Bosco étaient une loi pour lui et il devint apôtre des idées de son maître au point de dire à un ami : « Ici, nous faisons consister la sainteté à vivre très joyeux ». On peut en rapprocher ce mot : « Ma plus belle joie c'est l'accomplissement de mon devoir ». Sa caractéristique particulière fut sa dévotion au Cœur Immaculé de Marie. Il constitua la compagnie de l'Immaculée-Conception, qui fut comme le germe de la congrégation salésienne, et exerça une influence extraordinaire à l'Oratoire de Turin. D'accord avec ses amis, il en composa le réglement et, le 8 juin 1856, ils s'engagèrent à le suivre. Ce document spirituel d'un garçon de 14 ans a une valeur exceptionnelle.

1. Nous nous engageons avant tout à une rigoureuse obéissance à nos supérieurs, auxquels nous nous soumettons avec une confiance absolue. — 2. Nous aurons pour première et spéciale préoccupation l'accomplissement de notre devoir d'état. — 3. Une charité réciproque unira nos âmes et nous fera aimer indistinctement nos frères... — 5. Nous nous avertirons mutuellement des défauts dont il importe de nous corriger, mais pas en public. — 6. Nous essaierons d'éviter de nous faire la moindre peine, en supportant patiemment les gens agaçants, camarades ou autres. — 7. Aucune prière n'est prescrite, étant donné que notre temps libre à la suite de nos devoirs sera consacré à ce qui semblera le plus utile à nos âmes. — 8. [La communion très fréquente est recommandée]... — 10. Nous marquerons chaque samedi par des pratiques ou des actes de dévotion spéciaux en l'honneur de l'Immaculée Conception. — 11. Pendant les prières, les lectures pieuses, les offices, en étude ou en classe, notre attitude sera le plus possible édifiante. — 12. Nous conserverons avec un soin jaloux la sainte Parole de Dieu et méditerons les Vérités entendues. — 13. Nous éviterons la moindre perte de temps, afin de préserver nos âmes des tentations qui accompagnent d'ordinaire l'oisiveté; par conséquent : 14. Après nous être acquittés de nos obligations personnelles, nous occuperons utilement nos heures libres, par exemple, à lire des ouvrages pieux, des livres de formation, ou encore à prier... — 17. Nous tâcherons aussi de ne demander que rarement certaines permissions que nos supérieurs nous accordent par pure bonté... — 18. Nous accepterons de nos supérieurs la nourriture qui nous aura été préparée, sans jamais nous plaindre de ce qui est donné à table; et même, nous empêcherons les autres de le faire... — 20. Le jour de son admission, les frères feront la sainte communion en priant le Seigneur d'accorder à leur camarade les vertus de persévérance, d'obéissance et un véritable amour de Dieu. — 21... Par notre confiance en Marie, sincère, filiale, illimitée, notre tendresse particulière et notre dévotion constante pour Elle, nous viendrons à bout de tous les obstacles, nous serons tenaces dans nos résolutions, durs pour nous-mêmes, aimables pour notre prochain et irréprochables en tout...

Que Marie bénisse nos efforts puisque l'idée de faire naître ce groupe vient entièrement d'Elle. Qu'elle favorise nos espoirs, exauce nos désirs, et, à l'ombre de son manteau, forts de son patronage, nous défierons les tempêtes... Si Dieu nous accorde la grâce et le temps de pouvoir Le servir dans le ministère sacerdotal, nous nous y emploierons de toutes nos forces avec le plus grand zèle; défiants de nos propres forces, confiants immensément dans le secours divin...

Le directeur de l'Oratoire approuva ce règlement de vie en précisant notamment que ces promesses n'avaient pas force de vœu et n'obligeaient pas sous peine de péché.

Dominique Savio offre un modèle de vie spirituelle dans la joie, l'accomplissement du devoir d'état, la dévotion mariale et l'apostolat.

Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco, t. 4, *La vita di Savio Domenico*, éd. A. Caviglia, Turin, 1943; *Dominique Savio, élève de l'Oratoire S. François de Sales de Turin* (1842-1857), introd., trad. et notes de F. Desramaut, Marseille, 1955. — A. Caviglia, *Savio Domenico e Don Bosco*, Turin, 1943. — A. Auffray, *Un saint de 15 ans*, Lyon, 1950.

Eugenio VALENTINI.

DOMO (DE INTERIORI), traité de spiritualité issu des milieux monastiques cisterciens du 12e siècle. — 1. *Un centon.* — 2. *La doctrine.* — 3. *Sources et comparaisons.*

1. *Un centon.* — Lorsque les victorins publièrent les œuvres de Hugues de Saint-Victor (Rouen, 1648), ils y inclurent un ouvrage composite qu'on trouve sous son nom dans certains manuscrits de la fin du moyen âge : le *De anima.*

En fait, il s'agit d'une vaste compilation dont les quatre parties essentielles se retrouvent le plus souvent séparées dans les manuscrits et qui sont attribuées par eux aux auteurs les plus divers (PL 177, 165-190). La première et la troisième, c'est-à-dire les *Meditationes piissimae* (PL184, 485-508) et le *De interiori domo* (507-552 avec adjonction PL 177, 165-170), ont parfois été attribuées à saint Bernard, tandis que le *De spiritu et anima* (PL 40, 779-832), seconde section de la compilation que l'on retrouve parmi les *spuria* augustiniens, est une œuvre d'Alcher de Clairvaux † 1153, et que le dernier traité est le *De erectione animae* (PL 177, 171-190). C'est le *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda* que nous étudierons brièvement ici.

A vrai dire, la critique interne autant que la critique externe nous obligent à pousser plus loin le procédé d'analyse que nous venons déjà d'utiliser pour le *De anima.* Car le *De domo interiori* est, lui aussi, un centon, une compilation dont il est aisé de retrouver les divers éléments.

Le ms 205 de Chartres nous donne une première indication en distinguant quatre parties qui correspondent, de fait, à ce qu'un examen purement interne pourrait découvrir. La première comprend le prologue et les neuf premiers chapitres : elle étudie comment le religieux doit « édifier sa conscience », construire la maison de sa vie intérieure. A ce texte parfaitement structuré, fait suite un second, plutôt désordonné mais plus bernardin de ton (ch. 10-18), qui se termine par une confession à Dieu : le moine y avoue ses faiblesses et ses tristesses. Vient ensuite un bref opuscule qui donne essentiellement l'entretien spirituel d'un moine avec son abbé (ch. 19-22) : le religieux s'humilie devant Dieu et avoue ses fautes à son supérieur qui lui prodigue les conseils spirituels. Sans aucune transition, s'amorce alors un quatrième exposé qui passe en revue les vices, les péchés et les défauts qui menacent la vie spirituelle : orgueil, envie, distraction, curiosité, mensonge, vaine conversation, vindicte, gourmandise, etc (ch. 23-28). A ce point de vue purement négatif s'ajoutent cependant quelques considérations plus positives sur la prudence et la prière.— Nous sommes une fois de plus orientés vers un sujet différent ou plutôt

vers la reprise du thème du 3e opuscule, car les chapitres 29-37 sont une nouvelle confession d'un moine à un abbé, plus précise et plus détaillée d'ailleurs aussi bien en ses accusations qu'en ses réponses. Ce cinquième texte est indépendant dans plusieurs manuscrits qui lui donnent ce titre : *confessio Hugonis ad abbatem suum* (vg Tours, 396, 488; Paris, B. N. lat. 15988). Signalons enfin une sixième pièce (ch. 38 svv), qui est consacrée à la dignité de l'âme-image de Dieu et à la contemplation.

2. *La doctrine.* — Le *De interiori domo*, et notamment la première partie qui se développe selon la logique allégorisante de la demeure intérieure à construire, ne se situe pas au plan notionnel, mais adopte un point de vue pratique. Elle ne recherche pas à déterminer la nature de la conscience ou à fixer à priori les règles de son bon fonctionnement; elle veut tout simplement donner quelques principes fondamentaux de vie spirituelle et expliquer les attitudes que l'âme, — identifiée sans plus avec la conscience —, doit constamment observer. Pour cela, l'auteur s'est servi de l'image de la maison que la Sagesse se construit en édifiant sept colonnes (*Prov.* 9, 1). Il s'agit à la fois d'une demeure où l'âme se défend par l'isolement des compromissions de la vie publique et d'un temple où elle rend un culte à Dieu. Les colonnes sont la bonne volonté, la mémoire des bienfaits divins, la pureté du cœur, la liberté intérieure, la droiture, la dévotion, l'illumination de la foi (511a).

La *bona voluntas* premier élément de l'édifice sacré, est essentiellement ce que nous appellerions aujourd'hui l'intention droite. C'est elle qui commande la valeur morale de l'action et, partant, son mérite. Pour être sincère, elle doit se traduire en des œuvres, mais il peut se faire que celles-ci soient rendues impossibles par des circonstances extrinsèques. Ainsi un pauvre qui a vraiment le désir d'aider plus pauvre que lui ne pourra-t-il le faire qu'en proportion de ses moyens très limités (ch. 2, 511ac). D'autre part, il ne faut jamais cesser de songer à Dieu, à sa miséricorde et à la force de sa grâce : il a pardonné nos péchés, changé nos fautes en amertumes pour nous ramener à lui, confirmé notre âme dans ses bons propos (ch. 3, 511c-512a). De ces considérations, naît dans l'âme l'exigence d'un amour sincère, sans compromission avec le mal : une conscience qui se souvient des bienfaits de Dieu ne peut plus réserver en elle aucune place au péché, ce cœur est pur (ch. 4, 512ab). Bien plus, à mesure que l'âme se confirme dans le bien, elle se libère des émotions, des sollicitudes pour les choses terrestres, des inquiétudes. Cet esprit, libéré des vanités mondaines, est vraiment le lieu de séjour du Dieu de paix (ch. 5, 512bc).

L'âme fera un nouveau progrès vers Dieu en se purifiant : quiconque a soif de voir son Dieu doit nettoyer sans relâche le miroir de Dieu en nous, c'est-à-dire le cœur, la conscience. L'essentiel est de rentrer en soi-même et de fixer sans cesse ce miroir : bientôt on y verra apparaître les rayons de la lumière divine (ch. 6, 512d-514a). Encore faut-il pour cela se fermer résolument à tout ce qui est humain : le contemplatif ne pourra s'élever vers Dieu que s'il a un esprit authentiquement dévot, c'est-à-dire polarisé sur les seules valeurs religieuses (ch. 7, 514a-515b). Alors la raison de l'homme sera vraiment reine en lui et recevra les illuminations de la grâce (ch. 9, 515bd). Ainsi se formera dans l'homme de Dieu une conscience bonne, droite, tranquille, pure (ch. 9, 515d-516b).

3. *Sources et comparaisons.* — Il y a dans cet opuscule composite des traces très visibles d'une influence exercée par les œuvres de saint Bernard, du bienheureux Elred de Rievaux et même très probablement de Pierre de Celle. On y a relevé aussi une phrase d'Alcher de Clairvaux. Ce sont d'ailleurs souvent des expressions plus caractéristiques ou des schèmes d'exposition. Plus curieux est le cas de cette comparaison entre la conscience et une demeure.

Le thème de la maison a souvent été employé par les orateurs et les auteurs sacrés. Saint Augustin entend le texte des *Prov.* 9, 1 *Sapientia aedificavit sibi domum* de la nature humaine qu'assume le Verbe incarné (vg *De civitate Dei* 17, 20, PL 41, 555). Saint Bernard voit plutôt dans cette maison la Vierge (*Sermo* 52 *de diversis*, *De domo divinae Sapientiae, id est Virgine Maria*, PL 183, 674). Peut-être est-ce dans la ligne de cette allégorie qu'il faut comprendre la *Domus aurea* des litanies de Lorette? Saint Grégoire, lui, a une interprétation plus moralisante et compare la maison où se trouvent les enfants de Job, au moment où le vent du désert la fait s'écrouler, à une conscience menacée par le démon (*a tranquillitatis suae statu conscientiam evertit*, *Moralia* 2, 49, PL 75, 592b). Les quatre angles de cette maison sont d'ailleurs constitués par les quatre vertus de prudence, justice, force et tempérance.

Sans doute est-ce à cette influence grégorienne, — directe ou indirecte —, qu'il faut rattacher la comparaison qui sous-tend notre opuscule. On notera que les « dictionnaires d'allégories » du 12e siècle connaissent cette comparaison entre la conscience et une maison, à côté, il est vrai, de mille et une autres comparaisons.

C'est le cas pour le pseudo-Raban Maur (Garnier de Rochefort ou Adam le Prémontré) dans les *Allegoriae in Sacram Scripturam* (PL 112, 912b) : *Per domos conscientiae bonae ut in Job : Replevit domos suas argento* (3, 15) *quod perfecti claritate divini eloquii in suis conscientiis abundant.* Alain de Lille, dans ses *Distinctiones dictionum theologicarum*, bien que témoin de l'interprétation christologique de *Prov.* 9, 1, écrira lui aussi : *Dicitur conscientia, unde Salomon de anima perfecta : Consideravit semitas domus suae; semitas domus suae considerat quia omnes conscientiae cogitationes subtiliter investigat* (PL 210, 773b).

Plus proche du *De domo interiori* encore, on peut signaler l'image de la maison intérieure que l'homme doit se construire, dans le *De arca Noe morali* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 647d), ainsi que dans un sermon de saint Bernard *In assumptione B. V. Mariae* 2, *De domo mundanda, ornanda, implenda* (PL 183, 417) et enfin dans une homélie de Hugues de Pontigny † 1151 sur les trois demeures de l'homme. La demeure extérieure, selon le premier abbé de Pontigny, est l'Église, la maison intérieure c'est la conscience (*domus interior conscientia*), la demeure définitive, c'est le ciel (ms Zwettl 119, f. 20). De cette maison, les parois sont les quatre vertus, la porte l'amour du prochain, la fenêtre l'amour de Dieu.

Il s'en faut de beaucoup que toutes les images de ces écrits coïncident : l'allégorisme est presque naturellement polyvalent. Mais de toute façon, des *Moralia in Job* à Hugues de Pontigny la route est toute tracée, qui mène au *De domo interiori seu de conscientia aedificanda.*

A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 183. — F. L. Battles, *Hugo of Saint-Victor as a moral allegorist* dans *Church History*, 1949, p. 220-240. —

Ph. Delhaye, *La conscience morale dans la doctrine de S. Bernard* dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 209-222; *Dans le sillage de S. Bernard, trois petits traités De conscientia* dans *Citeaux in de Nederlanden*, t. 5, Westmalle, 1954, p. 92-103.

Philippe DELHAYE.

DOMUS DEI. — Il a paru utile de rechercher les différentes acceptions de *domus Dei* dans l'Écriture et la tradition chrétienne. Elles aideront à mieux situer nombre de notions spirituelles importantes qui seront étudiées par la suite dans le Dictionnaire, telles que l'Église, la grâce et l'habitation de Dieu en l'âme, la présence de Dieu.

1. Domus Dei dans l'ancien Testament et dans le judaïsme avant le Christ. — 2. Dans le nouveau Testament. — 3. Dans la patristique jusqu'au début du moyen âge. — 4. Dans la liturgie de la Dédicace.

1. Dans l'ancien Testament. — D'un bout à l'autre de l'ancien Testament, « maison de Dieu » désigne un lieu de culte, ordinairement le temple de Jérusalem, très rarement la Palestine (*Osée* 8, 1; 9, 8 et 15; *Jér.* 12,7; *Zach.* 9, 8), une seule fois l'univers (*Baruch* 3, 24). Autour de cette expression, nous voyons poindre le souci de ne pas matérialiser la Présence divine, dont le temple n'est que le signe et le gage : Dieu habite au milieu de son peuple, grâce au lieu saint qui est comme l'escabeau de ses pieds; mais il habite aussi avec ses fidèles en exil, il est proche des pauvres et des humbles, sans qu'il soit jamais dit explicitement que le peuple d'Israël ou le cœur humble et contrit soit la « maison de Dieu ». Sans aboutir encore à cette formule précise, le mouvement de spiritualisation, amorcé dans l'ancien Testament, s'affirme et s'amplifie dans la littérature non-biblique du judaïsme immédiatement antérieur à l'ère chrétienne, et cela dans les milieux messianistes en marge du judaïsme officiel.

1° Rappelons les **textes caractéristiques de l'ancien Testament.** — 1) *Genèse* 28, 16-22. Le songe de Jacob fournit un texte fondamental.

Jacob voit en songe une échelle allant de la terre au ciel, « et des anges d'Elohim y montaient et descendaient » (28, 12). « Il eut peur et dit : Que ce lieu est redoutable! Ce n'est rien de moins qu'une *maison de Dieu* (*beith Elohim*; οἶκος Θεοῦ; *domus Dei*) et la *porte du ciel*... Il prit la pierre (sur laquelle il dormait).., la dressa comme une stèle et répandit de l'huile sur son sommet... et fit ce vœu : Si Elohim est avec moi.., cette pierre... sera une maison de Dieu » (28, 17-18 et 20-22).

La pierre, consacrée par l'onction, localise d'une certaine manière la présence divine et rappelle des pratiques courantes dans la religion cananéenne et le milieu sémitique (M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, coll. Études bibliques, 2e éd., Paris, 1905, p. 187-216). C'est pourquoi elle est appelée « maison d'Elohim » (*beith El*), d'où le nom de Béthel qui resta attaché à ce lieu (28, 19). Rapprocher *Juges* 17, 5 et 18, 31; cf A. Vincent, *Le livre des Juges*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1952, p. 115-117.

Jacob nomme aussi sa pierre *porte du ciel*. Pour une pensée religieuse plus évoluée, la demeure véritable de Dieu ne peut être que le *ciel* (déjà *Gen.* 11, 5 et 7; 21, 17; 22, 11), manière encore imparfaite d'exprimer la transcendance divine. Du moins, certains lieux de la terre se trouvent-ils en relation privilégiée avec ce ciel mystérieux où Dieu réside : l'échelle qu'aperçut Jacob désignait un de ces points de communication. Béthel est moins la demeure terrestre de Dieu que la porte du ciel où il habite (R. de Vaux, *La Genèse*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1951, p. 132-133). — La notion de lieu consacré, c'est-à-dire soustrait à tout usage profane et réservé au culte, permettra plus tard, dans le livre des *Chroniques*, de concilier la donnée traditionnelle d'une *maison de Dieu* sur terre avec la doctrine de l'omniprésence divine.

2) 2 *Samuel* 7 est un jalon important de la doctrine de l'habitation de Dieu parmi les hommes; ce qui en fait pour nous l'intérêt, comme aussi la grandeur et la beauté, c'est qu'il joue sur deux sens du mot *beith* en les opposant l'un à l'autre : la maison (temple) de Yahvé et la maison (dynastie) de David.

David avait décidé de bâtir un temple pour abriter l'arche. Yahvé lui fait savoir par Nathan : ce n'est pas David qui fera une *maison* à Yahvé, c'est Yahvé qui fera une *maison* à David, et « je maintiendrai après toi le lignage issu de tes entrailles et j'affermirai sa royauté » (7, 11-12). Le verset 13 semble modifier la perspective : « C'est lui qui construira une maison pour mon Nom et j'affermirai pour toujours son trône royal ». Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce verset (R. de Vaux, *Les livres de Samuel*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 160-162; H.-M. Féret, *Le Temple du Dieu vivant*, dans *Prêtre et apôtre*, t. 30, 1947, p. 136), la prophétie de Nathan enveloppe toute l'histoire de la royauté davidique et, obscurément, laisse entrevoir le Messie à venir, fils de David (cf *Ps.* 89, 30-38, et 132, 11-12; *Actes* 2,30).

C'est le Messie, à la fois personnel (2 *Samuel* 7, 14*a* : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils ») et collectif (14*b*-15 : « S'il commet le mal, je le châtierai », etc), qui construira une maison pour le Nom de Yahvé. Ce n'est pas en une maison de cèdre ou de pierre que Dieu entend résider, mais dans la postérité de David, et cela à perpétuité (7, 16). Il est significatif que cette perspective eschatologique du règne davidique s'exprime dans les *Chroniques* sous cette forme : « Je le maintiendrai à jamais dans ma maison et son trône sera à jamais affermi » (1, 17, 14). Mais, ni dans l'un ni dans l'autre texte, il n'est dit que la lignée davidique sera *la maison de Yahvé*; David comprend la promesse en ce sens que sa *maison*, c'est-à-dire sa dynastie et, avec elle, le peuple de Dieu subsisteront à jamais en la présence de Yahvé (2 *Sam.* 7, 24, 26, 29; 1 *Chron.* 17, 22, 24, 27).

La perspective messianique de la *maison*, entrevue par Nathan et David, semble étrangère à la pensée de Salomon, dont l'œuvre capitale fut de bâtir le temple de Jérusalem. L'ensemble de l'édifice sacré est appelé couramment la maison de Yahvé, plus souvent la Maison : c'est un terme technique. L'image que le mot évoque n'est pourtant pas oubliée; on entend bien que Yahvé y habite réellement : « Oui, je t'ai construit une maison sublime, une demeure où tu résides à jamais » (1 *Rois* 8, 10-13; 2 *Chron.* 6, 1-2; 7, 1-3). Pour concilier cette présence avec l'immensité divine, on précise que c'est le Nom de Yahvé qui réside dans la maison : présence véritable, car le nom représente la personne, mais non exclusive (1 *Rois* 8, 16-20, 29; 9, 3, 7, etc; voir R. de Vaux, *Les livres des Rois*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1949, p. 56).

3) *Chroniques*. Le chroniste attache une grande importance au sacerdoce et au culte; il donne une place centrale en son récit à la construction du temple; mais, influencé par la prédication d'Ézéchiel, il se garde de localiser la présence divine à Jérusalem.

Pour lui, la « maison de Yahvé » n'est que le « piédestal » de Dieu, dont la demeure est au ciel (11, 2, 4-5). L'idée de maison divine se spiritualise : le temple ne saurait contenir Dieu; il n'est que le lieu consacré au culte, la maison de la prière (6, 20-21, 26, 29, 34, 38; cf 1 *Rois* 8, 29-30, 35-38), la maison du

sacrifice (2 *Chron.* 7, 12; noter l'expression « maison du sanctuaire », 1 *Chron.* 28, 10; 2 *Chron.* 36, 17; sur la théologie liturgique du chroniste, voir H. Cazelles, *Les Livres des Chroniques*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1954, p. 10 svv, 129, 176, 234, etc).

4) Dans les *psaumes*, l'expression *maison de Dieu* (*maison de Yahvé*, *ta maison*, etc), toujours appliquée au temple de Jérusalem, se charge d'une nuance affective et lyrique. L'idée de l'intimité de Dieu avec ses fidèles est toujours mise en relation avec le temple ou la cité du temple. Il n'est jamais dit que le peuple élu soit la « maison de Dieu »; lors même que *Ps.* 114, 2 chante « Juda lui devint un sanctuaire et Israël son domaine », on ne peut affirmer que la pensée se détache de l'édifice matériel, à raison duquel précisément la terre judéenne peut être appelée le sanctuaire de Dieu.

5) *Prophètes.* La tendance à spiritualiser l'idée de présence divine s'accentue dans le troisième *Isaïe* :

« Car ainsi parle le Très-Haut dont la demeure est éternelle et le nom saint : J'habite une demeure élevée et sainte, mais je suis également avec l'homme contrit et humble » (57, 15). « Le ciel est mon trône et la terre mon marchepied! Quelle maison pourriez-vous me bâtir et en quel endroit me faire résider? Tout cela, c'est ma main qui l'a fait et tout cela est à moi, oracle de Yahvé. Mais celui sur qui je jette les yeux, c'est le miséreux et le cœur contrit qui tremble à ma parole » (66, 1-2; cf. P. Auvray et J. Steinmann, *Isaïe*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1951, p. 244).

L'ancien Testament n'offre rien de plus fort; mais, si Dieu se plaît avec les humbles, il n'est pas dit encore que ceux-ci soient sa demeure.

2° **Le judaïsme avant Jésus-Christ.** — 1) *La « nouvelle maison ».* — Le sanctuaire hiérosolymitain reste le centre de la religion juive et de son eschatologie. Si on le juge actuellement outragé par un sacerdoce infidèle, on ne doute pas qu'il ne doive être rétabli aux derniers temps dans sa sainteté initiale. La « nouvelle maison » que décrivent les apocalypses semble être, comme le temple entrevu par Ézéchiel au temps de l'exil babylonien, le sanctuaire restauré où s'assemblera le peuple messianique, non toutefois le temple seul, mais la nouvelle Jérusalem, ville idéale dont le temple sera le joyau (cf Kittel, Οἶκος, t. 5, 1954, p. 127).

Livre d'Hénoch II (*Paraboles*), 53,6 (trad. F. Martin, Paris, 1906, p. 135; J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 55); cf 39, 2-5 (Martin, p. 83; Bonsirven, p. 47); IV (*livre des songes*), 89, 36-50, et 90, 28-36 (Martin, p. 211-214 et 232-234; Bonsirven, p. 69-70). — *Testament de Lévi* 10, 5, PG 2, 1060*d*; Bonsirven, p. 127. — *Livre des jubilés* 1, 17, Bonsirven, p. 80; cf 1, 27-29, p. 81-82; 49, 21, p. 114.

Des apocryphes postérieurs diront que la maison préexistait au ciel toute bâtie : Dieu l'avait montrée à Adam avant la chute, puis à Abraham, à Moïse sur le Sinaï, quand il lui fit bâtir le tabernacle (*Baruch* syriaque 4, 2-6, *Patrologie syriaque*, t. 2, Paris, 1907, p. 1073; Bonsirven, p. 292).

A ces textes il faut joindre les fragments d'apocalypses de Qumrân, encore imparfaitement connus. Ils décrivent *la Jérusalem nouvelle*, son temple et le culte qui s'y déroulera d'une manière en partie nouvelle, mais conforme aux traditions du sacerdoce légitime ou sadoqite. Le *Document de Damas*, issu des mêmes milieux, montre aussi l'attachement des « fils de Sadoq » pour le sanctuaire appelé *la maison de prosternation ou d'adoration*. Voir D. Barthélemy et J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, t. 1, Oxford, 1955; M. Baillet, *Fragments araméens de Qumrân* 2, *Description de la Jérusalem nouvelle*, dans *Revue biblique*, t. 62, 1955, p. 222-245; G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 163-167, 178; M. Delcor, *Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumrân*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 144, 1953, p. 15-22.

2) *La « maison de sainteté ».* — Dans la *Règle de la communauté*, la pensée religieuse des sadoqites, qu'il faut sans doute identifier avec les ésséniens, a franchi une étape importante : la terminologie traditionnelle concernant le sanctuaire ne désigne plus un lieu de culte, elle a été transférée à la communauté élue.

Lorsque ces choses arriveront à Israël (aux derniers temps), a congrégation de la communauté sera établie dans la vérité comme une plantation éternelle, une *maison de sainteté* pour Israël et une fondation du saint des saints pour Aaron, des témoins de la vérité en vue du jugement, des élus de la grâce pour expier en faveur de la Terre et pour rendre aux impies leur rétribution. C'est le mur éprouvé, la pierre d'angle précieuse, ses fondations ne trembleront pas ni ne bougeront de leur place. C'est le lieu du saint des saints... C'est une *maison de perfection et de vérité* en Israël pour la conclusion d'une alliance selon les préceptes éternels. Ils seront agréés pour expier en faveur de la Terre et pour prononcer le jugement de l'impiété afin qu'il n'y ait plus d'iniquité (8, 4-10; Vermès, *loco cit.*, p. 149; G. Lambert, *Le Manuel de discipline de Qumrân*, NRT, t. 83, 1951, p. 942-943, 968-969; M. Delcor, *art. cité*, p. 15; cf 5, 4-6 et 9, 3-6).

On ne trouve pas dans ces textes l'expression « maison de Dieu », mais les équivalences sont nettes : la « maison de sainteté », avec les images se rapportant à une construction, et le contexte cultuel se réfèrent directement au temple et non pas au sens sociologique des expressions bibliques « maison d'Israël », « maison de David », etc. Dans l'état actuel de nos connaissances, on peut affirmer que cette transposition à la communauté messianique des noms désignant le temple est un cas unique dans le judaïsme antérieur au Christ; elle n'étonne pas de la part d'un groupement religieux qui s'était exilé volontairement du temple de Jérusalem, qu'il jugeait profané par un sacerdoce impie (cf K. G. Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrân*, dans *Revue biblique*, t. 61, 1954, p. 203).

Dans le judaïsme rabbinique, on trouve cette idée que la « demeure » ou présence de Dieu (Shekina) accompagne la communauté en prière, aussi bien à la synagogue, qu'en tout lieu où se trouvent des justes : « Où deux personnes seulement sont réunies et qu'elles parlent de la Tora, la *Shekina* demeure parmi elles » (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, Munich, 1922, p. 794-795). Cela n'ajoute aucune idée vraiment nouvelle à *Isaïe* 57, 15 et 66, 2 (cf *Mt.* 18, 20).

2. **Le nouveau Testament.** — 1° **« La maison de mon Père ».** — Les évangélistes nomment constamment le temple de Jérusalem τὸ ἱερόν. Le vocable « maison de Dieu », οἶκος Θεοῦ, apparaît dans quelques paroles du Christ.

Principalement lors de l'expulsion des vendeurs (*Mt.* 21, 13; *Marc* 11, 17; *Luc* 19, 46), où le Seigneur cite *Jér.* 7,11 et *Isaïe* 56, 7 : « Il est écrit *Ma maison sera appelée une maison de prière*, et vous en faites, vous, un repaire de brigands ». En *Jean* 2, 16 le logion devient : « Ne faites pas de *la maison de mon Père* (τὸν οἶκον τοῦ Πατρός μου) une maison de trafic », et le texte invoqué *Ps.* 69, 10 « Le zèle de ta maison me dévorera » (rapprocher *Luc* 2, 49, selon les Pères et la version syriaque, « Ne saviez-vous pas que je dois être *dans la maison de mon Père* »; cf M.-J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Luc*, coll. Études bibliques, Paris, 1927, p. 97). En *Jean* 14, 2 « la maison de mon Père » prend un sens transcendant et désigne le séjour céleste des élus dans l'intimité de Dieu.

C'est encore le rappel de l'ancien Testament (1 *Sam.* 21, 7) qui amène à parler de la maison de Dieu en *Mt.* 12, 4 (au verset 6 le Christ se déclare « plus grand que le temple »), en *Marc* 2, 26 et en *Luc* 6, 4. La parole dite dans le temple, « Eh bien, *votre maison* va vous être laissée déserte » (*Mt.* 23, 38), pourrait

s'entendre de « la Maison », commune à tous les juifs, le sanctuaire (rapprocher de 1 *Rois* 9, 7-8 et *Jér.* 26, 6; il est question du temple aussitôt après, *Mt.* 24, 1-3).

2° **La Maison qui n'est pas de main d'homme.** — Deux discours des *Actes*, celui de saint Étienne au Sanhédrin (7, 44-50, à propos du temple de Salomon et s'appuyant sur *Isaïe* 66, 1-2) et celui de saint Paul à l'Aréopage (17,24), proclament que le Très-Haut, Seigneur du ciel et de la terre, « n'habite pas dans des (maisons) faites de main d'homme » (οὐκ... ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ; 17, 24 ajoute ναοῖς). La revendication d'une omniprésence divine que le temple matériel ne saurait limiter vient de l'ancien Testament. Mais le nouveau oppose aux maisons bâties par les hommes un temple « qui n'est pas de main d'homme ». Selon *Marc* 14, 58 les faux témoins déposent : « Nous l'avons entendu dire : Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en rebâtirai (οἰκοδομήσω) un autre qui ne sera pas fait de main d'homme ». En fait, Jésus n'avait pas dit : « Je détruirai », mais : « Détruisez ce temple (ναόν), et en trois jours je le relèverai (ἐγερῶ) », selon *Jean* 2, 19, qui ajoute (2, 21) : « Mais lui parlait du Temple (ναοῦ) de son corps ». Dans le culte nouveau, la maison de Dieu véritable et transcendante sera le corps ressuscité du Christ, grâce auquel désormais habite parmi nous la « Gloire de Dieu » (*Jean* 1, 41; 1, 51 rapproché de *Gen.* 28, 12; 19, 34 rapproché de *Éz.* 47, 1-2. Voir A.-M. Dubarle, *Le Signe du Temple*, dans *Revue biblique*, t. 48, 1939, p. 21-44; O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 41 svv). La nouvelle Maison, décrite par Ézéchiel et dont rêvaient les apocryphes, saint Jean la voit réalisée par l'Incarnation. Saint Paul dit de même : « En lui (le Christ) habite (κατοικεῖ) et s'incorpore (σωματικῶς) toute la plénitude de la Divinité » (*Col.* 2, 9, trad. P. Benoît dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1949; cf 1, 19).

Dans une perspective différente, la maison (οἰκία) non faite de main d'homme, éternelle, céleste, bâtie par Dieu (οἰκοδομὴ ἐκ Θεοῦ), que 2 *Cor.* 5, 1 oppose à notre demeure terrestre, une simple tente (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους), désigne l'état glorieux du corps ressuscité en contraste avec l'état actuel du corps mortel. Paul compare ensuite ces deux états à deux vêtements, dont nous voudrions bien revêtir le second sans avoir à quitter le premier, « afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie » (5, 2-4). Il semble donc que le corps soit regardé ici comme l'habitation de l'âme ou de la personne humaine (v. 2 : τὸ οἰκητήριον ἡμῶν); il n'est pas impossible cependant que la pensée de Paul se réfère implicitement à l'image biblique de la demeure divine, céleste et terrestre. Cf A. Feuillet, *La Demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de* II *Cor.* 5, 1-10 *et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 161-192, etc.

3° **L'Église, maison de Dieu.** — Plus caractéristique du nouveau Testament est la doctrine qui voit dans *la communauté chrétienne* la maison de Dieu et le vrai temple.

1) L'idée est fréquente chez *saint Paul*. On relève trois textes fondamentaux et quelques allusions secondaires.

1 *Cor.* 3, 9-17 : « Nous sommes les coopérateurs de Dieu, et vous êtes la plantation de Dieu, l'édifice (οἰκοδομή) de Dieu ». Fondateur de l'église corinthienne, Paul se glorifie d'être, selon la grâce qu'il a reçue, l'architecte de cette construction qui repose sur Jésus-Christ et dont les matériaux seront éprouvés au jour du jugement. La pensée semble glisser un moment vers un temple individuel (14 : « Celui dont la construction tiendra recevra une récompense »), mais il s'agit en première ligne de la communauté, où habite (οἰκεῖ) l'Esprit de Dieu (16-17).

2 *Cor.* 6, 16. Pour détourner les croyants de frayer avec les incroyants, Paul montre dans la communauté le temple du Dieu vivant, réalisant la « Demeure » promise par Moïse et les prophètes (ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς, etc, citation combinée de *Lév.* 26, 11-13 et *Éz.* 37, 27) et ne pouvant s'accorder avec les idoles. Tout le passage rappelle étrangement la *Règle* de Qumrân et appuie l'hypothèse de contacts entre saint Paul et les milieux esséniens (cf K. G. Kuhn, dans *Revue biblique*, t. 61, 1954, p. 203, n. 2; F.-M. Braun, *ibidem*, t. 62, 1955, p. 33-34).

Éph. 2, 19-22. Il s'agit cette fois de l'Église universelle, réunissant juifs et gentils (cf 11-18). Six termes composés ou dérivés de οἶκος encadrent le ναὸς ἅγιος. Ce texte est comme la charte de la maison de Dieu au sens spirituel et communautaire.

« Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes (πάροικοι); vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu (οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ); apôtres et prophètes sont les fondations sur lesquelles vous vous élevez (ἐποικοδομηθέντες), et la pierre d'angle, c'est le Christ Jésus lui-même. En lui toute construction (οἰκοδομή) s'ajuste et grandit en un *temple saint* dans le Seigneur; en lui, vous aussi, vous entrez dans la construction (συνοικοδομεῖσθε) pour devenir une demeure (κατοικητήριον) de Dieu, dans l'Esprit » (voir M. Frayeman, *La spiritualisation de l'idée du Temple dans les Épîtres pauliniennes*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 23, 1947, p. 378-412 et dans *Analecta lovaniensia*, t. 2, n. 5, 1947).

Relevons une simple mention en 1 *Tim.* 3, 15 : « la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant ». Saint Paul affectionne l'image de l'édifice spirituel (*Rom.* 9, 32-33; 15, 20); il la mêle souvent à celle du *corps* (*Éph.* 4, 12-16; *Col.* 2, 19); elle est encore suggérée par la notion morale d'« édification ». Voir art. ÉDIFICATION. *Col.* 2, 9 indique que la dignité d'habitation de Dieu vient à la communauté chrétienne de son union au Christ et d'une participation à sa plénitude de grâce (cf L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, coll. Unam Sanctam, 2e éd., Paris, 1948, p. 113-114, 185-186, 260-261).

2) Deux textes de *saint Pierre* proclament aussi nettement cette doctrine du temple spirituel qu'on a pu appeler « le kérygme bien établi du christianisme primitif » (art. Οἶκος, dans Kittel, p. 130). Mais tandis que saint Paul voit dans le temple la maison où Dieu habite (le ναός ou *debir*), saint Pierre y verrait plutôt la maison où l'on sacrifie. — 1 *Pierre* 2, 5. Les croyants sont invités à s'approcher du Christ, pierre vivante (cf *Mt.* 21, 42, etc) : « Et vous-mêmes, tels des pierres vivantes édifiez-vous *en maison spirituelle* (οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός), en sacerdoce saint, pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (sur l'analogie avec les textes esséniens, voir M. Delcor, *L'eschatologie des documents de Khirbet Qumrân*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 26, 1952, p. 381). — 1 *Pierre* 4, 17 affirme en passant que *nous sommes la maison de Dieu*.

3) D'autres textes contiennent implicitement la même affirmation.

Mt. 16, 18 suggère que l'*Ecclesia*, rassemblement de tous ceux qui avec Pierre confesseront Jésus Fils du Dieu vivant, sera la maison de Dieu, le temple messianique.

En *Hébr.* 3, 2-6, le peuple croyant est la *maison de Dieu*, construite par Dieu lui-même; Moïse, comme un noble serviteur, a été fidèle *dans* la maison (*Nomb.* 12, 7), mais Jésus, en qualité de Fils, est établi chef *sur* cette maison. Il n'y a plus ici de référence directe au temple, mais une image tirée de l'économie domestique; même image *Jean* 8, 35.

Les *Actes* 15, 14-18 (discours de Jacques au concile de Jérusalem), citant *Amos* 9, 11, proclament qu'en tirant « d'entre les gentils un peuple réservé à son Nom », Dieu se proposait de reconstruire (ἀνοικοδομήσω) le tabernacle (σκηνήν) de David, qui était tombé. L'image de la construction spirituelle, appliquée à l'Église, se retrouve dans *Actes* 9, 31 et 20, 32. Voir DS, art. Édification et Église.

Le vocable « maison de Dieu » est absent de l'*Apocalypse*, non l'idée. Le terme constamment employé est ναός.

Il désigne la demeure céleste de Dieu et des anges, conçue à l'image du temple juif (15,5 : « le temple, la tente du Rendez-vous »; 15,8 citant 1 *Rois* 8, 10; 16, 1, 17), le temple de Jérusalem (11, 1-2, symbole de l'Église terrestre persécutée; 14, 15 et 17), l'Église céleste, société des élus (7, 15; 11, 9). Le même terme est appliqué (3, 12*a*) à l'Église eschatologique, la nouvelle Jérusalem qui descendra du ciel sur la terre (3, 12*b*; 21, 2, 9 svv), à la fois sous les traits d'une Femme (Épouse de l'Agneau, 19,7; 21,2) et d'une Cité (21, 9-27), dans laquelle il n'y a pas à proprement parler de temple, car le Dieu Tout-Puissant est son ναός, ainsi que l'Agneau (21, 22). La Jérusalem céleste est *la demeure de Dieu avec les hommes*, évoquant le tabernacle de l'*Exode* (σκηνή, 13, 6, à rapprocher des tabernacles éternels de *Luc* 16, 9); 21, 3 : « Voici la *demeure* de Dieu avec les hommes. Il dressera sa tente parmi eux (σκηνώσει, comme *Jean* 1, 14); ils seront son peuple, et lui, *Dieu-avec-eux*, sera leur Dieu ».

4° Le chrétien, demeure des Personnes divines. — Si l'image de la maison spirituelle s'applique d'abord et surtout à l'Église, elle s'étend secondairement, dans la doctrine du nouveau Testament, à chaque chrétien pris individuellement (L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 113, note 3). L'Esprit de Dieu, descendu sur la communauté, habite aussi, selon saint Paul, en chacun des baptisés : *Rom.* 8, 9 οἰκεῖ; 8, 11 ἐνοικοῦντος; 1 *Cor.* 3, 16 οἰκεῖ (le sens collectif et le sens individuel semblent ici se rejoindre); 2 *Tim.* 1, 14. Ce n'est pas seulement l'âme, mais les membres corporels qui sont le temple du Saint-Esprit (1 *Cor.* 6, 19), car ils sont promis à la résurrection (6, 14), ils sont des membres du Christ (15); ce qui oblige les chrétiens à *glorifier* Dieu dans leurs corps (20) en observant la chasteté (12-18), véritable liturgie du sanctuaire spirituel. En contraste, rappelons qu'en *Mt.* 12, 44 et *Luc* 11, 24 le diable appelle le corps du possédé « ma maison ».

L'idée d'une présence de l'Esprit divin dans l'âme humaine n'est pas absolument propre au nouveau Testament. L'ancien savait que l'Esprit de Yahvé repose sur les prophètes. Selon *Sag.* 1, 7 et 12, 1 *le souffle impérissable* du Maître de la vie *est en toutes choses*. Dans le *Document de Damas* (5, 11; 7, 3-4), ceux qui sont entrés dans la « nouvelle Alliance » doivent veiller « à ne pas profaner le saint esprit qui est en eux, puisque Dieu les a mis à part ». Voir aussi les *Testaments des douze Patriarches*, *Joseph* 10 (PG 2, 1132-1133), mais cet apocryphe est sans doute d'origine chrétienne (cf J. T. Milik, dans *Revue biblique*, t. 62, 1955, p. 398-406). Chez Philon, les intelligences humaines sont les temples de l'Esprit divin (L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 112-114); il est spécifiquement chrétien d'étendre cette dignité au corps.

Aussi bien, pour saint Paul, l'habitation de l'Esprit de Dieu, qui est aussi l'Esprit du Christ, est le privilège des chrétiens : c'est un effet du baptême (*Rom.* 8, etc). Le Christ lui-même habite (κατοικῆσαι) par la foi dans le cœur de ceux qui ont reçu l'Esprit (*Éph.* 3, 16-17; cf *Col.* 3, 16). Saint Jean accentue le caractère personnel de cette habitation et sa permanence.

L'Esprit de vérité « demeure (μένει) chez vous et il sera en vous » (*Jean* 14, 17). « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera, et moi et le Père nous viendrons et nous ferons demeure chez lui » (14, 23 : μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα, *mansionem apud eum faciemus*. On sait que le français *maison* dérive de *mansionem*. Pour le texte, voir M.-E. Boismard, dans *Revue biblique*, t. 57, 1950, p. 392).

Saint Jean n'emploie pas les verbes formés de οἶκος, mais très fréquemment μένω (*Jean* 6, 56; 15, 4 et 5; 1 *Jean* 2, 27; 3, 24; 4, 12-13, 15-16). L'idée de maison est suggérée par *Apoc.* 3, 20 : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe; si, répondant à ma voix, quelqu'un ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi ».

Conclusion. — L'expression *maison de Dieu* traduit la conscience qu'avait Israël, peuple élu, de vivre dans la familiarité du vrai Dieu, qui avait daigné choisir Sion pour sa demeure. Cette fierté religieuse et nationale devient un attachement nuancé de tendresse dans les psaumes. Mais la présence de Yahvé n'est pas exclusivement liée à sa maison terrestre, lieu de la prière et des sacrifices. Le thème biblique de la maison de Dieu offrirait déjà d'amples ressources à une théologie spirituelle, notamment des expressions imagées de l'intimité du fidèle avec son Dieu. Dans les documents non bibliques du judaïsme essénien apparaît une transposition spirituelle du thème, qui aura une portée beaucoup plus grande encore. Reprise et développée par le nouveau Testament, elle deviendra l'une des manières dont les Apôtres énonceront l'originalité du message chrétien : l'ancien ordre de choses, centré sur le temple, ayant été aboli par la mort et la résurrection du Christ, c'est désormais la communauté chrétienne, l'Église, et secondairement chaque chrétien, corps et âme, qui est le véritable sanctuaire, la *maison spirituelle*, dont la construction commencée par Dieu ici-bas s'achèvera dans la Jérusalem éternelle.

3. **Le langage chrétien : les Pères.** — Il reste à suivre le vocable *maison de Dieu* dans la littérature chrétienne, à chercher quand et pourquoi les auteurs emploient ces mots, soit au sens matériel d'édifice du culte, soit en l'un des sens spirituels que nous venons de relever dans le nouveau Testament. Sans vouloir être exhaustive, l'enquête se poursuivra jusqu'au début du moyen âge.

1° Domus Dei, édifice matériel. — 1) *Emplois divers de domus.* — Durant les deux premiers siècles, les chrétiens n'ont pas de lieux de culte attitrés; ils se réunissent chez l'un ou chez l'autre d'entre eux (*Actes* 2, 46; 20, 8; *Rom.* 16, 5; 1 *Cor.* 16, 19; *Col.* 4, 15; *Philémon* 2). « Leur assemblée même est le lieu de leur vie religieuse » (P. Batiffol, *De la Dédicace des églises*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 28, 1939, p. 61).

Au temps de Tertullien, *ecclesia* commence à désigner l'édifice où se tient habituellement l'assemblée (*De praescriptione* 42, PL 2, 58*a*); voir DS, art. Église. *Domus* apparaît en même temps; il désignera encore une église chez les poètes du 5e siècle (Prudence, *Peristephanon* 11, 227, PL 60, 554*a*; Ennodius de Pavie, *Carmina* 2, 12 et 151, PL 63, 337*b*, 362*b*). Dans les sermons de dédicace, à toutes les époques, on dira : « Nous avons construit *une maison* ou *cette maison* au Christ et à son épouse l'Église » (Eusèbe de Césarée, *Historia ecclesiastica* 10, 4, PG 20, 849*a*), à Dieu (Balaï, avant 460, dans A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952, p. 275; saint

Bernard, *Sermons de dédicace* 1, PL 183, 517*d* svv). On notera aussi les exhortations de Jean Chrysostome à la bonne tenue dans l'église, « maison (οἰκία) commune des chrétiens »; nous ne devrions pas avoir d'autre maison (*In Matthaeum* 32, 6, PG 57, 384), « autrefois les maisons étaient des églises, maintenant l'église devient une maison (profane) », tant elle est peu respectée (7,386).

Fréquemment l'église est appelée « maison de la prière » (*domus orationis, domus precum*, réminiscence de *Mt.* 21, 13), vg Augustin, *Sermones* 336, 1, PL 38, 1471*d* : domus ergo nostrarum orationum ista est, domus Dei nos ipsi; *Epist.* 22, 3, PL 33, 91*c*, etc.

2) *Domus Dei* ou *Domini*. — A partir de Tertullien (*De idololatria* 7, PL 1, 669*a* : le païen devrait gémir de voir le chrétien « ab idolis in ecclesiam venire, de adversarii officina in domum Dei »), les chrétiens nomment parfois leurs églises *domus Dei*. En certains textes, il semble que ce soit simple réminiscence du langage biblique. Hilaire de Poitiers admet que cette appellation était habituelle de son temps : « consuetudo nostra vel *domum Dei* solita est nuncupare vel Templum » (*Tractatus in ps.* 126, 6, PL 9, 695*c*), mais il montre ensuite que l'expression n'implique pas une présence exclusive du Dieu infini que les *aedificiorum domus* ne peuvent contenir. *Maison de Dieu* n'évoque, au fond, que l'idée de consécration, de lieu réservé au culte; saint Thomas dira *domus consecrata, sacrata* (*In 1 ad Corinthios* 3, lect. 3; 3ª q. 83 a. 3; *In Joannem* 10, lect. 5, n. 2 : *domus materialis*). Le nom spécifique du lieu de culte reste *ecclesia*, lieu de l'assemblée. « L'église chrétienne... n'est pas la maison de Dieu seulement, mais *de Dieu et de son peuple, de Dieu avec son peuple* » (Y. Congar, *La Maison du Peuple de Dieu*, dans *L'Art sacré*, 1947, p. 213).

2° **Domus Dei au sens spirituel.** — Beaucoup plus caractéristiques du langage chrétien, *domus Dei* présente de nombreuses acceptions spirituelles.

1) *Jésus-Christ, Maison de Dieu.* — Dans la ligne de *Jean* 2, 19-21, les Pères nomment parfois *domus Dei* l'humanité du Christ.

Cyprien, *Testimonia* 1, 15, PL 4, 686*c* : Quod domus et templum Dei Christus futurus esset, et cessaret templum vetus et novum inciperet (témoignages cités : 1 *Rois* 7; *Mt.* 24, 2; *Marc* 14, 58). Hilaire, *Tract. in ps.* 64, 6, PL 9, 416*d* : Domum autem Dei etiam ipsum assumptum a Dei filio hominem intelligere erit promptum... Pseudo-Hégésippe, *Historiae* 5, 2, PL 15, 2135*c*. Augustin, *De civitate Dei* 17, 20, PL 41, 555*d* : Verbum Patri coaeternum, in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum, et huic, tanquam capiti membra, Ecclesiam subjunxisse... Léon le Grand, *Tomus ad Flavianum* (*Epist.* 28) 2, PL 54, 764*a* (applique à l'incarnation : *Sapientia aedificavit sibi domum, Prov.* 9, 1). Pseudo-Chrysostome, *Opus imperfectum in Matthaeum* 2, PG 56, 636*b*. Rupert de Deutz, *In Aggaeum* 1, PL 168, 685-686; *De glorificatione Trinitatis* 9, 2-18, PL 169, 181-201 : Quod domus illa, quam Sapientia sibi aedificavit, sit corpus Christi, et quod in istam domum processio Spiritus sancti tertio celebrata sit, primo ad aedificandum, secundo ad exornandum, tertio ad dedicandum.

2) *L'Église, maison spirituelle.* — Tout au long des siècles patristiques s'entend l'écho du *kérygme* apostolique : la vraie maison de Dieu est la *congregatio fidelium*, l'Église du Christ, qui se construit ici-bas pour s'achever dans la Jérusalem céleste. « Vous êtes, écrit Ignace d'Antioche, les pierres du temple du Père, préparées pour la construction (εἰς οἰκοδομήν) de Dieu le Père, élevées jusqu'en haut par la machine de Jésus-Christ, qui est la croix, vous servant comme câble de l'Esprit Saint; votre foi vous tire en haut et la charité est le chemin qui vous élève vers Dieu » (*Aux Éphésiens* 9, 1, trad. P. Camelot, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951 p. 76); l'évêque est « celui que le maître de maison envoie pour administrer sa maison » (6, 1, p. 74); les hérétiques sont stigmatisés comme οἰκοφθόροι, des adultères spirituels, ceux qui souillent la maison de Dieu, l'Église (16, 1, p. 84).

Le Pasteur d'Hermas appelle maison de Dieu (ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ) la tour dont il décrit longuement la construction et qui représente l'Église (*Similitude* IX, 13, 9-14, 1, éd. A. Lelong, coll. Hemmer-Lejay, Paris, 1912, p. 262-263; cf 17, 5, p. 274-275 : la « famille des justes » donne l'explication de la maison de Dieu, et *Vision* 3, 3-4, 1, p. 34-35). Tertullien, *Ad uxorem* 2, 8, PL 1, 1301*a* (Difficile in domo Dei dives, ac si quis est, difficile caelebs); *Adversus Marcionem* 3, 23, PL 2, 353*c* (Ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem Dei); *De pudicitia* 7, PL 2, 993-994 (etsi in domo amissam, quasi in Ecclesia... Intra domum Dei Ecclesiam). Discours d'Eusèbe à la dédicace de Tyr (*Historia ecclesiastica* 10, 4, PG 20, 852*a* : « Dieu est grand, grande est sa maison », applique *Baruch* 3, 24 à l'Église; 857*b* : la maison faite de pierres vivantes et solides). Cyrille de Jérusalem, *Catecheses mystagogae* 18, 25, PG 33, 1045*b* : La première Église, celle des juifs s'est effondrée. Le Sauveur en bâtit une autre *ex gentibus*; de cette seconde construction, il est dit dans le psaume 25, 8 : Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison. Ambroise, *In Lucam* 2, 87-88, PL 15, 1585 *bc* : Ecce mulier omnium mater, ecce domus spiritalis, ecce civitas quae vivet in aeternum.

Jérôme, *Epist.* 18 *ad Damasum* 5, PL 22, 363*d*-364*a*, éd. J. Labourt, coll. Budé, Paris, 1949, p. 58-59 : Domus Dei quae sursum est gloria plena conspicitur; haec vero quae deorsum est nescio an plena sit gloria, nisi forte secundum psalmistae sensum dicentis : « Domini est terra et plenitudo ejus », nos quoque dicamus eos esse in terra plenos gloria qui possint dicere : « nos omnes ex plenitudine ejus accepimus » (citations : *Isaïe* 2, 2; *Hébr.* 3, 5-6; 1 *Tim.* 3, 14-15, prouvant que cette maison est l'Église).

Augustin, *De civitate Dei* 8, 24; 15, 19; 17, 8; 18, 45 et 47, PL 41, 251*a*, 462*c*, 542*a*, 606*b* et 610*b*. Jean de Fécamp, *Confessio fidei* 3, 26, PL 101, 1072*b* : Credo sanctam Ecclesiam... Non in illam credo tamquam in Deum, sed eam in Deo, et Deum in ea esse confiteor; non quasi ipsa contineat Deum, sed potius ipsa continetur a Deo. Haec domus Dei, haec sponsa Christi.

Souvent un texte de l'ancien Testament offre l'occasion de parler du temple vivant.

Origène, *In Joannem* 10, 23, PG 14, 381*b* (Nous avons appris de Pierre que l'Église est une Maison de Dieu construite en pierres vivantes, une Maison spirituelle en vue d'un sacerdoce saint : Salomon construisant le temple en la Jérusalem terrestre est en cela la figure du Christ).

Hilaire, *Tract. in ps.* 64, 6, PL 9, 416*b* (bona domus Dei... Ecclesiae munera); 126, 8, PL 9, 696*c* (Fundamentum ejus super Prophetas et Apostolos... Lapidibus vivis augenda est, angulari lapide continenda, et mutuae connexionis augmentis in virum consummatum et in mensuram Christi corporis exstruenda, specie quoque ac decore gratiarum spiritalium adornanda. Haec ita a Deo, id est doctrinis ejus aedificanda, non concidet... Haec domus in domos plures diversis fidelium aedificationibus in unoquoque nostrum ad ornatum et amplitudinem beatae illius civitatis excrescet. — Texte particulièrement riche en vues théologiques sur l'Église).

Basile, *In ps.* 28, PG 29, 288*c* (Qui hic plantati in domo sunt Domini, quae est Ecclesia Dei viventis, illic in atriis Dei nostri florebunt); *In Isaiam* 2, 66, PG 30, 233*b*. Cassiodore, *In ps.* 25, 8; 64, 5; 92, 7; 121, 1, PL 70, 185*c*, 445*cd*, 663*d*, 909*d*. Raban Maur, *C. in 3 Regum* 4, PL 109, 133-134. Quodvultdeus (Pseudo-Prosper), vers 450, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* 2, 2, PL 51, 769-770 (Domus Dei in Ecclesia sancta, promissio facta et figurata).

Il est rare que le nom de « maison de Dieu » soit donné à l'Église sans explication, comme allant de soi; c'est ce que fait

saint Grégoire, se référant du reste implicitement à *Mt.* 5, 15 : Cum omnipotens Deus... vellet... et Benedicti vitam in exemplo hominibus demonstrare, ut posita supra candelabrum lucerna claresceret, quatenus omnibus qui in domo Dei sunt luceret... (*Dialogues* 2, 2 [1], PL 66, 130*ab*; éd. Cozza-Luzi, Grotta Ferrata, 1880, p. 13).

3) *Propriétés de l'Église.* — Souvent une intention formelle motive le recours à cette image. On veut souligner, par exemple, *l'unité* de l'Église.

Cyprien, *Epist.* 62, 4 (PL 4, 371*a*; éd. P. Bayard, coll. Budé, t. 1, Paris, 1925, p. 12); 75, 1 (éd. Bayard, t. 2, p. 289); *De unitate Ecclesiae* 8, PL 4, 506*b*; éd. de Labriolle, coll. Unam Sanctam, Paris, 1942, p. 18 : Hanc domum, hoc unanimitatis hospitium designat et denuntiat Spiritus sanctus in psalmis dicens : *Deus, qui inhabitare facit unanimes in domo* (*Ps.* 67, 7). In domo Dei, in Ecclesia Christi unanimes habitant, concordes et simplices perseverant (cf 7, 502*b* ou p. 12 : sponsa Christi unam domum novit).

Paulin de Nole, *Poemata* 27, v. 570-571, PL 61, 661*b* (Unus ubique calix Domini, et cibus unus, et una Mensa, domusque Dei); voir J. Daniélou, MIA ΕΚΚΛΗΣΙΑ *chez les Pères grecs des premiers siècles*, *L'unique Demeure*, dans *L'Église et les Églises*, t. 1, Chevetogne, 1954, p. 130-133.

Ou bien on insiste sur la catholicité de l'Église : Augustin, *Enarr. in ps.* 95, 2-3, PL 37, 1227-1228 (l'Église est une maison encore en construction, elle est appelée à remplir le monde); sur sa sainteté : Cyrille d'Alexandrie, *In Abdiam* 7, PG 71, 592*d*; sur sa beauté : Augustin, *Sermo* 15, 1, PL 38, 116*c*. Selon Zénon de Vérone, l'entrée des pauvres dans l'Église dilate la maison de Dieu (*De spirituali aedificatione domus Dei*, PL 11, 361-362 : Exsultate pauperes spiritu : per vos et in vobis Dei major est domus). La *Didascalie* (3e siècle) rappelle aux pasteurs : « Vous donc, ô évêques, ne soyez pas durs..; *ne détruisez pas la maison du Seigneur* et ne dispersez pas son peuple » (12, éd. F. Nau, Paris, 1912, p. 75). Pour Origène, la sollicitude de ceux « qui in Ecclesia sunt magistri » à purifier leur vie et celle de leurs sujets *édifie* la maison de Dieu (*In Ezechielem* 8, 2, PG 13, 730*b*, traduction de S. Jérôme). Selon Didyme, « nous sommes la maison de Dieu, nous chez qui le Père et le Fils font leur demeure, et le dogme et l'enseignement ecclésiastique sont la maison de Dieu et son temple » (*In ps.* 5, 7, PG 39, 1172*b*).

La maison qu'est l'Église demeure stable, même si l'une des pierres vivantes se dérobe.

Augustin, *Enarr. in ps.* 131, 13 (PL 37, 1721*b* : Ille enim ad domum Dei pertinet, qui est in charitate compaginatus lapidibus vivis. Qui autem charitatem non habuerit, ruinam facit : et illo ruente, domus stat). Le fauteur de schisme Donat a voulu, dit Optat de Milève, être de l'Église et du monde à la fois : Habitabat in domo Dei, et erat in corde maris : ubique mare saeculum legimus (*De schismate Donatistarum* 3, 3, PL 11, 1005*b*). L'Église s'oppose aux sectes comme la maison de Dieu à la caverne des brigands (Lucifer de Cagliari, *Pro S. Athanasio* 2, PL 13, 882*c*, 900*a*, 905*b*, 929*a*). Expliquant le psaume *Nisi Dominus aedificaverit domum*, Prosper d'Aquitaine ne manque pas de rappeler que seule la grâce peut bâtir et garder cette maison de Dieu qu'est l'Église (*In ps.* 126, 1, PL 51, 372*a*).

Expressions voisines désignant l'Église. — *Domus fidei, Domus orationis, Domicilium, Domus Christi.* Origène avait expliqué très délicatement que si l'Église est la maison de Dieu et si tout ce qu'a le Père est au Fils, l'Église est aussi la maison du Fils de Dieu, la maison de l'Époux et de l'épouse, du Verbe et de l'âme (*In Cantica* 3, PG 13, 148*c*).

4) *Le séjour céleste des élus.* — C'est le ciel que désigne une parole du Seigneur aux Apôtres dans l'*Histoire de Joseph le charpentier* 1 : « L'espace d'une empreinte de pied dans la maison de mon Père vaut plus et mieux que toutes les richesses de ce monde » (P. Peeters, *Évangiles apocryphes*, coll. Hemmer-Lejay, Paris, 1911, p. 194-195). Cyprien parle de la « maison divine et éternelle » (*De oratione dominica* 8, PL 4, 524*b*; réminiscence de 2 *Cor.* 5, 1). Voir la préface des défunts au missel romain; sur *domus aeterna* appliqué au tombeau, voir H. Leclercq, DACL, t. 4, col. 1443-1450.

Hilaire explique : In Dei domum, id est in coelestis domicilii habitationem (*In ps.* 65, 23, PL 9, 433*b*). Dans l'*Enarratio in ps.* 131, 10 (PL 37, 1720*a*), Augustin estime que le *tabernacle* de l'Exode représente l'Église d'ici-bas et la *maison de Dieu* l'Église de la Jérusalem céleste. En marchant dans ce tabernacle, le contemplatif perçoit l'écho de la fête éternelle qui se célèbre dans la Maison de Dieu, si les bruits du monde ne l'étouffent pas (*In ps.* 41, 8-10, PL 36, 469*c*-471). Selon saint Bernard, seule la société des élus offrira à Dieu une maison idéale dont tous les matériaux seront parfaitement ajustés (*In Dedicationem* 1, 6, PL 183, 521*ab*; trad. *La dédicace des églises*, Lyon, 1943, p. 19). Pour Ambroise (*In Lucam* 5, 14, PL 15, 1639*c*), le paradis perdu par le péché et retrouvé par la Rédemption est la véritable maison de l'homme.

5) *Le chrétien pris individuellement.* — Si la maison de Dieu est principalement l'Église, le nom et la réalité s'en retrouvent en chaque membre de l'Église; ce point de vue, qui apparaissait dans le nouveau Testament à titre secondaire, « comme un courant induit » (L. Cerfaux), a été développé par les Pères.

Ignace d'Antioche écrit : « Gardez votre chair comme le temple de Dieu » (ὡς ναὸν Θεοῦ, *Aux Philadelphiens* 7, 2); « Là où il y a division et colère, Dieu n'habite pas » (Θεὸς οὐ κατοικεῖ, 8, 1). « Rien n'est caché au Seigneur, mais nos secrets mêmes sont près de lui. Faisons donc tout dans la pensée qu'il habite en nous (κατοικοῦντος), afin que nous soyons ses temples (ναοί) et que lui soit en nous notre Dieu, ce qu'il est en effet, et ce qu'il apparaîtra devant notre face si nous l'aimons justement » (*Aux Éphésiens* 15, 3; trad. P. Camelot, *loco cit.*, p. 84). Au temple dont les juifs se glorifiaient comme étant la maison de Dieu, et qui a été détruit, l'*Épître de Barnabé* oppose le temple spirituel que Dieu se bâtit à l'intérieur de nos âmes (16; éd. Hemmer-Lejay, Paris, 1919, p. 88-91).

C'est *l'âme* ou *le cœur* du chrétien, non le corps comme saint Paul (1 *Cor.* 6, 19), que les Pères nomment le plus souvent « maison de Dieu ».

Tertullien, *De Paenitentia* 2 (PL 1, 1229*b* : mundam pectoris domum superventuro Spiritui sancto paret); Optat, *De schismate Donatistarum* 4, 6 (PL 11, 1037*c*); Pacôme, *Epistula* 3 (A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 81); Ambroise, *In ps.* 118, 8, 7 (PL 15, 1297*a*: Cui mundus angustus est, tu ei ampla es domus); Augustin, *Confessions* 1, 5, 6 (PL 32, 663*c* : Angusta est domus animae meae quo venias ad eam, dilatetur abs te); *In epist. Joannis* 9, 1 (PL 35, 2045*d* : Sit tibi domus Deus, et esto domus Dei).

L'idée de l'habitation réciproque est fréquente chez Augustin : *Sermon* 337, 3 (PL 38, 1477 : Qui enim habitant in domo Dei, ipsi sunt etiam domus Dei); *In ps.* 30, 3, 8 (PL 36, 252*c* : Esto domus ejus et erit domus tua); *In ps.* 131, 12 (PL 37, 1721*a* : In domum tuam ut inhabites intras, in domum Dei ut inhabiteris). On la retrouve chez Jean Damascène, *De fide orthodoxa* 2, 11 (PG 94, 916*c* : le premier homme avait pour demeure Dieu qui habitait en lui, Θεὸν ἔχων οἶκον τὸν ἔνοικον) et chez Nicolas Cabasilas (PG 150, 584*c*; cf S. Salaville, introduction à l'*Explication de la divine Liturgie*, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943, p. 42-43). On peut encore citer Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelium* 30, 2, PL 76, 1220-1221*a* : Pensate quanta sit ista solemnitas, habere in cordis hospitio adventum Dei. Certe si domum vestram quisquam dives ac praepotens amicus intraret, omni festinantia domus tota mundaretur, ne quid fortasse esset quod oculos amici intrantis offenderet. Tergat ergo sordes pravi operis, qui Deo praeparat domum mentis. Cf *Moralia* 4, 61, PL 75, 670*c*; 8, 34, 821*b*.

6) *La Vierge Marie.* — Lorsque Marie est appelée « maison de Dieu », c'est généralement en rapport avec l'Incarnation du Verbe en son sein.

Paule et Eustochium, *Epist. ad Marcellam* (PL 22, 484*c* : Maria... postquam... uterum suum intellexit esse domum Filii Dei); Pierre Chrysologue, *Sermon* 84 (PL 52, 436*c* : domicilium virginale); *Hymne Acathiste* (PG 92, 1344*a* : οἴκημα πανάριστον τοῦ ἐπὶ τῶν Σεράφιμ); Germain de Constantinople, *Homélie pour la Présentation* 1, 17 (PG 98, 308*a*, ἡ δόξης οἶκος; cf Bréviaire romain, 8 décembre); Godefroid d'Aumont, *Homiliae festivales* 85 (PL 174, 1054*b* : notre Dame est la maison que s'est bâtie la Sagesse); *Litanies de Lorette* (16e siècle, sur un fonds du 12e ou 13e siècle) : domus aurea (cf J.-J. Bourassé, *Summa aurea*, t. 13, éd. Migne, Paris, 1866, 443-449).

7) *Exposés synthétiques.* — Quelques auteurs, du 9e au 13e siècle, ont énuméré et expliqué systématiquement les différents sens spirituels de *domus Dei.*

Raban Maur, *Allegoriae in sacram Scripturam* (PL 112, 911-912); Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis* 6-7 (PL 114, 924-927); Garnier de Saint-Victor, *Gregorianum* 13, 6, *De Domo* (PL 193, 395); Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Domus (PL 210, 773); *Sententiae aliae* (261-262 : Domus Sapientiae); Innocent III, *Sermon* 27 (PL 217, 433; trad. dans *La Maison-Dieu* 2, 1945, p. 7-8).

Saint Thomas ne se contente pas d'énumérer les différents sens en citan tl'Écriture; il élabore autour de *domus Dei* une théologie de l'habitation divine : *In ps.* 26, 3; *In* 1 *ad Corinthios* 3, lect. 3 et surtout *In Ev. Joannis* 14, *lect.* 1, 3 : Illa dicitur domus Dei in qua habitat Deus; Deus autem habitat in sanctis... Sed in quibusdam quidem per fidem... In quibusdam vero per fruitionem perfectam... Duplex est ergo domus Dei. Una est militans Ecclesia, scilicet congregatio fidelium... Alia est triumphans, scilicet sanctorum collectio in gloria Patris... Sed domus Patris dicitur non solum illa quam ipse inhabitat, sed etiam ipsemet, quia ipse in seipso est. Et in hac domo nos colligit... et haec domus est gloriae, quae est ipse Deus.

8) *Un cas particulier : le monastère.* — La *règle* de saint Benoît appelle trois fois le monastère *domus Dei.* Au ch. 31, à propos du cellérier : ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei; ch. 53, à propos de l'hôtelier : et domus Dei a sapientibus et sapienter administretur; ch. 64, pour l'élection de l'abbé : sed domui Dei dignum constituant dispensatorem. Il s'agit du monastère comme institution, comprenant non seulement la clôture et les bâtiments, mais aussi les personnes vouées au service de Dieu.

La source de saint Benoît, pour le ch. 31, paraît être la *Prima Regula Patrum* ou *Regula Macarii*, à laquelle il emprunte l'idée que tous les objets du monastère sont sacrés (12, PL 103, 439*c* et 1046*a*; sur cette Règle, voir F. Masai, *La Règle du Maître à Moutiers-Saint-Jean*, dans *A Cluny*, Dijon, 1950, p. 194 svv). La *Regula Magistri*, que les anciens recueils placent à la suite de la *Regula Macarii* (F. Masai, *ibidem*), appelle le monastère « la maison du service du Seigneur » (82, PL 88, 1031 *c*; cf *Dominici scola servitii* du *Thema* de la *Regula Magistri* et du prologue de S. Benoît, ainsi que l'image du tabernacle divin).

4. **La liturgie de la Dédicace.** — Ne pouvant relever dans les différentes liturgies chrétiennes tous les emplois de *domus Dei*, nous citerons à titre d'exemples :

cette antienne du *Bréviaire monastique* (commun des Apôtres, 2e nocturne), qui transforme intentionnellement un verset du *Ps.* 100 (101) pour suggérer le rayonnement de la sainteté des Apôtres sur l'Église : « Perambulabant in innocentia cordis sui, in medio *domus tuae* » (au lieu de : Perambulabam in innocentia cordis mei in medio domus meae);

un répons du *Bréviaire romain* (commun de plusieurs martyrs, 2e nocturne) parlant de l'héritage céleste : « Verbera carnificum non timuerunt Sancti Dei, morientes pro Christi nomine, ut heredes fierent *in domo Domini* »;

un tropaire dominical de l'office byzantin de minuit, qui donne la note personnelle : « Faites luire sur moi l'éclat de vos rayons lumineux, ô mon Dieu, Créateur en trois Personnes, et faites de moi la *maison* brillante, lumineuse et sans variation de votre gloire inaccessible » (F. Mercenier et F. Paris, *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, Chevetogne, s d, 2e éd., p. 81).

La liturgie romaine de la Dédicace mérite une étude spéciale : son témoignage relatif au sens spirituel de *domus Dei* est original et d'un intérêt majeur. Cet intérêt réside dans l'utilisation des textes bibliques, leur choix et le sens qui leur est donné.

1° Textes utilisés. — 1) *Au sens littéral* : ce sont les plus nombreux.

Gen. 28, 17-22 : Quam terribilis est, inquit, locus iste! non est hic aliud nisi domus Dei et porta coeli... erit mihi Dominus in Deum, et lapis iste, quem erexi in titulum, vocabitur Domus Dei. A donné de nombreux répons et antiennes au pontifical, au bréviaire et au missel.

1 *Rois* 8, 28-29 : Respice ad orationem servi tui... ut sint oculi tui aperti super domum hanc nocte ac die : super domum de qua dixisti : Erit nomen meum ibi; ut exaudias orationem, quam orat in loco isto ad te servus tuus. A fourni ou inspiré l'antienne *Sanctificavit* des premières vêpres, l'oraison *Deus sanctificationum* du pontifical (cf *Sacramentaire gélasien*, éd. H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 133 et 138); on retrouve ces formules de la prière de Salomon dans la messe mozarabe de la Dédicace (G. Prado, *Textos inéditos de la Liturgia mozárabe*, Madrid, 1926, p. 161) et dans la consécration byzantine des églises (*Euchologe* de Goar, dans J. Catalani, *Pontificale romanum*, t. 2, Paris,1851, p. 257).

2 *Chron.* 7, 1-9, 11-16 : leçons du 1er nocturne au bréviaire romain.

Ps. 92 (93) 5 : Domum tuam, Domine, decet sanctitudo in longitudinem dierum. A fourni de nombreuses antiennes, des versets et répons. *Ps.* 25 (26) 8, Domine dilexi decorem domus tuae : une antienne du pontifical et l'antienne de communion du rit byzantin (dans Catalani, *op. cit.*, p. 263). Au brévaire monastique, *Ps.* 5, 8 (Introibo in domum tuam) et 83 (84) 5 (Beati qui habitant in domo tua, Domine).

Isaïe 2, 2 : Fundata est domus Domini supra verticem montium : deux répons.

Mt. 21, 13 (avec parallèles et sources) : Domus mea domus orationis vocabitur. L'antienne de communion du missel romain y joint *Mt.* 7, 8 (*Luc* 11, 10), appliquant de préférence à la maison de prière la promesse plus générale du Seigneur : *in ea* omnis qui petit, accipit : et qui quaerit, invenit : et pulsanti aperietur.

Jean 14, 2 est utilisé par le pontifical (aspersion des fondations d'une église à bâtir) : Omnipotentem Deum, fratres carissimi, in cujus domo multae sunt mansiones, supplices deprecemur.

2) *Au sens allégorique.* — Plus suggestive encore est l'utilisation de quelques textes qui parlaient d'une maison humaine, et que la liturgie transpose à la maison de Dieu et du Christ :

Mt. 7, 24-25 : (Omnis qui... assimilabitur viro sapienti qui) aedificavit domum suam supra petram, devient en plusieurs antiennes et versets du missel, du bréviaire et du pontifical : Haec est domus Domini firmiter aedificata, bene fundata est supra firmam petram.

Le souhait que les disciples doivent prononcer en entrant dans une maison : Pax huic domui (*Luc* 10, 5), devient le beau salut que le pontife adresse à l'église qu'il va consacrer : Pax aeterna ab Aeterno huic domui. Pax perennis, Verbum Patris sit pax huic domui. Pacem pius consolator huic praestet domui (la mélodie grégorienne insiste sur ce dernier mot).

Luc 19, 1-10 : la maison de Zachée est devenue la maison du Seigneur, « aujourd'hui cette maison a reçu le salut » (péricope évangélique de la messe romaine). L'homélie de saint Ambroise, au 3e nocturne, dégage le sens spirituel : Et ideo Jesum *in*

interioris domus recepit hospitio, et l'antienne du *Benedictus* a pour thème le mot *domus* : Zachaee, festinans descende, quia hodie *in domo tua* oportet me manere. At ille festinans descendit, et suscepit illum gaudens *in domum suam* (ces trois mots ne sont pas dans le texte évangélique). Hodie *huic domui* salus a Deo facta est, alleluia.

2° **Sens des textes.** — 1) *Domus* vise immédiatement l'édifice matériel, qui va être consacré ou dont on fête le *natale*. Deux oraisons du pontifical condensent la doctrine de la liturgie sur les lieux sacrés, lieux de la prière et d'une prière douée d'une efficacité particulière :

« Domine Deus, qui licet coelo et terra non capiaris, *domum* tamen dignaris habere in terris, ubi nomen tuum jugiter invocetur... » « Deus, qui loca nomini tuo dicanda sanctificas, effunde super hanc *orationis domum* gratiam tuam; ut ab omnibus hic nomen tuum invocantibus, auxilium tuae misericordiae sentiatur ». On y joindra cette ancienne préface du Gélasien : « Qui quum ubique sis totus, et universa tua majestate contineas, sacrari tamen tibi loca tuis mysteriis apta voluisti, ut *ipsae orationum domus* supplicum mentes ad invocationem tui nominis incitarent » (éd. Wilson, *loco cit.*, p. 137).

2) A travers l'église matérielle, nos textes visent *l'Église vivante*, la communauté catholique. L'invitatoire de matines, comme toujours, donne la clef de tout l'office : « Domum Dei decet sanctitudo, Sponsum ejus Christum adoremus in ea ». La Maison de Dieu est aussi l'Épouse du Christ : l'association des images vient de *Apoc.* 21, 2 svv (épître de la messe), 9 svv (le 8e répons et la 5e antienne de laudes s'inspirent des versets 19-20).

D'autres textes confirment cette conclusion : « Deus, qui ex omnium cohabitatione (Gélasien : coaptatione, éd. Wilson, p. 139) Sanctorum aeternum majestati tuae condis habitaculum, da aedificationi tuae incrementa coelestia » (Pontifical, inclusion des reliques dans l'autel); « Deus, qui de vivis et electis lapidibus aeternum majestati tuae praeparas habitaculum » (postcommunion de la messe anniversaire).

Il est probable que le « bene fundata est supra firmam petram » des antiennes signalées plus haut fait allusion non seulement à la maison du sage de *Mt.* 7, 24 svv, mais aussi à l'Église bâtie sur Pierre de *Mt.* 16, 18, passage qui fournit la péricope évangélique de la Dédicace au rit byzantin (versets 13-18; dans Catalani, *op. cit.*, p. 262). Mais la péricope romaine est peut-être plus révélatrice. La maison de Zachée, sanctifiée par la présence du Seigneur, n'est pas seulement le prototype de nos églises : elle symbolise l'œuvre de l'Église ici-bas, qui est de sauver les pécheurs.

« Zachée est un pécheur, ou réputé tel. Mais, quand Jésus est entré sous son toit, il répare les injustices qu'il a commises. Avec Jésus, le salut est entré dans sa maison; le publicain exclu du peuple de Dieu est devenu, lui aussi, un fils d'Abraham, *car le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu*. Quelle lumière jetée sur l'œuvre de l'Église : faire passer l'humanité du « Monde » au peuple de Dieu et, en rendant Jésus présent et actif, du péché à la justice, de la perdition au salut » (Y. Congar, *Sainteté et péché dans l'Église*, dans *Vie Intellectuelle*, novembre 1947, p. 27-38).

La liturgie n'oublie pas que les pierres vivantes de la Maison de Dieu sont chacune une maison de Dieu; on peut citer au moins une oraison du pontifical (après la procession des reliques) : « Domum tuam, quaesumus Domine, clementer ingredere; et in tuorum cordibus fidelium perpetuam tibi construe mansionem; et praesta, ut domus haec, quae tua subsistit dedicatione solemnis, tua fiat habitatione sublimis ».

3) Ce sont donc les mêmes textes qui visent l'église matérielle et en elle l'Église vivante, inséparablement. L'édifice matériel est en effet le *sacramental* de l'Église, comme l'enseigne saint Thomas :

« Domus in qua hoc sacramentum (eucharistiae) celebratur, Ecclesiam significat, et ecclesia nominatur : convenienter tamen consecratur, tum ad repraesentandam sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem quae requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent » (3a q. 83 a. 3 ad 2).

La même doctrine est exprimée dans la préface de la Dédicace concédée à de nombreux diocèses : « Qui hanc orationis domum, quam aedificavimus, bonorum omnium largitor inhabitas, et Ecclesiam quam ipse fundasti incessabili operatione sanctificas. Haec est enim vere domus orationis, visibilibus aedificiis adumbrata, templum habitationis gloriae tuae, sedes incommutabilis veritatis, sanctuarium aeternae caritatis ».

Déjà Zénon de Vérone, au 4e siècle, disait dans son sermon *De spirituali aedificatione domus Dei* : « Haec sunt, dilectissimi fratres, charismata vestra : hae virtutes, quibus Hierusalem spiritualis instruitur, quibus sacrae orationis iste locus novus et populus quotidie Christi Dei et Domini nostri providentia comparatur... Hoc mysterium Deo, hoc opus charum, hoc opus vivum carnaliter geritur, sed spiritaliter promovetur » (PL 11, 362*a*). Et Césaire, au début du 6e siècle, dans le sermon *De Natale Ecclesiae*, que le bréviaire (2e nocturne de la Dédicace) met sous le nom d'Augustin : « Quotienscumque, fratres carissimi, altaris vel templi festivitatem colimus, si fideliter et diligenter adtendimus, et sancte ac juste vivimus, quicquid in templis manu factis agitur, totum in nobis spiritali aedificatione completur » (*Sermones* 227, éd. G. Morin, Maredsous, 1937, p. 852; cf sermon 226, *De templo*, p. 856).

Ainsi, tout ce que la liturgie dit de la *maison de Dieu* faite de mains d'hommes nous fait entendre une vérité plus profonde concernant le temple spirituel de pierres vivantes.

Conclusion. Au sens matériel de *domus Dei*, lieu de culte, constant dans l'ancien Testament, le nouveau a superposé un sens spirituel : la vraie *maison de Dieu*, c'est l'Église, en son Chef, le Christ, et en ses membres, pris collectivement ou individuellement. Le langage chrétien a retenu les deux acceptions; les Pères ont surtout exploité la seconde, spécifiquement chrétienne. La liturgie de la Dédicace a l'intérêt de réunir les deux sens en une seule perspective, mettant en valeur la « sacramentalité » de la maison consacrée, signe du Temple unique et vivant. Quant à l'application individuelle du thème *domus Dei*, nettement subordonnée dans le nouveau Testament à l'application collective, plus librement développée chez les Pères, elle apparaît rarement dans les textes liturgiques; de ce point de vue, le mot *templum* fournirait une gerbe plus riche que *domus Dei* (vg le rituel baptismal nomme le chrétien *templum Dei vivi, sanctificatum Deo templum et habitaculum*). Peut-être y-a-t-il en ce fait une invitation pour les théologiens à subordonner la doctrine de l'habitation divine dans les âmes à celle de la demeure unique constituée par l'Église: il n'y a qu'une *Maison de Dieu*, le Corps mystique du Christ; si les pierres vivantes qui la composent sont elles-mêmes, à titre personnel, sanctuaire de la Trinité, c'est précisément parce qu'elles entrent dans la construction de l'unique Maison qu'il ait plu à Dieu de se bâtir sur la terre et au ciel.

Du Cange, t. 3, p. 177 *Domus Dei*; p. 178 *Domus spiritualis*. — H. Leclercq, art. *Dominicum*, DACL, t. 4, 1921, col. 1385-1386; art. *Domus* (*Dei, Ecclesiae, orationis*, etc), col. 1442-1443. — *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, Leipzig, 1930, art. *Domus*, col. 1970 svv. — O. Michel, art. Οἶκος, dans Kittel,

t. 5, 1954, p. 122 svv. — DS, art. Domo interiori, Édification (*aedificatio*), Église.

J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinuslehre von der Kirche*, Munich, 1954.

Jean Gaillard.

DON DE SOI. — 1. *Sens de l'expression.* — 2. *Applications spirituelles.*

1. **Sens de l'expression.** — Prise au pied de la lettre, l'expression *don de soi* paraît exagérée; on ne peut, semble-t-il, pas plus se donner que rentrer en soi-même ou sortir de soi. Pour justifier ce langage, nous devons l'éclairer par l'analogie, en partant de ce qui caractérise le don proprement dit.

Le don suppose une offre faite par le donateur et acceptée par le donataire; à défaut d'acceptation, les parties ne s'accordent pas et il n'y a pas de donation. Mais si l'accord de deux volontés est essentiel à cet acte, ce n'est encore qu'un élément générique, commun à tous les contrats. Pour qu'il y ait don, les volontés doivent être d'accord pour effectuer actuellement, gratuitement et absolument, le transfert d'un bien du donateur au donataire. Actuellement : donner n'est pas promettre; le transfert est accompli par l'accord même des deux volontés, exprimé dans les formes voulues. Gratuitement : le donateur n'exige aucune contre-prestation; si le don, pour exister validement, supposait une condition ou imposait une charge, il cesserait *pro tanto* d'être un don; nous serions en présence d'un acte différent, par exemple d'une promesse conditionnelle de donner ou d'un contrat de caractère onéreux ayant pour effet deux obligations réciproques de donner ou de faire. Absolument : le donateur perd tout droit sur l'objet donné et le donataire en devient maître sans restriction ni retour, car donner et retenir ne vaut.

Comment passer de la notion propre du don à la notion banale et floue du don de soi? Selon l'usage de la langue, on peut se donner à quelque chose ou à quelqu'un. Dans le premier cas, si par exemple on se donne à l'étude, à l'art ou au plaisir, on s'applique, on s'emploie, on exerce une activité touchant tel ou tel objet. Dans le second cas, on s'occupe d'une personne, on agit à son endroit, en sa faveur et à son gré. L'élément générique du don (accord de deux volontés) n'apparaît pas dans le don de soi à quelque chose; il intervient ordinairement dans le don de soi à quelqu'un. En tout cas, se vérifient les trois traits spécifiques d'actualité, de gratuité et d'absoluité. Se donner à quelque chose, selon Littré, ce n'est pas simplement s'y adonner, admettre cette activité dans son programme pour s'y appliquer le cas échéant. Un fonctionnaire, adonné à sa profession, se donne à la poésie ou à la politique si telle est la pente de son activité dès que nul obstacle ne le retient; plus qu'un programme ou qu'une habitude, c'est pour lui une application constante et actuellement exercée aussi souvent qu'il n'en est pas empêché. Il s'y livre gratuitement, supposons-le, pour la joie désintéressée de cette occupation, sans en espérer d'avantage pécuniaire ou professionnel. Peut-être même s'y livre-t-il sans réserve et absolument, la laissant régner en maîtresse, négligeant et abandonnant pour elle tout le reste. Il n'est pas nécessaire que tous ces traits soient réunis pour que l'on puisse parler d'un homme qui se donne à quelque chose; cependant, quand ils le sont, notamment le dernier, le langage même nous invite à personnifier l'objet auquel on se donne; un idéal, une passion, un « dada » impérieux et tyrannique semble commander à la volonté de son servant et par ce détour symbolique l'analogie permet de retrouver l'accord de deux volontés, élément générique du don qui fait défaut quand on se donne à quelque chose. On ne fait, il est vrai, que sa volonté, on n'agit au fond que pour soi et cela ne serait pas du tout se donner si le caractère dominateur de l'objet, en nous invitant à l'hypostasier, en subjuguant notre volonté, ne nous fournissait le moyen de nous donner pour ainsi dire en lui à quelqu'un.

L'idée de don se vérifie mieux, en effet, quand on se donne à quelqu'un, grâce à l'accord des volontés qui réalise ici l'élément générique du don. Je ne me contente pas de m'offrir, l'offrande est agréée; quelqu'un veut bien que je m'occupe de lui, que je lui parle, que je l'aime, que je lui rende mille services. Il est bien entendu que je le fais gratuitement et de façon désintéressée. Enfin le don est absolu, je ne le fais pas seulement jusqu'à un certain point et pour un certain temps, mais sans réserve ni restriction. Voilà ce dont il s'agit, ou du moins ce que l'on veut dire, lorsqu'on parle de se donner à quelqu'un.

Mesurons cependant les limites de l'analogie. En droit, il faut noter avant tout une différence fondamentale et éclatante entre le don proprement dit et le don de soi. En celui-ci, le juriste ne peut pas reconnaître un *dare*, un transfert de propriété, mais bien un *facere* : l'activité, l'application, les soins et services dont on entoure une personne ou qu'on dépense à quelque chose. Ainsi les deux notions sont fort distantes génériquement, ce qui n'est pas un obstacle à leur rapprochement analogique, puisque l'analogie se plaît à relever une similitude partielle et accidentelle mais significative et pour ainsi dire spécifique, dans une ligne choisie, entre des réalités que leur genre ne semblait pas prédestiner à un rapprochement (le lion de David, l'agneau de Dieu, le soleil de justice, un paysage riant, etc). Néanmoins cette distance générique doit être rappelée à qui serait tenté de la méconnaître ou de l'atténuer sous prétexte de rendre l'analogie plus expressive.

Une seconde différence découle de la première. Le vrai don réalise son effet au moment où l'acte en est posé; il n'a pas pour objet essentiel de lier durablement les parties entre elles, mais, s'il naît une obligation de cette sorte de contrat, l'obligation se résout et épuise tout son effet par l'exécution à l'instant même où l'accord est conclu. En droit moderne, le transfert actuel de la propriété est réalisé par l'accord des volontés; dans un droit moins évolué, la procédure de l'acte comportait certaines cérémonies et formalités extérieures qui effectuaient le transfert. On pourrait comprendre aussi de façon instantanée le fait de se donner. Je puis me donner présentement et sans réserve à une occupation sans m'engager le moins du monde à y persévérer par la suite. On peut se donner actuellement, gratuitement et sans réserve, à quelqu'un et ne pas vouloir se lier à lui indissolublement. Cependant, le don proprement dit, parce que précisément il fait du donataire le propriétaire absolu et définitif de l'objet donné, inclut l'idée d'un droit définitivement acquis et non l'idée d'une possession précaire. Pour imiter ce trait de perpétuité qui caractérise le don *a posteriori* à raison de son effet, celui qui se donne cherche aussi à engager irrévocablement l'avenir; il sent que se donner aujourd'hui, avec la perspective de se

retrouver et de se reprendre demain, ce n'est pas vraiment se donner. Comment faire droit à cette exigence de durée? La *datio* ne saurait convenir, non seulement parce qu'il s'agit d'un *facere* et non d'un *dare*, mais en outre parce que l'objet de la prestation est à venir et qu'il est impossible de donner ce qui n'existe pas encore. On ne peut que le promettre. Celui qui veut se donner pour toujours fera donc un acte qui, pour serrer au plus près l'analogie du don, doit être un acte différent; il contractera une obligation de faire, par la promesse de persévérer sans cesse dans le comportement convenu. Une telle obligation pourrait naître d'un troc, d'une vente ou d'un louage; puisque nous envisageons une prestation gratuite, ce ne peut être qu'une promesse.

Il y a loin, dira-t-on, de la promesse au don. Nous avons reconnu que le don est un transfert actuel, non une promesse de transférer. Certes. Mais l'analogie qui est la loi de la pensée et du langage permet de surmonter cette difficulté; certaine façon de s'engager par promesse mérite le nom de donation. Me donner à quelqu'un aujourd'hui, c'est émettre des actes présents qui émanent de moi comme feraient des fruits venus à maturité. En me donnant pour toujours, si ce langage a un sens, j'entends donner dès aujourd'hui tous les fruits qui naîtront à jamais de cet arbre. Ainsi la promesse qui engage mes actes à venir correspond exactement, pour ses effets, à l'acte de donner en perpétuelle propriété l'arbre, le principe, c'est-à-dire la personne d'où procéderont à jamais, de saison en saison, mes actes futurs. Bref, me donner à quelqu'un c'est convenir avec lui que je deviens pour ainsi dire sa chose, que je tombe pour ainsi dire en ses mains, en son pouvoir, pour qu'il puisse user de moi sans réserve et à jamais, comme il lui plaira. Les âmes spirituelles n'ont-elles pas ce sentiment lorsqu'elles traitent de donation l'engagement du vœu de religion, qui consiste dans la promesse de mener un certain genre de vie? Leur langage est plein de sens et de vérité, analogiquement.

Elles voudraient aller plus loin, forcer l'analogie, prendre le don de soi au pied de la lettre. Le contenu de l'acte, disent-elles, dépend de l'intention des parties; or l'âme dévote ne veut précisément rien d'autre que de devenir la chose, la propriété de Dieu, de n'avoir plus ni volonté ni initiative, d'être le jouet que l'Enfant Jésus prend ou délaisse, oublie ou détruit à son gré. Nulle considération de vocabulaire ou de définition juridique ne saurait prévaloir contre l'intention expresse de l'âme qui veut se réduire à cette condition, tomber définitivement en la propriété de Dieu. On devine pourquoi l'âme dévote juge la promesse inapte à remplir ses intentions. L'expérience lui a appris, comme à tout le monde, la distance qui sépare le don, transfert actuel, et la promesse la plus solennelle dont mille accidents imprévisibles risquent de ruiner l'effet; elle sait qu'on promet maintes fois pour n'avoir pas à donner tout de suite. S'il en allait ainsi, l'âme dévote aurait raison de juger dérisoire l'expédient de la promesse. Elle veut être réduite à la condition de chose précisément pour se protéger contre la versatilité de son vouloir, pour couper les ponts derrière elle, être sûre de persévérer dans le don de soi, entendu comme une application actuelle, gratuite et absolue de sa volonté et de toutes ses forces, à s'occuper de Dieu selon l'agrément divin. Rappelons-lui donc que pour arrêter ainsi sa volonté, pour être sûre de persévérer dans cette activité qu'est le don d'elle-même à Dieu, il lui importe avant tout de n'être pas une chose, objet du don au sens propre et univoque.

Faire figure de *res*, de bien même productif dans le patrimoine du maître, comme un objet disponible et utilisable, comme un esclave; être dépouillé par hypothèse de personnalité, de volonté libre et d'initiative, c'est précisément se rendre incapable de tout commerce avec Dieu, incapable d'*agir*, de se dévouer, de s'employer au gré du maître, bref de se donner actuellement à lui. Sous un régime de pur esclavage, l'esclave ne *se* donne pas; s'il le fait parfois, s'il lui arrive d'aimer, de servir, d'entretenir un commerce personnel avec son maître, c'est qu'il n'est pas réellement enfermé dans sa condition juridique de *res*, d'outil, d'*instrumentum vocale*. Mais quand le maître est Dieu, dont le patrimoine ne peut accroître et qui ne tirerait de cet accroissement aucun avantage d'utilité, l'âme ne peut lui appartenir que dans un commerce actif et personnel; si par impossible le serviteur tombait en la condition de chose inerte sous prétexte de se fixer irrévocablement au service de Dieu, il se rendrait inapte à agir envers Dieu, à le servir, donc à se donner actuellement.

Mais on peut donner un sens légitime aux formules abusives. Quand une âme dévote ou éprise a le désir et l'illusion d'être un objet inerte, sans volonté propre, sans initiative personnelle entre les mains de Dieu ou d'un être cher, cela s'entend bien. Comme rien ne manifeste mieux la distinction des personnes que l'opposition de leurs vouloirs, rien non plus ne suggère mieux l'accord et la convergence des vouloirs que l'image d'une fusion des deux volontés en une seule, plus profondément l'absorption d'une personnalité par l'autre. On en vient alors à dire qu'on n'est rien, simple objet, comme si l'on n'était plus une personne distincte comme agent volontaire, tellement on se veut d'accord avec la volonté du maître. Mais une chose ne saurait *se vouloir* ainsi, ni se donner, ni se prêter, ni se tenir à la disposition de qui que ce soit; seule une personne agissant librement peut se mettre et se tenir en cet état de disponibilité.

Concluons cette analyse et réunissons-en les résultats. Se donner à quelque chose ou à quelqu'un, c'est essentiellement agir en prenant cette chose ou cette personne pour objet, s'employer à la connaître, à l'aimer, à la cultiver, à en jouir; c'est secondairement faire quelque chose pour elle, à son intention, pour son bien, à son service; enfin, le don de soi peut consister en un engagement qui oblige à persévérer sans retour dans ces sortes d'activités en quoi consiste principalement et finalement le don de soi, puisque l'engagement n'a de sens qu'en vue du don actuel.

2. **Applications spirituelles.** — 1° **Indications scripturaires.** — Les contingences du langage, où se reflètent les catégories mentales, sont responsables d'une certaine évolution dans l'emploi de l'expression *don de soi*. Les Livres saints écrits en hébreu ne la connaissent pas. Le verbe *donner* y garde toute sa force transitive et le don tout son sens réaliste, objectif, extérieur. Dieu, dans sa libéralité infinie, donne son esprit, la vie, la sagesse, la victoire, la pluie, une postérité, sa loi, son alliance, en attendant de donner son propre Fils; mais nulle part on ne lit qu'il se donne.

Il est probable que la psychologie du temps et la logique des modes grammaticaux ne se prêtaient pas alors à cette tournure réfléchie du verbe se donner, qui existe au contraire

avec des sens variés, en grec, en latin et en français. Le 1er livre des *Maccabées* (6, 44) loue Éléazar qui, pour le salut du peuple, se donna, c'est-à-dire se livra, se sacrifia. Souvent la formule joue un rôle quasi auxiliaire pour introduire obliquement la nuance ou l'intention importante : se donner en rançon, en offrande (*Gal.* 1, 4; *Tite* 2, 14; 1 *Tim.* 2, 6; *Hébr.* 9, 14). Plus souvent encore, la formule réfléchie est remplacée équivalemment par la voix active avec un complément direct : donner son âme, donner sa vie (*Mt.* 20, 28; *Actes* 15, 26; 1 *Thess.* 2, 8; 1 *Macc.* 2, 50). Même en français, jusqu'au 16e siècle, on disait adonner son cœur, son esprit, pour s'adonner à quelque chose.

2° **Le don de soi en théologie scolastique.** — Ce que nous venons de rappeler explique suffisamment pourquoi les grandes synthèses théologiques nées de l'explication des Écritures ne désignent pas nommément le don de soi. Nous ne pouvons que déduire la place qui revient à cette réalité spirituelle dans l'organisation d'une théologie. Pour nous en tenir aux perspectives de saint Thomas, un seul point mérite discussion : le don de soi fait à Dieu relève-t-il de la religion ou de la charité ?

1) *Don de soi et religion.* — Bien des raisons nous invitent à ranger le don de soi dans le domaine de la religion. On peut y voir, en effet, une offrande, acte caractéristique de la religion; de plus, l'offrande de soi, corps et âme, sans réserve, sans retour, évoque d'une part l'offrande d'un sacrifice, par la consécration et l'aliénation parfaite de l'objet offert, d'autre part la dévotion, puisque par le don de soi on fait à Dieu l'hommage d'une volonté entièrement et exclusivement dévouée à son service. Le don de soi implique, en effet, un don total, non seulement des biens ou des actes extérieurs, mais de la volonté qui est au principe de tout autre don; non seulement de l'usage et des utilités, mais de l'être même; un dévouement total, si bien détaché de tout le reste que rien ne l'embarrasse et qu'il est empressé.

Cependant, selon la structure thomiste de la psychologie religieuse, dévotion, offrande, sacrifice, etc, s'emploient formellement à reconnaître ce qui est dû, à acquitter une dette. Par ce trait, la qualité religieuse ne semble pas rendre pleinement compte de ce qu'il y a de spontanéité, de gratuité, de générosité surérogatoire dans le don de soi. Certes la religion n'y contredit pas; elle nous invite aussi au don total, mais, même alors, pour cette raison que tout est dû et qu'il est indécent de compter ou de mesurer. Tandis que dans le don de soi il n'est pas besoin de cette raison; on peut se donner sans prendre garde qu'il est juste et convenable de le faire. En outre, la religion réalise des opérations (en quoi consiste le culte au sens large), c'est-à-dire que les actes les plus spirituels et intérieurs, lorsqu'on y voit des actes religieux, se présentent comme de belles choses bien faites, dignes d'être agréées, en sorte que la volonté religieuse, en vue de Dieu assurément, se mesure immédiatement à ces réalités distinctes, douées d'une bonté propre, qu'elle réfère à leur destinataire divin. Il y a là une instance intermédiaire que le don de soi peut négliger : quand je me donne à Dieu en le contemplant, en l'aimant, en jouissant de sa beauté et de sa bonté, je puis faire abstraction de ce qu'est mon activité ou mieux c'est par une réflexion adventice que j'en viens à prendre en considération mon activité pour la parfaire, pour en découvrir et en peser la qualité morale. Celui qui se donne à Dieu peut bien, avant toute réflexion, se désintéresser du reste et même de la moralité formelle de son acte. La réflexion, au surplus, ne saurait tarder à lui donner sur ce point tous apaisements.

2) *Don de soi et charité.* — Nous mettrons donc le don de soi en rapport immédiat avec la charité. Quand il s'agit de se donner à quelque chose ou à une personne créée, nous voyons déjà que l'amour y invite au premier chef. On peut s'adonner par intérêt, par devoir, par nécessité; on se donne par goût, selon la gratuité caractéristique du don. Celui-ci suppose un accord des volontés, selon l'analogie rude et profonde du contrat; le don de soi suppose un accord total, une volonté partagée d'identification des vouloirs qui n'est autre chose qu'un commerce amical. Seule la charité, ayant pour objet Dieu lui-même, explique parfaitement le don de soi à Dieu, en quoi l'on s'occupe de Dieu par goût intime, gratuitement, actuellement, absolument et avec la certitude heureuse de son agrément.

Pourtant si la charité est l'ultime ressort explicatif du don de soi, celui-ci ne consiste pas exclusivement en actes de charité. La notion que nous étudions, d'origine empirique et plus descriptive que logiquement définie, inclut d'autres activités et opérations que les actes mêmes de charité. Si le don de soi à quelqu'un consiste d'abord à le connaître et à l'aimer lui-même, il est manifeste que le don de soi fait faire mille choses pour l'aimé. On chante ses louanges, on le sert, on lutte, on travaille, on témoigne, on meurt pour lui.

Dans une étude récente, C. Spicq a mis en un relief remarquable ce qu'il appelle le caractère actif de l'*agapè*; selon ses origines sémantiques, le verbe correspondant, qui signifie régaler, fêter, prodiguer des faveurs, évoque précisément un amour généreux, inlassable dans la bienfaisance, « dont la plus pure expression, — selon Aristote —, peut être observée dans l'amour maternel. Celui qui aime cherche à donner et surtout à se donner lui-même; il en éprouve du bonheur » (C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain, 1955, p. 66). Le même auteur avait précédemment (p. 60) rapporté le témoignage de A.-J. Festugière (*La sainteté*, Paris, 1942, p. 95) pour qui *agapèsis* et *agapè* « désigneront toujours un amour actif et désintéressé, un amour qui se traduit par des bienfaits, qui comporte des égards, des attentions pour les personnes que l'on aime ».

Il n'est pas étonnant que l'*agapè*, en Dieu prodigue de bienfaits, inspire à l'homme une attitude de vénération et un empressement religieux. S'il est naturel, selon la remarque de A. Lemonnyer (*Notre vie divine*, Paris, 1936, p. 371), que Dieu choisisse de préférence ses amis particuliers parmi ses serviteurs, il ne l'est pas moins qu'il trouve ses serviteurs les plus dévoués parmi ses amis les plus chers. L'obscur lexicographe du 2e siècle, Julius Pollux, cité par C. Spicq (*ibidem*, p. 66, n. 1), avait marqué le lien entre l'*agapè* et le service; l'amant, du moins celui qui aime d'*agapè*, se fait esclave. N'oublions pas d'ailleurs que la charité trouve dans le prochain un objet qu'il est possible d'entourer d'attentions, de relever, de visiter, d'instruire, de vêtir, de nourrir, de panser et de consoler au milieu de toutes les misères et défaillances que l'objet divin ne subit pas.

Par la charité sous toutes ses formes et par la religion, la volonté se donne à Dieu et au prochain et ainsi le don de soi recouvre sans peine tout le champ de l'activité dont la volonté est le principe. En particulier l'engagement de la profession religieuse vérifie excellemment le don de soi, la promesse faite à Dieu, on l'a vu plus haut, reproduisant au mieux les effets d'une

donation irrévocable en toute propriété. Mais la notion de don de soi est assez large pour comprendre toute activité, pour peu que s'y affirment l'intensité, la gratuité, la surérogation, l'absolu et la perpétuité qui signalent soit le geste de donner, soit l'effet du don.

3) *Le don de soi dans la littérature spirituelle.* — Cette généralité de la notion entraîne quelque imprécision sous la plume des auteurs. Lorsqu'ils prônent le don de soi ils nous invitent selon les cas : à prendre au sérieux les devoirs de la vie chrétienne, à nous donner à ce que nous faisons, c'est-à-dire à agir tout de bon, secouant notre inertie; ou encore, dans les bonnes œuvres, à payer de notre personne, de notre temps, sans nous contenter d'une aumône impersonnelle en argent; à faire abnégation de notre volonté et de nos vues personnelles pour nous abandonner à la volonté de Dieu; à ne pas nous reprendre après nous être donnés, c'est-à-dire à persévérer dans l'effort de progrès; à éviter la mesquinerie des calculs intéressés, par la pureté d'intention, sans nous ménager de sûreté, de réserve ou de contre-assurance, dans une générosité entière; à vaquer aux affaires de Dieu avec un dévouement empressé; à nous fixer par promesse ou vœu dans cet état de dévouement religieux et à en tenir fidèlement les obligations; à mettre en tout au premier rang de nos affections et de nos intentions le bien de Dieu, sa gloire et son service. On voit que le don de soi à Dieu et au prochain résume de quelque façon toutes les exigences de la sainteté.

J.-N. Grou, *Sur le don de soi-même à Dieu*, en appendice aux *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu*, Paris, 1867. — Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, 1949, 3e p., ch. 3 : Le don de soi, p. 317-329. — M. Van Caster, *Le don de soi à Dieu dans la messe*, dans *Lumen Vitae*, t. 8, 1953, p. 504-514. — J. Schryvers, *Le don de soi*, Bruxelles, 1919, donne des principes généraux de vie spirituelle.

Jean Tonneau.

DONAT (saint), évêque de Besançon, 7e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Règles monastiques.*

1. *Vie.* — Fils du duc de Valdelenus et de Flavia, Donat naquit, semble-t-il, entre 590 et 596. Ses parents, attristés de n'avoir pas d'enfant, l'obtinrent des prières de saint Colomban, abbé de Luxeuil, à qui ils l'offrirent dès sa naissance. L'abbé le fit baptiser, voulut être son parrain et lui imposa le nom de Donat. Lorsque l'enfant eut grandi, il fut envoyé au monastère de Luxeuil, où il fit profession. Son austérité et ses vertus ne tardèrent pas à le faire remarquer, et à la mort de saint Prothade, évêque de Besançon, il fut élu pour lui succéder. En 626 ou 627, il prit part au concile de Clichy. On retrouve sa signature en tête des canons d'un concile signalé par Flodoard, et qui se serait tenu sous la présidence de Sonnatius de Reims en un lieu et à une date qui ne nous sont pas précisés : il n'est pas impossible que ce concile soit de l'invention de Flodoard, qui aurait raconté à sa manière ce qui s'est passé à Clichy (C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, p. 65-66). En 637, on retrouve le nom de Donat sur le privilège donné pour Rebais par saint Faron de Meaux. Vers 650 il assiste au concile de Chalon-sur-Saône. Enfin, en 658, il figure dans une charte d'Adalsinde, abbesse de Dornatiacum, sa propre cousine. Comme c'est la dernière fois, à notre connaissance, qu'il est fait mention de lui, on suppose qu'il mourut vers 660.

L'ancien moine de Luxeuil était resté très attaché à la maison où il avait grandi; le biographe de saint Colomban, Jonas de Bobbio, qui ne dit mot des relations de son héros avec Prothade, parle de Donat avec une sympathie évidente et souligne qu'il est encore en vie. Il est naturel, dans ces conditions, qu'il ait établi à Besançon un monastère d'hommes, appelé *Palatium*, puis Saint-Paul, du nom du titulaire de l'église. De son côté, sa mère Flavia institua un monastère de femmes, *Jussanum*, ou Sainte-Marie (Jussamoutier). Vers la fin de sa vie, Donat fut appelé par l'abbesse de Sainte-Marie à lui donner une règle que nous possédons encore et qui présente un curieux essai de fusion des règles de saint Césaire d'Arles, de saint Benoît et de saint Colomban.

2. *Règles monastiques.* — La règle du monastère d'hommes fondé par Donat a disparu, et nous n'en savons pas autre chose que ce que nous en apprend Jonas (*Vita Colombani* 13, PL 87, 271-272) : *In amore beati Columbani*, ex ipsius regula monasterium construxit). On a supposé que cette règle était celle qui porte aujourd'hui les noms de Paul et d'Étienne, comme si ces noms étaient ceux des titulaires des monastères auxquels elle avait d'abord été destinée; on sait en effet que le monastère de Donat portait le titre de Saint-Paul et celui qui était annexé à la cathédrale de Besançon celui de Saint-Étienne (cf *Gallia christiana*, t. 15, Paris, 1860, col. 111-112, 134-135).

Cette hypothèse est fort peu vraisemblable; car on ne peut relever aucun rapport, ni dans le style, ni surtout dans les idées entre la règle de Saint-Paul et de Saint-Étienne et la règle des religieuses, écrite par Donat : comment peut-on croire que d'une règle à l'autre, le même auteur ait changé totalement de style et surtout de principes de vie spirituelle? On admet, par contre, avec plus de vraisemblance que la règle de Donat était faite d'emprunts aux règles de saint Colomban et de saint Benoît (cf *Histoire littéraire de la France*, t. 3, Paris, 1866, p. 570-573; notice reproduite dans PL 187, 267-270). Encore n'est-ce pas certain; et J. Gaudemet (*Les aspects canoniques de la règle de saint Colomban*, p. 174) se contente de remarquer : « Cette règle ne nous est pas parvenue. On ne peut donc savoir si elle reproduisait simplement la pure règle colombanienne ».

Nous sommes heureusement mieux renseignés sur la règle des religieuses. La préface, adressée à l'abbesse Gauthsrude et à sa communauté (*congregatio*), déclare que Donat a été prié par les religieuses de leur donner une règle, qui fût comme un *encheridion* des règles de saint Césaire d'Arles aux religieuses, de saint Benoît et de saint Colomban. Aucune de ces trois règles, ajoute-t-il, ne peut convenir telle quelle aux religieuses de Besançon. Les deux dernières sont destinées à des hommes : elles doivent donc être modifiées pour être applicables à des femmes. La règle de saint Césaire elle-même, bien que destinée à des femmes, doit être adaptée aux circonstances locales : ob immutationem loci in nonnullis conditionibus minime conveniret (PL 87, 273c). C'est dans ces conditions que l'évêque s'est mis au travail malgré sa répugnance. Mais la règle une fois composée, il demande qu'on l'observe avec soin, qu'on oblige les jeunes ou même les négligentes à la suivre fidèlement, qu'on la relise souvent devant toute la communauté, afin que personne ne puisse prétexter l'ignorance : « Obéissez donc en tout à votre supérieur, découvrez-lui sans cesse vos négligences, portez les fardeaux les unes des autres, aimez-vous mutuellement d'un pur et chaste amour » (274c).

Puisque Donat nous en prévient, nous ne devons pas chercher une grande originalité dans sa règle. Encore ne faut-il pas croire qu'il s'est borné à copier ses devanciers. On s'accorde à reconnaître que, tout au moins dans sa première partie, il a fait effort pour introduire dans ses prescriptions un certain plan systématique : il s'occupe d'abord de l'abbesse (1) et de la nécessité où elle est de prendre conseil des autres religieuses (2), puis de ses auxiliaires : la prévote (*praeposita*), la *primiceria* et la *formaria* (4-5).

La prévote était choisie par l'abbesse et révocable, après correction, si elle ne remplissait pas les devoirs de sa charge. Donat étudie ensuite l'acceptation des candidates et l'âge minimum auquel on peut les recevoir (six ou sept ans) (6), la pauvreté (7-8), l'obéissance (9-12), l'office divin et la prière (13-18), le silence (19), la lecture (20), la correction des sœurs (22-35).

Les chapitres suivants sont plus en désordre. Après quelques mots sur le carême, Donat énumère, d'après saint Benoît, les douze degrés d'humilité (37-49) ; puis il règle ce qui concerne le silence (49), la garde des yeux (50), la discrétion (51), la concorde fraternelle (52), les relations familiales (53), les rapports avec les étrangers (55-59), les devoirs de la portière (60), de la cellérière (61). Les derniers chapitres traitent de l'excommunication (69-74), de l'ordre de la psalmodie (75) et de l'heure des repas (76). Le 77e est relatif à l'élection de l'abbesse. Peut-être Donat l'a-t-il réservé pour la fin, parce que sa règle est dédiée à une abbesse en plein exercice, dont il ne voulait pas prévoir la mort. Il est pourtant obligé d'y penser et de régler sa succession.

Les traits originaux de la règle de Donat sont peu nombreux. On doit surtout signaler ce qui concerne les rapports avec les étrangers (55-56). Pour Donat (55), comme pour Césaire (36), l'entrée du monastère est interdite aux hommes : les évêques, le *provisor*, les prêtres, les diacres (les sous-diacres, ajoute Césaire), un ou deux lecteurs recommandables par leur âge et leur vie, les ouvriers chargés des réparations importantes peuvent, en principe, pénétrer dans la clôture, encore doivent-ils être accompagnés de l'abbesse ou d'une personne sûre. Le chapitre 56 admet que l'abbesse fasse visiter le monastère, non seulement à des femmes, mais encore à des hommes, s'ils sont de vie pieuse et de vertu éprouvée. Cependant les conversations et entretiens de famille ne doivent avoir lieu qu'au parloir. Il est assez vraisemblable qu'en rédigeant cet article, Donat s'est inspiré de coutumes locales. Il est permis de croire qu'il en va de même pour l'article 75 *De ordine quo psallere debeant*, qui prévoit la longueur des offices liturgiques selon les saisons. Ces prescriptions se lisent ailleurs, chez saint Benoît par exemple ou chez saint Césaire ; mais le nombre de psaumes varie avec les auteurs, et celui qu'indique Donat n'est pas celui de ses prédécesseurs.

Ce qui frappe le plus dans la règle de Donat, c'est que l'inspiration colombanienne ne s'y montre pas davantage. Sans doute l'esprit et parfois même les termes de saint Colomban s'y retrouvent : par exemple dans les chapitres consacrés aux jeûnes (76), d'ailleurs moins rigoureux, peut-être parce que la règle bisontine était destinée à des femmes ; à la confession journalière avant le repas ou à tout autre moment de la journée (23 ; Colomban, *Regula coenobialis* 10, 1). Les chapitres 25 à 32 de Donat suivent de très près la *Regula coenobialis* 10, 2-32, lorsqu'il s'agit des diverses pénitences pour les fautes de la vie quotidienne : on y retrouve les *percussiones*, ou coups de fouet, plus ou moins nombreux, selon la gravité de la faute et les *suppositiones*, ou jeûnes surérogatoires chers au moine breton. Cependant le texte de Donat est assez différent de celui de Colomban. Une étude détaillée permettrait de se rendre compte des variantes et d'expliquer pourquoi Donat est souvent plus précis que Colomban, souvent aussi moins sévère.

Il semble d'ailleurs que le code pénal de Donat souffre parfois de certaines incohérences : si les chapitres 25 à 32 de Donat sont empruntés à Colomban, les chapitres 70-73 de Donat reproduisent à peu près les chapitres 25-28 de Benoît, et ce dernier ne prévoit la fustigation que comme un châtiment exceptionnel (28 : si quis frater frequenter correctus (ou correptus) pro qualibet culpa, si etiam excommunicatus non emendaverit, acrior ei accedat correptio, id est, ut verberum vindicta in eum procedat), saint Colomban la regarde comme une correction d'usage courant ; c'est le cas de rappeler que l'un a affaire à des hommes encore rudes, tandis que l'autre s'adresse à des femmes, physiquement moins robustes et normalement plus délicates. Aussi n'est-on pas surpris que Donat, après avoir parlé des coups dans ce chapitre 73 où il copie Benoît, ajoute, de son propre cru : « aut tamdiu in cella retrudatur, quousque bona voluntas illius cognoscatur ».

Dans l'ensemble, c'est surtout de saint Benoît que procède la règle de Besançon, bien que Donat ait été un des disciples de choix de Colomban et qu'il ne l'ait jamais renié. Peut-être faudrait-il rappeler que, non seulement la règle de Luxeuil était trop sévère pour être suivie par des femmes, — elle ne tarda pas, dès le temps de saint Walbert, le second successeur de Colomban, de paraître inapplicable aux moines eux-mêmes —, mais encore que le monastère de Jussans, fondé par la propre mère de Donat et gouverné par sa sœur, se trouvait obligé de conserver certaines habitudes de modération et de tempérance inconnues des bretons. Il serait intéressant de suivre non seulement les emprunts, mais surtout les adaptations que Donat fit subir au texte de Colomban, d'après celui de Benoît. Comparer par exemple Donat 49 *De taciturnitate* (PL 87, 288ab), Colomban, *Regula coenobialis* 2 (*De silentio*, PL 80, 210ab), Benoît 6 (*De taciturnitate*).

Tous les chapitres de la règle de Donat ne présentent pas une composition aussi subtile, et nombreux sont ceux qui reproduisent sans changement ou avec des changements insignifiants les règles précédentes. Une comparaison détaillée avec la règle de Césaire serait d'autant plus intéressante que, cette fois, il s'agit d'une règle féminine, et souvent bien adaptée aux exigences naturelles des moniales de Besançon. Pour en montrer le caractère, rapprochons les articles 36-40 de Césaire des articles 55-59 de Donat qui leur correspondent :

Donat 55 : Qualiter provisores monasterii, vel reliqui viri, intra monasterium debeant introire = Césaire 36.

Donat 56 : Ut neque matronae saeculares ingredi permittantur, vel puellae. — Césaire 37 est très bref : Matronae etiam saeculares vel puellae seu reliquae mulieres adhuc in habitu laico similiter introire prohibeantur. Nous avons déjà observé que la règle de Donat était plus développée et surtout plus large, parce qu'elle autorisait, dans certaines conditions, même des hommes à visiter le monastère, pourvu que les conversations eussent lieu au parloir.

Donat 57 : Qualiter abbatissa in salutatorium ad salutandum exeat, vel qualiter ancillae Domini suos parentes debeant salutare. — La règle de Donat introduit dans le texte un long développement relatif aux religieuses qui reçoivent la visite de leurs parents. Si les visiteurs sont de l'extérieur, on doit les inviter pour le repas, à la condition que l'abbesse y consente ; mais cette faveur ne concerne pas les gens de la ville, car les religieuses sont faites pour prier et non pour préparer des repas mondains. Césaire 40 propose la même solution charitable : « Si une personne vient d'une autre ville pour voir sa fille ou pour visiter le monastère, et si l'abbesse est d'accord,

il faut la garder pour le repas, mais cela ne concerne pas les autres... Si quelqu'un vient voir sa sœur, sa fille, ou une parente ou une alliée, qu'on lui accorde la permission d'un entretien, en présence de la maîtresse des novices ou d'une religieuse ancienne ».

Donat 58 : Ut convivium nulli praeparetur = Césaire 39. Donat et Césaire sont d'accord pour interdire aux religieuses d'accueillir à table des personnages considérables, évêques, abbés, moines, clercs, séculiers, femmes en vêtements séculiers, parents de l'abbesse ou d'une autre moniale, et cela ni à l'intérieur ni à l'extérieur du monastère. L'évêque du lieu en particulier et le procureur de la maison ne doivent jamais y être invités.

Donat 59 : Ne abbatissa extra congregationem reficiat = Césaire 41. La règle est formulée très brièvement et dans les mêmes termes. Elle ne souffre qu'une exception, « nisi inaequalitate aliqua aut infirmitate vel occupatione compellente ».

Nous avons choisi à dessein pour terme de comparaison les articles qui intéressent les rapports des moniales avec l'extérieur. Ils sont aussi proches que possible dans les deux règles. L'esprit colombanien qui anime Donat ne l'a pas empêché d'emprunter à Césaire des règles de conduite aussi humaines, afin de les appliquer à son monastère bisontin. C'est d'ailleurs la transformation de l'austérité colombanienne qui rend pour nous la règle de Donat particulièrement importante. D'autres règles opèrent des combinaisons analogues : on peut citer celles de Solignac (632), de Rebais par saint Faron, évêque de Meaux (en 637; PL 87, 1133), de saint Priest à Clermont, pour le monastère de femmes de Chamalières (*ex regula Benedicti et sancti Caesarii et Columbani*; MGH, *Scriptores rerum merovingicarum* v, 235; la fondation par saint Amand du monastère de Faveroles (PL 87, 1271), en 664-665, etc. Au 8e siècle le triomphe de la règle bénédictine est général (cf Gaudemet, *loco cit.*, p. 175-176).

Nous avons suivi pour la règle de S. Donat le texte reproduit par PL 87, 273-298; de même, malgré ses défectuosités, pour la règle conventuelle de S. Colomban PL 80, 209-230. Pour la règle de S. Césaire l'édition G. Morin, *S. Caesarii Arelatensis episcopi Regula sanctarum virginum*, coll. Florilegium patristicum 34, Bonn, 1933; pour la règle de S. Benoît, l'édition de C. Butler, *Sancti Benedicti regula monasteriorum*, éd. Fribourg-en-Brisgau, 1927.

A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 4-6, Paris, 1912-1922. — C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris, 1936, p. 85-88. — T. P. Mac Laughlin, *Le très ancien droit monastique d'Occident*, coll. Archives de la France monastique 38, Paris, 1935. — J. Gaudemet, *Les aspects canoniques de la règle de saint Colomban*, dans *Mélanges colombaniens*, Paris, 1951, p. 165-177. — R. Aigrain, *S. Donat*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 1015-1017.

Gustave Bardy.

DONATI (Thomas), dominicain et patriarche de Venise, vers 1440-1504. — Né vers 1440, Thomas Donati appartenait à une famille patricienne de Venise. Il n'avait que dix ans lorsque son père, le sénateur Ermolao Donati, mourut assassiné, non sans avoir eu le temps de pardonner à son meurtrier. Son épitaphe, au monastère camaldule de Muriano, dit que *per insidias gladio impii pro tuenda justitia transfixus, magnanime parcens occubuit die* VI. *novembris anno* 1450. Six ans après, contre le gré de sa mère, Marina Lauretana, Tommaso demandait l'habit des frères prêcheurs au couvent de Saint-Dominique de Venise. Son frère Pierre devint en 1466 abbé du monastère calmaldule de Saint-Michel de Muriano, où son frère Louis, moine lui aussi, se signala par son érudition. Religieux exemplaire, Tommaso est élu en 1467 prieur de son couvent, qui appartient alors à la congrégation réformée de Lombardie. Il sera appelé à la même charge en 1475, 1482, 1484, 1489. Aussi renommé pour ses qualités de prédicateur que pour sa régularité et sa science, il est choisi le 1er octobre 1492 par le sénat de Venise pour succéder au patriarche qui vient de mourir. Il résiste d'abord, puis doit céder. Confirmé par Alexandre VI, il prend possession de son siège le 28 novembre et se fait sacrer le 30. Il meurt le 11 novembre 1504 après avoir bien gouverné son église.

Des sermons (*de tempore, de sanctis, quadragesimale, In conventuum visitatione*), des commentaires des psaumes, de saint Matthieu, de toutes les épîtres de saint Paul, qui lui sont attribués, rien n'a été publié. Tommaso est l'auteur d'*Officia pro festis Visitationis et Sanctificationis Beatae Virginis*, publiés dans le Bréviaire dominicain imprimé en 1492 à Venise sous le maître général Joachim Turriano.

Léandre Alberti, *De viris illustribus ordinis praedicatorum*, Bologne, 1517, fol. 84v°-85r°. — Quétif-Échard, t. 2, p. 11. — F. Ughelli, *Italia sacra*, t. 5, Venise, 1720, col. 1306-1309. — A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, t. 3, Paris, 1746, p. 667-673. — Flaminio Cornelio, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, Venise, 1749, t. 7, p. 322-323; t. 10, p. 164-167; t. 18, p. 180.

André Duval.

DONCOURT (Henri-François Simon de), 1741-1786. — Né à Bourmont, diocèse de Toul (aujourd'hui Langres), le 14 janvier 1741, prêtre (non sulpicien) de la communauté de la paroisse Saint-Sulpice à Paris, Henri de Doncourt y joua un rôle important, dirigeant les catéchismes et contribuant à l'achèvement de l'église. Historiographe de la paroisse, il participa aussi à la publication du *Bréviaire* et du *Missel* de Paris, édités sur l'ordre de l'archevêque Ch. de Beaumont, et il eut à composer à cet effet, avec son confrère Joubert, un nouvel office du Sacré-Cœur. Il mourut à Paris en 1786 (et non 1783, comme on l'écrit jusqu'ici). Les ouvrages qu'il a publiés, sans les signer, relèvent tous de son ministère paroissial; vulgarisateur consciencieux, sans grande originalité, il permet de se rendre compte du niveau spirituel proposé aux chrétiens d'une paroisse fervente entre 1770 et 1785 : préoccupation du salut individuel, souci d'une vie vertueuse pour ne pas mourir dans le péché, dévotion recherchée sous la forme de nombreuses pratiques; l'oraison est recommandée à tous, même aux « écoliers », puisqu'ils savent déjà méditer « tous les jours pour s'avancer dans les sciences »; mais les sujets proposés à la méditation révèlent un christianisme moralisateur, où le mystère chrétien tient peu de place. Les cantiques recueillis de manuels antérieurs, auxquels Doncourt n'a fait que peu de retouches ou d'adjonctions, développent les thèmes principaux de cette spiritualité (dégoût du monde, conversion, vertus, exercices quotidiens du chrétien, année liturgique), non sans l'affadir bien souvent par une expression « lyrique » qui accentue le rôle accordé au sentiment. Les *maximes spirituelles* qui précèdent son manuel de *Prières* renferment quelques notations psychologiques assez fines, d'ailleurs tirées d'auteurs antérieurs. Le zèle de Doncourt pour le culte du Sacré-Cœur l'a fait attaquer comme « cordi-

cole » par l'auteur de la *Lettre aux Alacoquistes* (Paris, 1782).

Certaines de ses œuvres ne concernent que sa paroisse : *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*; *Calendrier spirituel et historique... pour 1777*; *Règlements des prêtres de la communauté*. — Les autres ont eu plus de rayonnement : *Opuscules sacrés et lyriques ou Cantiques sur différents sujets de piété*.., Paris, 1772, 4 vol. notés (reprend les *Cantiques* publiés à partir de 1768 pour les divers âges du catéchisme; au t. 3, p. v-xxxvi, intéressante « notice des cantiques qui ont paru depuis 1586 jusqu'en 1772 »). — *Prières et vêpres à l'usage des catéchismes*.., Paris, 1771. — *Prières pour remplir dignement les devoirs de la religion chrétienne*.., Paris, 1774 (contient six pages de maximes spirituelles); les *Exercices ordinaires du chrétien*, s d, ne sont qu'un tiré à part de la première partie de cet ouvrage.

On lui attribue, sans grande vraisemblance, *Les cérémonies de la messe basse suivant l'usage de Paris*, Paris, 1777 (rubriques pures), et l'édition de J. F. H. de Fumel, *Le culte de l'amour de Dieu ou dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1774. — J. Lenoir-Duparc, s'est plu à rappeler l'aide que Doncourt lui apporta dans l'édition des *Œuvres spirituelles* de Claude Judde (t. 1, Paris, 1781, p. xvi-xvii).

Voir les bibliographies de Michaud, Hoefer, Feller, Barbier, Quérard, chacun avec des inexactitudes. — *Ami de la Religion*, t. 26, 1820, p. 295.

Irénée Noye.

DONNÉS. Voir Frères Lais.

DONS DU SAINT-ESPRIT. — I. *Chez les Pères.* — II. *Au moyen âge.* — III. *Période moderne.* — IV. *Doctrine thomiste.* — V. *Les dons chez les saints.*

A. Gardeil, art. *Dons du Saint-Esprit*, DTC, t. 4, 1911, col. 1754-1779. — J. de Blic, *Pour l'histoire de la théologie des dons*, RAM, t. 22, p. 117-179. — K. Boeckl, *Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des* 13. *und* 14. *Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1931. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux* xii^e^ *et* xiii^e^ *siècles*, t. 3, Louvain, 1949; t. 4, 1954 (Lottin 3 ou 4).

Ces travaux seront cités par le seul nom de l'auteur, suivi de l'indication de la page.

I. CHEZ LES PÈRES

Les Pères tant grecs que latins parlent assez souvent des dons du Saint-Esprit; ils s'appuient principalement sur le passage classique d'*Isaïe* 11, 2-3. Mais ils décrivent plutôt qu'ils ne systématisent, et il faut attendre de longs siècles pour trouver, chez les représentants de la tradition, une théorie complète des dons. Notre propos se borne à rappeler les textes principaux concernant les dons, sans prétendre dirimer les querelles d'interprétation qui opposent les théologiens.

Pour la période patristique les textes ont déjà été rassemblés et commentés diversement, — voire avec passion —, par Gardeil, col. 1754-1766; A. Mitterer, *Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 49, 1925, p. 529-566; de Blic; L. Roy, *Lumière et sagesse*, Montréal, 1948, p. 135-154. Ajouter deux études scripturaires ouvertes sur la tradition : J. Touzard, *Isaïe* xi, 2-3, *et les dons du Saint-Esprit*, dans *Revue biblique*, t. 8, 1899, p. 249-266; K. Schlütz, *Isaias* xi, 2. *Die sieben Gaben des Hl. Geistes in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster, 1932.

Nous empruntons un certain nombre de textes ou de traductions à Touzard et Gardeil.

1. Chez les Pères grecs. — Saint *Clément de Rome* rappelle aux Corinthiens (2, 2) le temps où une paix profonde et abondante leur était donnée, en même temps qu'un insatiable désir de faire le bien : sur tous s'était répandue l'effusion de l'Esprit. Plus loin, il interroge ses correspondants : « Pourquoi y a-t-il parmi vous des contentions, des colères, des dissentiments, des divisions, des guerres? N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ? Un seul Esprit de grâce n'a-t-il pas été répandu sur nous? N'avons-nous pas un seul appel dans le Christ? » (46, 5-6). Le *pseudo-Barnabé* signale la grâce du don spirituel qu'ont reçue et comme implantée en eux ceux à qui il s'adresse (*Ep.* 1, 2, PG 2, 727). Ces indications sont encore très vagues. Saint *Justin* est beaucoup plus précis.

Si Dieu n'a pas exécuté ou n'exécute pas encore son jugement, c'est qu'il sait que chaque jour il en est qui, instruits au nom de son Christ, abandonnent la voie de l'erreur, reçoivent aussi ses dons, chacun selon qu'il en est digne, illuminés au nom de ce Christ : l'un reçoit l'esprit d'intelligence, l'autre de conseil, celui-ci de force, celui-là de guérison; l'un l'esprit de prescience, l'autre l'esprit d'enseignement, et cet autre encore de crainte de Dieu (*Dialogue avec Tryphon*, 39, 2, trad. G. Archambault, coll. Textes et documents, t. 1, Paris, 1909, p. 139).

Cette liste n'est pas celle d'Isaïe, à laquelle Justin n'emprunte que quelques éléments. Elle ne figure pas davantage au n. 82, où l'apologiste se borne à rappeler qu'il y a encore de son temps chez les chrétiens des charismes prophétiques, ceux-là mêmes qui ont été jadis possédés par les juifs, mais qui désormais ont été transférés aux fidèles de l'Église; il ajoute d'ailleurs que les chrétiens ont de leur côté de faux didascales dont la venue avait été prédite par le Christ. Le passage décisif de Justin se trouve au n. 87, 2, où Tryphon objecte à l'apologiste le texte d'Isaïe.

« Le Verbe déclare par la bouche d'Isaïe : Il sortira une tige de la souche de Jessé; une fleur montera de la souche de Jessé et sur elle reposera l'Esprit de Dieu : Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété; il sera rempli de l'Esprit de crainte de Dieu ». Et il continue : « Puisque tu dis qu'il fut un Dieu préexistant et qu'il s'est fait chair selon la volonté de Dieu pour naître homme de la Vierge, comment est-il possible de montrer qu'il était préexistant, alors qu'il est rempli par les puissances de l'Esprit Saint, selon que le Verbe les énumère par la bouche d'Isaïe, comme s'il s'en trouvait dépourvu » (t. 2, p. 67-69).

Justin accepte l'objection de son contradicteur; il ne veut pas parler expressément du mystère de l'Incarnation du Verbe, mais il affirme que les puissances de l'Esprit se sont concentrées sur le Christ, afin que celui-ci puisse les transmettre à ses fidèles.

Vos prophètes ont reçu de Dieu chacun l'une ou l'autre de ces puissances et ils ont agi comme nous l'apprenons des Écritures... Salomon eut l'Esprit de sagesse, Daniel celui d'intelligence et de conseil, Moïse celui de force et de piété, Élie de crainte, Isaïe de science, et ainsi des autres. Chacun eut une puissance ou alternativement l'une ou l'autre : tel Jérémie, les douze, David, en un mot tous les autres prophètes que vous avez eus. Il s'est reposé, c'est-à-dire il a cessé quand fut venu celui après qui toutes ces choses devaient disparaître de chez vous, lorsque son économie se fut réalisée parmi les hommes; mais en lui devaient à nouveau se produire et se reposer, selon la prophétie, les dons que, par la grâce de la puissance de cet Esprit, il accorde à ceux qui croient en lui, selon qu'il en sait chacun digne.

Les sept dons sont énumérés sous la forme d'un groupe défini, et c'est l'Esprit qui les distribue aux

hommes, selon qu'ils en ont besoin ou les méritent. La doctrine n'est pas encore systématisée, mais on saisit le progrès de la pensée.

Dans le *Pasteur* d'*Hermas*, au contraire, il n'y a que quelques rapides indications, surtout relatives à la lutte entre l'esprit bon et l'esprit mauvais. Rien de spécial ne concerne les sept dons; il n'est guère question chez Hermas que des lois du discernement (voir DS, t. 3, col. 1247-1248).

« Sois longanime, sois aussi prudent; tu domineras sur toutes les œuvres mauvaises et accompliras toute justice. Si tu es longanime, l'Esprit Saint qui habite en toi sera pur; aucun mauvais esprit ne l'obscurcira; il se réjouira d'habiter une vaste demeure; il sera heureux du lieu où il habite et il servira le Seigneur avec une grande joie. Mais s'il survient en lui quelque colère, aussitôt l'Esprit Saint, étant encore frêle, se trouvera oppressé; il n'aura pas assez de place et s'efforcera de partir parce qu'il sera étouffé par l'esprit mauvais » (*Mandatum* v, 1, 1-3).

Il faut arriver à saint *Irénée* pour trouver la suite des développements ébauchés par Justin; la pensée de l'évêque de Lyon est d'autant plus remarquable qu'elle s'unit très étroitement à celle de l'apologiste. Au livre 3 de l'*Adversus haereses*, Irénée explique quel est celui qui est descendu sur Jésus lors de son baptême.

Les Apôtres, écrit-il, auraient pu dire que le Christ était descendu sur Jésus, ou le Sauveur d'en haut sur celui de l'économie, ou le Christ des régions invisibles sur le fils du Démiurge. Or ils n'ont rien connu ou exprimé de tel; si d'ailleurs ils l'avaient connu, ils l'auraient assurément exprimé. Ils ont dit ce qui était : l'Esprit de Dieu est descendu sur lui comme une colombe; cet Esprit dont Isaïe a parlé en ces termes : Et l'Esprit de Dieu se reposera sur lui... Et encore : L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint; cet Esprit même dont le Seigneur a dit : Ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père qui parle en vous (17, 1, PG 7, 929b; trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 303).

L'Esprit Saint, descendu sur le Sauveur au jour du baptême, doit descendre sur tous les fidèles pour opérer en eux la volonté du Père et les renouveler en leur vétusté dans la nouveauté du Christ. Autrefois, il était descendu sur les juifs; mais le don fait aux juifs leur a été enlevé pour être donné aux fidèles : cette nouvelle dispensation de la grâce avait été prédite et préfigurée par Gédéon :

Sur la toison de laine, figure du peuple d'Israël, qui seule avait d'abord reçu la rosée, Gédéon montre prophétiquement la sécheresse à venir, c'est-à-dire que ce peuple ne recevrait plus de Dieu l'Esprit Saint, comme le dit Isaïe (5, 6) : Je commanderai aux nuages qu'ils ne pleuvent plus sur elle; tandis que sur toute la terre se répandrait la rosée, qui est l'Esprit de Dieu, l'Esprit qui descendit sur le Seigneur, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, Esprit de crainte de Dieu (*Isaïe* 11, 2-3); cet Esprit que le Seigneur, à son tour, a donné à l'Église, en envoyant des cieux le Paraclet sur toute la terre, là où le diable a été projeté comme la foudre, dit le Seigneur (17, 3, 930bc, p. 307).

Le texte d'Isaïe, 11, 2-3, était déjà cité plus haut (9, 3, 871b) avec l'énumération des sept dons, et l'on ne saurait douter que saint Irénée attachât une signification particulière à la liste complète.

Clément d'Alexandrie ne mentionne pas les sept dons, mais il y fait d'incontestables allusions, dans une description du candélabre à sept branches, inspirée de très près par une description semblable de Philon (*De vita Mosis* II, 102 svv, éd. L. Cohn, t. 4, Berlin, 1902, p. 224). Clément déclare que ce candélabre est une figure du Christ qui, en bien des circonstances et de bien des manières, envoie sa lumière à ceux qui croient et espèrent en lui. On dit, ajoute le didascale alexandrin, que les sept esprits du Seigneur sont sept yeux (cf *Apoc.* 5, 6) et que ces esprits se reposent sur la tige fleurissante de la racine de Jessé (*Stromates* v, 6, 35, 1-3; éd. O. Stählin, GCS, t. 2, 1906, p. 349). Une autre allusion aux sept dons pourrait être trouvée dans un passage où il est question du repos du septième jour.

« Le septième jour est appelé repos, parce qu'il prépare par l'abstention des maux le jour créé le premier, celui qui est réellement notre repos, celui qui est la première génération de la lumière véritable, dans laquelle tout est vu ensemble et tout est objet d'héritage. A partir de ce jour la première sagesse et la gnose brillent pour nous : car la lumière de la vérité, véritable lumière, sans ombre, Esprit du Seigneur, divisé sans division, se répand parmi ceux qui sont sanctifiés par la foi et brille pour la connaissance des réalités » (VI, 16, 138, 1-2, p.501-502).

Ce texte est d'ailleurs obscur, et il n'est pas possible d'en tirer grand chose de précis, pas plus que d'autres passages (I, 4, 27, p. 17), où Clément appelle dons de Dieu les arts humains et la science des choses divines; cf IV, 21, 132-133, p. 306-307, où il cite longuement le texte classique (*Éph.* 4, 11-13) sur les hommes que Dieu a établis les uns apôtres, les autres évangélistes, les autres pasteurs et didascales, pour l'œuvre du ministère, en ajoutant, après saint Paul, que chacun reçoit du Seigneur son charisme spécial.

A saint *Hippolyte* appartient, d'après la statue de la voie Tiburtine, un traité Περὶ χαρισμάτων, dont le titre est suivi de celui de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις. On s'est demandé si ces deux titres désignaient un seul ouvrage. Il semble assuré qu'il s'agit de deux titres et de deux ouvrages, auquel cas, on ne saurait rien affirmer de précis sur le livre consacré aux charismes.

Origène, à la différence de Clément, parle souvent des dons du Saint-Esprit et des manifestations de son activité. On peut signaler d'abord quelques textes très généraux où il s'agit des grâces accordées par l'Esprit de Dieu. Nous apprenons par exemple que, si de nombreux saints participent au Saint-Esprit, le Saint-Esprit ne peut pas être compris à la manière d'un corps, sous prétexte que chacun des saints le recevrait divisé en des parties corporelles; mais il est la vertu sanctifiante, dont tous sont dits recevoir une participation, s'ils méritent d'être sanctifiés par sa grâce. C'est ainsi que beaucoup d'hommes participent à l'art ou à la science de la médecine et que la médecine n'est cependant pas quelque chose de corporel (*De principiis* I, 1, 3, éd. P. Koetschau, GCS, t. 5, 1913, p. 18-19).

Ailleurs Origène rappelle que l'âme humaine, pendant qu'elle habite dans le corps, peut recevoir différentes énergies ou activités provenant d'esprits divers, les uns bons, les autres mauvais. Les esprits mauvais se manifestent de deux façons suivant qu'ils possèdent complètement l'intelligence de manière à ne lui laisser aucune activité personnelle : tels sont les possédés dont parle l'Évangile et qu'on nomme énergumènes, ou qu'ils lui laissent d'ordinaire la possession d'elle-même, en dehors de certains actes ou de certaines opérations où ils s'emparent d'elle : c'est ainsi que le démon inspira à Judas la volonté de trahir son Maître. Quant aux bons esprits, ils peuvent inspirer aux âmes de bonnes pensées, des inspirations célestes ou divines; c'est ce qu'ils font dans les prophètes, et la liberté humaine reste généralement maîtresse de suivre ou de ne pas suivre leurs conseils. Il est dès lors facile de reconnaître à leurs fruits les activités des esprits bons ou mauvais (III, 3, 4, p. 260-261).

D'autres textes énumèrent sans plus les diverses activités de l'esprit. Il suffit de les rappeler rapidement.

De principiis I, 3, 8, p. 61 : donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus Dei; II, 7, 2, p. 149 : donum sancti Spiritus praebebatur; II, 10, 7, p. 181 : sentiemus hoc dictum de dono Spiritus sancti...; auferetur profecto ab anima donum Spiritus; III, 3, 3, p. 259 : participium per hoc divinitatis adsumunt et prophetiae ceterorumque divinorum donorum gratiam promerentur; I, préface 3, p. 9 : qui Spiritus dona excellentia mererentur; *In Genesim hom.* 6, 3, éd. W. A. Baehrens, GCS, t. 6, 1920, p. 68 : Abraham impertiri cupit etiam gentibus donum divinae virtutis; 15, 3, p. 129 : his qui dona Spiritus et gratiam merebantur accipere; *In Numeros hom.* 9, 9, t. 7, 1921, p. 66 : donum gratiae ex Spiritus Dei sanctificatione susceperit; 12, 3, p. 102 : tunc et ipse largitur nobis diversa dona Spiritus Sancti; *In lib. Jesu Nave hom.* 26, 2, p. 459 : ut opportuno tempore anima illa quae per donum Spiritus repleta est verbo sapientiae et verbo scientiae.

On pourrait multiplier les exemples. Origène parle à tout instant du ou des dons de Dieu, de l'Esprit Saint. Mais tant qu'il ne les énumère pas, ces mentions ne sont pas très intéressantes pour notre sujet. Au contraire, il y a lieu d'insister sur les textes où est proposée une énumération exhaustive des dons.

In Leviticum hom. 8, 11, t. 6, p. 417 : ut et virtutem super eum septemplicem Sancti Spiritus invitaret; 3, 5, p. 309 : evidenter Sancti Spiritus virtus septemplicis gratiae sub mysterio designatur; *In Numeros hom.* 6, 3, t. 7, p. 33 : quia supra nullum alium Spiritus Dei requievisse septemplici hac virtute describitur. Ce dernier passage est important, parce qu'Origène commence par citer le texte traditionnel d'Isaïe et l'énumération courante des sept dons : Et requiescet super eum Spiritus Dei, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum Spiritus timoris Domini.

La liste est complète et Origène fait expressément remarquer, ainsi que l'avait fait Justin, que Jésus est le seul sur qui ait reposé la plénitude des dons de l'Esprit. Alors que les hommes n'ont eu de ces dons qu'une participation incomplète, le Sauveur a tout reçu en plénitude et d'une manière définitive.

La même idée est exprimée dans la 3e homélie sur Isaïe (éd. Baehrens, GCS, t. 8, 1925, p. 253-254). Parlant des sept femmes qui souffrent l'opprobre et cherchent un homme pour le leur enlever, Origène est amené à parler de l'Esprit de Dieu. « Les sept femmes, dit-il, n'en sont qu'une; car elles sont l'Esprit de Dieu. Elles ne sont donc qu'une, tout en étant sept. Car l'Esprit de Dieu est esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, esprit de crainte du Seigneur » (trad. J. Touzard, *loco cit.*, p. 256). A quoi Origène ajoute, comme précédemment, que sur le Seigneur seul il s'est vraiment reposé en plénitude, ce qu'il n'a pas fait pour les prophètes.

Dans le commentaire sur saint Matthieu, Origène cite une fois de plus le texte d'Isaïe avec les sept esprits et il se demande, à propos de la formule évangélique *il marchera dans la vertu et dans l'esprit d'Élie*, s'il peut y avoir plusieurs esprits dans le même individu. Il répond :

Il est possible que, dans le même individu, il y ait plusieurs esprits, non seulement des mauvais, mais même des bons. David, en effet, demande à être confirmé par l'esprit souverain; il demande que l'esprit de droiture soit renouvelé au-dedans de lui-même. Si même, afin que le Sauveur nous communique l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de la crainte de Dieu, il en est lui-même rempli, il est donc possible de penser que, dans le même individu, il peut y avoir plusieurs bons esprits (13, 2, PG 13, 1093c-1096a; trad. J. Touzard, *loco cit.*, p. 255).

Nous ne nous laisserons pas impressionner outre mesure par cette argumentation, et nous serions plutôt disposés à croire que c'est le même et unique esprit, envisagé sous des aspects divers, qui agit dans le Christ. La question qui nous importe est de savoir si, pour les Pères qui parlent des sept esprits et pour Origène en particulier, le nombre sept exprime une vérité absolue et définitive, ou s'il n'a qu'une valeur relative et symbolique. Il est vrai que, dans le *Commentaire sur Jérémie* (10, 13, PG 13, 549ab), Origène, expliquant que les fidèles participent à l'Esprit dont le trésor principal réside en Jésus-Christ, mentionne l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de crainte de Dieu, l'esprit d'énergie, d'amour et de prudence. Autrement dit, il ajoute trois nouveaux termes aux sept noms traditionnels, de manière à arriver à un total de dix. Bien qu'il ne commente pas ce chiffre, il est permis de remarquer qu'il est, comme sept, un chiffre parfait et qu'il ne doit pas être introduit ici par hasard.

En toute hypothèse, les Pères grecs, tout en restant habituellement fidèles au nombre septénaire des dons, ne s'y arrêtent généralement pas.

Méthode d'Olympe signale l'esprit septiforme de la vérité (*Convivium* 8, PG 18, 73c); Eusèbe de Césarée dans son *Commentaire sur Isaïe* (11, PG 24, 169c) cite le texte classique sur les sept dons, sans y insister. Saint Athanase en fait autant (*De Trinitate et Spiritu Sancto* 13, PG 26, 1204c), Saint Basile (*De Spiritu Sancto* 24, PG 32, 172-173 ; voir en particulier introduction de B. Pruche à ce *Traité du Saint-Esprit*, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947, p. 68 svv), Didyme l'aveugle (pseudo-Basile, *Adversus Eunomium*, PG 29, 764a), qui cite le texte d'Isaïe (11, 2) avec l'énumération des sept dons et celui de Zacharie sur les sept yeux du Seigneur qui regardent la terre; saint Grégoire de Nazianze (*Oratio 41 in Pentecosten* 13, PG 36, 446c; 3, 432c) cite à deux reprises le texte d'Isaïe avec les sept dons; cf *Oratio* 31, 29, PG 36, 166c.

Saint Cyrille d'Alexandrie (*In Isaiam* 11, 1-3, PG 70, 309-316) insiste sur le passage d'Isaïe qui nous intéresse et établit que l'Esprit Saint repose en Jésus dans sa plénitude. Il « s'établit encore avec complaisance, ajoute l'exégète, dans les esprits des croyants : cohéritiers des malheurs survenus à notre premier père, nous participons aux richesses acquises par le Christ, rénovateur de notre race ». Et en Jésus comme en nous, l'Esprit riche en multiples énergies, opère de diverses manières, car il n'y a pas un Esprit de sagesse, un Esprit d'intelligence, un de conseil, un de force et ainsi du reste, mais « l'Esprit Saint, un dans son être, est connu sous divers aspects et agit diversement » (313a-316d; trad. et commentaire de J. Touzard, *loco cit.*, p. 258).

On pourrait citer d'autres noms. Dans l'ensemble, les Pères grecs rappellent volontiers les listes des dons divins données par Isaïe; mais ils ne s'arrêtent pas sur le chiffre précis, qu'ils citent sans le commenter.

2. **Chez les Pères latins.** — Tout autre paraît la position prise par les Pères latins qui très tôt arrêtent l'attention sur le chiffre des dons, par exemple, *Tertullien*, *Adversus Marcionem* 3, 17, PL 2, 344c-345a : Flos meus erit Christus, in quo requievit, secundum Isaiam, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et vigoris, spiritus agnitionis et pietatis, spiritus timoris Dei. Neque enim ulli hominum diversitas spiritalium documentorum competebat nisi in Christum. Saint *Victorin* de Pettau, dans les *Scolies sur l'Apocalypse* (PL 5, 317), si du moins on peut se fier à ce texte, est plus intéressant, car il voit les sept dons du Saint-Esprit dans les sept esprits de l'Apocalypse, dans les sept coups de tonnerre et dans les sept flambeaux. *Lactance* rappelle que Jésus est le Fils de Dieu et cite *Isaïe* 11, 2,

sans le commenter (*Divinae institutiones* 4, 13, PL 6, 485b). Saint *Hilaire* (*In Matthaeum* 15, 10, PL 9, 1007a) allégorise les sept pains de la multiplication miraculeuse.

« Per gratiam Spiritus vivunt, cujus septiforme, ut per Isaiam traditur, munus est... Quae in terram recumbunt... ad donum Spiritus septiformis vocantur. Indefinitus piscium numerus, diversorum donorum et charismatum partitiones... significat... Sed quod septem sportae replentur; redundans et multiplicata septiformis Spiritus copia indicatur ».

Ailleurs (*In psalmum* 118, 38, 541a), il indique l'ordre ascendant des dons, dont le premier est la crainte.

Saint *Ambroise* (*In psalmum* 118, 38, PL 15, 1264bc) reprend et développe l'idée déjà exprimée par Hilaire que les dons s'ordonnent suivant une gradation ascendante, échelonnée de la crainte à la sagesse, et il précise que tous ces dons sont au fond des auxiliaires de la crainte de Dieu. Dans le *De Spiritu Sancto* (1, 16, 157-158, PL 16, 740bc), il explique que le Saint-Esprit peut être comparé à un fleuve, sortant de la fontaine de vie. Ici-bas, une goutte de ce fleuve nous suffit; mais dans la céleste Jérusalem le fleuve se répand plus abondamment sur les trônes, les dominations, etc, pour distribuer la richesse des sept vertus spirituelles qui sortent de lui. Ce texte deviendra classique : repris par saint Grégoire le Grand, il orientera saint Thomas d'Aquin sur les dons au ciel (1^a 2^{ae} q. 68 a. 6).

Saint *Jérôme*, dans le commentaire d'*Isaïe* 11, 2-3, met le texte grec des Septante et non le texte hébreu : c'est dire qu'il s'attache au nombre septénaire des dons (PL 24, 145-146). Sur *Isaïe* 4, 1 (PL 24, 74ab), où il s'agit des sept femmes qui désirent un homme, il reproduit l'explication allégorique d'Origène. Il souligne le septénaire des dons, sans être, pour autant, chez les latins, le premier à le faire.

Le *Decretum Damasi* (382) avait repris à son compte l'énumération des dons de « l'Esprit septiforme qui repose dans le Christ » et avait mis en regard les textes scripturaires qui montraient le Christ possesseur de chaque don (Denzinger, 83).

Avec saint *Augustin*, nous allons trouver des développements nouveaux et intéressants; ce qui est naturel quand on pense à la curiosité particulièrement éveillée de l'évêque d'Hippone pour les chiffres et leur signification allégorique. Le nombre sept, déclare celui-ci à plusieurs reprises, marque l'universalité et est surtout employé à propos du Saint-Esprit (*De civitate Dei* 11, 31, PL 41, 345; *Contra Faustum* 12, 15, PL 42, 263). Le chiffre de 153 retient son attention à propos des dons. Ce chiffre est d'abord composé de trois fois cinquante.

Le nombre cinquante contient un grand mystère. Il se compose, en effet, d'une septaine de septaines, à laquelle on ajoute un comme huitième élément pour terminer la cinquantaine. Car sept fois sept font quarante-neuf; ajoutez un et vous aurez cinquante. Ce nombre cinquante a une si haute signification que, à partir de la résurrection du Sauveur, un pareil nombre de jours s'étant écoulé, l'Esprit Saint est venu le cinquantième jour sur ceux qui étaient rassemblés dans le Christ. Cet Esprit Saint, dans les Écritures, est surtout représenté par le nombre sept, soit dans Isaïe soit dans l'Apocalypse, où les sept esprits de Dieu sont manifestement employés pour mettre en relief les sept opérations d'un seul et même Esprit. Le prophète Isaïe rappelle ainsi ces sept opérations : l'Esprit de Dieu reposera sur lui, esprit de sagesse... Ainsi l'Esprit Saint se recommande également du nombre sept (*Enar. in Ps.* 150, PL 37, 1960-1961; trad. J. Touzard, *loco cit.*, p. 261-262).

Ailleurs encore Augustin explique, et d'une manière différente, le mystère du septénaire et celui du chiffre des poissons pêchés miraculeusement qui lui est connexe.

La loi a été donnée par Moïse au peuple de Dieu. Or, dans la loi, il faut surtout noter le Décalogue ou les dix préceptes..; les trois premiers se rapportent à Dieu et les sept derniers à l'homme... Personne ne peut accomplir ces dix préceptes sans la grâce de Dieu. Si donc personne n'accomplit la loi par ses propres forces, sans que Dieu lui donne le secours de son Esprit, rappelez-vous comment l'Esprit Saint se recommande du nombre sept. C'est, d'après le saint prophète lui-même qui dit que l'homme doit être rempli de l'Esprit du Seigneur, de l'esprit de sagesse... Ce sont ces sept opérations qui recommandent du nombre sept l'Esprit Saint qui, comme pour descendre vers nous, commence par la sagesse et finit par la crainte. Pour nous qui montons, nous commençons par la crainte et finissons par la sagesse; car le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu. Si donc nous avons besoin de l'Esprit pour accomplir la loi, ajoutons sept à dix, et nous aurons dix-sept; or, si nous additionnons tous les chiffres de un à dix-sept, nous arrivons à cent cinquante-trois (*Sermo* 148, 5, PL 38, 1160-1161; trad. J. Touzard, *loco cit.*, p. 262-263).

Il est remarquable qu'Augustin, dans ce dernier passage, ne parle pas de Notre-Seigneur et de la plénitude des dons de l'Esprit qui ont été reçus par lui. Toute son attention est concentrée sur les fidèles; et l'évêque d'Hippone met en relief une signification nouvelle du texte d'Isaïe, les étapes que doit parcourir le chrétien pour marcher vers Dieu et parvenir jusqu'à lui. Un autre sermon les développe encore davantage :

Lorsque le prophète Isaïe parle des sept dons spirituels si connus, il commence par la sagesse et parvient à la crainte de Dieu, comme si d'en haut il descendait vers nous, pour nous apprendre à monter. Il commence donc au terme où nous voulons parvenir et il arrive jusqu'au point où nous devons commencer. L'Esprit du Seigneur, dit-il, reposera en lui : esprit de sagesse... De même que, sans s'humilier mais en nous enseignant, il descend de la sagesse à la crainte, de même sans nous enorgueillir, mais en progressant, il nous faut monter de la crainte jusqu'à la sagesse, car le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur (*Sermo* 347, PL 39, 1524; trad. Touzard, p. 263).

Augustin poursuit longuement son développement; il l'étoffe par un parallèle entre les sept dons et les huit béatitudes, parallèle qu'il reprend dans le *De sermone Domini in monte*. Pour lui le verset d'Isaïe renferme donc une théorie complète : c'est la synthèse de l'influence de l'Esprit Saint sur l'âme fidèle pour la conduire à la sainteté et l'élever à Dieu; c'est l'indication des sept étapes que parcourt le chrétien dans son ascension vers le ciel (J. Touzard, *loco cit.*, p. 264).

F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927, ch. 2. — R. Garrigou-Lagrange, *Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin*, VS, t. 24, 1930, p. 95-111. — C. van Lierde, *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae* XI, 2-3, Wurtzbourg, 1935. — Mitterer et de Blic dans les articles cités étudient spécialement les textes de saint Augustin; de même Urbano del Niño Jesús, *Ensayo sobre los dones del Espíritu Santo en la Espiritualidad Agustiniana*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 14, 1955, p. 227-250. Voir DS, t. 1, col. 1113, 1305-1306.

Il serait facile de signaler après Augustin d'autres commentaires analogues au sien. On sait que toute la spiritualité comme toute la théologie occidentales dépendent de lui. Bornons-nous donc à rappeler quelques noms : Fauste de Riez (*De Spiritu Sancto* 1, 6, PL 62, 15), pseudo-Vigile (*Contra Varimadum* 2, 2, PL 62, 400c), Fulgence de Ruspe (*Contra Fabianum*, fragm. 29, PL 65, 795), Cassiodore (*Expositio in psalterium* 28, PL 70, 199-200), Primasius (*In Apocalypsim* 1, PL 68, 798b).

Saint *Grégoire le Grand* synthétise l'enseignement de ses devanciers; mais il parle trop souvent et trop abondamment des dons, pour qu'il soit possible de rappeler tous les textes qui les concernent. Nous nous contenterons de signaler deux passages spécialement importants. Dans les *Moralia* (II, 49, 77, PL 75, 592-593) Grégoire met en relief le rôle des dons dans la lutte contre le mal : il y a là une idée que nous n'avions pas encore eu l'occasion de souligner. L'Esprit Saint donne la sagesse contre la folie, l'intelligence contre la sottise, le conseil contre la précipitation, le courage contre la crainte, la science contre l'ignorance, la piété contre la dureté, la crainte contre l'orgueil. Il ajoute qu'au ciel le rôle des dons est de parachever la perfection morale éminente de l'acte humain, dans lequel les saints trouvent leur béatitude. Dans les *Homélies sur Ézéchiel*, il rappelle qu'Isaïe dans son énumération suit l'ordre descendant plutôt que l'ordre ascendant.

Comme il est écrit : La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse, on voit sans aucun doute qu'on monte de la crainte du Seigneur à la sagesse, mais qu'on ne revient pas en arrière de la sagesse à la crainte de Dieu, car il est écrit : la charité parfaite donne la crainte. Le prophète, donc, partant des choses célestes pour arriver en bas, a commencé par la sagesse et est descendu à la crainte; mais nous, qui des choses terrestres nous élevons aux célestes, nous montons dans notre énumération de la crainte à la sagesse (2, 7, PL 76, 1016cd).

Après avoir fait une analyse détaillée des sept degrés de notre ascension, Grégoire montre comment les sept grâces s'appellent et se complètent les unes les autres, et il conclut :

Puis donc que par la crainte nous nous élevons à la piété, que par la piété nous sommes conduits à la science, que par la science nous obtenons la force, que par la force nous tendons au conseil, que par le conseil nous avançons vers l'intelligence, que par l'intelligence nous parvenons à la sagesse, nous pouvons dire que par la grâce septiforme de l'Esprit Saint, l'entrée de la vie céleste nous est ouverte au terme de nos ascensions (1017c; trad. de ces deux passages dans Touzard, p. 265). Voir F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1934, p. 82-99.

On peut arrêter à saint Grégoire la période proprement patristique. D'ailleurs, avec lui, les traits essentiels de la théorie des sept dons sont vraiment mis en relief. Il restera à la théologie de développer ces traits et d'en préciser le sens.

Gustave Bardy.

II. LE MOYEN ÂGE

1. *Du 12e siècle à 1250.* — 2. *Les théologiens après 1250* (sauf saint Thomas). — 3. *Les auteurs spirituels du 14e siècle à la fin du 16e.*

La documentation relative au moyen âge a été rassemblée avec grand soin par quelques médiévistes récents : les colonnes qui suivent se reporteront souvent à leurs travaux; en certaines sections elles n'y apporteront guère d'éléments nouveaux et se contenteront de les résumer ou d'en souligner les indications utiles sur le rôle des dons du Saint-Esprit dans la vie spirituelle.

Ces travaux sont ceux de Gardeil, col. 1766-1779 (les premiers théologiens scolastiques; les fondateurs de la théologie systématisée des dons; scolastiques postérieurs à S. Thomas). Cet article se base sur les sources imprimées connues en 1911. — On peut le compléter, au point de vue documentaire, par Boeckl, exposé assez schématique, et fait de notices brèves, sur les précurseurs patristiques (Hilaire de Poitiers, Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand, Raban Maur) et les préscolastiques du 12e siècle, puis sur les « grands scolastiques » du 13e siècle, leurs disciples du 14e, et les mystiques rhénans (y compris Jean Ruysbroeck). — L'article important de J. de Blic réunit aussi une vaste documentation, s'étendant sur les précurseurs patristiques (surtout Augustin et Grégoire), et assez rapidement sur les auteurs du 12e et du 13e siècles (p. 152 svv). — Le meilleur exposé, et le mieux documenté, sur les problèmes théologiques débattus du 12e au début du 14e siècle à propos des dons, problèmes qui, on le verra, n'ont pas été sans certaines répercussions sur les auteurs spirituels, est celui de Lottin 3, p. 329-433 (jusqu'à saint Thomas); et 4, p. 667-736 (jusqu'en 1320 environ). Résumé dans O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris, 1954, p. 414-434. — Un certain nombre de textes ont été classés et traduits par A.-M. Meynard et R.-G. Gerest, *Traité de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1923, p. 256-276, sur les dons comme « principes formels de la contemplation infuse ». A lire avec prudence en raison des interprétations parfois inexactes ou tendancieuses des textes. — La lecture de l'article Discernement des Esprits, au moyen âge (DS, t. 3, col. 1254 svv) peut éclairer sur l'imprécision assez générale entourant à cette époque la notion de don. — Enfin voir un résumé de la controverse qui eut lieu au moyen âge à propos des dons et des vertus dans J. de Guibert s j, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 268-277.

Voir bibliographie générale, col. 1579.

Comme l'a écrit Gardeil, de la fin de la « période particulièrement ingrate » qui va des Pères au 11e siècle, « la théologie des dons subit une éclipse » (*loco cit.*, col. 1766-1767). La renaissance théologique du 12e siècle, dans ce domaine, est tributaire surtout de saint Augustin (*De sermone Domini in monte* I, 3, 10, et II, 11, 38, PL 34, 1233 et 1286; *De doctrina christiana* II, 7, 9-11, PL 34, 39-40; *Quaestiones evangeliorum* 1, 8, PL 35, 1325); de saint Grégoire (*Moralia in Job* I, 27, 38 et 32, 44 à 35, 48, PL 75, 544 et 547-549; II, 49, 76-78 et 56, 89, PL 75, 592-593 et 597); et surtout d'une citation de saint Ambroise (*De Spiritu Sancto* I, 16, 156-159, PL 16, 740).

Ce « léger fond traditionnel » (Lottin 3, p. 456) suffit cependant à poser aux théologiens une série de questions. Trois d'entre elles « ont spécialement retenu l'attention des théologiens du temps : les dons du Saint-Esprit sont-ils des vertus ou sont-ils distincts de celles-ci; quel rôle jouent-ils dans l'économie de la vie spirituelle; pourquoi sont-ils au nombre de sept et comment les classifier » (Lottin 3, p. 329)?

On a dit que le premier de ces problèmes est en somme assez secondaire : « la question de leur distinction, réelle ou non, d'avec les vertus et la grâce sanctifiante elle-même, comme celle du nombre des *habitus* réellement distincts entre eux, devient relativement secondaire et d'un intérêt purement spéculatif : ce qui est capital, c'est l'existence chez le juste de cette disposition permanente de docilité vis-à-vis de l'action du Saint-Esprit en lui, quelle que soit la manière exacte dont est réalisée cette disposition » (J. de Guibert, *loco cit.*, p. 273). En réalité, la question n'était pas si « purement spéculative » qu'il semble : le jour où la théologie admit la distinction réelle des vertus et des dons, on vit ceux-ci, dans l'opinion des théologiens, prendre une place prépondérante dans la vie spirituelle en ses aspects proprement « passifs » (vg vie mystique, contemplation, etc). C'est ce qui explique que l'époque où cette distinction commença d'être admise et même considérée comme liée à la doctrine « traditionnelle » constitue un tournant dans l'évolution doctrinale relative aux dons. Cette époque se situe de 1235 à 1250. Le chancelier Philippe, notamment, consacra alors de son autorité la tendance nouvelle substituant aux imprécisions antérieures, qui identifiaient grosso modo vertus et dons, une distinction tributaire d'une trilogie ascendante, celle des *virtutes*, *dona* et *beatitudines*. Les dons commencent alors, pour certains, à jouer un rôle spécifiquement distinct des vertus, quoique inférieur à celui des béatitudes. Ce fait justifie la division chronologique adoptée ici. Mais on remarquera aussi que la plupart des auteurs spirituels de la fin du moyen âge, peu soucieux de précisions techniques, reproduisent

les expressions vagues d'avant 1235, et que la doctrine des dons n'est pas, de loin, au centre de leurs conceptions spirituelles.

A propos des « béatitudes » et de leur interprétation « mystique », comme on l'a appelée, voir DS, t. 1, col. 1305-1308 (notamment S. Pierre Damien, S. Thomas et S. Bonaventure).

1. Du 12e siècle a 1250

Jusqu'en 1235, la théologie n'a pas encore de terminologie précise pour désigner ce qu'on appellera bientôt de la seule expression *dona Sancti Spiritus*. Tributaire de saint Augustin et de saint Grégoire surtout, elle reflète leurs imprécisions de langage, où l'on trouve à côté des *dona Spiritus Sancti* (vg Augustin, *Sermo* 250, 3, PL 38, 1166c), un grand nombre d'expressions voisines (voir de Blic, p. 142 et 151-152; Grégoire appelle *dona Spiritus Sancti* les charismes, dans les *Moralia* II, 56, 89, à propos de 1 *Cor.* 12, 9-10).

En fait, quelle que soit la terminologie, du 12e siècle à 1235, on trouve cependant quelques partisans d'une distinction réelle entre dons et vertus. Mais c'est dans un sens différent de celui qu'on lui donnera plus tard.

Car « ils ne s'accordent pas entre eux : la *Summa Sententiarum* [vers 1140] estime que les dons sont la source des vertus [quasi semina virtutum]; au contraire, certains auteurs, signalés par Alain de Lille (Londres Brit. Roy. 9 E XII; voir Lottin 4, p. 840, note 5), considèrent les dons comme les effets des vertus, et l'on sait que, au seuil du 13e siècle, Étienne Langton se rangera à leurs côtés.

Mais la grande majorité des théologiens jusque 1235 soutient que les dons ne sont pas autre chose que des vertus. Ainsi disent Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Godefroid de Poitiers, la *Somme* de Bâle (Univ. B. IX, 18), Guillaume d'Auvergne. Qu'on note à ce sujet la manière dont, dès le début, la question a été posée : on ne se demande pas si les vertus sont des dons, mais si les dons sont des vertus; ce qui indique que, aux yeux de ces théologiens, le concept de don était moins clair que celui de vertu. Et cependant ce dernier concept n'était guère plus précis que celui de don : on a vu que, par vertu, Hugues de Saint-Victor et Alain de Lille entendaient, non point les vertus théologales et morales, mais les vertus impliquées dans les béatitudes évangéliques; et on sait que le sens des *virtutes spirituales* de Pierre Lombard était essentiellement imprécis. Certains auteurs cependant, au dire de Prévostin de Crémone, aimaient à discerner deux espèces de dons : à leurs yeux, les quatre dons intellectuels n'étaient pas des vertus [mais la simple mise en exercice des facultés cognitives naturelles]; et l'on sait que cette théorie souriait à Hugues de Saint-Cher. De son côté Guillaume d'Auxerre était amené, par la logique de son exposé, à distinguer les dons des vertus, mais telle était la fermeté de la tradition scolaire qu'il ne voulut y voir qu'une distinction de raison. Ainsi donc, la tendance commune des écoles jusqu'aux environs de 1230 allait nettement dans le sens de l'identité des dons et des vertus » (Lottin 3, p. 455. Cette page résume 3, p. 330-359, sur la « période des tâtonnements ». On ne peut songer à reproduire ici les textes, souvent encore inédits, étudiés et publiés par dom Lottin. Autre résumé dans sa *Morale fondamentale*, p. 414-416).

On a suggéré que saint *Bernard de Clairvaux* avait admis la distinction (voir M. Caliaro, *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, t. 47-49, 1944-1946, p. 267-290) : les dons seraient distincts des vertus, pour lui, en ce que celles-ci font agir selon la raison, et que ceux-là sont sous l'action du Saint-Esprit et ont comme objet spécifique des joies surnaturelles.

O. Lottin (*Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 5, 1948, n. 923) croit que cette distinction est trop tranchée : si Bernard a distingué les dons des vertus morales naturelles, il n'est pas sûr qu'il les ait distingués des vertus théologales, comme on le fera au 13e siècle. Mais que les dons, ou *spiritus* selon l'expression de Bernard, expriment, non une passivité de l'âme vis-à-vis de l'action divine, mais un élan de la charité qui porte l'âme à une perfection supérieure à la vertu commune, ne suffit pas à justifier la distinction. Le texte majeur invoqué à cet effet est d'ailleurs vague : aliud est animo virtute agi et aliud sapientia regi; aliud dominari in virtute, aliud in suavitate deliciari (*Sermo in Cantica* 85, 7, PL 183, 1191b. Cf 9, 1192).

C'est vers 1235 que se produit le changement de perspective. Constatant que l'unanimité n'était pas totale à propos de l'identité des dons et des vertus, Philippe le chancelier fut amené à étudier en quoi ils diffèrent les uns des autres.

« Avec le chancelier Philippe et un de ses contemporains dont l'exposé est conservé dans [la Somme manuscrite de] Douai 434, une tendance nouvelle se fait jour, marquant trois étapes, réellement distinctes dans le progrès de l'âme; ce qui implique la supériorité des dons sur les vertus en même temps que l'antériorité, logique du moins, de celles-ci sur ceux-là » (Lottin 3, p. 456. Le texte capital du *De septem donis Spiritus Sancti* de Philippe est reproduit p. 361-366, d'après Paris Nat. lat. 3146 et Bruxelles Bibl. Roy. 1801-03. Pour le texte de Douai, voir p. 367-372). Sur Philippe et les théologiens séculiers de Paris au 13e siècle, cf DS, t. 2, col. 1978-1979.

La distinction et la supériorité des dons sur les vertus deviennent doctrine classique dans les milieux franciscains et dominicains de Paris : Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, saint Albert le Grand, saint Bonaventure. Saint Thomas va lui donner son expression parfaite (voir *infra*, § IV). A Oxford cependant, Richard Fishacre et Richard Rufus restent hostiles à la nouvelle position.

Les textes des scolastiques énumérés plus haut ont été rassemblés et cités dans Lottin 3, p. 372-411. On y peut lire une bibliographie sommaire des principaux travaux sur ces auteurs. Citons en particulier, pour S. Albert le Grand : B. Lavaud o p, *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand*, dans *Revue thomiste*, t. 36, 1931, p. 386-407 (commentant son *In* III *Sent.* d. 34 a. 1-5; cf Lottin 3, p. 398-399; DS, t. 2, col. 1981-1983). Sur S. Bonaventure, voir notamment J.-F. Bonnefoy o f m, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, coll. Études de philosophie médiévale 10, Paris, 1929; et *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via »*, dans *La France franciscaine*, t. 15, 1932, p. 227-264, 311-359; tirage à part, Paris, 1934; F. Imle, *Die Gabe des Intellektes nach den hl. Bonaventura*, dans *Franziskanische Studien*, t. 20, 1933, p. 34-50; et *Die Gabe der Weisheit nach Bonaventura*, *ibidem*, p. 286-297; É. Longpré, art. S. Bonaventure, DS, t. 1, col. 1785-1790, 1825; t. 2, 1979-1981, 2083, 2089-2095. — Le texte principal de S. Bonaventure est constitué par les *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (t. 5, Quaracchi, 1891, p. 457-503); il en existe une reportation différente, de valeur indiscutable; il n'est pas certain que ce soit un texte interpolé (éd. Bonelli, *Supplementum ad opera omnia S. Bonaventurae*, t. 3, Trente, 1774, col. 419-494; cf DS, t. 1, col. 1842). Bonaventure a plus d'une fois mis un lien entre les « sens spirituels » et l'un ou l'autre des dons, voir K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez S. Bonaventure*, RAM, t. 14, 1933, p. 263-299.

Il reste à déterminer en quoi consiste le rôle des dons dans la vie chrétienne, et en quoi ce rôle va différer spécifiquement de celui des vertus, dans l'école parisienne de 1235 à 1250. Jusqu'à cette époque, comme il a été dit, il y a quasi-unanimité sur l'identité. Ce qui les sépare est constitué par leurs objets propres. Le problème, à la « période des tâtonnements » et plus tard, a été abordé sous l'angle de leur classification.

De nombreux essais de classement ont été proposés, surtout vers 1220, où se situe leur « âge d'or » (Lottin 3, p. 435).

Procédant parfois de symbolismes surprenants, ils mettent volontiers les dons en parallèle avec des réalités aussi disparates que les béatitudes, les sept demandes du *Pater* (voir E. Vansteenberghe, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 14, 1934, p. 374-381), les sept jours de la création, les sept apparitions du Christ ressuscité, les sept « vox Domini » du psaume 28 (ainsi Pierre Lombard après Cassiodore), des visions de l'Apocalypse et les messages aux sept églises, les sentiments du Christ souffrant (Lottin 3, p. 444), les sept « fenêtres » de l'âme, les sept semaines du temps pascal, les sept planètes, etc. Le caractère commun qui justifie ces rapprochements est le nombre sept (voir de Blic, p. 155-159).

1° Il y eut des classifications plus solides. L'une des plus en vogue opposait les dons aux péchés capitaux. Son succès fut assuré par un texte de la *Glose ordinaire* (*In Matth.* 12, 45, PL 114, 129ab) posant en principe leur opposition comme *virtutes spirituales* aux sept vices figurés par les sept esprits *nequiores* de l'Évangile.

On trouve ce thème chez Richard de Saint-Victor (*De quinque septenis*, PL 175, 405-414), Pierre Abélard (hymne de la Pentecôte, PL 178, 1798 : illa septemformis, quam habet, gratia — contra septem illa daemonia); Guillaume d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher et Jean de la Rochelle (voir Lottin 3, p. 435-436); et surtout saint Bernard (*Sermo de diversis* 14, PL 183, 574-577. Voir de Blic, p. 155-156; Gardeil, col. 1769; Boeckl, p. 41-42; et E. Kern, *Das Tugendsystem des hl. Bernhard von Clairvaux*, Fribourg-en-Brisgau, 1934, p. 26-28).

Lié à ce thème figure celui des dons comme *antidota* contre les péchés capitaux : ainsi dans la Somme du ms Bamberg 136 (Lottin 3, p. 337-338) et Hugues de Saint-Victor *(loco cit.)*. Et celui des dons comme s'opposant, non aux péchés capitaux, mais à leurs suites, selon un texte de saint Grégoire (*Moralia* II, 49, PL 75, 592d) repris dans la *Glose ordinaire* (*In Job* 1, 19; cf *Bibliorum sacrorum cum Glossa ordinaria*, Lyon, 1590, t. 3, 30); le texte « sera détourné, et de façon diverse, de son sens originel : les *tentamenta* de saint Grégoire deviennent des blessures causées soit par le péché originel, soit par le péché en général » (Lottin 3, p. 452; ainsi notamment Jean de la Rochelle et Odon Rigaud; cf p. 437-439).

2° A ces classifications s'appuyant sur la *Glossa ordinaria*, il faut ajouter celle qui met les dons en liaison avec les effets du saint chrême, ou de la confirmation; ainsi Arnaud de Bonneval † 1156 dans son *De cardinalibus operibus Christi* (8, PL 189, 1655) : « c'est un des plus anciens témoignages en faveur de cette adaptation si courante aujourd'hui » (Gardeil, col. 1769); et Hugues de Saint-Victor, dans le *De sacramentis* (II, 7, 6, PL 176, 462; cf H. Weisweiler s j, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. 8, 1933, p. 493-494).

3° Un autre thème est celui des rapports entre les dons et les étapes de la marche vers Dieu, et notamment les étapes de la vie active et de la vie contemplative. On peut citer ici le nom de saint *Anselme* : « Haec autem quinque Spiritus Sancti dona ad activam, duo vero quae sequuntur, id est intellectus et sapientia, ad contemplativam pertinent vitam » (*De similitudinibus* 132, PL 159, 681b; cf DS, t. 1, col. 694). L'un des auteurs qui a certainement le mieux systématisé cette doctrine est *Rupert de Deutz.*

« Lorsque, dans son grand ouvrage sur les œuvres de la Trinité, venant à la troisième des Personnes divines et entreprenant d'esquisser l'action sanctificatrice de l'Esprit parmi les hommes (vaste fresque équivalent à un traité de la Rédemption et de l'Église), il distribue cette énorme matière en autant de livres qu'il y a de dons du Saint-Esprit, et tient la gageure de poursuivre l'adaptation jusqu'au bout » (de Blic, p. 154; cf *De Trinitate et operibus ejus. De operibus Spiritus Sancti* I, 31, PL 167, 1603-1604. Les livres 2 à 9 passent en revue chacun des dons; on y remarque les continuelles références christologiques et ecclésiologiques; cf Gardeil, col. 1767-1768).

Quelques auteurs ultérieurs reprennent cette idée, par exemple Jean de Salisbury (*Metalogicus* 4, 19, PL 199, 927), et surtout Guillaume d'Auxerre qui « va prouver par le détail que les dons répondent adéquatement aux besoins de la vie active et de la vie contemplative. Sagesse et intelligence perfectionnent la vie contemplative : l'intelligence nous fait connaître les dons spirituels communiqués par Dieu aux anges et aux âmes saintes; la sagesse nous fait atteindre Dieu lui-même, en nous en faisant goûter d'avance la douceur. Les cinq autres dons intéressent la vie active dans ses trois éléments : la fuite du mal (don de crainte); la pratique du bien (don de piété, servi par la discrétion qu'apporte le don de science); et enfin le support des contrariétés (don de force, agissant modérément grâce au don de conseil) » (Lottin 3, p. 439; le texte intéressant provient de sa *Summa aurea*, contenue dans le ms Bâle Univ. B. IV. 10, cité p. 440; cf P. Lackas, *Die Ethik des Wilhelm von Auxerre. Beiträge zu ihrer Würdigung*, Ahrweiler, 1939). Mais Guillaume d'Auxerre, on l'a vu, aux environs de 1225, ne voit entre dons et vertus qu'une distinction logique; en admettant que les dons surnaturalisent l'action humaine, il était cependant sur la voie de la distinction réelle (Lottin 3, p. 345-351).

Voir encore, entre autres noms, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand et Bonaventure (Lottin 3, p. 440-441); Jacques de Vitry en sa *Vita* de sainte Marie d'Oignies, qui montre l'influence des sept dons dans l'âme de la sainte (AS, juin, t. 5, Paris, p. 557 svv; cf de Blic, p. 159-160). Il n'est pas inutile d'ajouter à cette liste Innocent III † 1216, auteur possible de la séquence *Veni sancte Spiritus*, contenue encore aujourd'hui dans le Missale Romanum pour la fête de la Pentecôte et son octave, et qui met en relief l'action septiforme du Saint-Esprit dans la vie spirituelle; le *Veni Creator* y fait aussi allusion : « tu septiformis munere », et on peut penser que cette doctrine remonterait au moins au 10e siècle (date des premiers manuscrits connus de cette hymne, selon A. S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge, 1922, p. 374. Cette hymne serait l'œuvre de Raban Maur † 856; cf PL 112, 1657).

4° Un autre type de classification range les dons d'après leur objet. Le principal auteur qui ait mis au point cette classification est le chancelier Philippe dans le *De septem donis Spiritus Sancti* (d'après le ms Bruxelles Bibl. Roy. 1801-03, f. 209; texte dans Lottin 3, 442-443).

« L'objet des dons, écrit-il, est ou le mal qu'on redoute ou le bien vers lequel on tend. Le don de crainte a pour objet le mal que l'on redoute. Les six autres dons tendent au bien, soit au bien suprême ou fin dernière, soit aux moyens d'y arriver, biens obligatoires ou biens surérogatoires. Et pour chacune de ces classes, on distinguera le don qui imprime les directives et le don qui les exécute. Le don de science dirige vers les moyens obligatoires, le don de piété les exécute. Le don de conseil dirige vers les moyens surérogatoires, le don de force les exécute. Le don d'intelligence dirige vers le bien suprême, le don de sagesse s'y repose, ce qui est une manière d'exécuter » (p. 442). On retrouve cette classification, notamment, chez Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, Albert le Grand, Bonaventure, Pierre de Tarentaise, mais paraît étrangère à saint Thomas (p. 443-444).

5° Enfin certains auteurs tentent de déterminer en quoi exactement les dons sont des *habitus* supérieurs aux vertus : cette orientation les amène à classifier les dons d'après les vertus. On en trouve la trace dans le *De septem donis* du chancelier Philippe (texte dans Lottin 3,

p. 445) : « La vertu de foi, qui se rapporte aux choses à croire, est perfectionnée par deux dons, celui d'intelligence qui nous fait voir ces vérités, et le don de sagesse qui nous les fait goûter. De même la vertu de prudence, qui se rapporte aux choses à faire, est revêtue de deux dons, celui de conseil et celui de science ». Meilleure systématisation dans la seconde rédaction du *Commentaire sur les Sentences* d'Alexandre de Halès :

« Après avoir rattaché, comme Philippe, les quatre dons intellectuels aux deux vertus de foi et de prudence qui relèvent de la faculté rationnelle, l'auteur note que la faculté concupiscible a deux actes principaux, le premier relatif à la fin dernière, et c'est l'objet de la vertu de charité, l'autre relatif aux moyens d'atteindre la fin, et c'est l'objet de la vertu de tempérance. La charité n'a pas besoin d'être secondée, aussi bien n'a-t-elle aucun don qui lui corresponde; mais la tempérance doit être aidée, spécialement en ce qui se rapporte au prochain, c'est l'objet du don de piété qui compatit aux misères d'autrui. De son côté, la faculté irascible comporte deux actes principaux; le premier relatif à la fin, le second aux moyens. De là deux vertus : la vertu d'espérance et la vertu de force. Mais la force comporte deux éléments : entreprendre ce qui est difficile, et supporter ce qui inspire la crainte. Entreprendre ce qui est difficile est l'acte propre de la vertu de force. Mais quand la chose difficile est ardue, c'est-à-dire au-dessus de nos facultés, c'est le don de force qui intervient. Quant aux choses qui inspirent la crainte, ou bien il s'agit de choses terrestres et alors la vertu de force y pourvoit suffisamment; ou bien il s'agit des intérêts éternels et, dans ce cas, le don de crainte intervient. Quant à la vertu d'espérance, aucun don ne lui correspond; pas plus qu'à la vertu de justice, qui est une vertu générale, car les dons ne sont donnés qu'aux vertus spéciales » (Lottin 3, p. 445-446; texte établi d'après le ms Londres Lambeth 347, f. 236; cf p. 446-447). Essais semblables notamment chez Odon Rigaud, Albert le Grand, Bonaventure, et surtout saint Thomas (voir *infra*, § IV).

En résumé, on peut tenter de découvrir quelques « traits propres reconnus plus ou moins universellement et permettant de parler à leur sujet d'une tradition d'école ». On peut caractériser ces traits communs, d'après O. Lottin (3, p. 453-455), de la manière suivante :

Le don de crainte, d'ordinaire, est mis à part, en dehors des combinaisons, qui, souvent, relient entre eux les six autres dons. Dans les premiers temps, il est assez constamment défini de la même manière, très vague il est vrai; il nous aide à fuir le mal. Mais avec Albert le Grand, il prend une figure plus caractérisée. C'est la crainte révérentielle de l'âme s'effaçant devant la majesté divine. Et c'est cette note que lui conserve saint Thomas quand il le rattache soit à la vertu de tempérance soit, plus tard ($2^a\ 2^{ae}$ q. 19 a. 9), à la vertu d'espérance.

Les dons d'intelligence et de sagesse sont constamment associés. Et, sauf dans une classification rapportée par saint Thomas, toujours le don d'intelligence dirige le don de sagesse. Ils se définissent d'ailleurs tous deux sans trop de peine : ils se rapportent à nos facultés supérieures qui atteignent Dieu. Le don d'intelligence nous le fait connaître, quoique surtout dans les créatures, le don de sagesse nous le fait goûter, et en lui-même. Cette saveur, *sapor*, de Dieu est bien en effet la note universellement assignée au don de sagesse. Et l'on ne peut nier que saint Thomas l'ait fortement intellectualisé quand, dans son *Commentaire des Sentences* et dans la $1^a\ 2^{ae}$, il le superpose à la vertu intellectuelle de sagesse qui permet à la raison spéculative de juger de tout selon les causes suprêmes.

Les quatre autres dons sont combinés entre eux, du moins jusqu'au moment où, avec saint Albert le Grand, on superposa les dons aux vertus. Les dons de science et de conseil, impliquant dans leur nom même l'idée de directive rationnelle, sont présentés comme dirigeant les dons de piété et de force : le don de science dirige le don de piété et le don de conseil celui de force. (Seul saint Albert le Grand... a rattaché le don de science au don de force, et le don de conseil à celui de piété). Cette combinaison semble d'ailleurs assez naturelle : le don de conseil visera sans doute les choses de conseil; d'autre part la pratique de celles-ci implique le courage, la force morale de surmonter les difficultés qu'elles supposent; de là l'emboîtement du don de conseil et du don de force. Par là même, le don de science ne peut que se rattacher au don de piété, lequel se rapportera aux choses d'obligation.

Mais Albert le Grand, — et à sa suite Bonaventure et Thomas d'Aquin —, superpose les dons aux vertus, en tant que Dieu intervient directement dans les dons soit comme moteur, soit comme mobile d'action. Dès lors, l'on négligera de rattacher un don à un autre don, pour le rapporter à une vertu. Et ainsi, au lieu de diriger un don spécial, les dons de conseil et de science deviennent, d'une manière ou de l'autre, des normes générales dirigeant, d'une manière surnaturelle, toute l'activité humaine ».

En bref, « en quoi consiste la supériorité des dons sur les vertus? L'accord, à Paris du moins, se fait autour de cette... formule : les dons libèrent les vertus de toute entrave et, de la sorte, les vertus peuvent exercer plus librement, *expeditius*, leur activité spécifique. Mais, dans l'entre-temps, saint Albert le Grand s'attache à montrer que, dans la plupart des dons, Dieu intervient directement pour diriger l'âme, et de la sorte encore les dons sont manifestement supérieurs aux vertus. Saint Thomas, à la suite de saint Bonaventure, achève la synthèse et en arrive à la formule *ultra modum humanum* qui définit la position de son *Commentaire des Sentences*. La formule passa inaperçue, sauf chez Bombolognus de Bologne, et... fut remplacée par l'exposé plus précis de la *Somme théologique* » (Lottin 3, p. 456).

Le don de crainte a été particulièrement étudié, pour cette époque, par A. Landgraf, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtischen Furcht*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 15, 1937, p. 43-54, 157-188, 308-324; t. 16, 1938, p. 85-107, 331-349; et G. M. Csertö o p, *De timore Dei juxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo, usque ad S Thomam*, Vienne, 1940. Cf É. Boularand, art. Crainte, DS, t. 2, col. 2506-2509.

2. Les théologiens après 1250, sauf S. Thomas

Les meilleures sources d'information sont celles qui ont été mentionnées plus haut. La principale est Lottin 4, p. 667-736 (de saint Thomas à Pierre Auriol). Renseignements utiles dans Gardeil, col. 1777-1779, et Boeckl, p. 122-148.

En saint Thomas convergent les courants théologiques antérieurs. Selon lui, « les dons du Saint-Esprit sont des dispositions permanentes de l'âme, infusées par Dieu, pour assouplir l'âme aux inspirations du Saint-Esprit; fonction qui ne peut être exercée par les vertus théologales; celles-ci toutefois restent supérieures aux dons qui se rattachent à elles comme des effets se rattachent à leur cause » (Lottin 4, p. 670). Saint Thomas niait cependant que, dans cette organisation spirituelle, « les béatitudes fussent des habitus distincts des dons et des vertus » (p. 705). L'exposé de sa doctrine est donné *infra*, § IV. Les scolastiques qui l'ont suivi ne s'écartent guère de cette conception fondamentale. Seules sont à signaler quelques manifestations aberrantes.

Ainsi en 1279, on verra Henri de Gand, en son *Quodlibet* IV, a. 23 (Paris, 1518, f. 207; cf Lottin 4, p. 680-681), distinguer vertus, dons et béatitudes d'après trois classes d'habitus spécifiquement distincts, selon qu'on considère en notre agir son mode humain (= vertus), « supra-humain » (= dons) et « in-humain » (c'est-à-dire divin : béatitudes). De son côté, à la fin du 13e siècle, Jean Duns Scot va nier résolument la distinction spécifique entre dons et vertus. « Car pour opérer notre salut, il nous suffit d'exercer parfaitement les trois vertus théologales, qui nous unissent à Dieu, et les quatre vertus cardinales, qui perfectionnent la raison pratique et les facultés appétitives. D'autres habitus, tels les dons, sont inutiles »

(Lottin 4, p. 705; cf p. 693-704 les textes originaux d'après les « reportations » de son *Commentaire sur les Sentences* fait à Oxford, 3e livre, d. 34, quaestio unica; selon le texte du ms Assise 137 dans l'édition Vivès, t. 15, Paris, 1894, p. 464-567. — Voir encore J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 58, 1934, p. 1-39, 208-242).

A la fin du 13e siècle et au début du 14e, les trois théories qui viennent d'être exposées (saint Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Duns Scot) connurent des sorts variables. L'exposé de saint Thomas eut un succès notable, en raison de la simplicité et de la solidité de ses fondements. « Il est toutefois un fait à signaler : l'omission unanime par les disciples de saint Thomas du texte [1a 2ae q. 68 a. 4 ad 3; a. 8] où celui-ci présente les dons du Saint-Esprit comme des dérivés des vertus théologales; texte important, parallèle en substance à celui où saint Thomas considère les vertus morales infuses comme des effets de ces mêmes vertus théologales » (Lottin 4, p. 733). Ce succès, qui semble avoir atteint son apogée à la fin du 13e siècle, « diminua bientôt chez les maîtres dominicains pour cesser entièrement chez les maîtres franciscains » (p. 735). On retrouvera cette opinion chez de nombreux théologiens ultérieurs relevant de saint Thomas : ainsi Vasquez, Suarez (Gardeil, col. 1778), et Jean de Saint-Thomas voir son *Cursus theologicus*, q. 70, disp. 18, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1885, p. 573-715; trad. franç. par R. Maritain, *Les dons du Saint-Esprit*, Juvisy, 1930).

« La théorie d'Henri de Gand n'est signalée par aucun maître dominicain. Mais elle attira l'attention des franciscains » (Lottin 4, p. 735), sans toutefois qu'ils la prennent toujours résolument à leur compte; ainsi Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol, Robert Cowton. La fidélité à la doctrine de Duns Scot n'est pas servile : « Hugues de Novo Castro et Robert Cowton la défendent ouvertement, tandis que Pierre Auriol lui est positivement hostile. Quant au dominicain Durand de Saint-Pourçain, il l'estimera aussi probable que la solution thomiste » (*ibidem*). Plus tard, les nominalistes, comme Guillaume d'Ockham, auquel il faut joindre Gabriel Biel, tiennent qu'entre dons et vertus il n'y a qu'une simple distinction de raison (Gardeil, col. 1777-1778).

Il semble, en bref, « qu'au début du 14e siècle la question des dons ne passionnait plus les esprits » (Lottin 4, p. 736). Les auteurs qui en traitent (ainsi, par exemple Guillaume Pérault, † avant 1260, qui a écrit un *De donis* dans sa *Summa virtutum ac vitiorum*, t. 1, Lyon, 1571, p. 574-644) n'ont d'ailleurs plus l'envergure des grands théologiens du siècle précédent. Mais ce que ceux-ci ont dit, notamment saint Thomas, suffit parfois à faire considérer cette doctrine comme appartenant à la « tradition ». Il est notable cependant que les auteurs spirituels ne s'affranchiront guère des imprécisions de langage de leurs devanciers d'avant le 13e siècle. Si l'on peut parler de « tradition » chez les auteurs spirituels, à partir du 13e siècle, c'est en tant qu'ils mettent un lien entre la théorie des dons supérieurs aux vertus, et la contemplation ou la pratique des vertus héroïques (voir à ce propos R. Hofmann, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Munich, 1933).

Il faut reconnaître toutefois que le magistère officiel n'a pas suivi les théologiens qui, avec un accord certain, en dépit des nuances qui ont été décrites, avaient précisé, à partir du 13e siècle, la nature et le rôle des dons. Comme on l'a fait remarquer sur la base de ses *Actes*, le concile de Trente, par exemple (session 6, ch. 7; Denzinger, 799), parle des dons qui accompagnent la grâce, sans les restreindre au septénaire devenu classique. Voir J. A. de Aldama s j *¿Hablo el Concilio tridentino de los dones del Espiritu Santo?* dans *Estudios eclesiasticos*, t. 20, 1946, p. 241-244; cf O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 426.

3. Les auteurs spirituels du 14e au 16e siècle

Ces auteurs ne mettent guère en question la doctrine des dons, et on a l'impression qu'elle est assez latérale dans leurs synthèses spirituelles. On en a un indice en Denys le chartreux † 1471, dont l'œuvre se situe aux confins de la théologie et de la spiritualité, et qui rassemble avec une érudition étonnante les éléments de doctrine des siècles qui l'ont précédé; or il ne s'écarte guère de la doctrine thomiste, sans ignorer cependant les autres positions : si quelque autre tendance s'était fait jour de façon notable, elle n'aurait pas échappé à son génie encyclopédique. Il faut d'ailleurs remarquer un silence assez général, à propos des sept dons pris ensemble comme œuvre de l'Esprit dans l'âme. Ce silence est sans doute involontaire, mais il est néanmoins significatif d'un état d'esprit. C'est ce qu'on remarque notamment chez quelques auteurs de valeur, comme celui qui rédigea le *Cloud of Unknowing*, celui de l'*Imitatio* (qui n'ignore cependant pas ce que donnent à l'homme la sagesse de Dieu, son conseil, etc), sainte Catherine de Sienne ou saint Ignace de Loyola dans les *Exercices spirituels*. Les auteurs spirituels qui traitèrent des dons avec quelque attention se réduisent à peu près à Jean Ruysbroeck et Denys le chartreux.

Il y aurait intérêt à examiner à ce propos si la dévotion à l'Esprit Saint au moyen âge comportait mention expresse et détaillée des dons, à partir de quand et sous quelles influences. En tout cas, des prières étaient composées et répandues qui s'adressaient *ad Spiritum Sanctum secundum septem dona*. A. Wilmart a publié et commenté l'une d'elles, qui date du 14e siècle (*Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 457-473; cf p. 37-45). On se souvient, par ailleurs, que les méthodes de confession prévoyaient alors examen et interrogation sur les sept dons.

Études d'ensemble propres à cette période : Boeckl, *op. cit.*, p. 148-176 : spirituels allemands au sens large, y compris Ruysbroeck; Meynard-Gerest, *op. cit.*

1° Spirituels principaux du 14e et du 15e siècle. — Leur accord, quand ils parlent des dons, n'est pas unanime, et leur attention est surtout attirée par le rôle des dons dans le progrès spirituel.

Pour sainte *Gertrude la Grande*, † vers 1302, les dons correspondent aux plus hauts degrés de la vie de la grâce : la crainte poussant l'âme à la pénitence et à une fuite stable des péchés, la science et la piété la menant à une croissance nouvelle, le conseil et la force la conduisant vers les biens spirituels, et enfin la sagesse et l'intelligence la rassasiant de la jouissance de Dieu. On le voit, les rôles respectifs des dons sont assez peu précis en ce texte (*Legatus divinae pietatis* 4, 38, Paris, 1875, p. 411; cf Boeckl, p. 150). — On peut mentionner ici le cistercien *Conrad de Brundelsheim* † 1321, dont les œuvres sont difficilement accessibles, mais dont le sermon 14 (*Sermones de tempore*, Augsbourg, 1476) a été décrit par Boeckl (p. 150-156). Il y déclare expressément que l'absoluta perfectio consiste dans l'ascension des dons; leur point de départ en est, comme on l'admet généralement, le don de crainte. Cf DS, t. 2, col. 1544-1546. — Même ligne d'ensemble chez le

franciscain *Rodolphe de Biberach* † vers 1360, qui a laissé un *De septem donis Spiritus Sancti*, publié autrefois parmi les œuvres de saint Bonaventure (éd. Vivès, t. 7, Paris, 1866, p. 583-652; voir K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen âge*, *loco cit.*, p. 292; cf DS, t. 1, col. 1846).

Parmi les mystiques rhénans du 14e siècle, des conceptions analogues se lisent chez Jean *Tauler* † 1361, encore plus soucieux que Conrad de lier l'ascension des dons à la vie mystique (voir sermon 26, éd. F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910, p. 106 svv; trad. franç. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 39-48). Voici comment, au sommet de cette ascension, il décrit le rôle de l'intelligence et de la sagesse; on ne peut manquer de mettre ce passage en rapport avec ses conceptions sur la contemplation (voir DS, t. 2, col. 1993-1994) :

Ces deux dons conduisent vraiment l'homme droit au Fond (*Grund*), au-dessus de tout mode humain de vie, au divin abîme où Dieu se connaît lui-même, se comprend lui-même et goûte sa propre sagesse et la bonté de son essence. En cet abîme, l'esprit se perd lui-même si profondément et d'une manière si insondable, qu'il ne sait plus rien de lui-même. Il ne connaît là ni paroles, ni modes déterminés de pensée, ni goût, ni sentiment, ni connaissance réfléchie, ni amour, car il n'y a plus là que Dieu, dans l'absolue pureté de sa simplicité, un ineffable abîme, un Être [simple], un [seul] Esprit. Dieu donne par grâce à l'esprit [humain] ce que lui-même est par nature et c'est là que s'unit à l'esprit l'Être sans nom, sans forme et sans détermination. C'est là que Dieu opérera dans l'esprit toutes les œuvres de celui-ci : connaissance, amour, louange et jouissance; l'esprit y est passif, il est dans le divin laisser-faire. De tout ceci et de ce qui se passe en cet état, on ne peut pas plus parler, qu'on ne peut parler de l'être divin, et c'est d'autant moins compréhensible, que c'est au-dessus des capacités que toutes les intelligences créées des anges et des hommes ont reçues de la nature et aussi de la grâce (n. 10, trad. cit., p. 47).

Ni Suso † 1366 ni Eckhart † 1327 ne paraissent avoir accordé quelque place notable aux dons dans leur « métaphysique » des progrès de l'âme vers Dieu. Boeckl (p. 159-161) cite, en parlant d'Eckhart, quelques extraits du *Paradisus animae intelligentis* (p. 65-70, éd. Ph. Strauch, Berlin, 1919; cf F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des* 14. *Jahrhunderts*, t. 1, Göttingen, 1907, p. 180 sv). Si les passages invoqués ne sont pas d'Eckhart, ils peuvent refléter des opinions de ses disciples; or on y lit la doctrine thomiste de la distinction des dons et des vertus, les premiers permettant à l'homme d'accomplir des œuvres plus hautes que celles des secondes.

Jean *Ruysbroeck* † 1381 s'écarte quelque peu de la doctrine thomiste; sa manière de parler rappelle les imprécisions antérieures à saint Thomas. Sa terminologie est floue et l'on ne voit pas toujours la frontière entre dons et vertus. Le meilleur exposé se lit dans le *Royaume des amants de Dieu* (éd. Ruusbroec-Genootschap, t. 1, Malines, 1932, p. 3-100; trad. franç., t. 2, Bruxelles, 1921, p. 65-196). Après avoir traité des deux premières voies pour aller au ciel, « la voie extérieure et sensible » qui conduit à Dieu (ch. 4), et « la voie de lumière naturelle.., où l'on marche avec les seules vertus de la nature et dans le repos de l'esprit » (ch. 5), il parle enfin de la voie « surnaturelle et divine » où « l'âme est mue par le Saint-Esprit, c'est-à-dire par l'amour divin, selon sept manières différentes. Ce sont là les sept modes ou les sept dons décrits par Isaïe, qui constituent sept vertus principales, source et racine de toutes les autres » (ch. 6). Précisant plus loin les rapports entre ces dons et la vie théologale, il en vient à dire que l'Esprit Saint comble l'homme de dons sans nombre, y compris les trois vertus théologales elles-mêmes et les sept fleuves de grâce « qui s'en échappent comme d'une source vive, c'est-à-dire les sept dons divins qui ornent l'âme, l'ordonnent et l'achèvent pour la vie éternelle » (ch. 13). Il semble que pour Ruysbroeck les dons soient, comme les vertus, des habitus, mais qu'ils procèdent comme de leur source des vertus théologales et constituent à leur tour la source des autres vertus. Les chapitres suivants (14-36) passent en revue les sept dons, en commençant par la crainte et en les achevant par la sagesse, qui donne à la raison d'être éclairée et de contempler Dieu dans des images intellectuelles (ch. 34). A propos de chaque don, Ruysbroeck commence par le définir, puis énumère les vertus qui en procèdent.

« Il note ensuite les ressemblances que chaque don confère à l'homme, soit avec les chœurs des anges, soit avec Dieu lui-même et avec l'humanité sainte du Verbe incarné. Chacun des dons divins lui apparaît en outre comme l'ornement d'un des éléments naturels, qu'il prend pour symboles des diverses puissances de l'âme. Enfin il décrit, sous une forme rythmée, les secours aussi bien que les obstacles que l'homme peut rencontrer pour l'acquisition achevée des dons divins » (note des traducteurs, p. 96).

Voir aussi *Le livre du tabernacle spirituel*, ch. 23-31. — Sur Ruysbroeck, voir Boeckl, p. 161-165, trop enclin à voir en lui un fidèle disciple de saint Thomas.

Pour sainte *Catherine de Sienne* † 1380, la notion de don est très imprécise : ses *Dialogues* parlent du don de la discrétion ou discernement spirituel, du don du Verbe incarné, de la conformité au Christ, des larmes. Même en parlant de l'illumination intérieure produite par une lumière infuse de la grâce, il n'est pas question d'un « don » au sens propre (ch. 85).

Parmi les spirituels anglais du 14e siècle, il faut noter d'abord *Walter Hilton* † 1396. Sa *Scala perfectionis* parle du « don de l'Esprit Saint » lorsqu'il traite de l'entrée dans la vie contemplative (liv. II, ch. 32); il connaît des « affections acquises » (I, 4 et 9; II, 35; autres allusions à l'action du Saint-Esprit dans la contemplation; (liv. II, 40). Ces allusions n'établissent cependant pas un lien précis entre la prière contemplative et un don particulier; ils affirment seulement qu'elle relève d'une action spéciale, d'un « don », et assez facilement ce « don » est dit « du Saint-Esprit » (voir édition en anglais moderne de la *Scale of Perfection* par G. Sitwell o s b, Londres, 1953; trad. dans coll. Mystiques anglais par M. Noetinger et E. Bouvet, 2 vol., Tours, 1923).

Richard Rolle † 1349 avait traité cependant plus explicitement des dons dans la *Form of Perfect Living* ou *Modèle de la vie parfaite*, ch. 11 (trad. par M. Noetinger, coll. Mystiques anglais, Tours, 1928, p. 341-343). Ces dons sont mis en rapport avec la vie contemplative, mais sans exclure la vie vertueuse ordinaire : « ils sont donnés à ceux qui sont appelés à la joie du ciel et qui mènent une vie vertueuse ». Il est remarquable que la liste qu'il donne suit l'ordre inverse de l'ordre habituel (de la sagesse à la crainte) et que ses descriptions ne suivent aucun ordre connu; Rolle s'appuie surtout sur le rôle psychologique des dons. Cela ne concorde pas exactement avec ce qu'il déclare dans son *Explication du Pater* (p. 351-360), où certaines demandes sont mises en rapport avec les dons : la première avec l'esprit de sagesse, la seconde avec celui d'intelligence, la troisième avec celui de conseil, la quatrième avec celui de force, la cinquième avec celui de science. Les sixième et septième demandes n'ont pas de tels rapports.

De ces divergences entre l'*Explication* et le *Modèle de la vie parfaite*, M. Noetinger a induit que le ch. 11 du *Modèle* était inauthentique, d'autant plus qu'on le rencontre isolé en quelques manuscrits (p. 341).

Le chancelier Jean *Gerson* † 1429 a composé un petit traité des dons, dans une lettre adressée à ses sœurs, peut-être vers 1400, « sur la méditation et les dévotions quotidiennes ». Gerson se montre peu original et ne s'affranchit guère des classifications du 12e et du 13e siècle. Ainsi, il rattache à chacun des dons l'une des sept béatitudes et lui oppose l'un des sept vices ou péchés capitaux; chaque considération s'achève par une des demandes du Pater.

Ce traité a été publié par E. Vansteenberghe, *Quelques écrits de Jean Gerson. Textes inédits et études*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 14, 1934, p. 370-386. L'original a été composé en français, mais on en lit une version latine en plusieurs manuscrits et dans l'édition des *Opera* de Gerson par E. du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 602-605.

Rapports semblables décrits dans le traité de la *Mendicité spirituelle*, 1re partie, ch. 41, éd. latine E. du Pin, t. 3, col. 487-540; éd. en français moderne dans le recueil d'écrits gersoniens *Initiation à la vie mystique*, par P. Pascual, Paris, 1943; d'après cet éditeur, p. 242, un traité inédit de Gerson, dans le ms Paris Bibl. Nat. fr. 2460, f. 25-64, met les sept dons en relation avec les sept biens de ce monde.

On trouvait aussi de tels rapports dans la *Somme-le-Roi*, source expresse de Gerson (*Mendicité*, I, 41), datant de 1279 et œuvre du dominicain Laurent du Bois, confesseur de Philippe le Hardi : voir E. Vansteenberghe, *loco cit.*, p. 378, note 1; DTC, t. 2, col. 1900; DS, t. 2, col. 280; de Blic, *art. cité*, p. 165-166; Pascual, p. 242.

Harphius † 1477, dans sa *Theologia mystica*, étudie séparément chacun des dons. Il les considère nécessaires à l'exercice de la vie contemplative, surtout les dons d'intelligence et de sagesse, qui élèvent l'âme à une connaissance plus profonde de notre intimité divine et à une *saporosa dilectio* (lib. 2, p. 3, c. 38). Les dons, chacun suivant sa fonction propre, acheminent les progressants à la vie contemplative (lib. 3, p. 2, c. 10-11; chaque don est longuement étudié; sur le don de piété voir surtout lib. 1, c. 84).

Il faudrait parler également ici de l'iconographie du 13e au 15e siècle : voir quelques notes et une bibliographie dans de Blic, p. 166 et surtout p. 162, note 161.

2° **Denys le chartreux.** — Denys le chartreux † 1471 a laissé un volumineux *De donis Spiritus Sancti* (Montreuil-Tournai, t. 35, p. 157-262), en quatre « traités ».

Les trois premiers sont à dater de 1430; le quatrième, comprenant des Additamenta quaedam ex scholasticis doctoribus excerpta, date de 1446 environ; voir A. Stoelen, *De chronologie van de werken van Dionysius de Kartuizer*, dans *Sacris Erudiri*, t. 5, 1953, p. 361-401; et DS, t. 3, col. 433 et 436-437.

Le lecteur que ce *De donis* découragerait pourrait se contenter de quelques résumés de la pensée de Denys, épars en d'autres œuvres, notamment dans son *Expositio hymni Veni Creator Spiritus*, à propos des mots Tu septiformis gratia (t. 35, p. 55-56). On y découvre que Denys, sans ignorer l'autre opinion, est partisan de la distinction réelle entre dons et vertus, à la suite des grands scolastiques, et que les dons sont des habitus surnaturels infus par lesquels l'âme est rendue docile à l'action du Saint-Esprit. Le don de sagesse, « c'est-à-dire la sagesse comme don » (et non l' « action de donner la sagesse »), est une connaissance surnaturelle de Dieu, par laquelle nous le connaissons per gustum internum, et jugeons correctement de lui per connaturalitatem et conformitatem affectus ad ipsum, per mentis saporem, comme étant notre bien suprême. Le don de science a comme objet les créatures, vaines in se et ex se et à rapporter finalement à leur Créateur. Celui d'intelligence a comme objet les vérités de la foi; pour les autres dons, Denys renvoie au *De donis*. Mais il sait qu'il y a d'autres dons, quae appellantur dona gratiae gratis datae, donnés ad aliorum utilitatem, comme l'indique 1 *Cor.* 12, 8-10.

Voir encore son *Commentaire des Sentences*, dist. 34-35. Remarquer qu'il commence par y suivre saint Thomas dans l'opinion qu'il donnait en son *Commentaire des Sentences* et dans la *Somme théologique*, 1a 2ae q. 68 a. 4, sur la distinction et les rôles des dons intellectuels (t. 23, 550AA'); plus loin il se rallie à la manière de voir de la 2a 2ae q. 8 a. 6 (573CD'), accordant aux dons d'intelligence et de science un rôle non seulement spéculatif, mais pratique. Denys semble peu conscient du glissement de la pensée de saint Thomas : voir sa *Summa fidei orthodoxae*, où il suit tantôt la 1a 2ae (cf liv. 2, art. 71, 4; t. 17, 284BD), tantôt la 2a 2ae (cf liv. 3, art. 22, 3; 23,3; 26, 1; t. 17, 353-356).

Pour revenir au *De donis*, cet ouvrage commence par traiter des dons en général (tr. 1) : leur nombre; leur ordre ascendant : 159A', 203B'C', 236B; leur dignité qui est proportionnelle à leur proximité de la sagesse : 159A', 236B. Denys se déclare partisan de la distinction, mais ne veut pas reprendre la question (art. 3), conscient des difficultés du problème. Ce traité explique ensuite pourquoi ces dons sont dons de l'Esprit, et qu'ils se situent en dignité entre les vertus théologales et les vertus morales et intellectuelles. Il examine les textes de saint Bonaventure, de saint Thomas (dont il souligne les classifications peu concordantes, art. 11) et de saint Anselme. Passant ensuite aux rapports entre dons et vertus, il en vient à la définition des dons, qui est en somme celle rapportée plus haut à propos de l'*Expositio du Veni Creator* (art. 16; voir encore t. 35, 183C', 224D; t. 37, 264C, 480D'; t. 39, 465D; t. 40, 39B, 274B'; t. 41, 106B, 214A). Ajoutons que pour Denys les dons nous sont donnés au baptême (t. 38, 191B') et se perdent par le péché mortel (t. 41, 212A). Ils sont donc présents en tout juste (t. 35, 170C', 186A', 224B, 246A'; t. 40, 328C'; t. 41, 265B'), dans les anges (t. 35, 172A) et surtout dans le Christ comme dans la tête (t. 35, 246BC et 397C).

Le deuxième traité du *De donis* est le plus important pour la vie mystique : il examine les dons de sagesse et d'intelligence. L'importance de ces dons dans la vie proprement contemplative, et surtout de la sagesse (art. 1-20, p. 175-193), se lit en bien d'autres endroits de l'œuvre de Denys.

Citons, pour le don de sagesse, le *De fonte lucis ac semitis vitae*, art. 12, 13, 15 (t. 41, 110D', 111D', 113B); le *De contemplatione*, lib. 1, art. 22 et 44 (t. 41, 160C et 186); le *De vita inclusarum*, art. 19 (t. 38, 408D); l'*Inflammatorium divini amoris*, a. 1 (t. 41, 320D). Parfois le don de science est joint à celui de sagesse dans l'œuvre contemplative : cf *Inflammatorium*, a. 7 (327C) : « De cognitione Dei, contemplatione ipsius, quae sunt actus donorum sapientiae atque scientiae, locutus sum... »; mais on sait que la science, pour Denys, a comme objet les connaissances relatives aux créatures (t. 35, 225C', 226B, 227A', 251C'). Voir encore le *De donis*, tr. 3, a. 31 : par le don de science « modo ad sublimiora nos erigat contemplatio anagogiae, in praesentis vitae caligine jam de lumine aeternitatis refulgens » (t. 35, 231D').

Mais dans le *De donis*, la place principale revient bien à la sagesse : sa fin propre, principale et prochaine,

est ipsa contemplatio divinorum (tr. 2, a. 10; p. 183C), d'où dérivent à la fois ses liens avec la charité (vg t. 35, 186A', 200C', 224B, 239C'; t. 36, 73A, 579D) et avec la béatitude.

Traitant ensuite des cinq autres dons dans le troisième traité, Denys suit la même méthode : distinction entre le don et la vertu naturelle correspondante, degrés, sujet, objet, effets, place dans l'Écriture. On a vu que la science, parmi ces cinq dons, a encore un rôle dans la contemplation, au moins selon certains textes; ce n'est pas le cas des quatre dons de force, de crainte, de piété et de conseil, qui ne regardent pas spécifiquement ni uniquement l'intelligence (sur l'intelligence et la volonté comme « sujets » des dons, voir t. 33, 200B; t. 35, 168-169, 172B', 173A; t. 39, 465B).

Le quatrième traité enfin examine les opinions de saint Albert le Grand, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise, Durand de Saint-Pourçain : ces additamenta peuvent être utiles à consulter, au moins en raison des réflexions, souvent judicieuses, que Denys fait à leur propos.

Plusieurs textes de Denys relatifs aux dons sont cités et commentés dans Meynard-Gerest, *op. cit.*; voir DS, t. 3, col. 436-437.

3° **Le 16^e siècle.** — Les auteurs spirituels n'ont pas encore accordé, à cette époque, une attention particulière à la doctrine des dons. On peut s'en rendre compte en parcourant les tables de leurs éditions ou de leurs traductions, comme celles des traductions françaises de saint Jean de la Croix (trad. Lucien-Marie, Paris, 1949) ou de sainte Thérèse d'Avila (Paris, éd. du Seuil, 1949); on remarque bien la présence de certains éléments de la liste classique des dons et leur rôle dans la vie des vertus, surtout quand celles-ci atteignent un niveau peu ordinaire, ou dans la vie contemplative, mais rarement une référence expresse de ces dons au Saint-Esprit et plus rarement encore un exposé d'ensemble, une « théologie spirituelle » des dons.

Nous avons dit plus haut l'absence du septénaire dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola. Ce cas est ordinaire.

Dans les *Exercices*, saint Ignace expose ce qui est le propre du bon esprit (315). Dans le *Directoire* qu'il a rédigé à l'intention du directeur des *Exercices*, il explique sa pensée : « Declarandum est quid sit consolatio et ejus membra, nimirum pax interior, gaudium spirituale, spes, fides, amor, lacrymae, elevatio mentis, quae omnia sunt dona Spiritus Sancti » (*Directoria, Exercitiorum spiritualium*, coll. Monumenta ignatiana, 2^e série, t. 2, éd. I. Iparraguirre, Rome, 1955, p. 73; cf *Directoire* de Jean Polanco, *ibidem*, p. 311). Voir, en l'atténuant, la position de F. Ogara, *Los dones del Espiritu Santo reflejados en el libro de los Ejercicios*, dans *Manresa*, t. 10, 1934, p. 40-48.

Les disciples d'Ignace sont plus explicites. Jérôme Nadal † 1580 déclare qu'il faut former les novices à « user des dons du Saint-Esprit, à tirer des fruits spirituels des vertus et des dons et à s'exercer dans les béatitudes évangéliques » (M. Nicolau, *Jeronimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949, p. 527). En ses *Adnotationes et meditationes in Evangelia* (Anvers, 1595), Nadal, pour le jour de la Pentecôte, écrit : « Les Apôtres reçurent en plénitude charité, foi, espérance; ils furent remplis des vertus et des dons » (p. 490), et il présente ceux-ci l'un après l'autre comme achèvement de la *praxis* et de la *mystica cognitio* (p. 494-495; cf *Orationis observationes*, ms, f. 416-417).

Saint Pierre Canisius † 1597 prêche sur les dons du Saint-Esprit dans la cathédrale d'Augsbourg les 22 et 23 mai 1564 (*B. Petri Canisii epistulae et acta*, éd. Fr. Braunsberger, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 835).

Professeur au collège romain, saint Robert Bellarmin † 1624 fit en 1585-1586 une série d'exhortations sur les dons du Saint-Esprit ; il nous en reste cinq (*Opera oratoria posthuma*, éd. S. Tromp, t. 9, Rome, 1948, p. 223-259). Le docteur voyait dans les dons les degrés par lesquels « Dieu conduit l'homme du début de la conversion à la perfection consommée » (p. 223); le don de sagesse, en effet, est « ipsa dulcis et sapida contemplatio ».

Antoine Cordeses † 1601 accorde une place importante aux dons du Saint-Esprit dans l'ascension spirituelle (*Tratado de las tres vidas* ; *De la oración mental*, publiés par A. Yanguas, *Obras espirituales del P. A. Cordeses*, Madrid, 1953). Les dons d'intelligence, de sagesse, de science et de conseil perfectionnent l'oraison « intellectuelle » infuse. L'oraison affective infuse est perfectionnée par les trois autres dons. Voir pour plus de détails DS, t. 2, col. 2310-2322. Les fruits des dons en l'âme agie par l'Esprit sont merveilleux : c'est le recueillement, la quiétude, la suavité. Cordeses semble livrer dans ses écrits son expérience spirituelle personnelle.

Le franciscain François d'Osuna † 1540/41 a joué un certain rôle comme intermédiaire entre la Devotio moderna, telle qu'il a pu la découvrir lors de son séjour à Anvers, et la spiritualité espagnole du 16^e siècle. Il subit bien d'autres influences (voir Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936). Mais sa doctrine des dons est vague.

Voici comment cette doctrine est résumée par Fidèle de Ros (p. 554-555) : « Il n'est pas impossible que, à la suite de Gerson, Osuna ait regardé la contemplation comme une grâce *gratis data*. Pour dissiper complètement nos incertitudes, il faudrait connaître les principes du Frère Mineur sur la nature de la grâce et des charismes, sur le mode d'action des vertus et des dons du Saint-Esprit; problèmes qui sont à peine touchés dans l'Abécédaire [le 3^e]. Nous lisons par exemple : « La douceur et le goût des choses célestes est un des dons du Saint-Esprit et l'un des sept principaux qu'il réserve à ses amis; et d'entre les sept, le plus excellent; la première place que tient la Charité parmi les vertus, la Sagesse l'occupe entre les dons » (*Troisième Abécédaire*, E, ch. 3, éd. M. Mir, Madrid, 1911, p. 373).

Voici de même énumérées les énergies de notre organisme surnaturel; encore la liste est-elle copiée de Gerson : « Dans l'acquisition de la Théologie mystique... les vertus morales disposent l'âme et la purifient; les vertus théologales l'illuminent; les dons du Saint-Esprit et les béatitudes évangéliques la perfectionnent; conformément aux trois actes hiérarchiques : purification, illumination et perfection » (F, ch. 2, p. 379; cf Gerson, *De mystica theologia speculativa*, cons. 30, t. 3, p. 277). Outre les grâces d'ordre général, le Troisième Abécédaire signale huit dons infus particuliers que reçoivent parfois les « hommes recueillis » [c'est-à-dire désir de l'union à Dieu (p. 325), reconnaissance (p. 335), désir du ciel (p. 450), joie (p. 433), contrition (p. 478), tristesse (p. 482), science (p. 349 et 379), amour (p. 500)].

On sait l'influence que ce Troisième Abécédaire exerça sur sainte Thérèse d'Avila † 1582. On peut se demander si le fait de ses allusions vagues aux dons n'explique pas, au moins partiellement, que Thérèse ne fasse pas état de la doctrine des dons ni de leur rôle dans la vie d'oraison ou des vertus. On ne trouve en ses œuvres que quelques allusions à des « dons » de la liste classique, mais sans qu'ils soient intégrés dans une conception d'ensemble.

Saint Jean de la Croix † 1591 est un peu plus explicite. Il déclare le lien de cause à effet qui unit la charité aux dons : « tant plus l'âme a de charité, tant plus Il l'éclaire et lui communique les dons du Saint-Esprit, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils se communiquent à elle » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 29, trad. citée, p. 289). Ailleurs il semble mettre la crainte au sommet :

« Nous pouvons dire que ces degrés ou celliers d'amour sont au nombre de sept, lesquels on possède tous quand on a les sept dons du Saint-Esprit en perfection, — en la manière que l'âme est capable de les recevoir. Et ainsi, quand l'âme vient à avoir en perfection l'esprit de crainte, elle a en perfection l'esprit d'amour, parce que cette crainte, qui est le dernier des sept dons, est filiale, et la crainte parfaite du fils procède du parfait amour du Père » (*Cantique spirituel*, str. 18, vers 1; trad. p. 808-809; str. 17 de l'éd. P. Chevallier, Paris, 1930, p. 159; str. 26 de la trad. H. Hoornaert, Paris-Bruxelles, 1918, p. 213-214). On a contesté, à la suite de certaines affirmations, que ce texte soit en opposition avec la doctrine devenue « classique » mettant la sagesse au sommet de l'ascension spirituelle; voir R. Garrigou-Lagrange o p, *Saint Jean de la Croix aurait-il soutenu que le don de crainte est le don suprême, et celui de sagesse le moins élevé?* VSS, t. 25, 1930, p. [25]-[29].

La vérité semble être que Jean de la Croix n'avait pas de doctrine fixe sur ce point, ou en tout cas n'était pas le disciple d'une quelconque tradition d'école. Voir O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 426, note 3.

En *conclusion*, il semble que durant le moyen âge, la doctrine des dons du Saint-Esprit n'a pris quelque importance que chez les théologiens du 13e siècle. Leurs spéculations ont tendu à définir la nature, le rôle et le nombre de ces dons, sur la base du texte d'*Isaïe* 11, 2, et de quelques textes patristiques. Les auteurs spirituels, même après cette période d'intense spéculation, n'ont pas accordé à cette doctrine une place de premier plan dans leurs synthèses. Les seuls qui en ont traité avec quelque soin furent Ruysbroeck et Denys le chartreux, le premier se rattachant à saint Thomas de façon plus lâche que le second. C'est à l'époque moderne, notamment avec Jean de Saint-Thomas, que cette doctrine semble prendre quelque valeur dans l'organisation de la vie spirituelle.

François Vandenbroucke.

III. Période moderne

Un exposé sur les dons du Saint-Esprit à cette période ne semblait pas nécessaire. La doctrine théologique est à peu près fixée avec Jean de Saint-Thomas. Cependant comme les spirituels, à l'encontre de nombre de leurs devanciers médiévaux, — un saint Bonaventure ou un Rodolphe de Biberach par exemple —, en parlent à peine, il a paru opportun de ramasser, sans prétention d'exhaustivité ou de synthèse, quelques faits.

1. **Les théologiens.** — Nous n'avons à entrer dans les problèmes théologiques soulevés par la question des dons du Saint-Esprit dans les temps modernes, que dans la mesure où ils intéressent la position des spirituels. Malheureusement cette période, à ce point de vue, nous est mal connue encore. A. Gardeil ne l'a guère explorée dans son article *Dons* (DTC) et ses successeurs n'ont pas été beaucoup plus curieux. Une étude cependant nous a révélé qu'aux 16e et 17e siècles la distinction réelle entre vertus et dons n'était qu'une *sententia communior* entre théologiens (J. A. de Aldama, *La distinción entre las virtudes y los dones del Espiritu Santo en los siglos* XVI *y* XVII, dans *Gregorianum*, t. 16, 1935, p. 562-676). La doctrine de Jean de Saint-Thomas † 1664 sera exposée plus loin et nous n'avons pas à y revenir, pas plus que sur celle de Suarez † 1617, sur lequel il suffit de mentionner l'article de J. M. Dalmau, *Los dones del Espíritu Santo según Suárez*, dans *Manresa*, t. 21, 1949, p. 103-120, puisque, dans son ensemble, la doctrine de Suarez rejoint celle de saint Thomas.

Les théologiens carmes adoptent ordinairement la doctrine thomiste des dons. Leurs manuels scolastico-spirituels nous intéressent cependant de plus près, aussi bien en raison de leurs explications de la pensée et de l'expérience des maîtres du Carmel que de leur influence et de leur position intermédiaire entre les théologiens et les spirituels.

Antoine du Saint-Esprit † 1674 étudie les dons en correspondance avec les béatitudes, à la suite de saint Thomas. Comme ses confrères Thomas de Jésus † 1627 et Philippe de la Trinité † 1671 (*Summa theologiae mysticae*, p. 2, tr. 3, disc. 3, t. 2, Paris, 1874, p. 358-383), il relie les dons d'intelligence, de science et de sagesse à la contemplation. C'est par le don d'intelligence que l'âme est « irradiée in apice mentis », la plus haute connaissance qui nous soit permise sur terre (*Directorium mysticum*, Lyon, 1676, tr. 3, disp. 4, sect. 1-4; éd. Vivès, Paris, 1904, p. 336-347). — *Joseph du Saint-Esprit* † 1736, dans son *Cursus theologiae mystico-scholasticae* (Séville, 1720, disp. 14; t. 2, Bruges, 1925), traite longuement des dons et détermine dans quelle mesure ils concourent à la contemplation. Avec saint Thomas et contre Lopez Ezquerra (*Lucerna mystica*) il prouve que le don de sagesse est le don par excellence de la contemplation. Sur les rapports des dons et de la contemplation chez les grands théologiens carmes, voir spécialement DS, t. 2, col. 201-205.

Balthasar de Sainte-Catherine † 1673, qui explique l'oraison de quiétude des quatrièmes Demeures de sainte Thérèse à la lumière de saint Thomas d'Aquin, replace l'expérience de la contemplation thérésienne dans le cadre des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, principe de toute oraison passive. Balthasar écrit à ce propos : « Pour l'établir solidement et aussi les Demeures suivantes, j'avais inséré ici un petit traité des dons du Saint-Esprit, de leur différence, de leurs effets, de leur nécessité; mais sa longueur en matière spéculative et si haute que les théologiens scolastiques seuls peuvent l'entendre, — et ils n'ont pas besoin de moi pour leur en parler! —, est telle que j'ai estimé préférable de l'ôter et de me borner au nécessaire pour les pères et maîtres spirituels qui n'entendraient pas les termes de l'École » (*Splendori riflessi di sapienza celesti*, Bologne, 1671, p. 124; cf DS, t. 1, col. 1210-1217). Nous ne pouvons que déplorer que ce *trattarello* n'ait jamais été, semble-t-il, publié, et les présentes indications sont trop sommaires pour permettre de parler de la doctrine de Balthasar sur les dons : il ne s'attarde, en effet, qu'au don de sagesse, qui permet de contempler les choses divines per unione della carità e per connaturalità nata dall'istessa unione di carità (spl. 2, rifl. 3-6, p. 122-129), où sa préoccupation de confronter l'expérience de la sainte et la doctrine des docteurs est accablante.

2. **Les spirituels.** — La dévotion à l'Esprit Saint est grande au 17e siècle; on le montrerait sans peine. Elle est, les chrétiens le sentent, une des bases essentielles de la vie intérieure, ascétique et mystique. « L'Esprit de Jésus », c'est le vocabulaire du siècle, désigne souvent la troisième Personne agissant dans et par l'humanité du Verbe incarné. Cependant, les auteurs spirituels, — nous avons mis à part les théologiens —, ne s'arrêtent guère aux dons du Saint-Esprit. Ils décrivent des manifestations intérieures ou des

actions héroïques que nous attribuerions aujourd'hui aux dons; nos auteurs n'ont pas l'air d'y songer. Pourtant, redisons-le, leur dévotion à l'Esprit Saint s'enracine profondément dans leur connaissance exégétique et dogmatique. Nous verrons de notables exceptions; elles n'entament pas cette constatation générale.

La plainte est répétée tout au long du siècle. C'est, en 1621, le carme Jean de Jésus-Marie : « Paucissima de id genus rebus in multis spiritualibus libris scripta esse cernimus » (*Schola de oratione..*, p. 599). En 1646, Saint-Jure ne cachait pas pourquoi il écrivait : « Cette connaissance (des dons) est fort rare; car c'est de quoy on ne parle pas beaucoup, de quoy on s'instruit peu et ce, qu'attendu son mérite et sa nécessité, on n'éclaircit pas assez. Pour cela et parce qu'il fait grandement à mon sujet, j'ay dessein d'en parler plus au long » (*L'homme spirituel, loco cit. infra*, p. 298). Le dominicain Antonin Massoulié redira, en 1678, dans ses *Méditations* : « Certainement très peu savent quel est le propre office de ces dons, de quelle manière on peut les pratiquer, ou comment on doit se rendre capable de recevoir ces mouvements sacrés et ces lumières du divin Esprit. Et il y a même quelque sujet de s'étonner qu'une des plus importantes vérités de la religion et qu'une des pratiques les plus saintes de tout l'état de la sainteté même se trouve si peu expliqué dans les livres qui traitent des pratiques de la piété » (3e p., § 3, 2e éd., 1685, p. 258).

1° Allusions occasionnelles ou sobres développements. — Aussi une lourde déception est-elle réservée à celui qui chercherait à connaître l'importance de l'enseignement sur les dons du Saint-Esprit au 17e siècle, en parcourant la table, à tant d'égards si précieuse, de l'œuvre de H. Bremond. Il relèverait à peine une référence. Elle renvoie, il est vrai, à Lallemant, qui est d'importance en la matière.

« Il est regrettable, constate Claude Taveau (*Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, p. 224-225), que *Bérulle* † 1629 n'ait pas parlé plus ouvertement des dons du Saint-Esprit, car là est bien le point culminant de l'art d'adhérer ». Bérulle, continue l'auteur, « considère de préférence l'action du Saint-Esprit au travers de l'âme de Notre-Seigneur » (p. 227). Ce n'est pas à dire qu'occasionnellement tel ou tel don ne soit évoqué, mais il n'est jamais l'objet de développement. Il en est de même, généralement, chez les disciples de Bérulle.

C'est dans *Le cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* que saint *Jean Eudes* † 1680 parle des dons du Saint-Esprit. En la 6e méditation du 11e livre il explique avec grande piété le septénaire que Marie possède en plénitude (*Œuvres complètes*, t. 8, Paris, 1908, p. 155-158). Mais le saint auteur ne parle guère des dons dans ses autres ouvrages.

J.-J. Olier † 1657 entend par dons de l'Esprit, comme beaucoup de spirituels, tout ce qui nous vient de l'Esprit : « la foi, l'espérance, la charité, l'humilité, la patience et autres dons, grâces et vertus semblables » (*Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, Paris, 1656, 1e p., leçon 14). Sa spiritualité fait large place aux relations de l'âme et de l'Esprit Saint : « il faut qu'elle fasse ce pas en la grâce de Jésus-Christ, et qu'elle se donne au saint Esprit de Jésus, comme l'Esprit Saint de Jésus se donne à elle » (*ibidem*, leç. 6; 2e p., ch. 9); c'est la coopération fidèle aux mouvements du Saint-Esprit (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, Paris, 1658, ch. 4) qu'il recommande. Cependant, à l'exemple des auteurs bérulliens qui le précèdent, Olier parle peu des dons proprement dits. Sa doctrine, sans doute, est l'illustration concrète de l'exercice des dons; mais il reste sobre d'explication et n'expose guère, pour elle-même et à l'intention de ses lecteurs ou correspondants, la doctrine des dons. Ces dons, confie-t-il en ses *Mémoires*, « pleins de lumière et de force rejaillissent de Jésus-Christ », car lui les possède « en plénitude et il les communique à l'Église » (ms, t. 3, p. 334). La hiérarchie des dons est succinctement exposée dans les *Mémoires* (t. 3, p. 67). « Le grand don de crainte de Dieu » doit inspirer à ses enfants « un profond respect pour la majesté de leur Père » (*Lettres*, éd. E. Levesque, t. 2, Paris, 1935, p. 477). Le don de piété donne « tendresse envers Dieu notre Père » (*Mémoires*, t. 3, p. 677). Trois dons sont pour ainsi dire réservés à l'exercice de la contemplation : science, sagesse, intelligence (J.-E. Ménard, *Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier*, Montréal, 1951). Sur l'expérience des dons chez Olier, voir *infra*, § v.

Nous ne trouvons guère que quelques allusions aux dons dans la *Sancta Sophia* du bénédictin Augustin *Baker* † 1641 (Douai, 1657; *La sainte Sapience*, Paris, 1954), malgré l'insistance sur l'unique « guide et directeur » intérieur qu'est l'Esprit. Louis *Chardon*, dominicain, † 1651, est tout aussi discret dans *La croix de Jésus* (Paris, 1647); c'est à peine si l'on peut relever quelques fugitives allusions dans les chapitres sur les missions invisibles des Personnes divines (3e entr., ch. 5, 6, 7), alors que le dessein de l'ouvrage en offrait tant d'occasions. Le carme *Maur de l'Enfant-Jésus* † 1690 ne dit pas un mot des dons dans *L'entrée à la divine Sapience* (1651), malgré le titre du livre. Notre déception est à peu près complète à feuilleter les écrits de *Bossuet* et de *Fénelon*. Les maigres allusions aux dons sont sans portée.

La Praxis theologiae mysticae de Michel *Godinez* † 1644, qui paraît à Séville en 1682, suppose la doctrine des dons, en fait parfois mention, mais ne l'explique jamais. Son commentateur du 18e siècle, La Reguera, ne lui accordera pas un développement ex professo (Rome, 1740).

2° Développements notables. — Un certain nombre d'auteurs spirituels accordent des développements plus ou moins considérables à la doctrine des dons.

Jean de Jésus-Marie, le calaguritain, † 1615, présente à ses jeunes religieux (*Instructio novitiorum*, c. 23) les dons du Saint-Esprit comme un enseignement spirituel commun, dans le cadre habituel : vertus, vices, dons, fruits de l'Esprit et béatitudes. Dans sa *Schola de oratione* il compose un petit traité à part *de fructibus et donis Spiritus Sancti deque beatitudinibus* (*Opera omnia*, Cologne, 1621, p. 599-602); il voudrait rappeler que les dons ont pour but de rendre l'âme docile à l'Esprit divin, *agilis*. Il souligne aussi la part du don de sagesse dans la contemplation (p. 595-599).

C'est en traitant de la contemplation réservée aux parfaits qu'*Alvarez de Paz* † 1620 s'explique sur chacun des dons du Saint-Esprit (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, liv. 5, p. 2, c. 4, Lyon, 1617, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 498-505). Le don de sagesse est la cause prochaine de la contemplation; les autres dons aident l'âme dans cette ascension, comme ils nous aident à rendre l'oraison *pinguior, efficacior, perfectior* (lib. 1, p. 3, c. 2, t. 5, p. 174, 179), et à aimer Dieu et le prochain (*De vita spirituali ejusque perfectione*, liv. 3, p. 1, c. 7, t. 1, p. 488-490).

Le jésuite Gisbert *Schevichavius* † 1622, dans son beau traité sur le Saint-Esprit (*De Trinitate, Patre, Filio et Spiritu Sancto, cognoscenda, amanda, laudanda*, Mayence, 1619), fait mention, trop brève cependant

en un si copieux ouvrage de 1024 pages, des dons de l'Esprit; il rassemble les textes patristiques sur le septénaire (livre 5, ch. 34, p. 498-502).

Saint *François de Sales* † 1622, dans son *Traité de l'amour de Dieu* (liv. 11, ch. 15), consacre aux dons un bon chapitre. « Le Saint-Esprit qui habite en nous voulant rendre nostre âme souple, maniable et obéissante à ses divins mouvemens.., il nous donne sept propriétés et perfections... appellées dons du Saint-Esprit..; ils sont les principales vertus, propriétés et qualités de la charité... Ainsy, la charité nous sera une autre eschelle de Jacob, composée des sept dons du Saint Esprit »; à partir de la crainte jusqu'à la sagesse nous montons à Dieu. Nous nous armons de ces dons pour aider le prochain à gravir l'échelle sainte. La charité informe les sept dons. Après avoir développé avec plus d'ampleur les différents degrés de la crainte, François de Sales expose les fruits de l'Esprit et les béatitudes. En ses lettres, il parle peu des dons.

C'est dans sa *Theologia mystica* (Mayence, 1627) que Maximilien *Sandaeus* † 1656 traite des dons, surtout des dons d'intelligence et de sagesse (com. 1, exerc. 2-4).

Ce sont de véritables traités sur les dons que Louis Lallemant † 1635 et Jean-Baptiste Saint-Jure † 1657 ont écrit, le premier dans *La doctrine spirituelle* (Paris, 1694, 4e principe, ch. 3 et 4, p. 205-285), le second dans *L'homme spirituel* (1e p., ch. 3, sect. 16, t. 1, Paris, 1646, p. 297-431). Mais nous n'avons pas à analyser ici ces traités.

H. Bremond constatait : « pour le Père *Lallemant* rien n'est plus sérieux, plus réel, ni de plus de conséquence » que les dons du Saint-Esprit (t. 5, p. 53-56). Ce sont, en effet pour Lallemant et les théologiens dont il s'inspire, « des habitudes ou qualités permanentes... pour fortifier les puissances naturelles et pour les rendre souples aux mouvements de son divin Esprit » (p. 206-207).

« C'est par les dons... que les saints viennent enfin à s'affranchir de l'esclavage des créatures.., de manière que les saints ne pensent quasi qu'à ce qu'ils veulent, et ne sont touchés que de ce qu'ils veulent et autant qu'ils veulent... Toutes leurs puissances sont parfaitement réglées, ils jouissent d'une souveraine paix » (p. 211).

Sans les dons, « il nous faut suer dans la pratique de la vertu » (p. 211); avec eux, « nous navigerons à pleines voiles et le vent en poupe, parce que c'est le Saint-Esprit qui par ses dons dispose l'âme à se laisser aisément conduire par ses divines inspirations » (p. 212). S'il arrive qu'ils aient peu d'effet, c'est par suite de l'obstacle que leur opposent nos péchés véniels. Ceux-ci, « opposés à la ferveur de la charité, empêchent l'opération des dons » (p. 217).

Lallemant étudie ensuite chaque don, opposant le vice contraire, ajoutant la béatitude correspondante et enfin le fruit propre au don étudié.

Saint-Jure entreprend de nous offrir une explication théologique et spirituelle des dons, qu'il illustre abondamment de textes de la tradition, surtout de saint Grégoire le Grand, de saint Bonaventure (Rodolphe de Biberach), Ruysbroeck et Denys le chartreux, sans préjudice des témoignages d'âmes particulièrement favorisées par l'abondance des dons. Qu'il s'agisse des dons qui influent davantage sur la volonté ou de ceux qui influent davantage sur l'entendement, leur fonction est de rendre l'âme docile aux mouvements de l'Esprit et de la soumettre entièrement à sa direction (p. 304). Les dons font les hommes spirituels (p. 312); « les vertus l'ébauchent.., les dons avec les vertus l'achèvent » (p. 316). Le don de sagesse est le plus « déiforme » de tous, car « toutes les opérations de la théologie mystique et de cette vie céleste et divine se rapportent à la sagesse » (p. 420, 421). Nous resterons toujours bien impuissants à obtenir ces dons : « il n'y a que Jésus-Christ qui nous les puisse donner » (p. 324).

Le traité de Saint-Jure est très proche de celui de Lallemant, mais beaucoup plus développé et nourri. L'un et l'autre eurent grande influence.

L'intérêt des méditations pour le temps de la Pentecôte de Julien *Hayneuve* † 1663 est d'avoir proposé en méditation beaucoup moins les charismes reçus par les Apôtres que l'infusion des dons. Divers épisodes de la vie apostolique après la Pentecôte sont présentés pour chaque jour de l'octave comme une illustration des dons (*Méditations sur la vie de Jésus-Christ*, t. 2, 1641). Déjà la méditation du mardi de la 3e semaine de l'avent avait pour thème *Des sept dons du Saint-Esprit faits à l'Enfant Jésus*. Il reprendra encore la question des dons dans ses *Réponses aux demandes de la vie spirituelle* (t. 1, Paris, 1663, tr. 1, entr. 3 et 4), lorsqu'il démontrera que « chaque don nous fait connaître en quoi consiste la vie spirituelle » (p. 66). Les dons du Saint-Esprit sont, d'ailleurs, l'un des moyens providentiels pour connaître et réaliser « l'*ordre*, guide qui nous mène à Dieu » (*L'ordre de la vie et des meurs*, Paris, 1639, 1e p., disc. 11, t. 1, p. 189-194).

Jean *Suffren* † 1641 n'avait pas eu la même audace. Dans son *Année chrestienne* (t. 2, Paris, 1642), il ne propose pas de méditations, mais des *Advis et pratiques touchant la particulière dévotion* ; les dons sont considérés comme des « armes offensives et défensives... pour gagner le sommet de la perfection des vertus » (p. 266, 268).

Par contre, on retrouve le même dessein dans les *Méditations religieuses* (t. 2, Paris, 1663) du capucin *Paul de Lagny* † 1694. Sept méditations sont consacrées aux dons, du mercredi de la Pentecôte au mercredi de la Trinité. Le cadre de la vie apostolique est supprimé (f. 228-235); le sens mystique est accentué : « Nous avons besoin du don de sapience... pour contempler Dieu d'une manière plus haute, plus dégagée des images et plus simplifiée » (f. 235). C'est d'ailleurs la pensée très nette de Paul de Lagny. « Les grâces qui se trouvent le plus en usage dans ce troisième état (d'union) sont les dons du Saint-Esprit qui éclairent l'entendement et fortifient la volonté d'une manière éminente » (*Le chemin abrégé de la perfection chrétienne*, Paris, 1673; rééd. Ubald d'Alençon, 1929, p. 50).

Si les développements de Thomas de *Vallgornera* o p, † 1675 (*Mystica theologia divi Thomae*, 1662, 1665; q. 3, disp. 2 et 4, éd. J.-J. Berthier, t. 1, Turin, 1891, p. 382-417, 465-495; appendice : De septem donis Spiritus Sancti, t. 2, p. 444-456) sont tout simplement empruntés à Jean de Saint-Thomas (cf RAM, t. 21, 1940, p. 298), ils conservent un mérite à nos yeux, celui d'avoir diffusé, — et l'on sait le succès de Vallgornera —, la théologie des dons. — Le chartreux Lopez *Ezquerra* (= Nagore) † 1706 répète la doctrine commune, mais il ajoute, — fruit de son expérience personnelle ou de la direction des autres —, les signes qui permettront au directeur de reconnaître l'action des dons (*Lucerna mystica*, tr. 3, c. 5-8, Saragosse, 1691); cf. *supra*, col. 1604.

Mais des divers auteurs de traités qui parlent des dons, convient-il de retenir de préférence Jean-Eusèbe *Nieremberg* † 1658. Il publia à Madrid en 1638 un *Aprecio y estima de la divina gratia*, qui eut un gros

succès d'édition et de traduction (en allemand par J. Scheeben, 1862; en français par A. Gaveau, *Le prix de la grâce*, Paris, 1880, 2 vol.). Il avait l'immense avantage, dans un style très simple et facile, de montrer les dons liés à la vie de la grâce et par conséquent à toute vie spirituelle. Ces chapitres (3e p., ch. 3; 5e p., ch. 7, et *passim*) firent plus pour établir solidement l'existence et le rôle normal des dons que bien des traités savants. Cf. *supra*, col. 1453.

Massoulié † 1706, dans ses *Méditations de saint Thomas* (Toulouse, 1678, 1685), nous explique que trois degrés de contemplation répondent aux dons de science, de sagesse et d'entendement. Ce paragraphe (3, livre 3, p. 257-268) est malheureusement pauvre en regard de la richesse doctrinale de saint Thomas sur les dons, comme le constate F. Florand (rééd., Paris, 1934, p. 83).

3. **Au 18e et au 19e siècle.** — Saint *Jean-Baptiste de la Salle* † 1719, avec Lallemant, Surin et tant d'autres, insiste à plaisir sur « le mouvement de l'Esprit » (Clément-Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit*, Paris, 1952). Il signale les dons, par exemple, en parlant de la confirmation, mais s'en tient là (*Les devoirs d'un chrétien*, Paris, 1703, ch. 3, sect. 1). Les indications sont encore plus rares dans la correspondance de saint Paul de la Croix † 1775.

Peu à peu cependant la notion des dons se vulgarise. A côté des manuels qui répètent avec plus ou moins de prolixité et de bonheur les controverses et les conclusions des théologiens, nous rencontrons de petits ouvrages de piété qui monnayent la doctrine.

Citons L. Siniscalchi † 1742, *Il Cuor tra le fiamme dello Spirito Santo* (Naples, 1731; trad. *La dévotion au Saint-Esprit*, Albi, 1889). Saint Alphonse de Liguori † 1787 extraira de cet ouvrage un *Esercizio divoto per impetrare i sette doni dello Spirito Santo* (publié dans ses *Operette spirituali*, Naples, 1761). Antoine-François Mariani † 1751 publie également à Bologne en 1732 une *Pratica divota in apparecchiamento alla Festa della Pentecoste* (trad. *Les dons et les fruits du Saint-Esprit ou neuvaine préparatoire à la fête de la Pentecôte*, coll. Petite bibliothèque chrétienne, Bruxelles, 1894). Enfin Joseph Pergmayr † 1765 insère des *Kurze Betrachtungen* sur les sept dons du Saint-Esprit dans ses *Anmuthungen und Tugendsübungen* (Augsbourg, 1778; trad. *Méditations sur les sept dons du Saint-Esprit*, Tournai, 1855, ou dans *Nouvelle grande retraite*, tirée des œuvres de J. Pergmayr par Gabrielle du Saint-Sacrement, Saint-Maurice, 1916).

Les traités de spiritualité, dès la seconde moitié du 18e siècle, consacrent ordinairement un chapitre à la doctrine des dons du Saint-Esprit. Jean-Baptiste *Scaramelli* † 1752 parle longuement des dons dans son *Direttorio mistico* (Venise, 1754, tr. 1, c. 6-8), pour exposer la question de la contemplation. Il se sert tour à tour de la pensée de saint Thomas et de saint Bonaventure. Par contre, Dominique *Schram* † 1797 a tout juste quelques lignes au début de ses *Institutiones theologiae mysticae* (Augsbourg, 1774).

Au 19e siècle, quelques ouvrages de piété paraissent qui ne voudraient traiter que des dons. Leur doctrine, lorsqu'elle ne répète pas celle des devanciers, est souvent pauvre. Ces essais cependant manifestent, — souvenons-nous des traductions déjà signalées et qui sont alors publiées —, le souci de répandre une doctrine spirituelle jugée nécessaire. Voici quelques titres.

J.-B. Belot, *Les sept dons du Saint-Esprit. Traité ascétique d'après les saints docteurs*, Clermont-Ferrand, 1864, suit de très près saint Bonaventure et Saint-Jure. — Mgr Gaume, *Traité du Saint-Esprit*, t. 2, Paris, 1864, ch. 25-33; malgré le pénible salmigondis offert par cet ouvrage, les chapitres sur les dons restent lisibles. — Mgr Dupanloup † 1878, *L'Esprit Saint. Sa Personne divine, son action dans l'Église et dans les âmes*, Paris, 1904, 3e p. : Esprit de force. — Mgr Landriot, *L'Esprit Saint. Dons et symboles*, Paris, 1879. — Mgr W. B. Ullathorne, *Christian Patience, the strengh et discipline of the soul*, Londres, 1886, ch. 9. — M.-J. Friaque o p, *Le Saint-Esprit. Sa grâce, ses figures, ses dons, ses fruits et ses béatitudes*, Paris, 1886; excellent en son temps, reste utile. — M. Meschler, *Die Gabe des heiligen Pfingstfestes*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; trad. *Le don de la Pentecôte*, 2 vol., Paris, 1895, ch. 27-34 sur les dons; doctrine générale d'après S. Thomas; étude de chaque don d'après Suarez. — Louis-Thomas de Jésus-Agonisant, *Les opérations du Saint-Esprit dans les âmes*, Grande-Trappe, 1896. — H. Chaumont, *Probation sur le Saint-Esprit*, Paris, 1897, 1910.

Le renouveau de la doctrine des dons rentre dans la partie théologique de cet article. Ce renouveau est manifeste depuis le début du siècle. Il semble devoir être attribué, pour une large part, à l'encyclique *Divinum illud* de Léon XIII (9 mai 1897). Les ouvrages théologiques et spirituels, qui en témoignent, nous offrent une doctrine solide. Cette doctrine est désormais abondamment développée dans tous les manuels de spiritualité.

André Rayez.

IV. SAINT THOMAS ET LA THÉOLOGIE THOMISTE

L'œuvre de saint Thomas marque une étape décisive dans l'élaboration de la théologie des dons du Saint-Esprit. La question était déjà largement entrée dans la problématique scolaire, bien que de la diversité des opinions ne se fût encore dégagée aucune tradition vraiment homogène. Saint Thomas a rendu classique une systématisation, qui n'a pas reçu une adhésion unanime et au sujet de laquelle on peut se poser bien des problèmes; on est en droit cependant de la considérer comme la plus cohérente, la plus profonde et la mieux autorisée. On lui a consacré, dans les dernières décades, de multiples études, que nous utilisons et signalerons à l'occasion. Nous ne prétendons pas refaire tout ce travail, mais plutôt, selon l'esprit de ce Dictionnaire, exposer la pensée du docteur angélique d'une façon qui en fasse ressortir la valeur spirituelle permanente, nous en tenant d'ailleurs à la théologie des dons en général, laissant à des articles particuliers l'étude de chacun d'entre eux.

1. *Théologie des dons dans l'œuvre de S. Thomas* : 1° *Textes*; 2° *Contexte doctrinal prochain*; 3° *Dons.* — 2. *Théologie thomiste des dons dans la théologie catholique.*

1. Théologie des dons dans l'œuvre de S. Thomas

1° Les textes. Inventaire et problèmes. — 1) L'œuvre de saint Thomas présente deux grands groupes de textes expressément consacrés aux dons du Saint-Esprit en général. Le premier fait partie du 3e livre du *Scriptum super Sententiis* et date des débuts de sa carrière (1254-1256); il occupe en majeure partie le commentaire des distinctions 34 et 35. Le second est contenu dans la 1a 2ae de la *Summa theologiae* : q. 68-70 (entre 1266 et 1270). On y ajoutera les diverses questions consacrées dans la 2a 2ae (1271-1272) à chacun des dons; plusieurs d'entre elles apportent des précisions importantes : q. 8, don d'intelligence; q. 9, don de science; q. 19, don de crainte; q. 45-46, don de sagesse; q. 52, don de conseil; q. 121, don de piété; q. 139, don de force. — Entre ces deux exposés majeurs, de notables

différences de formulation manifestent une évolution et en tout cas un approfondissement de la pensée; elles posent des problèmes qui seront examinés plus loin.

2) On relève également, dans l'œuvre immense du docteur angélique, de nombreuses allusions occasionnelles, plus ou moins développées, aux dons du Saint-Esprit. Il convient de placer au premier rang de ces textes mineurs la leçon du *Commentaire sur Isaïe*, consacrée au chapitre 11. Cet écrit n'est pas encore daté avec une entière certitude. Mandonnet y voit une œuvre de jeunesse; Grabmann et Destrez le reportent au contraire jusqu'après la 2ª *Pars* de la *Summa theologiae*. L. Roy vient d'apporter à cette seconde opinion le poids de remarques judicieuses, du point de vue de la critique interne (L. Roy s j, *Lumière et Sagesse*, Montréal, 1948, p. 179 svv); elles ne nous ont point paru tout à fait décisives; elles semblent néanmoins avoir emporté l'adhésion de l'éminent médiéviste qu'est dom O. Lottin (*Psychologie et morale aux* XII^e *et* XIII^e *siècles*, Louvain, 1949, t. 3, vol. 1, p. 451, note 3). Le problème n'est pas sans importance, nous le verrons, pour certaines formulations et pour la distribution générale du « septénaire » (toutefois, recensant un travail de R. Guindon, O. Lottin écrit aujourd'hui : « On peut donc, avec lui, voir dans l'*Expositio* [*in Isaiam*] un travail de saint Thomas bachelier biblique, antérieur au Commentaire [sur les Sentences] du bachelier sententiaire », *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 7, 1955, n. 1469).

3) Il importe enfin de rappeler un point que des lecteurs modernes pourraient trop facilement perdre de vue : même quand il traite ex professo un point de doctrine, saint Thomas n'écrit pas ce que nous appelons aujourd'hui une « monographie ». Sur les dons du Saint-Esprit par exemple, on ne pourra pas se flatter d'atteindre toute sa pensée en se contentant de réunir tous ses textes exprès. Chacun des exposés où ils figurent fait partie d'un ensemble, *Commentaire des Sentences* ou *Somme théologique*, où il bénéficie des principes rassemblés à d'autres propos et qu'il n'y a pas eu à répéter à leur sujet. Il faut tenir compte de la place tenue dans un ordre savamment construit, surtout quand il s'agit de la *Somme*, et de la perspective que déterminent des enseignements plus généraux, ou simplement connexes, sur le Saint-Esprit, lui-même don incréé, sur les missions divines, sur la grâce et ses rapports avec la volonté humaine, sur le rôle des vertus et singulièrement de la charité, premier don créé, sur la distinction entre grâce sanctifiante et charisme et néanmoins le lien qui les unit, sur la grâce capitale du Christ et l'épanouissement de la vie ecclésiale, sur la mission visible de l'Esprit lors du baptême du Christ, l'événement historique de la Pentecôte, le rôle des sacrements et singulièrement du sacrement de confirmation, etc.

2° **Le contexte doctrinal prochain.** *Premières notions indispensables.* — On pourrait aborder la théologie des dons par des voies diverses, par exemple dans le cadre plus proprement dogmatique du traité des missions divines; mais si l'on veut exposer la pensée de saint Thomas, il paraît indispensable de replacer cette question dans le contexte où il l'a posée et de suivre le mouvement même de sa synthèse. Il n'y a pas seulement là des connexions doctrinales essentielles; il importe de suivre l'élaboration de tout un ensemble de notions qui vont lui servir à l'analyse et à la formulation de ce donné théologique nouveau. La question 68 de la 1ª 2ae se situe dans l'étude des *principes intérieurs des actes humains*, de ces actes dont l'homme est maître parce que, à la différence par exemple des activités végétatives ou purement animales, ils dépendent vraiment de sa raison et de sa volonté libre. C'est par eux qu'il s'achemine vers la béatitude, qui est sa fin dernière.

1) **La nature humaine.** — Il y a là dès le départ une idée théologique profonde de la nature humaine et des caractères de son action. A la différence des natures inférieures, qui sont entièrement déterminées par elles-mêmes à un certain bien, auquel les porte aveuglément leur inclination, la nature humaine est ouverte par la connaissance et l'amour sur l'infini de l'être et du bien. Sa détermination, c'est de n'être comblée que par un bien qui est au delà de toutes les réalisations partielles, par le Bien total subsistant, Dieu lui-même. Elle est, répétera volontiers saint Thomas, après saint Augustin, *naturaliter capax Dei* (cf 1ª 2ae q. 113 a. 10). Elle ne peut naturellement atteindre Dieu qu'à sa manière, selon ses possibilités natives, mais c'est lui qu'elle tend à embrasser par ses opérations spirituelles de connaissance et d'amour. Les êtres inférieurs sont portés par leur inclination vers une fin particulière, en des actes qu'ils ne dominent pas parce que ceux-ci sont déterminés; ils peuvent échouer certes, leurs actes peuvent être frustrés à raison des imperfections de la matière et de ses contingences; cela reste une donnée toute physique dont ils ne portent aucune responsabilité, à laquelle ils ne peuvent rien. L'homme au contraire domine tout ce qui est bien partiel, il ne se trouve lié à aucun, à commencer par son propre acte; il reste l'arbitre de son agir et de son vouloir, l'arbitre des biens qui se présentent à lui, l'arbitre de son destin. Dieu l'a remis entre les mains de son conseil; il y a dans son action quelque chose de tout nouveau : cette action est ce qu'il l'a voulue. Il en est l'auteur. Il n'est pas mû aveuglément, il *se* meut.

2) **L'idée d'habitus.** — De là vient qu'il y a dans sa nature, par rapport à son agir proprement humain, une latitude, une marge d'indifférenciation. L'idée profonde du traité des principes intérieurs de l'acte humain sera que les facultés de l'homme, d'abord malléables, se déterminent progressivement par leurs propres actes. Ceux-ci ne sont pas des événements passagers, temporels, successivement posés en une entière discontinuité, leur répétition fait naître dans la faculté une habilitation à les poser avec plus de facilité et de maîtrise. Par eux, l'homme se façonne intérieurement, il se construit, soit en bien soit en mal. Il ne saurait rester au cours de sa vie ce qu'il était en venant au monde; de toutes façons, il recevra des déterminations multiples, qui viendront s'ajouter aux déterminismes innés ou hérités qui caractérisent déjà sa nature individuelle. Tout le problème est pour lui de prendre en main ce développement, de déterminer librement le sens de cette histoire, d'en faire, par une *culture* vraiment humaine, l'affirmation de la personne libre et sa conquête sur le donné naturel d'abord reçu. C'est à quoi répond, dans la pensée de saint Thomas, la notion d'*habitus*. Si un ouvrier qualifié est autre chose qu'un simple manœuvre, c'est qu'il a acquis et qu'il possède désormais un savoir-faire qui est en lui, par rapport à l'œuvre à produire, comme un surcroît de capacité. Et ce qui est vrai dans l'ordre des arts et des sciences,

qui sont assurément des qualifications acquises, l'est également dans la ligne de l'activité proprement morale, par rapport à la fin de la vie humaine : il y a là aussi des qualifications acquises, fruit de culture morale, des habitus qui affermissent les facultés dans des activités dignes de l'homme. Ces habitus qui portent à leur perfection les puissances opératives humaines, on les appelle des *vertus*.

3) **Les vertus, acquises et infuses.** — Cette notion sera capitale pour la théologie des dons du Saint-Esprit, qu'il faudra constamment différencier des vertus. Écartons d'abord l'équivoque à laquelle expose la signification suggérée par l'usage courant du mot français « habitude », — quelles que soient à son sujet les discussions techniques de la psychologie scientifique ou philosophique. L'habitude est certes une détermination acquise, mais d'un type bien inférieur : elle cultive l'automatisme; à mesure qu'elle s'installe, elle peut gêner la liberté; ce n'est pas par le côté où un acte est « humain » qu'elle le facilite, c'est au contraire par le côté où il utilise les déterminismes naturels, psychiques ou physiologiques. Un véritable habitus s'entourera d'habitudes; en lui-même il en est fort différent : il facilite un acte précisément par le côté où il est *volontaire*. Ce qu'il accroît, c'est la domination de la volonté sur les facultés qu'il rend de plus en plus souples et dociles à la motion de la volonté et de la raison. Une habitude se contracte, un habitus se cultive. Le vertueux est tout le contraire d'un homme de routines; c'est même l'homme le plus imprévisible, parce qu'il ne réagit pas à l'événement selon des automatismes plus ou moins durcis, mais selon la décision chaque fois inventée et nouvelle de sa prudence. Il est même beaucoup mieux que l'homme simplement « consciencieux », en qui se décèle la raideur d'une adaptation difficile à des règles qui ne sont pas encore entrées dans sa spontanéité vivante. A la justesse d'une réaction qui n'applique aucune recette, la vertu joint l'aisance de facultés bien assouplies au service de l'esprit. Et ce que la vertu est pour le bien, se retrouve en sens inverse par rapport au mal : c'est alors le *vice* au sens fort, beaucoup plus grave qu'une simple « mauvaise habitude », en laquelle se marque bien plus la faiblesse qu'une volonté délibérément mauvaise. De même que la vertu tend à la perfection de l'œuvre bonne en la plénitude de ses qualités humaines de raison et de liberté, de même le vice proprement dit tend à cette perfection de l'œuvre mauvaise : le péché de malice, pleinement voulu et choisi pour lui-même, parce qu'il est aimé et de plus en plus connaturel à une volonté perverse. C'est ainsi que l'homme se construit intérieurement, si du moins il se prend personnellement en main. Sans doute il est trop fréquent qu'il soit plutôt le jouet des événements ou de déterminismes qu'il suit comme des fatalités; ce qu'il devient dépend alors beaucoup plus de ses faiblesses et des influences qu'il subit que de ses efforts et de sa maîtrise. Il n'en reste pas moins que l'homme est fait pour vivre à l'état de vertu; c'est le vœu de sa nature en ce qu'elle a de proprement humain.

Or il y a en l'homme beaucoup plus que sa seule nature. Il est appelé à partager la béatitude de Dieu lui-même. Connaître Dieu dans le mystère de sa vie intime, l'aimer comme il s'aime, cela ne peut être naturel qu'à Dieu, aucune créature ne peut porter en elle, de par sa propre essence, l'exigence d'un tel destin : si cela la définissait en sa nature propre elle serait Dieu. Mais parce que la créature spirituelle est ouverte sur l'infini de l'être et du bien, nous ne voyons pas que rien s'oppose à ce que Dieu prenne l'initiative d'une pareille élévation. Nous croyons, sur sa Parole, qu'il l'a fait. Ce n'est pas là pour le théologien une éventualité sur la possibilité de laquelle il s'interroge : c'est un donné, c'est un fait. Que l'âme humaine soit « naturellement capable de Dieu », cela prend alors pour lui un sens nouveau et incomparablement plus profond : elle est telle qu'elle se prête à une élévation qui lui fera atteindre Dieu en lui-même, en sa vie intime, par une connaissance et un amour qui ne peuvent être naturels qu'à Dieu, mais dont elle participe; elle est telle que cette élévation, bien loin de la détruire ou de la changer, va combler son vœu le plus profond et qu'elle fait de cette vision surnaturelle de Dieu la seule vraie fin dernière de l'homme. En fait, il n'en a pas et ne peut plus en avoir d'autre.

Dès lors il est indispensable que l'homme soit intérieurement proportionné à ce nouveau destin. Ce qu'il n'a pas par nature, il devra l'avoir par surcroît, comme par un surcroît de nature, qui mette en lui, à la manière d'une nature, les principes d'actions proportionnées à cette béatitude. De cela aussi nous avons l'assurance : la grâce est une réalité intérieure qui nous rend participants de la nature même de Dieu et nous fait vivre de sa vie. Et c'est encore par manière d'*habitus* et de *vertus* que le théologien est conduit à concevoir cette élévation à la vie divine, mais, cette fois, des habitus surnaturels et infus, des vertus infuses. Dieu n'exerce pas cette vie en nous sans nous; c'est nous, personnellement, qu'il élève à l'exercer, à en être les vrais sujets, les vrais principes.

La vertu, disions-nous, donne à une puissance sa pleine efficacité dans le bien; elle conduit l'homme à une maîtrise de plus en plus complète de ses moyens d'action; par elle la personne prend en main de mieux en mieux ses propres ressources, les porte à leur maximum, en dirige l'utilisation. Elle apparaît ainsi comme une conquête progressive de la perfection, une approximation de la béatitude par la démarche d'une volonté qui affirme de plus en plus sa maîtrise sur les déterminismes et les entraînements inférieurs pour ne plus agir que par l'amour du Dieu qui est sa Fin.

Ce rapport à la volonté libre, dont elle accroît la souveraineté, vaut sans doute d'abord de la vertu humaine : ici, l'homme se promeut vraiment lui-même, du dedans, par son effort; mais il est indissociable de l'idée de vertu. Une vertu est toujours dans la main de la volonté. Même les vertus surnaturelles qui, au point de vue de leur existence et de leur croissance, ne sont pas acquisition et conquête, mais don gratuit infus, sont à notre disposition, laissées à nos initiatives. Nous les exerçons selon les déterminations de notre prudence et selon que nous le voulons. C'est bien nous qui nous décidons à faire des actes de foi, d'espérance, de charité, et nous les faisons avec plus ou moins de générosité et de ferveur, précisément parce que l'utilisation d'un habitus vertueux est toujours volontaire. Nous pouvons les laisser pratiquement inemployées, tout comme nous pouvons, par un exercice assidu et fervent, obtenir de Dieu un accroissement quasi indéfini de ces vertus mêmes.

3° **Les dons du Saint-Esprit.** — 1) **Idée générale.** — La tradition chrétienne, prenant appui sur l'Écriture, nous donne de la perfection spirituelle une idée qui ne se laisse pas réduire à ce que nous exprimons

par le mot vertu, du moins quand ce mot est théologiquement précisé; c'est l'assurance que les progrès les plus certains et les plus décisifs se font beaucoup plus par l'initiative de Dieu que par la nôtre. L'épanouissement de notre vie surnaturelle y apparaît bien moins comme une affirmation de la maîtrise et de la liberté personnelles que comme un envahissement par l'Esprit de Dieu qui nous porte à prier et à agir, au point que, par tout un côté, notre attitude vis-à-vis de lui se caractérise par une certaine passivité, une réceptivité en attente. Un des textes que saint Thomas citera le plus volontiers à propos des dons est le mot de saint Paul : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei* (*Rom.* 8, 14). Les vrais enfants de Dieu sont agis, sont mus par lui, plus encore qu'ils n'agissent et ne se meuvent d'eux-mêmes.

Il serait malaisé de ramener cette nouvelle idée à celle de vertu, même à ce qu'ont d'original les vertus surnaturelles infuses. Elle exige, pour être théologiquement comprise sans diminution, l'élaboration de notions nouvelles : non plus seulement l'infusion par Dieu de principes d'action, d'habitus surnaturels qui accroissent notre pouvoir, mais des interventions toutes spéciales dans l'action même, au point que cette action se trouvera alors plus justement attribuée à Dieu qu'à nous-mêmes.

Ainsi va se dégager une nouvelle idée capitale qui sera en quelque sorte, dans la conception de la vie chrétienne que saint Thomas nous propose, le pôle opposé et complémentaire de la notion fondamentale de vertu : l'idée d'*inspiration*. C'est là une notion beaucoup plus précise et plus significative que celle de *don*; et c'est pourquoi, dans la *Somme*, saint Thomas y voit le véritable point de départ de l'analyse théologique. Tout ce que possède la créature est don de Dieu, elle l'a reçu. A ce plan de généralité, le mot « don » ne se laisse approprier à aucune réalité particulière, il recouvre tout. Comme le mot « grâce », dont il est tout proche par sa signification, on est en droit, il est vrai, de le réserver à ces bienfaits particulièrement gratuits qui constituent l'ordre surnaturel. Grâce habituelle ou actuelle, vertus infuses, charismes, tout cela est don; et, parce que c'est le caractère personnel du Saint-Esprit de procéder comme Amour, d'être appelé et d'être, à l'intérieur même de la vie trinitaire, le Don par excellence, le Don incréé, c'est au Saint-Esprit qu'on rapporte, par ce côté où il est geste gratuit de l'amour, tout ce qui, de quelque façon, est donné. Tout en notant cette signification générale, saint Thomas, dans le *Commentaire sur les Sentences* (3 d. 34 q. 1 a. 1 ad 2), croyait pouvoir rattacher au mot *don* les caractères qui distinguent les dons du Saint-Esprit des vertus. Dans la *Somme*, il y renonce explicitement. Quelles que soient les conventions de vocabulaire, ce mot par lui-même est trop général, car rien ne s'oppose à ce que la même perfection soit à la fois une vertu et un don de Dieu. C'est pourquoi, remarque-t-il, certains théologiens refusent de distinguer réellement les dons des vertus : « et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda ». Saint Thomas n'a pas ignoré cette opinion, qui a toujours eu depuis lors et qui garde encore des tenants, spécialement dans l'école scotiste. S'il l'écarte, c'est qu'elle ne lui paraît satisfaire entièrement ni aux données traditionnelles, ni aux exigences réelles de la vie chrétienne. Pourquoi en effet toutes les vertus ne sont-elles pas énumérées parmi les dons et pourquoi certains dons, comme la crainte, ne sont-ils pas considérés comme des vertus?

Suit alors l'énumération de divers essais de distinction dont l'insuffisance est facile à manifester. Saint Thomas, dans la *Somme*, en recense trois; dans l'article parallèle des *Sentences*, il en énumérait quatre. Nous ne nous arrêtons pas à cette problématique scolaire, qui n'a plus qu'un intérêt historique, d'ailleurs limité, car elle n'est même pas le fruit d'une enquête personnelle (cf O. Lottin, *op. cit.*, p. 412, note 2). Quel principe le saint docteur nous propose-t-il pour son compte?

2) **Les dons sont distincts des vertus.** — Il faut, nous dit-il, prendre pour point de départ le vocabulaire même de l'Écriture, qui ne parle pas de *dons*, mais d'*esprits* : « spiritus », pour autant que ce mot signifie un souffle, une motion venue du dehors, une *inspiration*. Il y a en effet pour conduire l'homme à sa fin deux principes moteurs : un principe intérieur, la raison, un principe supérieur, qui est Dieu. Or la perfection de ce qui est mû est d'être proportionné à celui qui le meut de manière à en recevoir plus docilement et à en suivre plus promptement la motion. Si l'homme a besoin de vertus pour adapter ses diverses puissances à mieux recevoir la motion régulatrice de la raison, il lui faut des dispositions spéciales pour recevoir docilement l'inspiration qui lui vient de Dieu. Et c'est là que nous apparaît la place de ce que nous appelons les dons du Saint-Esprit.

Il est évident que ce raisonnement pose beaucoup de problèmes dont il ne fournit pas la solution explicite. N'y a-t-il pas des vertus surnaturelles, données par Dieu? La motion de la grâce actuelle n'est-elle pas nécessaire même aux vertus? etc. Tout cela sera précisé par la suite. Remarquons, en passant, que l'unité, dans la *Somme*, ce n'est pas précisément l'article, c'est la question; encore l'est-elle au sens que nous avons dit, non pas comme une monographie qui se veut complète, mais comme un moment d'un vaste mouvement synthétique où les conclusions particulières bénéficient de la lumière de principes posés ailleurs. Dans ce premier article, il ne s'agit encore que de situer globalement les dons par rapport aux vertus, qui vont rester le point de comparaison constant, de sorte que la distinction ne cessera de se préciser et de se nuancer. Alors que les vertus ont pour rôle de rendre nos diverses puissances dociles à la motion régulatrice de la raison, les dons du Saint-Esprit, dont nous aurons à déterminer la nature, ont pour rôle de nous rendre dociles à suivre une motion supérieure qui, parce qu'elle vient du dehors, de plus haut que nous, mérite le nom d'*inspiration*.

Il est ici nécessaire de prendre position sur un problème qu'une réflexion justement soucieuse de critique historique a posé de nos jours. Il naît de la comparaison avec l'article parallèle du *Commentaire sur les Sentences*. Dans cet article, saint Thomas concluait l'exposé des opinions qui ne lui paraissent pas satisfaisantes par cette phrase : « Et ideo alii dicunt quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum. Et haec opinio inter omnes vera videtur ». Il expliquait alors que cette supériorité (altiores actus) ne se prend ni du côté de la puissance mise en action, ni du côté matériel de l'opération, mais du côté du mode d'agir. Et il se résumait en cette dernière assertion : « Dico quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum ». C'est la fameuse notion d'un *mode surhumain*, qui va en effet tenir une si grande place dans la théologie thomiste ultérieure (*Sent.* 3 d. 34 q. 1 a. 1).

Dans la *Somme*, saint Thomas paraît oublier cette différence; dans l'article que nous venons de résumer, il ne la mentionne pas explicitement; ce qu'il met en avant, c'est une différence dans les motions. N'a-t-il pas profondément changé sa façon de voir? C'est ce que soutenait J. de Guibert, dans un article remarqué (RAM, t. 3, 1922, p. 394-411; repris dans son petit volume *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1926). Cette interprétation, qui a pour elle une vraisemblance immédiate dans une lecture parallèle, a le défaut de rester superficielle; elle est trop simple et se heurte à des difficultés fort graves, tant au point de vue historique et textuel qu'au point de vue doctrinal.

Saint Thomas, qui ne fait pas appel à l'idée de mode dans l'article 1 de la 1ª 2ae, conclut néanmoins cet article par cette phrase : « et hoc est etiam quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum ». Pourquoi « quidam »? Parce qu'il s'agit d'un groupe de théologiens parmi tous ceux auxquels il a commencé par s'opposer : ce sont saint Albert, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise et lui-même dans les *Sentences*. S'oppose-t-il aussi à eux? Non, il a manifestement conscience à la fois de rejoindre cette opinion parmi toutes les autres et d'en donner une justification personnelle plus profonde. Et s'il y a ici une différence qui saute aux yeux, c'est le caractère beaucoup plus affirmatif de la *Somme*, où a disparu le « vera videtur » et où rien ne trahit plus l'hésitation. Si par ailleurs, comme le pensent aujourd'hui plusieurs critiques, le *Commentaire au livre d'Isaïe*, bien loin d'être une œuvre de jeunesse, est postérieur à la 1ª 2ae, il faudrait attribuer à saint Thomas ou bien un nouveau changement radical, ou bien la conscience que les deux formulations convergent et se rejoignent, car il s'exprime de nouveau exactement dans le même vocabulaire que dans les *Sentences*, opposant au mode humain des vertus le mode supra-humain des dons.

Saint Thomas lui-même nous met sur la voie de la solution doctrinale. Dans l'article 2 de la q. 68 de la 1ª 2ae il déclare, en répondant à la première objection : « Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, *sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio* ». La différence dans le mode d'agir est sans doute la plus constatable, mais elle n'est pas première; elle a son principe dans la différence des motions régulatrices. Des *Sentences* à la *Somme*, il y a un très réel approfondissement de la pensée et J. de Guibert a été bien inspiré de souligner l'évolution du vocabulaire; mais c'est un approfondissement dans la même ligne, le passage d'une conséquence à son principe. « Modus a mensura causatur ». La mesure d'un acte vient de la motion qui le *règle*. Et c'est bien de cela qu'il s'agit ici. Saint Thomas n'invoque pas une différence de motions comme purement efficientes : c'est comme régulatrice que la *raison* mesure les actes vertueux. Il explique, dans l'ad 3um du premier article, qu'il y a un mode commun de la vertu, dont la rectitude se prend de la règle de la raison; le don s'en distingue en ce qu'il est ordonné à une motion divine qui rend docile aux inspirations supérieures : ces inspirations sont régulatrices, génératrices d'une mesure formelle supérieure, car l'article 2 distinguera cette motion spéciale de la motion efficiente générale de Dieu, déjà nécessaire à n'importe quelle activité de la créature, même au plan où celle-ci possède des principes naturels parfaitement suffisants : « non exclusa operatione Dei qui in omni natura et voluntate interius operatur » (a. 2). Cette motion générale ne s'oppose pas à celle de la raison, elle y est impliquée. Celle qui caractérise les dons et mérite le nom d'inspiration apporte avec elle une régulation supérieure, autant dire un mode plus haut d'agir (cf R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2e éd., Paris, 1924, t. 1, p. 338-385; t. 2, p. 52, 64). Un historien, aussi peu suspect sur ce point de préjugé doctrinal que dom Lottin, puisque lui-même n'admet pas la distinction réelle entre les dons et les vertus, a raison d'écrire : « La formule *ultra modum humanum* du *Commentaire des Sentences* a disparu; mais il serait aisé de prouver que la théorie de la *Somme théologique* reste dans la ligne de pensée du premier écrit de saint Thomas » (*Principes de morale*, t. 2, Louvain, 1947, p. 232). C'est ce que lui-même fait dans une plus longue étude, où il conclut : « Les formules de la *Somme* n'expriment donc rien d'essentiellement autre que les formules du *Commentaire* » (*Psychologie et morale..*, t. 3, vol. 1, p. 430).

3) **Les dons sont nécessaires au salut.** — Si les dons répondent à des inspirations spéciales de Dieu, ordonnées à nous faire poser des actes plus élevés que ceux des vertus, ne faut-il pas les considérer comme un secours extraordinaire que rien n'exige et qui est seulement l'effet d'une bonté toute gratuite? Ces interventions imprévisibles de Dieu se rattachent-elles à la vie chrétienne autrement que d'une façon tout accidentelle et en vue d'une perfection surérogatoire qui n'est pas demandée à tous (1ª 2ae q. 68 a. 2 obj. 1 et 2)? Saint Thomas pense au contraire que l'inspiration divine ne représente pas seulement pour la vie chrétienne un mieux-être, mais une véritable nécessité et que par suite les dons font indispensablement partie du régime normal de cette vie. Son raisonnement est ici d'une très grande portée.

L'homme, disions-nous, est appelé à une fin dernière qui est pour lui strictement surnaturelle, puisqu'elle ne peut être naturelle qu'à Dieu : la béatitude de Dieu lui-même. Il ne peut lui être proportionné que par une élévation intérieure, un surcroît de capacités spirituelles, de l'ordre de la connaissance et de l'amour, qui sont la grâce et les vertus théologales. Mais, s'il n'y a plus pour lui de fin dernière d'ordre naturel, il y a tout un ordre d'objets et d'opérations pour lesquels suffisent les puissances de sa nature. Parce qu'il est raisonnable par nature, il est aussi par nature à niveau d'une vie humainement vertueuse que précisément la raison appelle et doit diriger. Que même en cela il ait actuellement besoin des restaurations et des guérisons de la grâce, c'est un autre problème, qui tient à ce qu'il porte de fait les blessures d'un péché originel et saint Thomas en parlera plus tard, à la question 109. Il reste que, par ses facultés proprement humaines, l'homme est déjà appelé à une vie humaine vertueuse, tant dans l'ordre de la vie morale proprement dite que dans celui des perfections de l'intelligence et de ce qu'on appelle la culture. Et c'est ce qui va nous servir de point de comparaison.

On peut en effet déjà parler d'inspiration à ce plan des activités naturelles. Il peut y avoir, par exemple dans l'ordre des vertus humaines, un certain degré d'héroïsme, ou dans l'ordre des activités de l'esprit, dès qu'il s'y mêle un certain génie ou une poésie authentique, des réussites, qui paraissent venir de plus haut que l'homme et qu'on est spontanément incliné à

attribuer à une influence supérieure. Socrate n'invoquait-il pas son « démon »? Mais il s'agit alors vraiment de surabondance; on peut mener une vie authentiquement humaine sans jamais atteindre à ces sommets : « si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis » (q. 68 a. 2). Ces interventions ne sont pas requises chez tous pour la marche normale des activités naturelles.

Au plan de la vie chrétienne, il en va tout autrement, précisément parce qu'elle est une vie de grâce, une vie essentiellement surnaturelle. La nature humaine, caractérisée par la raison, est pour l'homme une pleine et parfaite possession; elle le définit; il l'a, pour ainsi dire, de fondation; les moyens d'en épanouir les virtualités sont vraiment entre ses mains. Mais à la fin dernière surnaturelle à laquelle il est appelé, seule la nature divine incréée est adéquatement proportionnée. C'est bien pour cela que la grâce est en lui une participation de cette nature divine, déployant ces énergies surnaturelles que sont les vertus théologales. Alors qu'il est homme par nature, il n'est Dieu que par participation. « Et quamvis haec secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda » (*ibidem*). Or, continue saint Thomas, avoir une nature, une forme, une puissance d'agir, seulement de manière participée, c'est rester, pour les opérations de cette nature ou de cette forme, en la dépendance de celui qui la possède par nature. Nous avons le même Objet de connaissance et d'amour que Dieu lui-même; mais nous ne possédons que de manière très imparfaite les moyens de cette connaissance et de cet amour; ils sont en nous du surnaturel créé. Nous donner de nouvelles vertus ne servirait à rien : il y en a déjà pour tout ce qui peut être principe d'acte humain, et d'ailleurs ces vertus resteraient soumises aux mêmes conditions de réalisation imparfaite que toutes les autres. Le seul remède à cette imperfection radicale est dans une assistance spéciale de celui qui, étant la Nature divine incréée, se trouve seul pleinement au niveau de l'Objet divin incréé et des opérations qui l'atteignent. Lui seul peut suppléer à nos déficiences par des inspirations qui viennent de plus haut que notre raison, même élevée par les vertus théologales; il nous porte alors à des activités que son intervention actuelle peut seule nous donner, parce qu'elles ne sauraient être laissées entre nos mains et à notre initiative sans contracter les mêmes imperfections de mode d'action que les vertus.

Ce n'est pas seulement là une très haute convenance, c'est une véritable nécessité. L'affaire de notre salut nous dépasse trop pour qu'il ne soit pas indispensable que Dieu lui-même la prenne en main. « *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* : c'est votre Esprit qui me conduira dans la terre de rectitude » (*Ps.* 142, 10). S'il est vrai que notre seule béatitude soit de connaître et d'aimer Dieu tel qu'il est en lui-même et que, pour cela, nous recevions une participation de sa nature, il ne peut manquer d'être vrai qu'au plan même de cette vie divine participée, nous ayons besoin d'interventions spéciales de Dieu. Nous ne pouvons y être que des apprentis, des enfants; et, dans l'exercice même des énergies surnaturelles que nous avons reçues pour cela, il faudra qu'au moins de temps en temps Dieu vienne, pour ainsi dire, nous tenir la main.

Au moins « de temps en temps ». Dans la réponse à la seconde objection, saint Thomas écrit : « Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta » (ad 2). A l'homme surélevé par la grâce, « il reste encore toujours le besoin d'être mû par un instinct supérieur de l'Esprit Saint » pour atteindre sa fin dernière. C'est autre chose d'affirmer la permanence de cette indigence : elle est inscrite dans le caractère même d'une grâce créée, simple participation de la nature divine, et autre chose d'aller jusqu'à dire que l'homme a besoin d'être toujours mû, dans tous ses actes surnaturels, par cet instinct supérieur. Quelques auteurs ont défendu cette seconde interprétation. Il est assez clair qu'elle est étrangère à saint Thomas et s'opposerait à cela même qu'il veut montrer : que les dons sont ordonnés à des actes plus hauts que ceux des vertus (a. 1), à des actes qui dépassent ceux des vertus par le mode même de l'action (a. 2 ad 1). Il est vrai que, dans l'article, saint Thomas a commencé par donner l'exemple de la lune, dont la lumière, participée du soleil, doit être toujours reçue de lui; mais il ajoutait aussitôt un autre exemple, plus proche des réalités humaines et spirituelles, celui du maître et du disciple : avant d'être un maître, le disciple a une science encore trop fragile et trop mal assurée pour n'avoir pas toujours à recourir à son maître en bien des occasions, sans que cela soit requis pour la moindre difficulté. Si la motion caractéristique des dons était indispensable à tous nos actes surnaturels, elle se confondrait avec la grâce actuelle et toute distinction s'évanouirait entre actes des vertus infuses et actes des dons, alors que saint Thomas a expressément pour but de mettre cette distinction en lumière. Ce qui demeure toujours, c'est la radicale imperfection d'un organisme surnaturel créé par rapport à un Objet qui est Dieu lui-même et par suite la nécessité que Dieu vienne suppléer à ses indigences, là et quand il se trouverait mis en défaut.

4) **Les dons sont en nous des réalités permanentes par manière d'habitus.** — Les dons ont essentiellement pour rôle de porter remède aux déficiences que contractent inévitablement les énergies surnaturelles dans la créature; pourront-ils être autre chose que des inspirations passagères, infiniment précieuses, mais venant si bien de plus haut que nous, de la Nature divine incréée, que rien d'habituel ne saurait leur répondre dans l'organisme créé de la grâce?

Ce problème, qui se pose ici avec une particulière acuité, n'est pas propre à la théologie des dons; il est au cœur de la théologie même de la grâce, sans cesse repris, sous une forme ou sous une autre, par des esprits à qui répugne ce qui leur paraît être une réification de la vie divine en nous. Il a déjà fallu à l'Église contredire tout un courant de la pensée chrétienne, — qui s'est épanoui dans la théologie nominaliste avant que Luther lui donne la formulation hétérodoxe que condamnera le concile de Trente —, pour affirmer que la grâce est en nous une réalité permanente, une justice qui nous qualifie réellement, intrinséquement; il a fallu à la théologie bien des discussions, où saint Thomas en prenant position contre Pierre Lombard, a joué un rôle de premier plan, pour affirmer de même que la charité est en nous une réalité créée, distincte du Saint-Esprit et de son influence, un habitus surnaturel; ici du moins, dans le cas des dons, où ce qui est certainement primordial, c'est l'inspiration, faudra-t-il recourir encore à l'idée de qualités habituelles, disposant l'âme de façon permanente? La difficulté est certes

beaucoup plus précise. Saint Thomas maintient cependant le même type de solution, pour des raisons en définitive analogues. C'est qu'à ses yeux l'organisme créé de la grâce ne médiatise en rien l'action divine, ne lui enlève rien; bien au contraire, sa réalité même et sa consistance magnifient la puissance de cette action qui nous rend intérieurement, personnellement, capables d'une vie divine qui soit vraiment nôtre, dont nous ne sommes pas des instruments occasionnels, mais une vraie source, par manière de cause seconde. Comment cette solution, qui, pour la grâce et les vertus théologales, est entrée dans l'enseignement catholique, peut-elle s'appliquer aux dons sans contredire la notion que nous en donnions? C'est ce qu'explique l'article 3 de la q. 68, où saint Thomas achève d'analyser la nature des dons avant d'en étudier le nombre, la répartition et les propriétés. C'est encore l'analogie avec les vertus qu'il prend pour guide.

Les vertus morales n'ont-elles pas pour rôle de rendre nos puissances d'appétit parfaitement dociles aux motions régulatrices de la raison? C'est pour assurer de façon stable et permanente cette docilité qu'elles sont de véritables habitus. Or c'est à un office analogue que nous ont paru répondre les dons : rendre dociles, non seulement les puissances d'appétit, mais toutes les puissances humaines, non plus aux régulations de la raison, mais aux inspirations de l'Esprit Saint. Ne faudra-t-il pas ici encore pour assurer de façon stable cette docilité, cette promptitude, de véritables habitus? On peut certes concevoir que Dieu intervienne autrement et sans eux; cependant, pour les inspirations qui appartiennent si bien au régime normal de la grâce qu'elles sont nécessaires au salut, ne convient-il pas que cet organisme présente des dispositions habituelles qui permettent de recevoir ces inspirations d'une manière vraiment connaturelle et qui, en quelque sorte, les appellent, sont des docilités en attente? Comme saint Thomas aime à le redire, Dieu n'a pas pourvu avec moins de richesse et de complétude à l'ordre de la grâce qu'à celui de la nature.

Cet argument, dont on ne peut nier à tout le moins la haute convenance, appelle des explications et une analyse qui en feront mieux sentir tout le poids. Les vertus morales ont pour rôle essentiel de parfaire et de stabiliser, dans ce qui en nous n'est raisonnable que par participation, l'influence régulatrice de la raison qui assure à nos opérations leur qualité et leur valeur pleinement humaine. On peut distinguer en ces vertus un double office.

Le premier, qui sous la raison de vertu morale est principal, consiste précisément à soumettre l'appétit en lequel elles résident aux régulations rationnelles. Elles le rendent docile, le sensibilisent de plus en plus à ces exigences, l'assouplissent et le rendent prompt à les suivre. Par là, elles l'humanisent plus parfaitement, le mettent de mieux en mieux dans la main de la volonté dont elles prolongent et affermissent en lui la liberté. C'est là un office qu'on pourrait dire de passivité, de perméabilité aux exigences de l'esprit jusque dans la sensibilité. Il est commun à toutes les vertus morales et constitue leur plus profonde raison d'être, selon qu'elles sont des habitus opératifs disposant l'homme conformément à sa nature.

Elles ont un second office, complémentaire : celui d'émettre activement les opérations de l'appétit avec leur juste mesure rationnelle; elles sont l'habilitation prochaine de la faculté à bien agir et le principe actif immédiat des opérations vertueuses. C'est à ce point de vue que les vertus morales se multiplient et se distinguent selon les différences formelles des objets que visent leurs opérations. La sensibilité, l'instinctivité, de soi n'est pas humaine, elle caractérise déjà la vie animale dans son ensemble. Chez l'homme, elle reçoit un mode d'être, un état supérieur, parce qu'elle est alors la sensibilité d'un être raisonnable; mais elle ne participe encore que bien imparfaitement à la raison. Ce sont les vertus qui cultivent et achèvent cette participation. Dès lors, on pourrait dire que, transmettant à la sensibilité les régulations de l'esprit et les en imprégnant du dedans, les vertus lui donnent d'agir de cette façon, de soi *supra-sensible*, du moins quant au mode (*modus a mensura causatur*) qui consiste à aimer, désirer, jouir, craindre, espérer, etc, librement et humainement, moralement, conformément à toutes les exigences de la raison.

Il y a là, pour les dons du Saint-Esprit, une analogie fort instructive. Ils ont, eux aussi, sous la raison commune de dons répondant à des inspirations supérieures, un office premier et principal : soumettre toutes les puissances humaines à l'instinct divin. Par rapport à ces inspirations, ils sont des docilités en attente. Ils rendent les puissances souples, mobiles, sensibles aux moindres mouvements d'en haut. Et c'est de ce côté que saint Thomas les a jusqu'ici principalement envisagés. Mais ils ont également à émettre des opérations dont la mesure, et par conséquent le mode, provient de la motion régulatrice qu'est l'inspiration. Et si les vertus, parce qu'elles impriment une mesure rationnelle, font que la sensibilité est élevée à des opérations dont on peut dire qu'elles ont un mode supra-sensible, un mode pleinement humain, les dons, parce qu'ils apportent une mesure supérieure, divine, élèvent les puissances humaines à des opérations dont on peut dire également qu'elles ont un mode supra-humain, un mode divin.

Mais toute analogie comporte des différences essentielles. Les vertus morales, en tant même que principes d'obéissance à l'ordination rationnelle, faisant une docilité habituelle par rapport à cette ordination, sont proportionnées à notre raison et à notre volonté. Elles transmettent à l'appétit sensible la régulation d'une nature supérieure, qui l'élève à des opérations de soi supra-sensibles : or, cette nature, supérieure à une sensibilité essentiellement commune à tous les animaux, c'est la nôtre; nous en avons, disait l'article 2, une pleine possession. Nous y sommes chez nous; elle est notre qualification la plus essentielle. De là vient que les vertus qui la prolongent sont pleinement entre nos mains; nous les utilisons quand et comme nous voulons. En cela, elles réalisent entièrement la définition de l'habitus opératif : *quo quis utitur cum vult.*

Les dons ne sont pas proportionnés à notre initiative rationnelle; ce n'est pas envers elle qu'ils nous font dociles; ils lui échappent au contraire, à proprement parler. Ils nous ouvrent aux inspirations de Dieu. A vrai dire, nous avons aussi la nature divine et les vertus qui nous permettent d'exercer une vie divine, principalement les vertus théologales; mais nous ne l'avons qu'imparfaitement, par manière de participation, et par conséquent en dépendance de cette même nature à son état naturel et plénier, la nature divine incréée (a. 2). Les vertus surnaturelles sont entre nos mains; nous en usons quand et comme nous voulons : ce ne peut être qu'utiliser humainement des vertus divines, à notre manière et selon nos initiatives. Or c'est préci-

sément pour échapper aux imperfections que cet agir humain implique dans une vie substantiellement divine que nous avons besoin des inspirations reçues par les dons. Les dons seront bien aussi des dispositions habituelles, mais d'abord et essentiellement ouverts à l'initiative divine et à elle seule. Leur utilisation ne dépend pas de nous : nous ne pouvons pas faire quand nous le voulons un acte d'un don du Saint-Esprit.

Cela ne s'oppose-t-il pas à l'idée même d'habitus opératif? On peut d'abord faire remarquer que, s'il ne dépend pas de nous d'utiliser activement un don du Saint-Esprit quand nous le voulons, il dépend tout à fait de nous de ne pas en contrarier et d'en favoriser même l'activité en adoptant et en gardant une attitude générale de docilité et de dépendance vis-à-vis des inspirations de Dieu; rien ne s'y oppose davantage qu'un certain activisme ou un moralisme durci, où il semble que la raison ne craigne rien tant que de perdre le gouvernail. Ainsi l'attitude que nous prenons volontairement de façon habituelle importe beaucoup à l'activité des dons. « N'éteignez pas l'Esprit ».

Mais surtout, ce qui serait vraiment contraire à la notion d'habitus serait de concevoir les dons comme principes d'une activité non libre, imposée ou déterminée, à la manière d'un agent naturel inférieur, par opposition au mode d'agir volontaire. Or ce caractère n'est pas seulement sauvegardé, il est amplifié. C'est une activité parfaitement vitale et libre que nous exerçons, lorsque Celui qui est plus intime à nous que nous-mêmes prend l'initiative de nous faire agir par les dons. Nous ne sommes pas utilisés comme de purs instruments pour une vie qui ne serait pas la nôtre; nous sommes mis intérieurement au niveau d'activités qui sortent vraiment de nous, dont nous sommes les auteurs. Il n'y a pas à recourir, comme semblait vouloir le faire A. Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. 2, Paris, 1927, p. 176 svv), à la notion, d'ailleurs mal intelligible, d'un habitus « passif » essentiellement ordonné à recevoir, non à agir; moins encore à l'idée, suggérée par une formule sans doute excessive du même auteur, que l'activité des dons relèverait de la « causalité instrumentale proprement dite », au sens précis où elle s'oppose à l'action d'une cause seconde (art. *Dons*, DTC, t. 4, col. 1738). Il y a, il est vrai, dans le cas présent, une très particulière dépendance de Dieu; la motion qui nous vient de lui est une forme éminente de ce que saint Thomas appellera plus loin la grâce opérante (voir DS, art. Grace) et l'analogie est assez prochaine pour qu'on dise que nous sommes entre ses mains *comme* des instruments; mais c'est assurément en un sens plus large que celui dont, par exemple, le traité thomiste des sacrements analysera rigoureusement la notion. Si les dons sont des habitus, c'est que précisément ils nous mettent au niveau des actions que l'inspiration nous fait émettre de façon vivante, libre, et donc méritoire. Ce qui définit la grâce opérante, selon saint Thomas, c'est que l'acte auquel elle porte ne dépend que d'elle et nullement d'un acte humain antérieur. Il faut donc bien qu'elle précède la délibération, puisque celle-ci, essentiellement discursive, consiste à se porter à un acte à partir et en vertu d'actes précédents, à tout le moins à partir d'une appréciation et d'une intention de la fin. Ici, au contraire, l'acte suscité par la grâce est premier dans sa ligne et ne saurait donc être délibéré; il est nôtre certes, car c'est bien nous qui sommes mis en acte, mais l'initiative est divine. Cela ne l'empêche pas d'être libre. La délibération n'est pas essentielle à la liberté, sans quoi on ne pourrait attribuer celle-ci, ni aux anges, ni à Dieu. Ce qu'elle requiert, c'est à la fois l'absence de contrainte du côté de l'agent et l'absence de nécessité du côté de l'objet, c'est-à-dire du jugement pratique qui le présente. Or la grâce, même opérante, non seulement n'est pas une contrainte, car Dieu meut chaque être conformément à sa nature, en l'inclinant du dedans sans le violenter; mais elle ne nécessite en rien par l'attrait d'un objet qu'on ne pourrait pas ne pas vouloir (comme c'est le cas de la *delectatio victrix* des jansénistes) : tant que cet objet n'est pas le Bien suprême vu face à face, il est saisi en son caractère de bien particulier qui, ne comblant pas l'appétit de la volonté, ne saurait s'imposer à elle. Bien loin de le subir, l'acte se porte à lui comme le dominant, y consentant, comme se le donnant librement; il n'en est pas moins tout entier fruit de grâce : « tota operatio pertinet ad gratiam » (1^a 2^{ae} q. 111 a. 2 ad 2). Rien ne s'oppose à ce que, pour des actes de cette nature, nous ayons de véritables habitus. Aussi saint Thomas notera-t-il, à propos du don de conseil : « Filii Dei aguntur a Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis et rationis » (2^a 2^{ae} q. 52 a. 1 ad 3).

5) **Collaboration des dons avec les vertus.** — Si telle est la notion qu'il faut se faire des dons, la question se pose aussitôt de leur insertion dans la vie spirituelle et de leurs rapports avec les vertus; elle est d'autant plus pressante que les dons, s'ils sont principes d'actes plus élevés, du moins quant à leur mode (1^a 2^{ae} q. 68 a. 2 ad 1), n'atteignent pas une autre matière morale, ne nous introduisent pas dans un domaine où n'agiraient pas déjà les vertus. Ils n'ont pas davantage en nous un autre siège : « In omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva » (a. 4). Comment dès lors dons et vertus collaborent-ils? Dans les *Sentences*, saint Thomas insistait sur l'opposition entre le mode humain des vertus et le mode supra-humain des dons; il la met encore en avant dans sa leçon sur le chapitre 11 d'Isaïe; dans la 1^a 2^{ae}, il s'en tient rigoureusement au principe plus profond qu'il vient de mettre en lumière, la différence des motions régulatrices : d'une part, *celle de la raison* impliquant déjà la motion générale de Dieu « qui opère en toute nature et en toute volonté » (q. 68 a. 2), d'autre part, cette motion divine tout à fait spéciale qu'est l'*inspiration* reçue par les dons. Sous l'une ou l'autre formulation, la réponse à notre question sera la même : les dons ne viennent pas remplacer les vertus, mais les parfaire; ils ont pour rôle de les aider. C'est ainsi que, parlant des dons dans l'âme du Christ, saint Thomas écrira : « Et hoc modo virtutes... indigent *adjuvari* per dona quae perficiunt potentias animae *secundum quod sunt motae* a Spiritu Sancto » (3^a q. 7 a. 5 ad 1). Et dans le commentaire au chap. 11 d'Isaïe : « Dona dantur in *adjutorium* virtutum, quibus perficiuntur animae potentiae ad actus proportionatos *secundum modum humanum* ». Il y a là un enseignement capital, qui marque le point d'équilibre par où saint Thomas s'oppose aussi bien aux pseudo-passivités du quiétisme qu'à l'activisme oublieux de la grâce, soit que cet activisme mette trop exclusivement l'accent sur l'effort des vertus morales, soit qu'il fasse trop de confiance à des « techniques » de purification et de concentration, qui seraient considérées comme infaillibles et prendraient le pas sur la docilité intérieure à l'Esprit de Dieu.

Il y a, dans nos vertus, deux grandes sortes d'imperfections (*In Isaiam* 11). La première tient à leur insuffisant développement : cette imperfection-là, inévitable du fait que la croissance des vertus n'a pas de limite assignable, est progressivement corrigée par cette croissance même. La seconde, beaucoup plus caractéristique, provient de ce qu'elles sont principes d'activités *réglées par notre raison* ou tout au moins conditionnées par elle : c'est très précisément là leur *mode humain* ; celui-ci leur appartient si bien que, de soi, plus elles progressent, plus il s'affirme. Et voilà sur quoi va porter le secours de l'inspiration supérieure.

Prenons l'exemple de la prudence : il est essentiel à cette vertu, même en sa forme surnaturelle et infuse, de procéder sur le mode du conseil et de l'enquête, de juger après qu'on s'est informé et selon des certitudes ou des probabilités humainement perçues, de passer ensuite au précepte et de persévérer en celui-ci efficacement. Essayer, par effort humain, de supprimer tout ce conditionnement, qu'accompagnent forcément bien des hésitations, des fluctuations, des erreurs de fait, ne serait pas dépasser la prudence mais en déchoir; bien loin de s'élever au-dessus du mode humain de la vertu, on ne l'atteindrait même pas : ce serait de l'infra-humain, précipitation, inconsidération, imprudence. Il ne peut appartenir qu'à une inspiration supérieure de nous élever au-dessus des conditions propres de ce mode d'agir, en éclairant notre esprit, par le don de conseil, sur la règle juste, en tel cas difficile où la vérité objective risquerait spécialement de nous échapper. Cette illumination, reçue par le don, ne supprime pas l'activité de la vertu de prudence, mais se la subordonne et la parfait. « Dona possunt dici perfectae virtutes, vel etiam virtutes quibus dona adjunguntur, secundum quod unus habitus ex additione alterius adjuvatur » (3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 4).

Cette élévation d'un habitus par l'influence d'un habitus supérieur est une notion courante en théologie morale; elle ne paraît pas offrir de difficulté spéciale pour le cas où les dons viennent parfaire des vertus morales. Mais en ira-t-il de même pour ces vertus éminentes que sont les *vertus théologales*? Celles-ci sont le principe de toute vie surnaturelle et elles en sont aussi le sommet; elles seules assurent notre union à Dieu, qui est tout à la fois leur objet, leur motif et leur fin; elles sont la participation en nous de la connaissance et de l'amour que Dieu a de soi. A elles tout commence et à elles tout s'ordonne; en elles tout se consomme. Source, centre, sommet, quelle que soit l'image que l'on préfère, elles apparaissent de toute façon premières et indépassables dans leur office propre d'union à Dieu. Peut-on concevoir des dons qui leur apporteraient une perfection vraiment nouvelle?

Il semble bien que cette question ait sérieusement préoccupé saint Thomas; il n'en a élaboré la solution que peu à peu. Dans les *Sentences*, il enseigne que le conditionnement très imparfait d'une connaissance qui n'est que foi appelle spécialement le secours des dons; mais il se refuse encore à leur attribuer un rôle par rapport aux vertus théologales de l'affection, espérance et surtout charité (3 *Sent.* d. 34 q. 1 a. 2 ad 1). Sur le principe général des rapports entre vertus théologales et dons, il ne s'expliquera tout à fait clairement que dans la 1ª 2ªe; encore n'en tirera-t-il toutes les conséquences pour la distribution des dons que dans la 2ª 2ªe. Il maintiendra en définitive ces deux assertions complémentaires : *a*) les vertus théologales sont au principe des dons du Saint-Esprit et elles leur restent supérieures; *b*) elles ont cependant elles aussi besoin du secours des dons et en reçoivent un épanouissement qu'elles n'atteindraient pas sans eux.

a) La primauté des vertus théologales est excellemment formulée dès l'article 4 de la q. 68. Pour que l'homme reçoive la motion du Saint-Esprit, comme un instrument reçoit celle de l'artiste, il faut qu'il lui soit uni de quelque façon. Or, c'est premièrement par la foi, l'espérance et la charité, que se réalise cette union à Dieu. « Unde istae tres virtutes praesupponuntur ad dona sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes sicut quaedam *derivationes* praedictarum virtutum » (ad 3). Voilà une notion essentielle : les dons sont comme des dérivations des vertus théologales. Il ne suffirait pas, nous semble-t-il, de l'entendre au plan des habitus; c'est d'abord des actes mêmes qu'il s'agit, comme pour l'artiste prenant son instrument. Cela n'implique donc pas seulement que l'âme doit posséder les vertus théologales, être en état de grâce, pour que le Saint-Esprit la meuve par ses dons, ce qui est assez évident, mais que les dons ne sont pas mis en acte sans qu'une vertu théologale, à tout le moins la charité, le soit aussi comme à leur principe. Intelligence, science, crainte filiale, sagesse, ces dons sont actualisés comme au service de la foi, de l'espérance et de la charité, non comme les dépassant et se les subordonnant. Par rapport aux vertus morales, on pouvait se contenter du schéma commun de la collaboration de plusieurs habitus : le plus élevé, ici le don, se subordonne l'habitus inférieur. Mais par rapport aux vertus théologales, la situation est différente : il faut dire, croyons-nous, que l'inspiration reçue par le don éveille en même temps la vertu théologale comme se subordonnant le don et émettant par lui une opération plus parfaite que si elle était laissée à elle-même. C'est ainsi que, dans la contemplation infuse, la foi reste le principe substantiel de l'opération, recevant seulement du don une perfection qui la délivre, en certains de ses conditionnements, de ce qu'impliquerait son « mode humain ».

b) Car il n'y a pas contradiction à concevoir que les dons apportent bien une perfection nouvelle à des vertus qui restent substantiellement plus parfaites qu'eux et sont à la fois leur principe et leur fin. Comment cela est-il possible? C'est sans doute maintenant que doit se résoudre une difficulté majeure de la théologie des dons et que nous avons réservée jusqu'ici. Saint Thomas n'a cessé d'opposer l'inspiration supérieure, essentielle aux dons, à la motion régulatrice de la raison, caractéristique des vertus. N'était-ce pas concevoir celles-ci sur le seul modèle des vertus morales et oublier qu'il y a des vertus essentiellement surnaturelles? Où se placent les vertus théologales? Pour saint Thomas, sans aucun doute, dans le second membre. Mais il importe de comprendre sa terminologie. Saint Thomas enseigne clairement que les vertus théologales ne sont pas intrinsèquement mesurées par la raison, elles ne tiennent pas d'elle leur objet et leur véritable règle; celle-ci est toute divine et c'est pourquoi il n'y a pas à craindre de la dépasser; cette règle n'est pas située comme un milieu entre deux extrêmes, elle est un maximum vers lequel nous sommes toujours en tendance : on ne peut ni trop croire à la Vérité divine se révélant, ni trop espérer en la Toute-Puissance auxiliatrice, ni trop aimer la Bonté infinie. Mais, *reçues en nous*, les vertus théologales n'y peuvent être que les qualifications d'un être raisonnable, d'un être qui se porte à l'agir par réflexion personnelle et décision libre. Chez les anges, la charité et, au temps

de leur épreuve, l'espérance et la foi ne sont pas d'une autre nature que chez nous; elles ont néanmoins un tout autre conditionnement et sont bien différemment exercées. Pour nous, nous en usons comme nous pouvons, à la manière et à la mesure d'un être raisonnable; tout au moins dans leur exercice, elles dépendent de ce mode humain caractéristique de la délibération; la vertu de prudence, inférieure à la foi, à l'espérance et à la charité, est cependant requise pour leur exercice; et saint Thomas notera que, de ce côté, va se retrouver, même pour ces vertus divines, la possibilité de vices opposés comme des extrêmes : par exemple, hérésies contraires pour la foi, présomption et désespoir pour l'espérance, haine et affection désordonnée pour la charité. Il est indispensable, mais il ne suffit pas de définir ces vertus en leur essence; il faut tenir compte de ce qu'elles sont forcément en nous. Aussi saint Thomas opposait-il, q. 68 a. 2, aux nécessaires interventions de l'Esprit Saint, les caractères propres de notre raison « secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas ». C'est toujours l'idée fondamentale que, de la nature divine, nous n'avons pas « une pleine et entière possession », mais une participation; les vertus théologales sont en nous les énergies propres de cette nature; elles sont divines certes, participation à la vie de Dieu; mais elles sont réalisées en nous avec des imperfections caractéristiques, surtout dans le temps d'épreuve où notre participation à la connaissance que Dieu a de soi n'est encore qu'une foi.

On voit du même coup sur quoi va porter le secours des dons. Ni la foi, ni l'espérance, ni la charité n'atteindront, grâce à eux, plus immédiatement et plus pleinement leur objet; elles peuvent cependant, par l'effet de l'inspiration intérieure, se trouver comme délivrées de certaines conditions d'exercice qui constituent leur mode humain et dont la racine se trouve dans le caractère rationnel et discursif qui reste celui de nos activités spirituelles, tant que nous n'avons pas la vision béatifique.

Prolonger cette analyse nous ferait sortir de l'étude des dons en général pour étudier en ce qu'ils ont de propre les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Ils seront traités pour eux-mêmes. Il importait de montrer le point précis où l'intervention des dons s'insère dans la vie spirituelle : c'est au service des vertus théologales pour venir ainsi en aide à l'ensemble de nos vertus.

6) **Répartition des dons : le septénaire.** — Combien y a-t-il de dons? Dans la Bible latine, les docteurs médiévaux lisaient en *Isaïe* 11, 2-3, à propos des qualités du futur juge messianique, l'énumération de sept manifestations de l'Esprit du Seigneur en lui. Nous réfléchirons plus loin sur le rôle que ce texte a joué. Prenons-le ici tel que saint Thomas l'a lu et interprété. Le problème se posait de rendre raison de cette distribution. Les explications n'étaient pas moins diverses sur ce point que sur la nature même des dons (cf O. Lottin, *Psychologie et morale..*, t. 3, vol. 1, p. 434 svv); on comprend que saint Thomas ait tâtonné et proposé successivement des classifications différentes.

On pourrait évidemment se demander au préalable si, quoi qu'il en soit du texte d'Isaïe, l'énumération devenue traditionnelle du septénaire implique une telle rigueur et ne veut pas plutôt désigner une plénitude, selon le symbolisme du chiffre sept, sans qu'on doive vouloir, soit retrouver sept réalités vraiment distinctes, soit au contraire en limiter le nombre. Cette question, qui ne remet nullement en cause les notions élaborées jusqu'ici, nous paraît bien difficile à résoudre au plan d'une étude des dons en général. C'est à l'analyse de chacun d'eux qu'il appartient de manifester sa distinction d'avec les autres ou, le cas échéant, la possibilité d'un regroupement, par exemple pour les dons « intellectuels ». Dans une classification générale, cette distinction est supposée plus qu'elle n'est montrée. Si elle était explicitement enseignée dans la Révélation, le problème serait résolu; le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne l'est pas avec évidence. C'est par des arguments de théologie spéculative, spécialement en vertu du principe de la spécification des habitus et des actes par leur objet formel, qu'il faudra prouver à chaque fois qu'elle s'impose. Saint Thomas ne manquera pas de le faire; le suivre jusque-là serait sortir des limites de cet article.

a) Entre le *Scriptum super Sententiis* et la 1ª 2ªe la distance n'est pas grande; on donne des divers dons les mêmes notions, mais le principe de la classification est modifié, ce qui entraîne un regroupement différent. Il était pris d'abord de l'opposition entre vie contemplative et vie active; la 1ª 2ªe lui substitue la division des puissances humaines en puissances de connaissance (la raison) et puissances d'appétit. On obtient ainsi les tableaux suivants :

3 *Sentences* d. 34 q. 1 a. 2

Vie contemplative		
acceptation de la vérité	*(inventio)*	don d'intelligence
jugement	*(judicium)*	don de sagesse
Vie active		
connaissance directrice	*(inventio)*	don de conseil
	(judicium)	don de science
exécution, dans l'ordre de la	justice	don de piété
	force	don de force
	tempérance	don de crainte

1ª 2ªe q. 68 a. 4

Raison		
connaissance spéculative	*inventio*	don d'intelligence
	judicium	don de sagesse
connaissance pratique	*inventio*	don de conseil
	judicium	don de science
Appétit		
par rapport à autrui (justice)		don de piété
par rapport aux passions		don de force
contre les craintes		
contre les convoitises		don de crainte

b) Dans la 2ª 2ªe, en étudiant successivement chacun des dons, saint Thomas va suivre un tout autre principe directeur, incontestablement meilleur et qui, tout en modifiant notablement la notion de certains dons, corrige ce que ses premières classifications gardaient d'assez artificiel. Il met désormais en avant la distinction entre les vertus théologales et les vertus morales, faisant ressortir à la fois la primauté de la charité et les secours qu'apportent les dons à l'ensemble de la vie théologale.

On pourrait présenter ainsi cette nouvelle répartition :

Vertus théologales

Contemplation dans la *foi*			
par influence de la *charité*	simple saisie *(intellectus)*		don d'intelligence
	jugement	causes créées	don de science
		cause divine	don de sagesse
Préservation de *l'espérance* : crainte filiale			don de crainte

Vertus morales	
pour aider :	
la connaissance directrice (prudence)	don de conseil
l'attitude de justice	don de piété
l'attitude de force	don de force
et de tempérance	
par un effet secondaire du	don de crainte

Le commentaire sur Isaïe présente une classification encore différente; nous ne nous y arrêtons pas, car il est difficile d'en apprécier exactement la portée, tant à cause de l'incertitude qui demeure sur la date de cet écrit qu'à raison du caractère sommaire d'une énumération que n'accompagne pas une analyse des divers dons.

7) **Charité et dons.** — C'est un caractère des vertus morales de ne pouvoir atteindre pleinement l'état de vertu sans être connexes dans la prudence : cela veut dire que la prudence les exige toutes pour être assurée dans son jugement et que par suite chacune d'elles, puisqu'elle requiert la prudence, implique toutes les autres. La vertu ne souffre pas de faille (1ª 2ae q. 65). Les dons sont-ils aussi connexes entre eux? Oui, et pour une raison fort instructive qui, faisant ressortir leur lien avec la charité, permet de mieux préciser leur vrai rôle dans le dynamisme d'ensemble de la vie chrétienne.

Saint Thomas reprend l'analyse qui lui a servi dans tout ce traité (*supra*, n. 4), mais en la précisant sur un point : les vertus morales ont pour office de disposer l'appétit à suivre la règle de la raison, de même les dons ont pour office de disposer toutes les puissances humaines à suivre docilement l'inspiration du Saint-Esprit; il faut ajouter maintenant : dans cette fonction régulatrice, la raison est perfectionnée par la *prudence*, de même, si le Saint-Esprit habite en nous et nous met en état de recevoir ses inspirations, c'est premièrement par la *charité*. Il en résulte que, si les vertus morales sont connexes dans la prudence et à raison d'elle, c'est dans la charité et à raison de la charité que les dons sont connexes entre eux. « Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud *ad Rom.* v, 5... sicut et ratio perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in caritate » (q. 68 a. 5). Il ne saurait y avoir de don sans charité et la charité ne peut être présente sans impliquer tous les dons.

Les dons sont au service des vertus théologales (*supra*, n. 5). Parmi celles-ci, il en est une, la charité, qui n'est pas liée à la vie terrestre; elle n'inclut aucune imperfection essentielle, elle est déjà, en son espèce sinon en son état, ce qu'elle sera au ciel. Voilà le don par excellence, l'effet premier du Saint-Esprit, dont la mission invisible se termine proprement à la charité en acte, parce que cet effet nous assimile à l'Esprit qui est, dans la Trinité, l'Amour personnel, le Don incréé. En tout ce qui relève de l'œuvre de la sanctification proprement dite, la charité sera, selon l'expression d'A. Gardeil, la porte d'entrée permanente du Saint-Esprit dans notre activité surnaturelle. C'est toujours par elle qu'il commence (étant supposée, bien entendu, la lumière de la foi) et c'est à elle que tout est ordonné. En même temps que notre vertu la plus haute, la charité constitue notre première et fondamentale « passivité » par rapport à l'Esprit Saint. Mais cette expression, familière aux auteurs mystiques, pourrait recouvrir de graves équivoques; elle demande à être théologiquement expliquée; il semble qu'on puisse assez aisément la rattacher à des notions clairement élaborées par saint Thomas, qui d'ailleurs la connaissait et l'accepte, ayant lu dans le pseudo-Denys que Hiérothée était « patiens divina ».

a) En un premier sens, la *passivité* peut se définir dans l'ordre de la causalité objective et finale. Pour saint Thomas, toute puissance rationnelle est d'abord passive : c'est la condition de la connaissance et de l'amour dans les créatures, qu'ils doivent recevoir, pâtir, leur objet, pour pouvoir le posséder activement dans leur immanence. L'amour pâtit le bien qui l'attire, il en subit l'attrait; il jaillit de cette « passion » comme une activité profondément personnelle et, au moins dans l'amour d'amitié, comme un don. Il n'en va pas autrement pour la charité. Plus elle grandit, plus grandit avec elle cette passivité caractéristique de l'amour par rapport au Dieu qui est son Objet et sa Fin, et plus aussi s'intensifie son activité. Elle prend en main toutes les vertus, prolongeant en elles en quelque sorte cette attention au Bien divin, au Dieu personnel qui l'attire, à sa volonté, aux moindres indications qui la manifestent et auxquelles elle est de plus en plus « sensibilisée ». Elle est en cela d'autant mieux obéie qu'elle informe mieux les vertus, les anime plus entièrement. Cette première passivité est déjà très caractéristique de la *vertu* chrétienne et de son progrès; elle est à la source de ses plus constants efforts et la place tout entière sous le signe de l'amour.

b) Mais on peut entendre la *passivité* en un autre sens, dans la ligne de la causalité efficiente et, cette fois, par rapport à la motion divine comme nous portant à l'action. Pour tous nos actes humains, cette passivité n'est jamais séparée de la première, car si Dieu opère toujours en toute créature agissante, « en toute nature et en toute volonté » (q. 68 a. 2), il meut chaque être selon sa nature et il ne saurait y avoir un acte de connaissance ou d'amour que ne spécifierait ou n'attirerait pas un objet ou une fin. Cette nouvelle passivité a des degrés, ceux mêmes que saint Thomas distinguera pour la grâce actuelle (q. 111 a. 2). Elle devient dominante quand l'acte auquel Dieu nous porte n'est suscité que par sa motion et ne dépend pas d'un acte antérieur de notre part. C'est ce qui définit la « grâce opérante » et c'est ce que signifie l'expression plus récente, aujourd'hui entrée dans le vocabulaire théologique, d'un « acte infus » : on ne veut certes pas dire qu'un tel acte serait produit par Dieu en nous sans nous, car c'est bien nous qui sommes vitalement mis en acte, mais c'est sur son initiative et non par notre délibération. Or l'inspiration reçue par les dons du Saint-Esprit appartient précisément à cet ordre de grâces actuelles, elle en est même la forme éminente, parce qu'elle implique en même temps, dans la ligne de l'objet, une régulation divine, supra-humaine. En ce sens, on est fondé à dire que l'activité des dons, quand elle devient un régime plus habituel, fait entrer dans les « voies passives ».

c) Ces deux sortes de passivité se rejoignent déjà dans un *acte infus* de charité : celle qui est propre à l'amour et celle qui caractérise la grâce opérante. Et si la première est déjà étendue à toute la vie spirituelle par les vertus surnaturelles et l'emprise progressive de la charité, l'une et l'autre seront prolongées dans tout le domaine de l'agir humain par les dons du Saint-Esprit. Et nous sommes conduits à penser qu'aucun don n'est mis en acte par l'inspiration divine sans qu'en même temps, à son principe, soit suscité par une grâce opérante un acte infus de charité. C'est là sans

doute dépasser la lettre explicite de saint Thomas; mais il nous semble que c'est rester dans la logique et de ses principes et de ses formules. Comment comprendre autrement le rôle que saint Thomas attribuera, du moins pour les dons intellectuels, à la connaturalité d'amour, qui suppose une charité en acte? C'est en tout cas l'amorce du développement, à notre avis légitime, par lequel Jean de Saint-Thomas étendra à l'ensemble des dons ce caractère de procéder de la connaturalité d'amour actuellement pâtie avec Dieu. On comprend alors beaucoup mieux que les dons soient mis en acte comme des « dérivations » des vertus théologales. On comprend surtout beaucoup mieux la façon dont saint Thomas explique la connexion des dons dans la charité et son insistance sur la comparaison avec la prudence; car les vertus morales n'exigent pas seulement que la vertu de prudence soit présente dans la raison, elles la supposent actuellement agissante, leur intimant la juste mesure rationnelle. « Unde, sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus et regulant eas [par l'intermédiaire de la prudence], ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et *regulant ea* » (q. 68 a. 8). Aussi nous paraît-il que les dons exigent à leur « racine » (a. 4 ad 3) des vertus théologales en acte, singulièrement la charité.

On voit alors l'unité profonde de la vie spirituelle et la synergie de tous ses principes au service de la charité, forme des vertus et forme des dons (a. 8 ad 3). La charité, indissociablement amour de Dieu et du prochain, en est le centre, la source toujours jaillissante. Premier don créé, effet propre selon lequel se réalise la mission invisible du Saint-Esprit, elle portera à la contemplation la plus haute, que permet à la foi le don de sagesse, dont l'acte est à son tour l'effet selon lequel se réalise pleinement la mission invisible du Verbe. C'est bien alors, autant qu'il est possible ici-bas, comme la manifestation de la Présence inscrite dans la grâce sanctifiante, selon laquelle la Personne du Père est également, non pas envoyée, mais donnée avec les deux autres. La vie contemplative chrétienne est ainsi marquée du signe de la Trinité, elle est l'épanouissement, compatible avec les conditions de la vie présente, de son Image en nous, le commerce intime avec les trois Personnes divines, car, selon le texte célèbre, « per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur » (1^a q. 43 a. 3 ad 1). Dans l'ordre de la vie active, les dons prennent de plus en plus en main les vertus qui leur correspondent. Ils ont, en toute vie chrétienne, en telle ou telle occasion, un exercice discret, attempéré, qui n'est pas encore nettement perceptible; mais à partir d'un certain seuil, leur activité devient dominante. Ils ne remplacent pas les vertus, ils les magnifient et mettent plus profondément toute la vie dans la dépendance de Dieu.

Ce n'est pourtant pas qu'ils soient essentiellement liés à l'état de la vie présente. Saint Thomas pense que les dons demeurent au ciel. Mais pas plus que les vertus morales, ils n'ont à s'y exercer sur la même matière qu'ici-bas, ceux du moins qui appartiennent à l'ordre de la vie active. Ils se concentrent alors pour ainsi dire en ce qui est toute leur raison d'être : assurer la dépendance de tout l'homme à l'Esprit de Dieu (1^a 2^{ae} q. 68 a. 6).

2. La doctrine thomiste des dons dans la théologie catholique

L'enseignement de saint Thomas n'a pas emporté l'adhésion unanime des théologiens. Non seulement il a donné lieu, sur des points de plus ou moins grande importance, à des interprétations divergentes, mais il a toujours rencontré l'opposition d'auteurs qui se refusent à distinguer réellement les dons des vertus surnaturelles. Ce refus, maintenu en particulier par la tradition scotiste, semble avoir gagné de nos jours d'assez nombreux partisans. Aussi, plutôt que de suivre dans le détail, après saint Thomas, l'histoire de ce traité et de controverses, dont l'intérêt est en définitive assez mince, convient-il, après avoir noté quelques développements, de nous interroger sur la valeur et la véritable portée de la théologie thomiste des dons à l'intérieur de l'enseignement catholique.

1° Développements doctrinaux. — 1) Il ne paraît pas qu'il y ait eu, dans l'École, du moins pour la théologie des dons en général, des apports vraiment substantiels. On ne peut cependant omettre de mentionner et de mettre à part le traité, achevé en 1644, de Jean de Saint-Thomas (*Cursus theologicus. In* 1^{am} 2^{ae}, q. 68-70, disp. 18, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1885, p. 572-715; éd. manuelle *De donis Spiritus Sancti*, Québec, 1948; trad. française *Les dons du Saint-Esprit*, par Raïssa Maritain, Paris, 1930). Ce traité justement célèbre, auquel il convient d'ajouter l'étude du même auteur sur le don de crainte (*In* 2^{am} 2^{ae}, q. 19, disp. 6, t. 7, p. 373-389), mérite d'être lu et médité. Les textes sobres et denses de saint Thomas y sont repris, scrutés, amplifiés, avec une parfaite maîtrise : l'appareil scolastique, si souvent lourd, est ici presque éclipsé dans les développements d'une méditation contemplative, dont la ferveur est saisissante. La plus grande originalité du commentateur est dans son analyse de la connaissance par connaturalité affective et la place qu'il donne à cette notion dans la théorie générale des dons. Il l'étudie surtout à propos des dons intellectuels, spécialement celui de sagesse, mais l'étend à tous les autres et en fait une notion-clé de l'explication théologique. Cette idée féconde, c'est bien à saint Thomas qu'il l'a prise, dans les questions de la 2^a 2^{ae} consacrées aux dons d'intelligence (q. 8), de science (q. 9) et de sagesse (q. 45); il l'a exploitée, approfondie, portée à la place centrale de la synthèse; c'est ce qui restera, nous semble-t-il, son apport personnel et, à ce sujet, une de ses gloires les plus sûres. Il a aussi des faiblesses; elles viennent sans doute de ce qu'il a trop travaillé sur la pensée de saint Thomas considérée comme complète, sans en respecter suffisamment les nuances, les progrès et, sur bien des points, le caractère encore inventif. Il a ainsi transmis à ses successeurs une systématisation apparemment plus achevée que celle de son maître, mais en réalité moins ouverte aux problèmes que ne pouvait manquer de poser l'investigation toujours reprise du donné positif de la foi. Ce caractère systématique, en ce qu'il a de moins heureux, s'est encore accentué dans la tradition scolaire ultérieure.

2) De nos jours, la théologie thomiste des dons a fait l'objet de multiples études, de nombreux et importants débats. Vigoureusement exposée par A. Gardeil en 1911 (art. *Dons*, DTC, t. 4, col. 1728-1781), elle a été spécialement exploitée par R. Garrigou-Lagrange, au cours des controverses concernant la notion de contemplation, pour montrer que la contemplation

infuse, ayant pour principe la foi illuminée par les dons, tout spécialement le don de sagesse, fait partie du développement normal de la sainteté chrétienne *(Perfection chrétienne et contemplation)*. On a généralement plutôt opposé à l'auteur des arguments de fait, d'expérience ou d'autorité; sur le terrain même de la théologie des dons, on a cherché à accréditer une distinction entre deux modes d'action pour les dons eux-mêmes: l'un ordinaire, qui reste humain, l'autre supra-humain, mais extraordinaire. Cette distinction, qui ne paraît pas avoir été très précisément élaborée, souffre de ne pouvoir se rattacher à une systématisation d'ensemble, car elle remet entièrement en question celle de saint Thomas, sans la remplacer. C'est surtout, comme il fallait s'y attendre, au plan de la théologie positive qu'ont été posés les problèmes les plus graves et vraiment nouveaux.

2° Valeur permanente de la théologie thomiste des dons. — 1) Il est indéniable qu'à un esprit formé aux méthodes positives la systématisation thomiste de la théologie des dons du Saint-Esprit laisse un certain malaise. Ne manque-t-elle pas de bases sérieuses dans la Révélation? Nous n'avons pas à faire ici pour elle-même une investigation positive; mais il est sans doute nécessaire d'écarter un malentendu trop fréquent. Saint Thomas, comme d'ailleurs l'ensemble de ses contemporains, s'est d'autant moins préoccupé de rassembler les sources scripturaires de sa pensée, qu'il estimait avoir un texte décisif dans les fameux versets du chapitre 11 d'Isaïe, tels qu'il les lisait dans sa Bible latine. L'exégèse contemporaine, on le sait, a considérablement, — et légitimement —, réduit la portée de ce texte. Il en résulte pour les exposés théologiques anciens une sorte de porte à faux, pour qui croirait que leur élaboration repose entièrement sur une base aussi mince. Il n'en est pas ainsi. Le texte d'Isaïe a certainement joué un rôle de premier plan sur la doctrine précise du septénaire; mais cette énumération et cette distribution ne sont certes pas, dans la théologie des dons, la partie la plus importante et la plus fondamentale. Il importe beaucoup de distinguer les diverses assertions, et on accordera qu'elles ne présentent pas toutes le même genre de certitude ou d'autorité au point de vue de la théologie positive.

a) La donnée vraiment fondamentale est l'existence et la nécessité d'une assistance spéciale du Saint-Esprit aux âmes justes. Et ce sont ici de nombreux textes du nouveau Testament qui sont fréquemment allégués par les théologiens anciens, sans qu'ils aient pris soin de les mettre mieux en valeur, l'affirmation d'Isaïe leur paraissant la plus explicite. C'est bien cette doctrine néo-testamentaire qui doit être considérée comme la véritable source de la théologie des dons. Que l'Esprit de Dieu conduise les âmes justes, qu'il leur inspire, le jour venu, ce qu'elles doivent répondre aux persécuteurs, que son onction les instruise plus profondément que toute parole, qu'il leur fasse prononcer intérieurement le nom de Père, que le Paraclet donné aux Apôtres pour les conduire à toute vérité continue à vivifier l'Église et chacun de ses membres, du moins ses membres vivants, autant de données, — dont on pourrait multiplier les témoignages —, qui mettent hors de contestation cette première vérité que la vie chrétienne est dans une spéciale dépendance des interventions de l'Esprit.

b) C'est de cette première certitude globale que la théologie cherche « l'intelligence » dans l'élaboration du traité des dons. Se porter ensuite à l'affirmation que cette assistance est beaucoup plus riche que le don fait à l'âme de vertus surnaturelles, en particulier des vertus théologales, au moins à titre d'inspirations peut-être passagères, cela implique assurément une élaboration théologique, aussi bien de l'idée de vertu que de celle d'inspiration. Le vocabulaire de l'Écriture n'a pas cette rigueur. Mais n'est-ce pas le cas pour le « consubstantiel », la « transsubstantiation », l'idée même d'une grâce créée inhérente à l'âme, etc? C'est la précision croissante de l'idée de vertu qui a progressivement obligé à en distinguer celle d'une inspiration, trop riche pour s'y réduire, trop liée à la sainteté personnelle du sujet pour se résoudre par ailleurs à l'idée, elle aussi précisée, de charisme ou de *grâce gratis data*. Que l'on soit encore sur un terrain solide, on ne pourrait le nier qu'en méconnaissant ce qu'est dans l'Église la vie du dépôt révélé, sa marche vers la formulation dogmatique, l'incessante recherche de la pensée chrétienne vers une prise de conscience plus explicitée.

c) C'est aller beaucoup plus loin que de voir dans les dons du Saint-Esprit des habitus réellement distincts de ceux des vertus; ce n'est assurément pas là une vérité de foi définie, ni sans doute proche de l'être. C'est essentiellement encore par des arguments de théologie spéculative qu'on est porté à l'admettre; ce n'est même pas, au point de vue de l'autorité, de la « théologie commune ». Il convient néanmoins de donner leur juste valeur aux assertions de l'encyclique *Divinum illud Munus* de Léon XIII (9 mai 1897). Il ne faut pas les majorer, et il est clair qu'il ne s'agit pas, non seulement d'une définition, ce qui est évident, mais même d'un de ces enseignements dont Pie XII disait dans *Humani generis* que, voulant expressément trancher un débat, ils s'imposent à tous; nous en avons un signe manifeste dans le fait qu'on a pu depuis lors et qu'on peut encore professer librement dans l'Église l'opinion qui identifie les dons aux vertus surnaturelles. On ne saurait néanmoins méconnaître que cette assomption d'un enseignement théologique dans une encyclique, qui est un des actes les plus importants du magistère ordinaire, puisque, adressé par le pape à tous les évêques, cet enseignement passera dans la prédication commune de l'Église, lui confère un poids singulier; ses partisans ont bien le droit de s'en prévaloir et à ses opposants incombe d'autant plus le devoir de « faire la preuve ».

d) C'est encore pousser davantage la systématisation que de prendre à la lettre l'énumération traditionnelle du septénaire, dont rien ne prouve en effet qu'elle ait plutôt voulu distribuer des effets distincts qu'exprimer une plénitude. Nous sommes ici plus encore au plan de la seule théologie spéculative. Et il est assez clair qu'admettre moins de dons vraiment distincts n'a qu'une importance secondaire pour l'ensemble de la théologie des dons. Ici s'imposerait l'étude particulière, d'abord biblique et positive, puis spéculative, des données concernant la sagesse, la science, l'intelligence, la force, etc. A ce point de vue, on peut penser que le traité des dons est encore très spécialement en chantier. Ce ne sont pas les bases qui lui manquent, si du moins la théologie ne consiste pas tout entière à énumérer en leur seule teneur littérale les assertions scripturaires.

2) La théologie thomiste des dons, là même où on considérerait que telle ou telle de ses assertions n'a pas dépassé le stade de l'hypothèse théologique, réunit dans une vue d'ensemble cohérente les *principes d'expli-*

cation les plus féconds pour l'étude doctrinale des « faits mystiques ». Il faut pour cela ne pas la séparer de la théologie des vertus théologales et morales d'une part, de celle des diverses formes de grâce et des grâces dites *gratis datae* d'autre part : mais dans la synthèse du docteur commun, aucun traité n'est tout à fait séparable des autres. Et plus encore que des principes d'explication, elle fournit en leur formulation la moins restrictive un ensemble de *régulations* qui ont l'avantage de souligner l'importance primordiale dans la vie chrétienne de la docilité à la grâce et aux inspirations intérieures sans diminuer en rien la place et la nécessité constante de l'effort vertueux. Aussi opposée au quiétisme qu'à l'activisme, elle met en lumière le caractère singulier de la vie chrétienne, où toute ascèse est ordonnée à une vie supérieure où nous ne pouvons être que des apprentis et des enfants. « C'est votre Esprit qui me conduira dans la terre de rectitude ».

M.-Michel Labourdette.

V. LES DONS DANS LA VIE DES SAINTS

L'idéal, pour essayer de décrire les formes concrètes dans lesquelles se manifestent les dons du Saint-Esprit, serait de posséder le témoignage d'un saint attribuant ses actions à tel ou tel don. On procéderait alors en toute sécurité, sans crainte d'introduire ses propres conceptions dans la compréhension d'une vie spirituelle. Ce projet est assez chimérique. Les saints n'ont pas tous réfléchi sur leur conduite; et l'on ne voit pas comment ils auraient eu la pensée de classer leurs actions en les attribuant à un don particulier. D'autant que le rôle des dons est bien plus probablement de rendre l'âme réceptive de la motion du Saint-Esprit pour renforcer l'action des vertus théologales que de produire une action distincte de la leur (cf J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, 22e leçon, p. 272-273). En l'âme des saints un don se manifeste davantage et caractérise une physionomie spirituelle. Il suffit dès lors qu'un saint atteste, d'une manière plus explicite et plus assurée, l'influence d'un don, pour que nous soyons autorisés à en étudier la manifestation dans sa vie; ainsi est-il possible d'esquisser une description plus exacte de l'influence des dons dans la vie spirituelle.

Dans la mesure où, comme le dit saint Paul, la chair lutte contre l'esprit, la vie selon l'Esprit prend toujours un caractère paradoxal. L'Esprit souffle où il veut, rend fort celui qui était faible, révèle aux humbles ce qu'il cache aux puissants : il rend forte Thérèse de Lisieux, il rend savant le curé d'Ars.

1. Sainte *Thérèse de l'Enfant-Jésus* † 1897 atteste elle-même l'influence du *don de force* dès les premières étapes de sa vie spirituelle. A propos de sa première communion, si comblée de grâces, elle note qu'elle voulait « s'unir à la force divine » (*Histoire d'une âme*, Lisieux, 1953, p. 44). Cette force ne devait pas lui servir à ébranler les montagnes, mais à conserver pure une âme tremblante devant le pouvoir de sa liberté. Si Thérèse demande à Dieu de lui ôter la liberté, c'est afin de substituer à sa volonté toujours fragile une force sans défaillance. Cette force va l'aider à affronter la dure souffrance qui marquera sa vie. Avec la « croix mystérieuse du sacrement ineffable » de la confirmation, elle reçoit la force de souffrir (p. 46). Enfin la grâce de Noël 1886 achève de la fortifier : c'est Jésus qui, « en se rendant faible et petit pour son amour, la rendit forte et courageuse; il la revêtit de ses armes »; désormais, elle retrouve la force d'âme perdue en son enfance. Jésus est le Dieu fort (*Lettres*, Lisieux, 1948, p. 362).

On sait comment cette force s'est manifestée au long d'une vie si rapidement acheminée à son terme. Plus étonnante encore que les circonstances spectaculaires où Thérèse mit en œuvre ce don de force, — qu'elle aille à quinze ans solliciter de Léon xiii une entrée précoce au Carmel ou qu'elle n'allume même pas sa lampe pour se rendre compte de sa première hémoptysie —, c'est la continuité d'une vie constamment mortifiée et renoncée, tout enrobée de sourires, qui témoigne de sa véritable force d'âme. Elle poussait si loin sa maîtrise et son calme que nombre de ses compagnes ne s'aperçurent pas de ses souffrances. Et pourtant ne lui ont manqué ni les épreuves intérieures ni les extérieures. Elle a mangé le pain de la sécheresse et de l'amertume pendant de longues années; elle a souffert de l'incompréhension de ses sœurs; elle subit enfin une terrible maladie; elle va jusqu'au bout de la souffrance : « Ah! pour souffrir de l'âme, oui, je puis beaucoup... Mais pour la souffrance du corps, je suis comme un petit enfant, tout petit... Je suis sans pensée, je souffre de minute en minute » (*Novissima verba*, 26 août, Lisieux, 1926, p. 163). Thérèse demeure toujours simple et vraie. Elle ne nie pas sa souffrance ni la débilité de son corps; il n'en est que plus admirable que son amour se soit toujours, en de telles épreuves, approfondi et purifié, sans que sa liberté défaille.

La force de Thérèse est donc bien différente de l'énergie humaine qui est don de nature. Car Thérèse, qui possède tant de force véritable, en connaît la source. Elle sait que d'elle-même elle n'est que faiblesse. Si elle souffre dans la paix et la joie (*Histoire d'une âme*, p. 121), c'est que Jésus la nourrit de l'eucharistie; la joie est le fruit de l'Esprit (*Lettres*, p. 408). En vérité, « plus on est faible, sans désirs ni vertus, plus on est propre aux opérations de cet Amour consumant et transformant » (*Lettres*, p. 341), de cet Amour qui, aux faibles, fait don de la force.

2. Le même paradoxe qui veut que la force se perfectionne dans la faiblesse révèle aux humbles ce que l'Esprit cache aux sages de ce monde. Saint *Jean-Marie Vianney* † 1859, faisant à ses enfants une leçon de catéchisme sur le Saint-Esprit, ne craint pas de les entretenir de la véritable *science* qu'il nous donne. Il ne s'agit pas d'ailleurs des connaissances extraordinaires que Dieu accorde parfois aux saints, — entre autres au curé d'Ars —, comme de lire dans les cœurs ou de se représenter des événements passés; ce sont là grâces *gratis datae* et non les dons du Saint-Esprit. Bien plutôt s'agit-il de la science du chrétien mû par l'Esprit :

> Un chrétien qui est conduit par l'Esprit Saint, n'a pas de peine à laisser les biens de ce monde pour courir après les biens du ciel. Il sait faire la différence. L'œil du monde ne voit pas plus loin que la vie, comme le mien ne voit pas plus loin que ce mur, quand la porte de l'église est fermée. L'œil du chrétien voit jusqu'au fond de l'éternité. Pour l'homme qui se laisse conduire par l'Esprit Saint, il semble qu'il n'y a point de monde; pour le monde, il semble qu'il n'y a point de Dieu (A. Monnin, *Vie du Curé d'Ars*, t. 2, Paris, 1861, p. 448; ou A. Monnin, *Esprit du curé d'Ars*, Paris, 1864).

Le chrétien accède donc à la science véritable; il connaît les réalités spirituelles, le sens de la vie et la valeur de ce monde. Celui qui possède la science n'est plus sujet à l'illusion inévitable de borner la réalité

à ce qui se voit et se touche; il discerne le bien et le mal.

La mortification continue du saint curé trouve sans doute une de ses justifications les plus profondes en cette science spirituelle. Pour qui a goûté aux biens véritables, le monde n'existe plus et la mortification tend à réaliser vitalement ce renoncement et cette négation. Plus positivement d'ailleurs, cette vie de prêtre dévorée par les pécheurs témoigne avec force de la valeur infinie des âmes pour qui Jésus est mort. Qui a connu le mystère de la Rédemption connaît du même coup que seule l'éternité compte vers laquelle tendent ces âmes.

Il n'est pas possible de reprendre la vie du curé d'Ars. Ne retenons qu'une manifestation plus particulière du don de science. Ayant su « faire la différence » entre le ciel et la terre, le saint ressentit souvent la crainte de n'avoir pas rempli sa vie. Il tremblait à la pensée qu'un jour il aurait à rendre compte de toutes les âmes que Dieu lui confiait. Ah! s'il avait pu quitter sa cure! Ce n'est pas un des signes les moins authentiques de la profondeur du don de science que cette crainte devant la responsabilité pastorale qu'éprouvait le curé d'Ars.

3. Il serait possible d'étudier le *don de crainte* tel qu'il se manifeste dans la vie du curé d'Ars pour en montrer le caractère paradoxal; mais il est préférable d'en mettre en lumière un autre aspect : comment les dons du Saint-Esprit dérivent pour ainsi dire de la charité. Attachons-nous à montrer comment crainte de Dieu et charité s'accordent. Pour cela étudions ce qu'en dit *saint Thomas*. Sur ce point il ne fait que réfléchir une expérience traditionnelle, telle, par exemple, qu'on la trouve chez *saint Bernard* :

> Toute notre béatitude en cette vie est de craindre Dieu; l'Écriture nous le dit : Bienheureux l'homme qui est toujours dans la crainte (*Prov.* 28, 14); Bienheureux tous ceux qui craignent le Seigneur et qui marchent dans ses voies. Cette crainte que je veux vous inspirer n'est donc pas celle qui fait tomber dans les filets du désespoir, mais celle qui obtient l'espérance de la béatitude (5e sermon pour la fête de tous les saints, PL 183, 477ab).

Bien loin que la charité exclue la crainte, l'augmentation de la charité entraîne avec elle une augmentation de crainte, non de la crainte servile qui ne voit que le châtiment, mais de la crainte filiale qui considère l'offense et la séparation de Dieu. Ainsi quand survient la charité, la crainte dépouille toute servilité et s'élève à la considération de Dieu aimé par-dessus tout et qui sera notre récompense (cf $2^a\ 2^{ae}$ q. 19 a. 10). Voir art. Crainte, DS, t. 2, col. 2491, 2506-1510. Crainte filiale et charité s'accordent donc. Ajoutons, comme le soulignait déjà saint Bernard, que la crainte et l'espérance marchent de compagnie : « Plus en effet l'on est assuré dans l'attente d'un bien par le secours d'un autre, plus aussi on craint de l'offenser et d'en être séparé » (ad 2).

Mais il ne suffit pas, pour connaître toute la valeur spirituelle de la crainte comme don du Saint-Esprit, d'en rester à l'aspect, somme toute négatif, de la séparation; la crainte se rattache à la béatitude de la pauvreté. Son objet est de témoigner à Dieu respect et soumission. Dieu n'est-il pas séparé de nous par une distance infinie (cf *De Spe* a. 4 ad 2)? Qui se soumet à Dieu cesse par là de se glorifier en soi ou en un autre; il se glorifie en Dieu seul. Il se dépouille de toute attache aux biens temporels et spirituels. La crainte l'introduit à la pauvreté ($2^a\ 2^{ae}$ q. 19 a. 13). Cette pauvreté qui ne disparaîtra que dans la Patrie : jamais nous ne cesserons d'admirer et de révérer le Dieu inaccessible (3 *Sent.* dist. 34 q. 2 a. 2). Qui douterait que ces textes ne répondent à une expérience religieuse de saint Thomas?

La crainte renforce donc l'espérance véritable. Car l'espérance nous fait nous appuyer sur le secours de Dieu et la crainte empêche de nous éloigner de ce secours, sans lequel notre indigence est incapable d'aucun bien. Les dons du Saint-Esprit se trouvent mis ainsi en connexion étroite avec les vertus théologales, spécialement avec la charité : eux aussi sont ordonnés à l'union à Dieu et forment avec elles un unique organisme spirituel. Car ce qui vaut du don de crainte s'applique aux dons d'intelligence et de sagesse.

4. Le don de science, comme nous l'avons étudié chez le curé d'Ars, heurtait paradoxalement la science humaine : il s'alliait avec l'expression la plus simple et la moins technique. Il en va autrement, semble-t-il, du *don d'intelligence* dont *saint Anselme* † 1109 nous parle. Ce don suppose la réflexion la plus ardue. Son étude va nous permettre de déterminer un autre aspect des dons du Saint-Esprit.

On a pu accuser saint Anselme de rationalisme, c'est-à-dire du sens aigu de l'autonomie de la raison humaine; l'exemple qu'on alléguait était souvent la « preuve » de l'existence de Dieu proposée au début du *Proslogion*. Et pourtant, si l'on suit attentivement la démarche spirituelle de saint Anselme, — Gaunilon qui attaqua fortement et subtilement cette « preuve » dans le *Liber pro insipiente* reconnaît la vérité, l'éclat et la splendeur de l'opuscule en son ensemble (8, PL 158, 248*b*) —, on y remarque avec J. Paliard (*Prière et dialectique*, dans *Dieu vivant* 6, 1947, p. 51-70) que la prière et la dialectique s'enchevêtrent constamment. La lumière qu'Anselme recherche n'est pas la pure lumière rationnelle, mais celle du Saint-Esprit illuminant la foi déjà possédée : « Je crois, Seigneur, mais vous qui donnez l'intelligence de la foi, faites-moi, dans la mesure où vous le jugerez utile, la grâce de comprendre » (*Proslogion* 2, PL 158, 227c). Demander l'intelligence de la foi, ce n'est pas entreprendre une construction humaine à partir de la foi, mais implorer l'Esprit Saint d'illuminer notre cœur afin qu'il pénètre dans la substance des choses qu'il espère. Le don d'intelligence n'est accordé qu'à la prière humble et fervente.

Née de la prière, l'intelligence de la foi conduit à la prière et à l'humilité : « Je ne tente pas, Seigneur, de pénétrer ta hauteur, mais je désire entrevoir ta vérité que croit et aime mon cœur » (1, 227b). Si déjà la crainte découlait de l'amour, à combien plus forte raison l'intelligence se traduira-t-elle en amour dont le fruit est la joie. C'est par le don d'intelligence que l'on comprend que la béatitude sera la joie parfaite et comblante de l'amour de Dieu et des autres.

> Non que le cœur comprenne toute la joie de Dieu : « ce n'est pas toute cette joie qui entrera dans ceux qui se réjouiront, mais ceux qui se réjouiront entreront dans la joie tout entiers » (26, 242a). Bien loin que l'intelligence spirituelle dessèche le cœur et détruise le désir, elle allume au contraire un amour de Dieu plus véhément : « que mon âme en ait faim, que ma chair en ait soif, que toute ma substance le désire, jusqu'à ce que j'entre dans la joie du Seigneur qui est Dieu, Trinité et Unité, béni dans les siècles » (conclusion, 242c).

L'intelligence que donne le Saint-Esprit n'éloigne pas son objet pour mieux le dominer; elle pénètre dans la substance même des réalités spirituelles; elle lit à l'intérieur, *intus legere*, pour se laisser transformer par elles et en elles.

5. Au terme de cette transformation, l'âme se recueille dans la simplicité de la sagesse. *Élisabeth de la Trinité* † 1906 nous permettra, semble-t-il, de toucher comme du doigt la simplification de la vie spirituelle produite par le *don de sagesse*. La vie de cette carmélite, qui se consumait à peu près en même temps que celle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, n'offre pas apparemment plus de faits saillants. Artiste, sensible, cette jeune fille entre au Carmel pour s'y recueillir et chercher Dieu. La maladie la marque très durement; mais elle n'en poursuit pas moins son ascension spirituelle vers l'unité intérieure.

Ce qui frappe, en effet, à la lecture de ses *Souvenirs*, c'est l'unité toujours plus grande de sa vie intérieure. Certes, il ne faut pas minimiser l'influence du père Vallée qui la dirigea et lui donna les consignes décisives : « Vous ne serez héroïque que lorsque vous serez parfaitement recueillie au fond de vous-même ». Mais cette unification procède d'une action profonde du Saint-Esprit appelant continuellement Élisabeth à la vie « au-dedans », là où habitent les trois Personnes de la Trinité, afin qu'elle commence son office de louange : « dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité.., car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle » (M.-M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, Paris, 1938, *Le ciel sur la terre*, 13e oraison, p. 315). Cette louange constante achemine l'âme vers l'unité et la simplicité : « si la contemplation s'en va vers la louange et vers l'éternité de son Seigneur, elle possède l'unité et ne la perdra pas », comme dit un auteur cité par Élisabeth (p. 313).

Comment ne pas voir dans cette motion du Saint-Esprit recueillant l'âme dans l'unité, reflet de l'unité de Dieu, un effet du don de sagesse? Car c'est bien ce don qui a donné à la jeune carmélite une telle connaissance intérieure de saint Paul. Qui ne serait frappé de la pénétration singulière et de l'aisance d'Élisabeth dans la lecture de saint Paul? Qu'on relise, par exemple, dans la retraite *Le ciel sur la terre*, la 5e oraison (*ibidem*, p. 303-304). L'admirable est que cette connaissance n'est pas une connaissance extérieure, mais transformante! C'est en saint Paul qu'Élisabeth a trouvé l'expression « louange de gloire » qui va cristalliser pour les unifier tous les éléments de sa vie spirituelle : être une louange de gloire. Élisabeth pourra dire dans sa dernière retraite : « je serai mue par son Esprit » (p. 337).

C'est bien l'Esprit qui souffle en l'âme des saints. Le régime de l'Esprit, s'il ne contredit pas l'ordre humain, revêt souvent un aspect paradoxal. La loi de la nature, en effet, est de s'accomplir en son ordre, tendant à acquérir une capacité et une autonomie toujours plus grandes. L'Esprit, au contraire, appelle à une démission continuelle de notre suffisance. Comme et quand il le veut, il substitue sa force à notre faiblesse, sa science à notre ignorance, la crainte à notre orgueil. Il nous revêt d'un mode d'agir spirituel que l'on pourrait appeler supra-humain, si l'on ne risquait de comparer deux ordres de grandeur au fond incomparables. Ce mode d'agir ne nous est pas donné d'un coup; il ne prend sa forme que dans la durée, dans la mesure où, précisément, nous nous montrons dociles au Saint-Esprit.

En vérité, ce sont les vertus théologales, et spécialement la charité, qui nous unissent immédiatement au Saint-Esprit, nous connaturalisant pour ainsi dire à Lui. Les dons rendent l'âme plus réceptive à sa motion et la sanctifient, la conformant sans cesse à Dieu dans son agir. Car, rendue conforme à Dieu dans son agir, l'âme fait sienne le dessein de Dieu sur le monde et sur elle : « la volonté de Dieu c'est notre sanctification »; elle réalise alors en soi le mystère de la Rédemption.

On pourrait multiplier les exemples. En toute âme travaillent les dons du Saint-Esprit; ils s'épanouissent plus spécialement chez le contemplatif. La moindre biographie sérieuse d'âme vraiment spirituelle pourrait comporter un chapitre sur l'exercice des dons. La tentation est même constante, depuis qu'il existe des biographes, de « spécialiser » les activités des dons d'après les catégories d'âmes.

« Ainsi la force se manifeste avec éclat dans les martyrs, la pureté chez les vierges, la foi lumineuse dans la vie des docteurs, le pur amour de Dieu dans le silence contemplatif... Le don de conseil est plus saillant dans les hommes de gouvernement, le don de science accompagné souvent du don des larmes chez les apôtres convertisseurs qu'émeut profondément le spectacle de la détresse morale... Le don de sagesse éclate chez les grands contemplatifs » (M.-M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, p. 227).

Rappelons quelques cas où les biographes se préoccupèrent spécialement de la question des dons. Déjà il a été parlé de l'exercice des dons chez saint Bernard, DS, t. 1, col. 1398-1399.

Il est surprenant, par exemple, de voir Jacques de Vitry, directeur et biographe de Marie d'Oignies † 1213, présenter la *Vita* de la bienheureuse, écrite au plus tard en 1216, d'après le septénaire des dons (liv. 2, ch. 1-8, AS, juin, t. 5, p. 648-661). Ce procédé semble employé comme un moyen commode; le fait n'en est pas moins frappant au début du 13e siècle. Rapprochons-en cependant la doctrine d'Adam de Perseigne † 1221, cf DS, t. 1, col. 200.

La bienheureuse Dorothée de Montau † 1394, comme le rapporte son directeur, Jean de Marienwerder † 1417, dans le *Septililium*, fut favorisée de grâces charismatiques exceptionnelles, qui sont présentées comme des effusions extraordinaires des dons et des fruits de l'Esprit (tr. 2 De spiritus Sancti missione, c. 1, dans *Analecta bollandiana*, t. 3, 1884, p. 114), analogues à ceux de la Pentecôte. Ces « opérations caritatives » sont racontées tout au long de ce 2e traité (p. 113-140) et ont pour effets de purifier, d'illuminer, de fortifier, d'apaiser, d'enflammer, sans compter les effets de la « violente charité » (c. 13, p. 136) et de l'esprit prophétique (AS, octobre, t. 13, p. 485). Les sept dons sont d'ailleurs absolument nécessaires au contemplatif (tr. 4 De contemplatione, c. 4, t. 4, 1885, p. 210-211). Voir art. Dorothée de Montau.

Le bienheureux Pierre Favre † 1546 éprouve grande dévotion, pendant l'octave de la Pentecôte 1543, à demander chacun des sept dons (*Mémorial*, n. 3125, dans *Monumenta Fabri*, Madrid, 1914, p. 615). Sur l'activité des dons dans la vie spirituelle de Favre, voir C. G. Plaza, *Contemplando en todo a Dios. Estudio ascetico-psicologico sobre el Memorial del B. Pedro Fabro..*, Madrid, 1944, c. 4, § 4 Los dones del Espiritu Santo en el itinerario interior de Fabro, p. 299-313.

L'expérience mystique de Monsieur *Olier* pourrait également nous retenir. Complexe à la fois et classique, elle nous retiendrait trop longtemps. J.-E. Ménard a étudié, quoi qu'il en soit de sa méthode, *Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier* (Montréal, 1951). L'auteur a tenté de montrer successivement l'influence des dons de science, d'intelligence et de sagesse, dans l'oraison de recueillement, de quiétude et du sommeil des puissances, vécue par le fondateur de Saint-Sulpice. Les épreuves intérieures, les « nuits » de J.-J. Olier s'expliquent, elles aussi, par l'intervention des dons d'intelligence et de sagesse; l'union extatique et transformante, « qui unissait son âme à la substance de Dieu même » (p. 91), était le fruit du don de sagesse. — Sur l'expérience des dons chez Marie de Sainte-Thérèse (Marie Petyt) † 1677, voir VSS, t. 30, 1932, p. 47-50.

Nous retrouverions, d'ailleurs sans peine, la même action des dons en étudiant l'expérience de tous les mystiques. Relire ce qu'écrivaient à ce sujet Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine

(DS, t. 2, col. 2062-2064) et R. Garrigou-Lagrange (col. 2072-2079).

J. Tarragó, par exemple, a raison d'intituler l'un des chapitres de son *Magisterio espiritual ascético y mistico de S. Alonso Rodriguez* (Barcelone, 1935, p. 457-511) : Virtudes perfectas y heroicas ejercitadas bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo, et les chapitres suivants, traitant des sommets de la vie mystique de saint Alphonse † 1617, légitimeraient davantage encore un titre analogue. On pourrait en dire autant des expériences mystiques de saint Paul de la Croix † 1775 (voir son *Journal de retraite*, trad. RAM, t. 6, 1925, p. 30-48), de saint Alphonse-Marie de Liguori † 1787 (cf K. Keusch, *Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori*, Fribourg-Suisse, 1924, p. 29-30), du rédemptoriste Huchant † 1888 (P. Lejeune, *Les dons du Saint-Esprit dans le Père Huchant*, Lille, 1911), ou plus généralement de tous les saints et de tous les mystiques (vg A. Gardeil, *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains*, Paris, 1903). Consulter aussi H. C. Graef, *Edith Stein et les dons du Saint-Esprit*, VS, t. 87, 1952, p. 504-515.

Une recherche très fructueuse pourrait être tentée à travers les procès de béatification. En effet, à propos de l'enquête sur l'héroïcité des vertus des candidats aux honneurs des autels, Benoît XIV a souligné que les vertus étaient influencées par les dons et qu'en conséquence ceux-ci étaient requis pour prouver l'héroïcité des vertus (vg *Doctrina de servorum Dei beatificatione...*, par E. de Azevedo, Bruxelles, 1840, lib. 3, c. 23, n. 20; c. 24, n. 7, 32, 52, etc).

Consulter le beau travail de Yves de Mohon, capucin, † 1927, sur le *don de sagesse* (Paris, 1928; introd. de Théotime de Saint-Just); c'est le fruit d'une étude sérieuse, de l'expérience de la direction d'âmes contemplatives et, sans doute, de l'expérience spirituelle de l'auteur.

Sur la perception même de l'expérience des dons, consulter Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, 1949, p. 309-316. Rappelons enfin que la position des diverses écoles de spiritualité sur le problème de la contemplation et des dons a été développée dans l'article CONTEMPLATION, t. 2, col. 2062-2064, 2072-2079, 2107, 2117-2118, 2190-2193.

Charles BERNARD.

DORÉ (PIERRE), dominicain, vers 1500-1569. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Orléans vers 1500, c'est au couvent de Blois que Pierre Doré prend l'habit des frères prêcheurs. Échard situe cette entrée en religion vers 1514 et ajoute qu'aussitôt après sa profession il fut envoyé étudier à Paris. A quelle date revint-il à Blois? En 1525, en tout cas, le chapitre général tenu à Rome assigne Doré à Saint-Jacques de Paris pour y enseigner l'année suivante aux « petites écoles » (*Monumenta ordinis praedicatorum historica*, t. 9, Rome, 1901, p. 208). Il prépare ensuite ses grades en Sorbonne et le 30 janvier 1532 est reçu, onzième sur vingt-huit, parmi les licenciés. Sa nomination comme premier régent à Saint-Jacques par le chapitre de la congrégation gallicane tenu à Dinan le 1er mai 1539, confirmée par le procureur général de l'ordre le 2 juin suivant (cf Archives généralices, Rome, *Registrum P. Aug. Recuperati*, 1538-1540, fol. 508), laisse supposer qu'avant cette date il avait enseigné et qu'il demeura dans cette charge au moins trois ans. Sa qualité de maître de Paris lui vaut d'être désigné avec quelques-uns de ses collègues comme arbitre dans des différends entre le prieur de Saint-Jacques et tel ou tel religieux (*ibidem*, 3 junii 1539, fol. 501; 13 augusti 1539, fol. 42v). C'est comme prieur du couvent de Blois qu'il figure au chapitre de la congrégation gallicane tenu au Mans en 1545. Il y est élu définiteur, et le maître général le choisit alors comme intermédiaire pour une transaction d'ordre financier avec la province de France (cf Archives généralices, *Registrum* I *Magistri Francisci Romaei*, 12 martii 1545, fol. 211). Depuis plusieurs années déjà son activité d'écrivain et de prédicateur est considérable. Devenu conseiller religieux de Claude de Lorraine, duc de Guise, et de son épouse, Antoinette de Bourbon, fille du duc de Vendôme, il se lie peu à peu avec toute la famille, y compris le cardinal de Lorraine, archevêque de Reims, et son frère Louis, évêque de Troyes. Échard nous dit que pendant plusieurs années son temps se partage entre le couvent de Paris et celui de Châlons-sur-Marne, où il prêchera le carême de 1557. Il est à Paris le 5 janvier 1546 où il présente à la faculté de théologie un opuscule de Cajetan sur les erreurs dont l'a accusé Catharin (cf Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. 2, Paris, 1728, p. 143b). Des lettres patentes du maître général, datées de Bologne le 17 février 1548, confirmant son assignation à Paris, son droit à y avoir une chambre, laissent entendre qu'il y jouit d'une position spéciale, sur les instances du duc de Guise (*Registrum* I *Magistri Romaei*, fol. 212v). Quelques mois plus tard (16 juin) le même maître général le désigne de nouveau comme lecteur à Saint-Jacques (*ibidem*, fol. 213v). Mais en 1551 le cardinal de Lorraine demande Doré pour en faire un professeur à son université de Reims. Le maître général donne son accord le 3 juin (cf *Registrum* II, fol. 12v); y eut-il une suite? Le chapitre général de 1553 pense de nouveau à maître Doré comme lecteur suppléant à Saint-Jacques de Paris (*Monumenta ord. praed. historica*, t. 9, p. 357). Il est donc assez difficile de connaître les détails de la carrière scolaire et apostolique de Pierre Doré.

Comment ce dominicain devient-il prieur de l'abbaye cistercienne du Val-des-Choux (diocèse de Langres) et de ce fait supérieur de la trentaine de monastères dépendant de celui-ci? Doré ne figure pas dans la liste des prieurs du Val-des-Choux donnée par la *Gallia christiana* (t. 4, col. 742-745) ni dans celle, plus complète, qu'a reconstituée W. de Gray Birch (*Ordinale conventus Vallis caulium : the Rule of the Monastic Order of Val-des-Choux in Burgundy*, Londres, 1900, p. XXIII-XXVII). C'est pourtant bien en tant que « docteur en théologie et prieur de N.-D. du val des Choux chef d'Ordre » que Doré, le 12 février 1563, fait par devant notaire acte de fondation pour une célébration solennelle de la fête de saint Pierre martyr chaque année en la faculté de théologie de Paris avec le concours du couvent dominicain de Saint-Jacques (cf *Nécrologe de Saint-Jacques de Paris*, Paris, Bibliothèque nationale, acquisitions fr., ms 6538). W. de Gray Birch, en dépouillant la documentation conservée sur le Val-des-Choux, n'a relevé aucune mention du nom du prieur entre 1556 et 1577 (*op. cit.*, p. XXV). Le priorat de Doré peut donc s'y insérer. Échard déclare ignorer les raisons de cette élection, qu'il situe vers 1557. Fut-ce vraiment une élection? Doré ne serait certainement pas le seul prieur du Val-des-Choux au 16e siècle à avoir été non pas élu, mais nommé par le pouvoir royal (*ibidem*, p. XVI). Probablement s'agit-il purement et simplement d'une commende, due à la faveur de la famille de Lorraine. A quelle date Doré abdique-t-il pour résider de nouveau à Paris?

C'est à Saint-Jacques qu'il meurt le 19 mai 1569, comme en fait foi le martyrologe du couvent de Châlons.

2. *Œuvres*. — La production littéraire de Piere Doré a été très abondante et les nombreuses rééditions de certains de ses ouvrages en disent le succès. A eux seuls les titres sont souvent révélateurs de son genre. Les cotes de la bibliothèque nationale de Paris sont données entre parenthèses.

Les Voyes du paradis que a enseignées nostre benoist Saulveur Jesus pour la reduction du povre pecheur, Lyon, 1537 = méditation sur les béatitudes; rééd. 1538, 1540, 1586, 1610 (D. 17410). — *Les allumettes du feu Divin pour faire ardre les cueurs humains en l'amour et crainte de Dieu. Ou sont declairez les principaulx articles et mystères de la passion de nostre saulveur Jesus*, Paris, 1538, dédié à une moniale dominicaine de Poissy, Anne; rééd. 1540 (Rés. D. 32762), 1548, 1575 (D. 32763), 1586, 1610 (D. 17410); traduction latine : *Scintillae divini amoris..*, Cologne, 1611 (D. 32773). — *Dyalogue instructoire des Chrestiens en la Foy, Espérance et Amour en Dieu*, Paris, 1538 (Rés. D. 32776; l'ouvrage se termine par *la Passion de Jesus selon les quatre Evangélistes*), réédit. 1539 (Rés. R. 2045), 1542 (Rés. D. 13571), 1544, 1566; Échard signale l'intérêt de cet ouvrage pour la justesse de sa doctrine sur la contrition.

Le Collège de sapience fondé en l'Université de vertu, auquel s'est rendue escollière Madelaine, disciple et apostole de Jésus, Paris, 1539 (Rés. R. 2044), 1545, 1588, 1598; trad. flamande par N. Zegers o f m, Anvers, 1556; trad. latine, *Collegium sapientiae fundatum in universitate virtutis*, Cologne, 1610. — *L'image de vertu demonstrant la perfection et saincte vie de la bienheureuse vierge Marie mère de Dieu, par les escriptures, tant de l'ancien que nouveau testament*, Paris, 1540 (D. 32767); rééd. 1549, 1559, 1560, 1569, 1588. — *L'Arbre de vie, appuyant les beaux lys de France, ou sont mis en lumière les haults titres d'honneur de la croix de nostre redempteur Jésus*, Paris, 1542 (Rés. D. 80253); l'ouvrage, dédié à François Ier, contient un certain nombre d'odes et complaintes.

La deploration de la vie humaine, avec la disposition à dignement recevoir le S. Sacrement, et mourir en bon catholique, avec le sermon funèbre fait es exèques de feu messire Philippes Chabot grand amiral de France, Paris, 1543; rééd. 1548, 1554 (Rés. D. 32764, édition dédiée à Louise de Bourbon, abbesse de Fontevrault), 1556, 1561. — *La celeste pensée, des graces divines arrousee, où sont desclarez les sept dons du sainct esprit, et la manière de les demander à Dieu*, Paris, 1543, dédié « a très eclarcie et très florissante fleur de royale noblesse, ma dame Marguerite, à present fille unique de France »; 1546, 1556. — *Paradoxa F. Petri Aurati... ad profligandas haereses ex D. Pauli apostoli epistolis selecta, ineluctabilibusque sanctorum Patrum firmata testimoniis*, Paris, 1543 (D. 32772); cet ouvrage savant, dédié au cardinal de Tournon, est une suite de cent propositions ou thèses, classées par ordre alphabétique, que Doré commente pour mettre au point la doctrine catholique contre les erreurs protestantes; il s'y montre assez bien informé de la littérature théologique de son temps.

Le cerf spirituel exprimant le saint désir de l'âme d'être avec son Dieu, selon qu'il est insinué au psalme de David XLI, *qui se commence Quemadmodum desiderat cervus. Suivi de l'adresse de l'égaré pécheur, contenant l'exposition du psalme penitentiel, Miserere mei, Deus*, Paris, 1544; la première œuvre est dédiée à l'abbesse de Saint-Pierre de Reims, sœur de Renée de Lorraine; la deuxième à Renée de Bourbon. — *Le livre des divins benefices enseignant la manière de les reconnoitre. Avec l'information de bien vivre, et la consolation des affligez, selon qu'il est compris au psalme* XXXIII *de David, qui se commence Benedicam Dominum*, Paris, 1544 (D. 86037). — *La méditation devote du bon chrestien sur le sainct sacrifice de la messe*, Paris, 1544; contient des traductions en vers français de divers hymnes liturgiques.

La Croix de penitence, enseignant la forme de se confesser, avec le cri du penitent, contenu au psalme penitentiel De profundis clamavi, Paris, 1545. — *La première partie des collations roialles contenant l'exposition de deux psalmes davidiques, c'est à savoir du* XXIV *et* XXVI. *En l'un le chevalier errant cherche son bon chemin : en l'autre le chevalier hardi suit la lumière qui le conduit.* — *Seconde partie des collations roialles contenant le trepas du roi des chevalliers chretiens mort au lit d'honneur en la croix, selon que David l'enseigne au pseaume* XXI *Deus Deus meus respice in me. Avec un nouvel office de desponsation de la B. V. Marie*, Paris, 1546 (A. 6838); publication de sermons prêchés devant Claude de Lorraine et son épouse, Antoinette de Bourbon; les deux parties de l'ouvrage leur sont respectivement dédiées. — *Le Pasturage de la brebis humaine, selon que l'enseigne le prophete David au* XXII *Psalme : Dominus regit me, suivi de l'anatomie et mystique description des membres et parties de nostre Sauveur Jesus Christ*, Paris, 1546; rééd. 1554.

Les triomphes du roy sans pair, avec l'excellence de l'Eglise, son espouse, et leur noble lignage, selon que David l'enseigne au Psalme XLIV *: Eructavit*, Paris, 1548. — *La Conserve de grace requise par le prophete David, au Psalme* XV : *Conserva me, Domine, avec un doux chant consolatif de l'âme fidelle, extraict de l'Escriture Saincte*, Paris, 1548. — *Cantiques dechantez a l'entrée du tres chrestien roy Henry* II *et de la reyne sa femme, en la ville de Paris l'an* 1548, *avec la sympathie et accord des vingt lettres latines de l'alphabet; plus hymnes, odes, threneset cantiques du mesme auteur*, Paris, 1548.

L'arche de l'alliance nouvelle, et Testament de nostre Saulveur Jesus-Christ, contenant la manne de son precieux corps, contre tous sacramentaires heretiques, Paris, 1549 (D. 21877); ouvrage sur l'eucharistie, dédié au roi Henri II. — *La Passe* [passereau] *solitaire, a tous amateurs de Dieu, et vie spirituelle ou contemplative donnée pour instruction..*, Paris, 1549; traité de la vie contemplative inspiré du verset « vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto ». — *Le nouveau Testament d'amour de nostre pere Jesus Christ, signé de son sang; autrement son dernier sermon, faict aprez la cene, avec sa passion, ou sont confutées plusieurs heresies*, Paris, 1550; dédié à la reine; rééd. 1557 (Rés. D. 32768); une traduction néerlandaise manuscrite est conservée à la bibliothèque de l'Arsenal (ms 8227).

La piscine de patience, avec le miroir de patience, Paris, 1550. — *L'Oraison panegyrique ou louangere, pleine de consolations pour tres haut et tres puissant prince messire Claude de Lorrain duc de Guise, decede l'année* 1550, *avec la douce musique davidique, ouïe en son cantique* CXXV *qui se commence : In convertendo..*, suivi de *Le remède salutaire contre les scrupules de conscience*, Paris, 1550 (Rés. Ln. 27, 9400). — *L'Anti Calvin, contenant deux defenses catholiques de la verité du sainct Sacrement et digne sacrifice de l'autel, contre certains faux escrits sortis de la boutique des sacramentaires calvinistes, heretiques, mis au vent et semez par certains lieux de ce roiaume, au scandale des fidelles et pusilles; avec un traicté de nature et grace, faict par maniere de dialogue, pour apaiser la conscience peureuse a la mort*, Paris, 1551; rééd. 1568. — *L'observance de religion chrestienne, contenant l'exposé du Psalme davidique* XXXVIII *qui se commence : dixi, custodiam vias meas*, Reims, 1554.

Dialogue de la justification chretienne entre nostre Saulveur Jesus et la Samaritaine, Paris, 1554. — *La Vie et la mort chrestiennes, extraictes des Epistres de sainct Paul, contenant la doctrine plus necessaire a un chrestien de sçavoir et pratiquer*, Reims, 1556. — *La Tourterelle de viduité, enseignant aux vefves comment doivent vivre en leur estat, et les consolant en leurs adversitez, aussi les orphelins*, Reims, 1557; rééd. 1574. — *Adunatio praecipuarum materiarum sparsim contentarum in diversis locis Epistolarum divi Pauli apostoli*, Paris, 1555; Paris et Reims, 1557; reprise et amplification du *Monopanton* de Denys le chartreux. — *La Victoire de toutes tribulations, extraicte de la Saincte Escriture et des docteurs de l'Église*, Paris, Reims, 1558. — *Le second livre des divins benefices, où est amplement expliqué le psalme davidique* CII *Benedic, anima mea, Domino*, Paris, 1569.

La Bibliothèque Sainte-Geneviève (ms 2875) contient un ouvrage inédit de Pierre Doré, *La fin du bon catholique, monstrant comme on luy doibt ayder à la mort*, ou *les neuf spirituels médicamens* pour les chrétiens malades.

Le seul catalogue des œuvres de Doré montre comment il a été un des auteurs spirituels les plus en vogue en France avant que n'apparaissent les traductions des spirituels espagnols et italiens. L'originalité s'y manifeste beaucoup plus dans la langue, les images, les métaphores systématiquement développées, que dans les idées. Mais on notera au moins le souci d'alimenter spirituellement les fidèles dans une langue familière, de marquer nettement les oppositions entre la foi catholique et les hérésies nouvelles et de réfuter ces dernières, celui d'exploiter spirituellement l'Écriture et particulièrement les psaumes.

Le goût littéraire de Doré est souvent douteux, mais

ses livres contiennent aussi des passages savoureux. En fait, son œuvre n'a pas encore été systématiquement étudiée et les bibliographes répètent sur lui ce qu'ont dit leurs prédécesseurs. Une telle étude relèverait probablement d'utiles notations pour l'histoire des dévotions. En un temps où l'ordre dominicain est encore officiellement opposé à la doctrine de l'Immaculée Conception, Doré s'y rallie comme à un dogme défini, ce qui est un signe non équivoque de son adhésion aux positions gallicanes de la faculté de théologie de Paris, relativement au « sacré concile assemblé à Basle » (cf l'*Image de vertu*, ch. 2).

La seconde partie des *Collations roialles* (1546) contient un nouvel office de la « desponsation », c'est-à-dire du mariage de la Vierge. La dédicace de l'ouvrage à Antoinette de Bourbon montre que c'est à la demande de cette princesse que Doré composa cet office. Dès cette année 1546 des démarches furent faites auprès de Paul III pour en obtenir l'approbation et l'autorisation de célébrer la fête le 22 janvier. S'il est certain que la fête de la *Desponsatio B. Mariae* a été célébrée en divers endroits dans la deuxième moitié du 16e siècle (cf AS, 19 mars, t. 3, p. 14B), il est moins sûr que l'office de Doré ait été partout adopté. Dans l'ordre dominicain la fête ne fut officiellement adoptée qu'au 18e siècle (cf chapitre général de Bologne, 1795, *Monumenta ordin. praed. historica*, t. 14, 1904, p. 54) et, pratiquement, sans office propre.

Les ouvrages de Doré étant rares, il n'est pas inutile de signaler que le texte intégral de cet office et celui de la lettre de Doré à Paul III sont reproduits dans les éditions de 1549, 1559, etc, de l'*Image de Vertu*. Sur cet office, cf aussi Benoît XIV, *Opera omnia*, t. 9, Prato, 1843, p. 245. On y lit que c'est sur ordre de Paul III que Doré composa son office. L'auteur a lu trop vite les bollandistes.

Il n'est pas de notice bibliographique sur Doré qui ne le présente comme le « Maître Doribus », joyeusement évoqué par Rabelais au chap. 22 du *Pantagruel*. Or le *Pantagruel* est de 1532. Doré à cette date vient d'être reçu parmi les licenciés et n'a pas encore publié une ligne. La suggestion de J. Plattard, d'y voir plutôt Matthieu Ory, semble plus vraisemblable.

Quétif-Échard, t. 2, p. 203-206. — P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. 2, Paris, 1901, p. 276-288. — Parmi les bibliographes, voir par exemple J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e éd., t. 2, Paris, 1861, col. 818-821.

André Duval.

DORIZY de Verzet (Marie), 1639-1679. — Marie Dorizy nous est connue par un cahier de notes, dû à un jeune prêtre anonyme, « la première année de sa prêtrise », et « point encore instruit de la théologie mystique ». Dans sa vieillesse, il se rendit compte des lacunes de son exposé : « j'ai vu beaucoup plus et... j'ai senti des choses plus grandes que je ne peux dire, ni écrire ». Le manque de composition garantit l'objectivité de l'auteur, qui précise lui-même le caractère immédiat de son information : « j'ai écrit toutes ces merveilles sans fard et avec vérité, comme je l'ai appris et vu de la servante du Seigneur » (p. 228).

Née en 1639 à Frignicourt (Marne), près Vitry-le-François, Marie habita la ferme de Verzet, sur la paroisse de Reims-la-Brûlée, et « à une lieue et demie de Vitry, au levant » (M. de Vaveray, *L'élection de Vitry-le-François*, 1877, p. 540). Ses occupations extérieures furent celles de sa famille paysanne : « elle conduisait les affaires » (p. 207) de la ferme, allant vendre les produits, et se livrait aux travaux des champs, maniant « le soc de la charrue » (p. 218). On ne lui découvre pas de directeur de conscience proprement dit. « Le livre le plus savant qu'elle lisait, était la théologie mystique qu'elle avait reçue de Dieu » (p. 224). Elle aurait été inhumée dans l'église de sa paroisse.

« Dès sa plus tendre enfance », elle prenait plaisir « à entendre la lecture de la vie des saints et des martyrs »; pieuse et mortifiée, « elle conçut le dessein de conserver sa virginité ». Toutefois, à dix ans, elle sacrifia un tantinet aux goûts du monde, mais, à dix-huit, « une grâce particulière du Saint-Esprit » la ramena à ses dispositions premières (p. 200). Malgré des sollicitations, puis l'altération de sa santé, l'attachement à son « divin Époux » alla désormais croissant. Elle devint « digne par la sainteté de sa vie et l'abondance de ses grâces, d'être comparée à sainte Thérèse » (p. 218). Elle tira grand profit « de la lecture du Cantique des Cantiques dont elle avait appris le sens du Saint-Esprit », et dont elle « disait des merveilles surprenantes » (p. 217). « Son âme attentive à Dieu ne le quittait pas de vue » (p. 206) et il lui arrivait d'accomplir son travail domestique « sans savoir ce qu'elle faisait ». L'ardeur de son amour de Dieu provoquait des extases. Certaines descriptions font songer à celles de saint Jean de la Croix : « Après le ravissement, une boule de feu restante *(sic)* dans son âme exténuait les forces presque manquantes de son corps malade » (p. 219). De longues années, elle bénéficia d'apparitions du Christ, même dans l'eucharistie, « avec tout l'éclat de sa divine Majesté » (p. 218); elle fut aussi « honorée de la présence des anges dans ses oraisons ». Elle eut à déjouer quelques artifices du diable; aussi bien possédait-elle le discernement des esprits (p. 206-207).

Ses dévotions principales étaient l'Eucharistie, la Passion et l'Enfance de Jésus. Elle manifeste un bel ensemble de vertus : humilité, obéissance, patience, courage, maîtrise de soi, pureté, mortification, amabilité, bienveillance, dévouement réaliste et multiple au prochain, même malveillant. « Toujours élevée à Dieu et toujours abaissée... pour son prochain » (p. 213), apôtre de l'amour de Dieu par la parole et surtout par le rayonnement surnaturel, elle offre un beau type de mystique dans le cadre de vie le plus commun.

Le cahier qui relate la vie surnaturelle de Marie Dorizy a été publié par E. Jovy, *Une mystique en pays Perthois au XVIIe siècle, Marie Dorizy de Verzet*, dans *Société des sciences et arts de Vitry-le-François*, t. 28, 1909 (publié en 1914), p. 198-228. Ce cahier semble avoir disparu soit dans l'incendie de la bibliothèque Jovy (vers 1930), soit dans la destruction de celle de Vitry (1944); il provenait de la famille Dorizy, qui est vitryate, et que Jovy † 1933 devait connaître par relations personnelles. Ce dernier, professeur au collège de Vitry (1889-1921), érudit de classe et chercheur, a laissé des ouvrages qui font autorité. — H. Bremond, t. 6, p. 382-384.

Paul Viard.

DORLANT (Pierre; Dorlandus, Doorlant, Dorland, Doerlant), chartreux, 1454-1507. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *L'Elckerlyc*.

1. *Vie*. — C'est à tort, semble-t-il, que les bibliographes, à la suite de Possevin (*Apparatus sacer*, t. 3, Venise, 1606, p. 53), ont assigné à Dorlant, né en 1454, comme lieu de naissance la ville de Diest dans le Brabant, interprétant mal un texte de Th. Petreius dans son édition du *Chronicon Cartusiense* : Petri Dorlandi

Diestensis olim Cartusiae prioris. Ce texte doit se lire, non : Dorlandi Diestensis, mais : Dorlandi, olim prioris Cartusiae Diestensis. Une autre erreur de Petreius est d'avoir nommé Dorlant « prieur », alors qu'il n'était que « vicarius », ou sous-prieur de la chartreuse de Zelem (Zeelhem), près de Diest. D'après une découverte récente de H. Scholtens, la patrie de Dorlant fut le petit village wallon de Walcourt, jadis dans la principauté de Liège, actuellement dans la province de Namur. Ce qui pose le grave problème de savoir où il a pu acquérir une si profonde connaissance de la langue néerlandaise, comme il en fait preuve dans les manuscrits flamands conservés de sa main, sans parler de la paternité contestée de la moralité *Elckerlyc (Homulus)*, en vers néerlandais d'une singulière pureté. Ou faut-il supposer qu'il était d'origine thioise et que sa famille s'était récemment fixée en ce lieu de pèlerinage très fréquenté au 15e siècle? On trouve Dorlant étudiant à l'université de Louvain en 1472, et, pas avant 1475 sans doute, il prend l'habit de saint Bruno à Zelem. Il fit preuve d'une grande activité littéraire et allia à la contemplation une vie apostolique très occupée, comme prédicateur de ses frères et du peuple. Sa *Vita* nous signale sa *Tulliana facundia* et loue son ministère auprès des « poètes comme des prédicateurs » (aux chambres de rhétorique?), ajoutant : « cum oratoribus orator; cum versificatoribus versificator; cum praedicatoribus praedicator; cum doctoribus doctor ».

Dorlant est une personnalité de premier ordre. L'auteur de sa *Vita* ne tarit pas d'éloges sur sa grande connaissance de la Bible, surtout des psaumes, qui alimentaient sa dévotion spéciale aux offices nocturnes, sur son humilité profonde, son zèle à prêcher la parole de Dieu et son assiduité au travail littéraire. Il remarque : « Omni prope tempore aut divinis sermonibus aut libris dictandis et in nimis prolixas vitas sanctorum epilogandis se occupasset, si in primo copia audientium et in altero propter sui capitis et cerebri debilitatem adjutorium habuisset ». De sa longue et pénible maladie la *Vita* donne ces détails : « Journellement il se confessa deux ou trois fois; chaque matin il communia... à la messe que je célébrai dans sa cellule. Couvert d'ulcères affreux il montra une patience admirable. Il nous demanda de prier ou de lire à son chevet et de raconter la passion ou les éloges des saints, qu'il écoutait attentivement; et quand il nous voyait fatigués, il interrompait : reposez-vous et laissez-moi méditer quelque pensée pieuse ». Toute sa vie il avait eu une dévotion particulière à saint Genès, patron des gens de théâtre; il en parlait souvent et pendant sa maladie il rappela plusieurs fois la parole du martyr devant ses bourreaux : « Vivit Dominus Deus amor meus Jesus Christus, nec est rex praeter ipsum, mihi de corde ipsum, mihi de ore auferre non poteritis ». Il mourut en la fête de saint Genès, qui est en même temps la fête de saint Louis le 25 août 1507.

2. *Œuvres.* — Son œuvre littéraire est considérable : Paquot cite 7 ouvrages latins imprimés et 53 manuscrits, dont 21 commencent par *Dialogus*; c'était là son genre préféré. Le dernier numéro signale « quelques traités de piété pour des religieuses, en langue flamande » : on en connaît 6; les autres ont péri lors des ravages des calvinistes à la chartreuse de Zelem. A cette liste il faut ajouter deux manuscrits signalés par H. Scholtens (OGE, 1952, p. 289; 1953, p. 97), le premier contenant une vie de sainte Anne en néerlandais, le second une vie de saint Joseph, pareillement en néerlandais, composée en 1503 pour les religieuses de Sint-Luciendael près de Saint-Trond.

Ces écrits peuvent se subdiviser en trois catégories.

1° Le *Chronicon Cartusiense* est resté longtemps manuscrit; Th. Petreius en a édité les 7 premiers livres, à Cologne en 1608, augmenté de ses propres notes. Le 8e livre traitait des écrivains chartreux.

Sur cette chronique Paquot note : « Cet ouvrage est écrit avec beaucoup de sincérité et d'onction, mais avec peu de critique; le principal défaut consiste en ce qu'il ne renferme pas assez de faits; c'est à quoi le P. Petreius a voulu remédier par ses notes : mais n'y ayant employé que deux mois, il n'a pu donner un supplément suffisant » (p. 586, n. 6). Il a été traduit en français par Adrien Driscart (Tournai, 1644).

2° Ses écrits hagiographiques comprennent des vies de la sainte Vierge (*Vita et res gestae Christiparae Virginis Mariae usque ad Annuntiationem*, Anvers, 1617), sainte Anne (*Vita ac res gestae B. Annae*, Anvers, 1617; trad. néerlandaise, 1621, et allemande; une très courte *Vita gloriosissime Matris Annae*, à la fin de la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe le chartreux, Paris, 1502; *Miracula antiquiora de S. Anna*, recueillis par Dorlant; dans AS, 26 juillet, p. 261-279), saint Joseph, saint Jean l'Évangéliste, sainte Cécile (imprimée en 1513 à Louvain), sainte Ursule et ses compagnes, saint Laurent, saint Vincent Ferrier, saint Romain, les tentations de saint Antoine, la légende de sainte Catherine (*De nativitate, conversione et vita virginis Katherinae*, Louvain, 1513; cf OGE, 1951, p. 42). La plupart de ces textes sont des sermons.

3° Les principaux écrits ascétiques imprimés sont : *De enormi proprietatis monachorum vicio dialogus* (Louvain, 1513; Paquot, n. 1); à la fin de l'ouvrage est imprimée la liste des écrits dressés par le chartreux lovaniste, André Andries d'Amsterdam. — *Tractatus de mysterio seu spirituali habitus carthusiensis significantia cum remedio circa carnalem delectationem*, Louvain, 1514 (*Biographie nationale*, col. 131, n. 4). — *Aureum opus de opere amoris et passione domini nostri Christi editum per modum dialogi* (Louvain, 1516; OGE, 1953, p. 97-98). — *Viola animae*, dont on parlera plus loin.

Parmi les manuscrits on trouve des sujets si variés qu'ils embrassent presque toute la vie spirituelle : l'union fraternelle, l'amitié, la passion de Notre-Seigneur, la dignité sacerdotale, la méditation, l'eucharistie, le combat spirituel, la vraie sagesse, la vraie béatitude, la persévérance des novices, l'institution de la vie religieuse, son déclin et sa réforme, le vœu de stabilité, les trois vœux des chartreux, etc. On y trouve aussi des hymnes pieux, des oraisons à la Trinité, deux psautiers de la Vierge (majus et minus), des opuscules en hexamètres sur le rosaire, etc (cf DTC, t. 4, col. 1784-1785).

Pour avoir une idée assez exacte de la manière de Dorlant, arrêtons-nous à sa *Uiola anime per modum dyalogi inter Raymundum Sebundium artium medicine atque sacre theologie professorem eximium et dominum Dominicum seminiverbium, De hominis natura (propter quem omnia facta sunt) tractans ad cognoscendum se, Deum et hominem* (titre de l'édition de 1501, Cologne). Dans OGE, 1953, p. 260-265 on trouve la description de 8 éditions, la première étant de 1499 à Cologne, la dernière de 1568 à Lyon. Seul J. Dagens, dans sa *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources* (Paris, 1952, p. 79), semble mettre en doute la paternité littéraire de Dorlant : « attribué à Dorlant », dit-il, parce que les trois premières éditions,

les seules parues pendant la vie de Dorlant, ne donnent pas son nom au frontispice. Notons cependant que dans ces mêmes éditions, on trouve deux « epigrammata » en vers, qui louent explicitement Dorlant de cet ouvrage. Il se compose de sept dialogues, dont les six premiers ne font que résumer la *Theologia naturalis* de Raymond de Sebonde, savant espagnol, † 1437, mais dont le septième est ajouté par Dorlant et traite de son thème favori : la passion de Notre-Seigneur. C'est un dialogue *pulcerrimus ac devotissimus inter Mariam et Dominicum, de mysteriis sacre passionis domini nostri iesu christi semper benedicti.* Après une mise en scène, où le disciple raconte à la Vierge qu'il a suivi le Maître de loin, comme Pierre, et qu'il a bien vu son interlocutrice au pied de la croix, mais qu'il n'a pas osé l'interroger à cause de sa trop grande douleur, il lui dit : maintenant que Votre Fils est ressuscité et que votre douleur s'est changée en joie, je veux vous interroger sur tout ce qui s'est passé ces trois derniers jours. Suit une série de questions et de réponses, qui cherchent et donnent le sens mystique des différentes scènes de la passion. Bien qu'en une vingtaine de passages il résume, de main de maître, des données, qu'il emprunte à la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe, qui lui-même recueille toute la tradition médiévale, on peut dire que Dorlant a produit une œuvre originale, dans un style concis, chargé d'idées, digne des futurs humanistes, et donnant maints détails ou comparaisons, qui peuvent encore toucher l'âme moderne. On y voit sa grande connaissance de l'Écriture sainte, qui faisait dire à son disciple, l'auteur de la *Vita*, qu'il pouvait être appelé « armarium scripturarum et divinorum apotheca charismatum ».

Le dialogue révèle, rencontre rare, un théologien et un écrivain. Le théologien est profondément versé dans la connaissance des deux Testaments, et n'ignore rien de ce qui a été dit sur le sujet par les Pères tant grecs que latins...

Ce qui achève d'imprimer à l'opuscule un cachet de distinction, c'est la langue... Nous sommes en 1500, à peine à la première aube de la Renaissance; et déjà nous possédons, dans la *Violette de l'âme*, un monument littéraire... Le style de Dorlant a de l'élévation, de l'abondance, de l'harmonie. Tout en évitant la recherche et l'emphase, il est élégant et pur... On admire avec quelle aisance les pensées de la croix sont rendues en langage cicéronien (D. Reulet, introduction à la traduction française, p. 8, 10-11).

Dans sa réponse à la question : pourquoi le Cœur de Jésus fut-il transpercé par la lance, la Vierge répond : Par le péché d'Adam la porte du Paradis fut fermée aux hommes, « ecce alia illis janua patet longe illa dulcior, amenior, fructuosior. Per hanc ingredi possunt ad Cor Salvatoris : a corde ad animam, ab anima in divinam claritatis abyssum », rejoignant par là une des idées maîtresses de la spiritualité thioise du moyen âge : par l'humanité du Christ et particulièrement par sa passion on doit monter à sa divinité.

Dorlant applique, après saint Augustin, les mots « psalterium et cithara » au Christ en croix : ses nerfs tendus sur le bois rendent un son septiforme (les sept paroles). Pendant la Passion la Vierge représente l'antitype de l'Église, car cette dernière, étant l'épouse du Christ, doit comme sa Mère « se tenir au pied de la croix, verser des larmes de douleur, le recevoir sur ses genoux par la compassion, l'oindre de l'huile de la dévotion, le recouvrir du linceul de la chasteté, l'ensevelir dans le refuge de son cœur et, pour que le péché ne puisse entrer, fermer l'entrée du sépulcre ».

Ailleurs, le Christ couvert de son sang est comparé au « reclamatorium », à l'appât que l'Oiseleur divin montre pour attirer sa proie, les âmes. « Par le péché de notre premier père, toute la race humaine s'était envolée des mains de son Créateur. L'homme errait, égaré et perdu. Pour ramener le vagabond, mon Fils (c'est Marie qui parle) lui a montré sur la croix l'appât de sa chair sanglante et a ainsi rappelé à lui les âmes, oiseaux envolés loin du chasseur » (trad. Reulet, p. 93).

On n'est pas étonné que ce petit chef-d'œuvre ait été imprimé plusieurs fois, traduit en français et récemment en néerlandais. A lire ce dialogue on regrette que tant de manuscrits de Dorlant soient perdus ou restent introuvables.

3. *L'Elckerlyc.* — Cette pièce allégorique, qui clôt la littérature théâtrale du moyen âge, intéresse particulièrement l'histoire de la littérature néerlandaise. Œuvre possible, sinon présumée, de Dorlant, elle mérite d'être mentionnée ici. Le titre complet (*De Spieghel der Salicheit van Elckerlyc* ou Miroir du salut de chaque homme) a une résonance tout à fait médiévale. Le thème aussi.

Un homme (appelé *Elckerlyc* = chaque homme) en pleine santé rencontre soudain la Mort qui, de la part de Dieu, lui demande compte de sa vie. Effrayé, il avoue sa négligence à tenir ses comptes à jour et il essaie de corrompre la Mort. Mais elle n'a d'égards pour personne, « ni biens, ni trésors, ni comte, ni duc, ni roi, ni pape ».

Tout au plus, lui accorde-t-elle un bref sursis pour trouver un compagnon. Amis et proches se gardent bien de lui promettre assistance. Il s'adresse à sa Fortune; celle-ci lui reproche le mauvais usage qu'il a fait d'elle et assure que sa compagnie lui ferait du tort en ce suprême voyage. Il interpelle sa Vertu, mais, gravement malade, elle est au lit. Seule, elle ne pourrait se lever. Sa sœur, Connaissance illuminée par la Foi, amène Elckerlyc à se convertir, en le conduisant à Confession et à la maison des Béatitudes. Confession lui donne une pénitence, — la Discipline —, contrôlée par Connaissance. Invoquant la miséricorde de Dieu par l'intercession de la Vierge, il accomplit parfaitement sa pénitence et se voit revêtir de l'habit de Componction.

Elckerlyc appelle alors Beauté, Force, Intelligence et Cinq Sens, qui peuvent maintenant agir surnaturellement et le préparer aux sacrements d'Eucharistie et d'Extrême-Onction. Entre temps, Cinq Sens fait l'éloge du prêtre, à qui sont confiés les signes extérieurs et efficaces, que sont les Sacrements. Elckerlyc est prêt : ses derniers amis, Beauté, Force, Intelligence, l'abandonnent et, en tout dernier lieu, Cinq Sens. Seule, la Connaissance illuminée par la Foi reste jusqu'à la mort. La Vertu, elle, l'accompagne devant Dieu.

J. van Mierlo, à qui nous empruntons les grandes lignes de ce résumé et certaines de ses interprétations, appelle ce chef-d'œuvre « un sermon terrifiant sur la mort, mais entouré d'une douce lumière par la consolation que la sainte Église apporte au mourant ». C'est l'œuvre d'un théologien en même temps que d'un humaniste, dont le style sobre et la composition harmonieuse restent loin des exagérations et du déséquilibre des futures chambres de rhétorique.

Le premier exemplaire imprimé connu date de 1495, un second de 1501. Jusqu'à nos jours la pièce est jouée et rééditée (deux éditions indépendantes ont paru en 1954). L'*Elckerlyc* fut traduit en latin par Ischyrius (Ch. Sterck?) : *Homulus Petri Diesthemii* (1536), et adapté par Macropedius (van Langveldt) en 1538 : *Hecastus*. Une imitation allemande de Jaspar van Gennep, inspirée des deux traductions latines, parut à Cologne en 1540 : *Comedia Homuli*; elle fut retraduite en thiois en 1556 : *Van Homulus een schoene comedie*. Une seconde re-traduction, protestantisante, parut, sans date, à Utrecht et y resta longtemps populaire. L'*Elckerlyc* fut traduit en anglais sous le titre d'*Everyman* par John Skot, vers 1529-1535. Une tentative récente pour adjuger la priorité à l'*Everyman* sur l'*Elckerlyc* fut victorieusement réfutée par J. van Mierlo. Voir aussi L. Willems, *Elckerlyc-Studien*, p. 156 svv.

Dorlant est-il le *Petrus Diesthemius*, auteur d'*Elckerlyc*? Le professeur Logeman, dans son édition annotée de 1892, affirma, le premier, cette identification, qui, depuis, a trouvé un chaleureux défenseur dans l'éminent historien de la littérature néerlandaise au moyen âge, J. van Mierlo. D'autres opposent la liste des œuvres de Dorlant, où la pièce ne figure pas : tels Scholtens, ou Willems qui trouve les vers trop « populaires » pour l'humaniste qu'était Dorlant, bien qu'il en loue très haut la composition classique (*Elckelyc-Studien*, p. 178). On comprend qu'un chartreux n'ait pas signé cette œuvre théâtrale, pas plus d'ailleurs qu'il n'avait signé la *Viola animae*. Mais, il n'y a pas, semble-t-il, à cette époque, d'autre Pierre de Diest, qui soit connu dans la littérature ou l'art dramatique. Et souvenons-nous que Dorlant affectionnait le dialogue, était littérateur et théologien, et avait une dévotion spéciale à saint Genès.

Vita venerabilis domini ac patris Petri Dorlandi Carthusiensis domus Diestensis per illius confratrem et discipulum, ms Paris, Bibliothèque nationale, lat. 10875, f. 85r-87r; édité dans OGE, t. 26, 1952, p. 297-300 (citée ici : *Vita*). — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. 1, Louvain, 1765, p. 586-587. — E. H. J. Reusens, *Dorlandus*, dans *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 131-133. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 3, Montreuil, 1891, p. 137-138. — S. Autore, art. *Dorland*, DTC, t. 4, col. 1782-1785. — J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, Lille, 1925, p. 1-15, 31-34. — L. Willems, *Elckerlyc-Studien*, La Haye, 1934.

Pour les détails qui s'écartent des données traditionnelles, consulter les articles publiés par H. J. J. Scholtens dans OGE : *De Kartuizer Pieter Dorlant*, t. 9, 1935, p. 190-197; *De litteraire nalatenschap van de Kartuizers in de Nederlanden*, t. 25, 1951, p. 26 et 42; *De Kartuizer Petrus Dorland en de Elckerlyc-Problemen*, t. 26, 1952, p. 281-300. — J. van Mierlo, *Petrus Dorlandus Diesthemius, de dichter van Elckerlyc*, *ibidem*, t. 27, 1953, p. 89-98; *De Letterkunde van de Middeleeuwen*, dans *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1949, p. 188-194. — L. Moereels, *De zevende dialoog van Peter Dorlant's Viola animae*, OGE, t. 27, 1953, p. 259-276.

Traductions de la *Viola animae*. En français : par J. Martin, *Théologie naturelle de Raymond Sebon*, Paris, 1551, 1555, 1566; par Charles Blendecq, religieux de Marchiennes, *La Violette de l'âme, composée en forme de dialogue, où est très doctement traité de la nature de l'homme*, Arras, 1600 et 1617; par O. Reulet, *Une passion de Notre-Seigneur à l'aurore de la Renaissance. Dorlant le Chartreux, Les mystères de la Passion, Dialogue entre la Vierge Marie et Dominique*, Paris, 1876 et 1878; en espagnol : par A. Arès, franciscain, *Los Dialogos de la naturaleza del Hombre*, Madrid, 1616; en néerlandais : par L. Moereels, *Viola animae, dat is « zielevlooltje » van Pieter Dorlant*, Tielt, 1954.

Louis Moereels.

DOROTHÉE (saint), 6e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Doctrine*.

1. Vie. — Ayant vécu vers le milieu du 6e siècle, comme l'a établi S. Vailhé (*Échos d'Orient*, t. 4, 1900-1901, p. 359-363), notre auteur ne peut être identifié avec aucun des trois Dorothée cités par l'*Histoire lausiaque* (ch. 2, 36, 97) ni avec l'évêque de Tyr du 4e siècle. — Aucune vie ancienne ne semble en avoir été écrite, malgré le retentissement de ses *Leçons* spirituelles. Un moine contemporain, qui paraît avoir connu Dorothée personnellement, nous donne les détails biographiques essentiels, dans la vie d'un jeune disciple de Dorothée, Dosithée, mort en grande réputation de perfection, après avoir passé trois ans seulement sous la direction du maître.

Ce vrai bienheureux (que fut) l'abbé Dorothée, ayant par la grâce de Dieu embrassé la vie solitaire, se retira dans le couvent de l'abbé Séridos. Il y trouva beaucoup de grands ascètes, qui vivaient dans le silence, la contemplation et la paix. Parmi eux brillaient notamment deux grands anciens, le vénérable Barsanuphe et son disciple, disons son compagnon d'ascèse, l'abbé Jean, surnommé le prophète, parce qu'il avait reçu de Dieu un don remarquable de discernement. (Dorothée) s'abandonna à eux en toute confiance; il communiquait avec le grand ancien par l'intermédiaire du saint abbé Séridos et il fut même jugé digne de servir l'abbé Jean le Prophète. Tandis que le bienheureux abbé Dorothée était dans le couvent de l'abbé Séridos, où il menait avec succès le combat de la soumission selon le Christ, ces deux saints anciens décidèrent d'un commun accord qu'il bâtît là un hôpital, et qu'il en eût le soin : les frères en effet souffraient beaucoup lorsqu'ils étaient malades, n'ayant personne pour s'occuper d'eux. Il le fit donc, Dieu aidant, son propre frère selon la chair se chargeant de la dépense : c'était en effet un grand ami du Christ et des moines. L'abbé Dorothée soignait lui-même les malades; quelques autres frères craignant Dieu le secondaient bien, mais c'est lui qui avait tout le souci de l'administration (trad. P.-M. Brun, modifiée, *Vie de S. Dosithée*, p. 103).

Il serait hasardeux de donner des précisions sur les origines familiales et ethniques, tout autant que sur la durée exacte de la vie du saint abbé. Rancé, son premier biographe, si l'on peut dire, met habilement à profit le manque de données précises pour brosser le portrait du religieux modèle, en s'appuyant sur les anecdotes et les principes fournis par les *Leçons* elles-mêmes. Les bollandistes (C. Jannings) ne font guère différemment et l'avouent (AS, 5 juin, Venise, 1741, p. 591-605). S'il convient de retenir quelques détails autobiographiques mentionnés dans les *Leçons*, les billets de Dorothée à Jean le Prophète ou à Barsanuphe sont une source autrement intéressante, puisqu'ils nous permettent de suivre son travail spirituel personnel.

Comme S. Vailhé l'a signalé, tout un lot de lettres de Barsanuphe et de Jean est écrit, en effet, à un moine qui se trouve dans les mêmes circonstances de vie que celles que Dorothée dit avoir connues. Il n'est pas possible d'admettre que ce correspondant des deux grands anciens soit un autre que notre Dorothée. Ce bloc de billets de Dorothée commence avec l'interrogation 252 et se termine avec la lettre 340. Il y faut ajouter les lettres 541 et 542. De ces quatre-vingt-dix billets, la plupart sont adressés à Jean le Prophète, ce qui ne nous étonne pas, puisque Dorothée nous apprend que pendant neuf ans il remplaça le serviteur de Jean (1669 *a8-d4*). Bien entendu, ce bloc de billets de direction ne représente certainement pas tous ceux qu'échangea notre auteur avec les deux anciens. La première réponse de Jean fait du reste allusion à des billets antérieurs. Mais ce lot est assez important pour qu'il permette de compléter les renseignements fournis par les *Leçons*, et surtout de nous faire une idée de la vie spirituelle de notre auteur.

Int. suivi d'un chiffre renvoie aux interrogations de Dorothée à Barsanuphe et à Jean; la pagination renvoie à l'édition des *Lettres* de Barsanuphe et de Jean, faite par Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1816. Les *Leçons* de Dorothée sont citées d'après PG 88, 1617-1837.

Dorothée appartenait, semble-t-il, à une famille aisée. Il avait des propriétés, et nous le voyons s'en détacher petit à petit au profit de son monastère ou des pauvres (*int.* 252, p. 136; *int.* 315, p. 164). Il reçut une forte culture; il raconte lui-même comment, lorsqu'il était dans le monde, il était passionné de lecture au point d'en perdre l'appétit et le sommeil (1725 *a1-c1*). Cette passion pour la lecture et la recherche transparaît dans plusieurs questions que Dorothée pose sur des passages de saint Basile (*int.* 314-315, p. 164). Nous savons par un autre billet à Jean le Prophète

qu'il était entré au monastère avec sa bibliothèque (*int.* 323, p. 167). Après avoir été pendant neuf ans le serviteur de Jean, Dorothée fut chargé par Séridos de l'hôtellerie du coenobium (1741 *c*12). Sa santé était très déficiente (*ibidem* et 748 *d*10; *int.* 253-255, p. 138-140). Puis on lui confia la direction de l'hôpital, ainsi que le mentionne la vie de Dosithée. Ce fut pour lui la cause de nombreux soucis (*int.* 260, p. 144; *int.* 310, p. 162; *int.* 324-325, p. 167-168; *int.* 327, p. 168). Dans cet emploi, en effet, Dorothée faisait fonction de supérieur; il recevait même les « pensées » des frères (1744 *c*7). Après la mort de Barsanuphe et de Jean, vers 540, Dorothée quitta le monastère de Séridos et fonda un autre monastère non loin de là (Jean Moschus, *Le pré spirituel*, 166, PG 87, 3033*a*, et le lemme en tête des *Leçons* dans quelques manuscrits, — par exemple : le *Sinaït. gr.* 416, f. 92v, et le *Paris. gr.* 1089, f.3—, et reproduit dans Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, t. 11, Hambourg, 1808, p. 104). C'est dans ce monastère que Dorothée prononça les conférences spirituelles dont l'essentiel est passé dans ses Διδασκαλίαι.

Les billets de Dorothée aux deux grands vieillards nous révèlent assez bien ce que fut sa vie spirituelle pendant toute une période qui paraît se situer plutôt dans les débuts de sa vie monastique. On y voit que Dorothée est poursuivi, et de plus en plus, par le désir de se dépouiller et de réaliser une plus grande pauvreté. Ses propriétés, ses livres, ses vêtements mêmes sont versés au fonds commun du monastère, afin de lui permettre d'acquérir l'ἀμεριμνία (*int.* 252-253, p. 136-137; *int.* 323, p. 167). Pourtant, son détachement n'est pas encore total; il s'est réservé un petit coin de terre pour sa nourriture, parce qu'il est malade (*int.* 254, p. 137). Barsanuphe se contente de lui rappeler avec son admirable discrétion qu'il est encore loin de l'idéal : « tu n'es pas encore arrivé au sommet de la perfection, mais quand tu approcheras, tu entendras ce qu'il faut que tu fasses ». Nous voyons encore comment Dorothée, en bon disciple des deux grands vieillards, recherche la maîtrise de ses pensées, et d'abord le discernement (*int.* 262-264, p. 145-146), et le souvenir continuel de Dieu (*int.* 265, p. 147; *int.* 268, p. 148; *int.* 326, p. 169). Tout cela est tellement difficile, surtout quand on est comme Dorothée arraché (le μετεωρισμός, p. 169) au recueillement intérieur par les préoccupations qu'apporte l'emploi : car l'emploi lui fait perdre le πένθος. « Lorsque Dieu me donne, grâce à tes prières, un peu de chagrin de mes fautes, moi, bien vite, je le perds par les distractions que procurent les choses extérieures » (p. 169). Sagement Barsanuphe ou Jean pousse Dorothée à renoncer à ses volontés propres (*int.* 254, p. 138) dans l'obéissance confiante (*int.* 326, p. 169; *int.* 285, p. 154), l'humilité (*int.* 275, 276, p. 151), et l'effort continuel qui permet de créer les habitudes vertueuses (*int.* 266, p. 147). Dorothée paraît être très porté au découragement (*int.* 265, p. 147; *int.* 267, p. 148). A certains moments, il est violemment tourmenté par un logismos de πορνεία (*int.* 340, p. 175), et plus souvent encore par la παρρησία qui n'en est que le prélude (int. 259, p. 143; *int.* 281, p. 152; *int.* 337, p. 173; *int.* 339, p. 174). Mais il a confiance, parce qu'il sait que le premier devoir du père spirituel est de prier pour son fils, et que la prière du père est nécessairement efficace. A peu près chacun de ses billets, comme du reste chacune des autres interrogations adressées aux deux anciens, commence par une demande instante de prière. Pour plus de sécurité, Dorothée, qui se sent si faible qu'il ne peut pas ne pas pécher, fait avec Barsanuphe un contrat (διαθήκη, *int.* 270, p. 149).

On ne possède plus le billet où Dorothée demande à Barsanuphe de faire ce contrat, mais seulement la réponse du vieillard : Barsanuphe prend à son compte les péchés de Dorothée; mais à la condition que ce dernier garde les paroles et les préceptes de son père spirituel (*int.* 267, p. 148). Barsanuphe développe dans la question suivante la liste des préceptes qu'il donne à son fils spirituel : garder sa langue des paroles inutiles (ἀργολογία), se garder des plaisirs de la gourmandise, éviter les « pointes » contre le prochain et la παρρησία, garder l'ἀψήφιστον (défini à la question suivante : « ne s'égaler à personne et ne jamais dire à propos d'une bonne action : c'est moi qui l'ai faite », *int.* 269, p. 149); garder enfin la charité envers tous, et le souvenir continuel de Dieu (*int.* 268, p. 148). Il est trop clair qu'en posant ces conditions, Barsanuphe ne courait pas grand risque en s'engageant à prendre à son compte les péchés de Dorothée. Comme il se doit, ce contrat paraît avoir eu une grande importance dans la vie spirituelle de notre auteur, et plusieurs interrogations le mentionnent expressément ou y font allusion (voir *int.* 270-271, p. 149; *int.* 303, p. 160).

Il y aurait beaucoup d'autres détails intéressants à glaner dans cette correspondance spirituelle. Notons en particulier que Dorothée sent un très vif attrait pour l'ἡσυχία et comment Jean le Prophète lui enseigne que la charité envers le prochain est meilleure que le silence contemplatif (*int.* 311, p. 163). Par là Dorothée sera orienté vers la spiritualité très réaliste du cénobitisme traditionnel, où le travail, le dévouement dans l'emploi, tiennent une place primordiale. Jean résume très bien cet aspect profondément traditionnel de la spiritualité cénobitique, lorsqu'il écrit à Dorothée : « il faut s'associer aux sentiments (συμπάσχειν) de tous ceux qui vivent dans le monastère » (*int.* 312, p. 163). — Tous ces enseignements reçus avec dévotion par Dorothée se retrouvent dans ses œuvres. Ils ont l'avantage de nous faire voir qu'avant d'enseigner les autres et d'être le père spirituel éprouvé qu'il a été, Dorothée fut un fils obéissant et tout dévoué à ses pères.

Les églises orientales font mémoire de Dorothée le 5 juin, comme le signale le *Dobrotolioubjé* (*Philocalie* russe) au tome 2 (éd. du Mont-Athos, p. 600). Sans doute y eut-il confusion avec le hiéromartyr Dorothée mentionné par l'*Horologion* de Constantinople (1900). Voir J. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus* (Bruxelles, 1863), à la date du 5 juin, où l'auteur se réfère à D. Verchinskij, *Kalendarium Ecclesiae Graecae Orientalis* (Saint-Pétersbourg, 1854) et aux *Menaea Graeca* (Venise, 1585).

2. **Écrits.** — 1° **État.** — L'œuvre de Dorothée se présente, dans son état actuel, sous la forme d'une série de *Leçons* (Διδασκαλίαι). Des vingt-quatre « didascalies » contenues dans Migne, dix-huit ont l'allure de vraies conférences (1-15, 17, 22, 23); les deux dernières étant un exposé sur des textes liturgiques extraits des œuvres de Grégoire de Nazianze. La 16e est une réponse à des anachorètes sur l'intérêt qu'ils peuvent avoir à organiser des rencontres entre eux. La 18e donne des conseils à un économe de monastère. La 19e est un recueil d'apophtegmes dont certains semblent empruntés aux « leçons » précédentes. La 20e résume toute la doctrine sous forme d'une lettre sur la tiédeur. La 21e groupe neuf billets à Barsanuphe ou à Jean, et leurs neuf réponses très courtes, sur divers sujets ascétiques. Sept de ces

billets et réponses se retrouvent dans les œuvres de Barsanuphe parmi les interrogations attribuées à Dorothée par S. Vailhé. La 24e enfin, dont Migne ne donne pas le texte grec, et que le premier éditeur moderne de Dorothée, Balthasar Corderius (Anvers, 1646), ne mentionne pas, semble devoir être restituée à un autre auteur comme le démontre I. Hausherr (OCP, t. 6, 1940, p. 220-221). — A cet ensemble il faut joindre encore huit lettres (PG 88, 1837-1842). Très courtes, elles n'ajoutent rien à la doctrine de Dorothée, et traitent principalement de la paix intérieure et de la confiance en Dieu.

L'édition critique de Dorothée est encore à faire. Comme pour tant d'autres ouvrages spirituels, les philologues ont hésité à entreprendre une tâche que l'abondance des témoins manuscrits et la diversité des traditions ne facilitaient pas. Pour ce qui est de la tradition grecque qu'il suffise de signaler les points suivants :

1) Il existe des exemplaires de Dorothée dans les principaux dépôts de manuscrits grecs. La bibliothèque nationale de Paris n'en possède pas moins de onze. On en trouve à l'Escorial, Milan, Moscou, Munich, Oxford, Rome, Vienne, et naturellement dans les bibliothèques monastiques de l'Athos, de Patmos et du Sinaï.

2) Ces manuscrits présentent un nombre assez variable de « Leçons » de Dorothée; deux mss en donneraient trente (?) (voir le *Mosqu. Synod. Matth.* 257, et le *Monacensis gr.* 88). La plupart des témoins anciens n'offrent généralement que les didascalies 1-15 (ainsi *Ambros.* A 117 *sup.*, E 29 *sup.*, E 100 *sup.*); d'autres ajoutent à ce bloc fondamental une, deux ou trois autres pièces (ainsi *Patmiacus gr.* 53, *Athous-Lavra* 334, *Athous-Vatopédi* 1 et *Athous-Vatopédi* 2, *Paris. gr.* 1089). Il semble donc que les pièces 16-23 n'appartenaient pas à la tradition manuscrite primitive. Leur authenticité devrait être examinée de plus près. Leur contenu hétéroclite confirme du reste cette donnée de la tradition manuscrite.

3) L'ordre même des *Leçons* 1-15 est très souvent différent d'un manuscrit à l'autre. La première préface que nous donne Migne (1612-1613) suggère qu'il existe une recension studite des *Leçons* de Dorothée. On peut noter aussi l'existence d'un groupe italo-grec de témoins (par ex. *Sinaït. gr.* 416).

4) Il semble que le recueil primitif comprenait la lettre au frère qui a demandé les écrits de Dorothée (1613*b*-1617*b*). Le fragment dont PG ne donne que le texte latin appartient bien à cette lettre, et doit se lire immédiatement après les mots καὶ σοφώτερος ἔσται (1617*a*2). Suivait la phrase Πρότερον δέ, etc, qui, dans l'édition, coupe malencontreusement le texte de la lettre. Venait ensuite la vie de Dosithée. Après quoi on trouvait les 15 *Leçons*, mais dans un ordre différent de celui de Migne.

A côté de cette abondante tradition grecque, il existe une tradition géorgienne. Les *Leçons* de Dorothée figurent dans la liste des ouvrages traduits du grec en géorgien par saint Euthyme (voir *Analecta bollandiana*, t. 36-37, 1917-1919, p. 34, et le colophon de l'*Iviron georg.* 10; R. P. Blake dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 8, 1931-1932, p. 342; t. 9, 1933-1934, p. 232-235). On connaît également une tradition syriaque et une tradition arabe très fournie (sur laquelle on trouvera quelques indications dans G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi, t. 1, Vatican, 1944, p. 405-406). A noter que cette tradition est ancienne : elle comprend entre autres un manuscrit du 9e siècle : le *Sinaït. ar.* 329.

Le style de Dorothée est très concret et très familier; sa langue présente un intérêt philologique certain, notamment en raison de sa syntaxe et de son vocabulaire (emprunts au vocabulaire latin : 1653*b*2, 1656*d*13, 1657*a*4, 1709*b*15, 1725*b*5).

Quant à se faire une idée de ce que représente chacune de ces « conférences », on ne peut qu'émettre des hypothèses. Nous n'avons pas affaire, semble-t-il, à des notes tachygraphiées, mais plutôt à un texte composé par Dorothée, soucieux de résumer son enseignement et ne prétendant pas publier un compte rendu de conférences. Une seule de ces *Leçons* a pu donner lieu à des développements plus considérables et occuper le temps de plusieurs conférences réelles. L'érudit polonais Jean Sajdak soutient de son côté que Dorothée n'est pour rien dans la rédaction de ces résumés, et fixe leur apparition, ou au moins leur publication, avec les titres qui nous sont parvenus, à l'époque du patriarche Taraise † 806 (J. Sajdak, *Quae ratio inter Gregorium Nazianzenum et vetustissima carmina christiana intercedat*, dans *Bulletin international de l'Académie des Sciences de Cracovie*, 1916, p. 87).

2° **Éditions et traductions.** — 1) *Éditions.* — Migne donne le texte de Fronton du Duc (Paris, 1624). Il existe une autre édition du texte grec imprimé en appendice à la traduction latine qu'en a faite Balthasar Corderius. De l'avis de P.-M. Brun (*loc. cit. infra*, p. 99), ce texte ne tient compte que de deux manuscrits des 11e et 12e siècles. Le traducteur russe de 1856 (Moscou) signale une édition vénitienne de 1770, mais il s'agit sans doute de la réédition d'une traduction en néo-grec, contenue dans le *Katékhétikon* paru à Venise en 1676.

2) *Traductions.* — *a*) *Latines.* — La plus ancienne semble être celle du *Florilegium* du Mont-Cassin (Cassin, 1877), dont le manuscrit 143kk est daté du 11e siècle. Consulter sur ce point A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich, 1949, p. 179. — Hilarion de Vérone, moine du Mont-Cassin, fit une traduction (*Sancti Patris Dorothaei expositiones et doctrinae diversae animabus perutiles*, Bâle, 1569), que reproduisent la *Magna bibliotheca Veterum Patrum* (t. 11, Paris, 1654, p. 742-869), et Migne avec des corrections de Fronton du Duc. C'est une paraphrase très libre, parsemée de contresens parfois grossiers. — Chrysostome de Calabre, d'abord moine du Mont-Cassin, puis archevêque de Raguse, † 1574, fit une traduction latine souvent rééditée avec divers amendements et compléments. — L'édition réalisée par les soins d'Amédée de Sailly, à Lyon, en 1640, porte le titre *Sancti Dorothaei opera omnia recens in unum corpus collecta.* Celle de Lyon de 1627 porte aussi son nom et semble déjà contaminée par des éléments empruntés à Hilarion de Vérone. Les autres éditions, moins complètes, sont de 1563 à Venise, de 1595 à Crémone, de 1616 à Ingolstadt, avec des modifications dans l'ordre des pièces. — Enfin la traduction de Balthasar Corderius *Sancti Dorothaei archimandritae institutiones asceticae*, Anvers, 1646, et Prague, 1726.

b) *Françaises.* — Paul Dumont, *La doctrine de saint Dorothée*, Douai, 1597. — Jean Moüe, *Doctrine spirituelle de S. Dorothée contenant une vraye et solide dévotion et un chemin très asseuré pour s'advancer en la perfection*, Paris, 1625. — François Bouton, *Les œuvres de S. Dorothée, auteur grec et célèbre, pour la direction des âmes eñ la vie spirituelle et religieuse*, Paris, 1629, rééditée par N. C. D. M., Paris, 1654. — (Rancé) *Les Instructions de S. Dorothée, Père de l'Église grecque et abbé d'un monastère de la Palestine, traduites du grec en françois*, Paris, 1686.

c) Une adaptation *allemande* assez large a été faite par Basilius Hermann o s b : *Des hl. Abtes Dorotheus Geistliche Gespräche*, Kevelaer, 1928.

d) Traductions *russes* et *slavonnes.* — Dans les *Khristianskiè Tchteniè*, Moscou, au cours des années 1829 1830, 1831. Une traduction complète des œuvres de

Dorothée est parue à Moscou en 1856, rééditée en 1862. Cette traduction est faite sur l'édition de Venise signalée plus haut, avec référence au texte slavon édité pour la première fois par le hiéromoine Pambo Berinda à Kiev (sans date). Enfin, des extraits de Dorothée ont été placés dans le *Dobrotolioubjè*, t. 2, p. 600-642, édition du monastère Saint-Pantaléimon de l'Athos, 5 vol., Moscou, 1900-1913. — Une traduction slavonne due au métropolite Pierre Moghila, est parue à Kiev en 1628 (voir É. Legrand, *Bibliographie hellénique*, t. 4, Paris, 1896, p. 120-121).

3. **Doctrine spirituelle.** — 1° **Exposé.** — On ne doit pas chercher dans les *Leçons* de Dorothée un exposé d'ensemble sur la vie spirituelle du moine. Elles ne forment pas un traité. Au reste, il ne paraît pas que les anciens aient eu quelque goût pour les synthèses de ce genre. Même dans les ouvrages qui manifestent une certaine recherche de construction, tels que l'*Échelle* de saint Jean Climaque ou la *Synagogè* de Paul de l'Évergétis, trop d'éléments disparates rentrent en ligne de compte pour qu'on puisse vraiment parler de synthèse. N'oublions pas en outre que le nombre très restreint des *Leçons* qui nous ont été conservées ne nous permet pas d'avoir une vue d'ensemble exacte de l'enseignement de Dorothée. Nous savons par la lettre-préface qui se lit en tête de l'édition, que l'auteur de la collection n'a pu trouver toutes les conférences de Dorothée; il reconnaît même n'en avoir trouvé que très peu qui aient été conservées par des disciples (1616 *d*10-12). On est frappé, par exemple, de ne voir qu'une seule allusion à la doctrine, pourtant si fondamentale dans la perspective antique, du *penthos* (1708 *b*7-9), surtout lorsqu'on a lu Barsanuphe et qu'on sait la place qu'il lui réserve (voir I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, 1944, index : *Barsanuphe*).

On peut être étonné plus encore de constater que Dorothée ne traite nulle part *ex professo* de l'obéissance. A peine est-il question, en passant, de l'ὑποταγή (1628*c*2 et 1804*bc*). L'ὑπακοή n'a pas reçu un meilleur sort. Pourtant, on sait l'importance de ce double aspect de l'obéissance dans la spiritualité monastique, et tout particulièrement dans la spiritualité cénobitique. Ce fait ne veut pas dire que Dorothée ait attaché une médiocre importance à l'obéissance. La vie de son disciple Dosithée proclame bien haut le contraire. Dosithée a été avant tout un modèle d'obéissance; c'est son obéissance que le monachisme oriental s'est plu à vénérer : « c'est par la foi, écrit saint Théodore Studite, que le divin Dosithée a mené jusqu'au bout la course de l'obéissance » (*Grande catéchèse*, liv. 1, cat. 17, éd. J. Cozza-Luzi, dans A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. 10, Rome, 1905, p. 12). Maints autres textes, édités ou non, du grand higoumène studite redisent la même chose (vg, *ibidem*, cat. 9 inédite; cat. 17, t. 10, p. 14; cat. 33 et 53 inédites; cat. 72, t. 9, 2e p., p. 3; cat. 86, p. 71; liv. 2, cat. 5, éd. Papadopoulos-Kerameus, p. 31; cat. 111, p. 815; liv. 3, cat. 38, éd. Cozza-Luzi, t. 9, p. 212). Il est donc certain que la conception que Dorothée se faisait de l'obéissance était semblable à celle qu'on trouve si souvent exposée dans Barsanuphe; comment ne l'aurait-elle pas été, quand Dorothée fait si souvent l'éloge du retranchement des volontés propres?

On notera pourtant une nuance appréciable entre la conception de Dorothée sur l'obéissance et celle de Barsanuphe. Une des lettres du grand ancien à Dorothée a subi dans l'édition des œuvres de Dorothée, où elle figure, une amputation qui peut bien être le fait de l'éditeur ancien de notre auteur, mais qui reflète bien, en tout cas, sa pensée personnelle. Dans l'édition de Barsanuphe, cette lettre précise que le moine doit obéir à son supérieur, « même si ce qu'il lui commande a l'apparence du péché » (*int.* 285, p. 154). Ces mots ne figurent plus dans le texte du billet de Barsanuphe inséré parmi les œuvres de Dorothée (1817*c*). Il semble que Dorothée ait réagi contre une conception abusive de l'obéissance lorsqu'il précise par ailleurs : ταῦτα μέντοι ἐν οἷς οὐκ ἔστι παράβασις ἐντολῆς Θεοῦ ἢ πατέρων (1804*b*3).

Ce n'est donc pas dans une vue d'ensemble de la vie spirituelle, — Dorothée ne prétend pas nous la donner —, que réside l'intérêt de ses œuvres, mais bien plutôt dans l'analyse détaillée de chacune de ses *Leçons*. Il ne saurait être question de reprendre les points essentiels que développe Dorothée. Il sera certainement plus fructueux de souligner certains aspects plus personnels de sa pensée et d'essayer de situer sa doctrine par rapport aux divers courants de la spiritualité orientale.

L'auteur de la lettre-préface présente Dorothée comme un éclectique qui puise son bien là où il le trouve, et, pour souligner cet éclectisme, il use de la comparaison classique de l'abeille (1616*c*6), si chère aux compilateurs byzantins de traités spirituels. Il précise même que Dorothée a cru bon d'utiliser les philosophes païens. Cette précision est en même temps, sans doute, une précaution oratoire, car on sait le peu d'estime et la méfiance que les moines leur réservaient. La présence d'emprunts manifestes à la sagesse « de l'extérieur » est, en effet, l'une des choses qui frappent le plus le lecteur de Dorothée. D'autant plus que l'abondance des apophtegmes ou des récits « utiles à l'âme », empruntés par Dorothée aux traditions du désert, nous prépare assez mal à recevoir une doctrine où se sent la nette influence d'Aristote ou celle de Philon. Au reste, la comparaison de l'abeille qui butine est peut-être, en l'occurence, plus commode qu'exacte, car les *Leçons* sont loin de n'être que des compilations de textes hétéroclites. Un des intérêts de Dorothée est d'avoir essayé, très timidement il est vrai, d'appliquer aux enseignements de l'expérience monastique, — qu'il s'agisse de la sienne ou de celle des saints Pères —, quelques rayons de lumière jaillis de la sagesse païenne. Sans doute I. Hausherr a eu parfaitement raison d'écrire qu'il n'y avait chez Dorothée, comme chez Théodore Studite, aucune spéculation (DS, art. Barsanuphe, t. 1, col. 1261). Mais il y a chez Dorothée ce qu'on ne trouve pas chez Théodore : une sorte de souci, presque scolastique, de classer et de cataloguer.

Ainsi voit-il quatre étapes dans l'évolution morale et spirituelle de l'humanité (1620-1621); pour lui, il y a deux sortes de renonciations (1629*c*-1632*b*), deux motifs pour lesquels on peut sortir de sa cellule (1796*b*, etc), trois catégories de péchés (de la langue, des yeux, des mains et des pieds, comme dans la Règle de saint Benoît, ch. 7; 1792*d*), et ailleurs trois autres catégories : par parole, action et attitude (1668*d*4, 1712*c*5); l'homme peut avoir trois attitudes diverses en face de ses passions (1729*b*-1733*d*). Il y a trois péchés de langue contre le prochain (1685*c*) et trois façons de commettre la parrhèsia : par parole, toucher, regard (1665*b*9). Il y a deux sortes de craintes de Dieu (1657*cd*) et cinq moyens de l'acquérir; deux espèces d'humilité et d'orgueil (1644*d*-1645*b*), trois catégories de mensonge (1716*b*-1721*c*), cinq sortes de mouvements d'humeur (1708*d*-1709*b*) et trois façons de ne pas « garder sa conscience » (1656*c*), etc.

Notons quelques-uns des aspects les plus originaux

des conceptions spirituelles et monastiques de Dorothée. On remarquera, par exemple, la solution que notre auteur apporte à un problème qui paraît avoir troublé souvent les âmes monastiques : celui de l'efficacité relative du baptême.

On sait comment les doctrines messaliennes minimisaient cette efficacité jusqu'à rendre nécessaire un second baptême, celui de l'Esprit obtenu par la persévérance dans la prière (vg le pseudo-Macaire, *Homélie* 15, PG 34, 584*d*-585*a*, et *hom.* 47, 797*ab*, où l'auteur en arrive à perdre de vue le baptême sacramentel, tant il lui apparaît comme négligeable et inutile : il parle du baptême préfiguratif des juifs et du baptême de l'Esprit). On retrouve dans la plupart des écrits spirituels du 5e et du 6e siècle des allusions à cette doctrine messalienne. Marc l'Ermite a même écrit une « réponse à ceux qui ont des difficultés au sujet du divin baptême » (*Opuscule* 4, PG 65, 985-1028).

Pour Dorothée, le baptême doit être complété par les commandements du Seigneur; entendons, par là, la somme des préceptes et des conseils que Notre-Seigneur nous a laissés. Il s'en faut que Dorothée soit le seul spirituel oriental à souligner l'importance des « commandements du Seigneur ». Il semble même que ce point soit fondamental dans la spiritualité de l'Orient (vg Marc l'Ermite, *De lege spirituali* 28, 909*a*; 30-31, 909*b*, etc, et l'énumération des commandements, 989*d*), et, au 10e siècle, Nicon de la Montagne-Noire prendra même ce thème comme base d'une copieuse compilation. Mais Dorothée insiste de façon curieuse sur leur vertu purificatrice : 1621*c*9-15, 1624*a*1, *c*9, 1628*c*1, *d*6, 1629*a*7, 1645*c*12, 1712*b*13, 1736*b*13. Car, à la différence du baptême qui ne purifie que du péché, la pratique des commandements s'attaque à la racine du péché, et purifie des passions elles-mêmes et de la προσπάθεια. Dorothée pense du reste que l'ἀπάθεια est le but auquel doit viser le chrétien. Sa doctrine spirituelle prend ainsi l'allure d'une technique de combat contre les passions (voir en particulier 1709*cd*).

C'est surtout par le retranchement des volontés propres que les commandements opèrent leur œuvre de purification intérieure. Dorothée, comme la plupart des saints pères du monachisme oriental, entend par volonté propre non seulement, comme beaucoup de spirituels modernes, un attachement au jugement propre, mais toutes les volontés ou, pour mieux dire, les désirs qui naissent spontanément dans l'âme et sont généralement le fruit d'un logismos. C'est pourquoi chez Dorothée, comme chez la plupart des anciens, il est beaucoup plus question des volontés propres que de la volonté propre (1625*b*10, 1635*b*5, 1640*a*9); quand Dorothée emploie le singulier, c'est qu'il s'agit d'une volonté propre précise (vg 1636*c* lignes 7, 10, 12, 14). C'est par le retranchement des volontés propres qu'on peut arriver à ne plus avoir de volonté propre (1636*d*3). En définitive, la lutte contre la volonté propre par le retranchement des volontés propres n'est qu'un aspect de la lutte contre les « pensées ».

C'est pourquoi l'humilité et l'ouverture de cœur tiennent une très grande place dans l'enseignement de Dorothée. Cette dernière (τὸ ἐξαγγέλλειν) est le meilleur moyen de retrancher ses volontés propres, elle procure l'ἀμεριμνία, qui dans la langue de Barsanuphe, dont Dorothée se sert ici, semble bien désigner le prélude à l'ἀπάθεια. On notera sur le rôle du père spirituel et la discrétion dont il doit user, une page admirable, et d'inspiration très traditionnelle (1692*d*5-1693*c*). Sur l'humilité, on remarquera la distinction intéressante que fait Dorothée entre l'orgueil séculier et l'orgueil monastique (1645*ab*). Il situe l'humilité, non à la base de l'édifice spirituel, mais au faîte, car il est réaliste et connaît les difficultés d'une humilité vraie (1776*c*).

Il convient de s'attarder sur certains aspects des enseignements psychologiques et moraux de Dorothée. Il paraît accorder une très grande importance à la conscience (συνείδησις) et lui consacre une leçon entière (3e). A la suite de saint Grégoire de Nazianze (*Oratio* 14, PG 35, 893*a*) et de saint Jean Chrysostome (*Ad populum antiochenum hom.* 12, PG 49, 132), il la définit comme étant la loi naturelle (1620*a*, 1652*d*, etc). C'est par elle que les saints ont plu à Dieu avant la loi (1653*a*), mais elle a encore son rôle à jouer, car elle est la présence dans l'âme d'un élément divin (1652*d*3, 1653*b*10), une étincelle (1652*d*4) que la pratique des commandements ranime et vivifie (1653*a*9). Dorothée paraît insister beaucoup plus que les autres spirituels sur la conscience. Fidèle à la formation qu'il reçut de Barsanuphe (*int.* 288, p. 155), Dorothée demande à ses disciples de s'examiner plusieurs fois par jour, et de faire un examen d'ensemble chaque semaine, chaque mois et chaque année sur un point précis (1733*b*4-7, 1740*b*7).

On sera sans doute étonné de voir la conception que Dorothée se fait de la vertu. Il adopte d'emblée la doctrine aristotélicienne du juste milieu : « Les vertus sont intermédiaires entre des excès et des manques » (1725*d*4), et l'exemple qu'il en fournit plus loin (1728*b*13) est précisément celui que donne Aristote (*Éthique à Nicomaque* II, 7, 2). C'est pourquoi la vertu est une « voie royale » (ce terme désigne toujours dans la langue des Pères un milieu entre deux excès opposés). Quant au vice, il n'a pas de réalité en soi, car le mal n'est pas une substance (1728*a*). C'est l'absence de vertu qui fait le vice, comme le bois engendre son ver et le tissu sa teigne. La vertu s'acquiert par la répétition et la pratique obstinée (encore un enseignement reçu de Barsanuphe, *int.* 266, p. 147); elle est alors ἐν ἕξει (1724*d*9, 1780*a*5). De là chez Dorothée une certaine tendance qui l'éloigne parfois de la doctrine des deux grands vieillards et lui fait accorder plus de crédit qu'il ne convient peut-être à l'effort et à la volonté (1724*d*4). En tout cas, cette présentation de la vertu et du vice est assez remarquable, car elle suppose chez son auteur un effort de synthèse et le désir d'allier heureusement la sagesse païenne aux doctrines héritées du désert.

Dorothée fait une part discrète aux expériences spirituelles. Il connaît la déréliction (ἐγκατάλειψις), mais l'envisage uniquement comme une punition de Dieu (1760*c*1); il signale un état de désolation qui vient des démons; cet état est extrêmement pénible, mais de courte durée (1681*c*). Il a fait aussi, et immédiatement après, l'expérience de la consolation (παράκλησις), qui apporte au cœur lumière, joie et douceur (1684*ab*); il parle ailleurs, à deux reprises, de la douceur de l'expérience de Dieu (1657*d*10, 1661*a*13). Dans un très beau passage sur les rapports entre la prière et l'humilité, il envisage la prière continuelle comme le fruit de l'humilité (1649*d*6). Il est presque étonnant qu'il ne parle pas de l'invocation du Nom à laquelle pourtant ses deux maîtres spirituels l'habituèrent (*int.* 253, p. 138; *int.* 265, p. 147; *int.* 301, p. 159 : « fuir dans le nom de Jésus »). Il est certain, en tout cas, que Dorothée insiste moins que Jean et Barsanuphe sur tout ce qui,

dans la vie spirituelle, peut apparaître comme une recherche de l'expérience intérieure de Dieu. Et si, à certains moments, son vocabulaire rappelle beaucoup celui des hésychastes (par exemple, voir l'emploi de νῆψις, 1724*c*), il est plus éloigné de l'hésychasme, et même d'un hésychasme sain, que n'en était Barsanuphe, et que n'en sera Jean Climaque. Le mot γνῶσις n'a jamais le sens de contemplation. Il n'est du reste employé que dans des expressions comme μετὰ γνώσεως (1732*d*4, 1733*b*2), ou ἐν γνώσει (1776*d*8 et 10, 1777*a*9, *b*1, *d*8, 1804*b*4). Cette dernière expression est fort bien expliquée par Dorothée dans le § 3 de la leçon 14.

Dorothée fait le plus grand cas de la vie monastique. Elle seule permet une vie spirituelle parfaitement développée. Elle consiste essentiellement dans l'ἀποταγή, qui est d'abord la séparation des parents, de la patrie, des richesses, mais suppose surtout la lutte contre les πάθη (1632*b*10). La première ἀποταγή définit le monachisme : καὶ δῆθεν μονάζει (1629*c*14), mais la seconde est l'ἀποταγή parfaite (1633*c*9-14). Le moine ne doit pas se contenter de pratiquer les commandements du Seigneur, qui forment l'impôt que tout chrétien doit payer à son roi, mais il y doit ajouter des contributions volontaires (δῶρα) : chasteté, pauvreté, crucifixion au monde, que permet de réaliser l'ἀποταγή (1629*b*1-*c*2).

La vie monastique que nous apercevons à travers les *Leçons* est uniquement cénobitique. Jean le Prophète écrivit un jour à Dorothée : « ceux qui sont dans un coenobium ne forment qu'un seul corps » (*int.* 286, p. 155). Dorothée développe largement ce thème du corps mystique cénobitique, où chaque moine a sa fonction très précise et vitale : tête, yeux, bouche, oreilles, mains et pieds (1693*c*-1696*b*). Et nous voici à la source même de la spiritualité studite (voir Théodore Studite, *Grande catéchèse*, liv. 1, cat. 5, inédite). Car chaque moine a, pour ainsi dire, sa vocation personnelle qui se manifestera dans le service rendu au corps tout entier; de là l'importance des emplois (διακονίαι, vg 1672*d*-1676*a*).

Le monastère est gouverné par un supérieur qui porte le nom, assez étranger au vocabulaire cénobitique oriental, d'ἀββᾶς. Il ne peut faire les nominations dans les emplois sans le consentement des doyens ou vieillards (1741 *c*12, etc). Il a le pouvoir de recevoir les logismoi, mais peut confier ce pouvoir à d'autres moines (1744*c*7). Les autres officiers de la communauté mentionnés par Dorothée sont le κελλαρίτης chargé de distribuer la nourriture aux frères (1744*d*6), le κανονάρχης qui s'occupe particulièrement de l'office (1740*c*9, 1741*d*5), l'infirmier (1745*a*5), l'hôtelier (1741*c*12), l'ἐξυπνίζων qui réveille les frères pour l'office de nuit (1740*d*1). Nous retrouvons tous ces emplois, avec les mêmes noms dans le monachisme studite et, par voie de conséquence, dans le cénobitisme byzantin.

2° **Sources.** — Bien que Dorothée cite assez souvent ses sources, il existe de nombreux cas où s'imposent des rapprochements de vocabulaire ou de doctrine avec un devancier. Il s'en faut pourtant qu'on puisse affirmer un rapport nécessaire entre ce devancier et Dorothée. Ces ressemblances marquent en tout cas une parenté spirituelle qu'il sera intéressant de noter.

Dorothée a fortement reçu l'empreinte des enseignements de Barsanuphe et de Jean le Prophète. Son vocabulaire est celui des deux grands vieillards. On notera par exemple que le mot λογισμός si fréquent dans la littérature spirituelle orientale est relativement rare chez Dorothée, comme chez Barsanuphe; chez eux le concept de προσπάθεια prime. Ce détail de vocabulaire, et bien d'autres points communs, apparente la doctrine de Dorothée, comme celle de Barsanuphe, avec les *Constitutions ascétiques* du pseudo-Basile (PG 31, 1321-1428), et en particulier avec la partie de cet ouvrage qu'un manuscrit de Paris appelle très justement « hypotypose des cénobites » (1382, note 41). De même, le mot ἀμεριμνία a un sens très proche de l'ἀπάθεια. Il ne paraît pas désigner, comme il lui arrive parfois chez d'autres auteurs, un style de vie éliminant le travail (voir par exemple *Apophtegmes*, *Alph.*, Jean Colobos, 2, PG 65, 204*d*; *Const. ascétiques*, PG 31, 1328*c*4); en tout cas, il n'a jamais le sens de relâchement et de vie facile, qu'on lui retrouve souvent dans la littérature monastique (l'acolouthie du Grand Habit, s'adressant au novice, l'exhorte en ces termes : ἑτοιμάσθητι ἀπὸ τοῦ παρόντος, μὴ πρὸς ἄνεσιν, μὴ πρὸς ἀμεριμνίαν, *Euchologion*, Venise, 1857, p. 208). Par contre, le mot se retrouve avec le sens précis que lui donnent Barsanuphe et Dorothée, chez le Climaque (PG 88, 1109*b*), comme il se trouvait déjà chez Diadoque (voir index ascétique et mystique établi par É. des Places, dans son édition de Diadoque, *Sources chrétiennes*, 2e éd., Paris, 1955, p. 139). Dorothée est par là, et par maints autres détails de vocabulaire, nettement apparenté à la « spiritualité sinaïte », bien que son attachement au cénobitisme et à son idéal traditionnel en fasse un précurseur du monachisme studite. On voit par cet exemple qu'il n'est pas toujours facile de délimiter les divers courants de spiritualité.

Un des auteurs auquel Dorothée se réfère le plus volontiers est certainement saint Basile (1653 *c*15, 1709 *a*9, 1725 *d*7, 1756 *b*6, 1757 *d*3, 1760 *c*11, 1793 *a*1).

Notons parmi ces citations deux emprunts littéraux au *Commentaire sur Isaïe* dont on sait que l'attribution à Basile est discutée : 1709 *a*9 = PG 30, 424 *a*4-5; 1793 *a*1 = PG 30, 181 *b*2. Il semble également que la citation de Basile faite en 1757 *d*3 doive être rapprochée de l'*In Isaiam*, PG 30, 408 *d*1 plutôt que de l'homélie 2 *In Hexaemeron*, PG 29, 40 *c*4. Il n'est donc pas douteux que pour Dorothée le *Commentaire sur Isaïe* est de Basile. Ce témoignage qui semble avoir échappé aux philologues (le plus ancien témoignage qu'ils citent est celui de Maxime le confesseur, un siècle plus tard; voir P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932, p. 5) a son intérêt. L'hypothèse faite par Humbertclaude et selon laquelle Procope de Gaza aurait connu le *Commentaire sur Isaïe* sous le nom de Basile devient par là une certitude. Remarquer également que de toutes les autres citations faites sous le nom de Basile, une seule appartient aux *Ascétiques* (1756 *b*6 = *Regulae fusius* 6, PG 31, 925 *b*9).

Dorothée cite plusieurs fois Évagre (1652*c*, 1749 *d*11, 1756*c*, 1777 *c*11, 1821 *c*13, 1832 *d*9). Les quatre dernières de ces citations s'inspirent de *Practicos* II, 99, 91, *Miroir des Moines* 40 (éd. H. Gressmann, TU 39, 1913, p. 156) et *Practicos* I, 58. En fait on trouve facilement d'autres influences d'Évagre; ainsi 1652 *c*3 rappelle le *De octo vitiis* d'Évagre (pseudo-Nil), PG 79, 1441 *c*7-8. La distinction entre la λαιμαργία et la γαστριμαργία (1789 *b*10-*c*7) paraît bien s'inspirer du même traité : 1437 *c*10-1440 *a*1, ainsi que l'étymologie que Dorothée propose de ces mots. C'est surtout dans son enseignement sur le vêtement monastique que Dorothée dépend d'Évagre, en particulier pour ce qui est du *coucoulion* et de l'*analabos* (1632*bd*). Dorothée cite presque littéralement, et sans s'y référer, l'*Ad Anatolium*, PG 40, 1220*c*, 1221*a*. — Dorothée fait une très large part aux apophtegmes des Pères. Il accorde une place

de choix à Ammonas; c'est à ce dernier, semble-t-il, qu'il emprunte les expressions μετὰ γνώσει, ἐν γνώσει qui reviennent plusieurs fois. A maintes reprises il cite Zozime, mais aucun des textes cités ne se retrouve dans les *Adloquia* édités.

On ne s'étonnera pas de ne pas trouver le nom d'Origène dans les œuvres de Dorothée, mais il est moins sûr qu'il ne l'ait pas utilisé; il suffirait par exemple de comparer la *Leçon* 14 et Origène, *In Exodum hom.* 2, PG 12, 306-307, pour penser qu'il n'a pas cru devoir suivre à la lettre les conseils de Barsanuphe à se sujet (PG 86, 891-902). — Enfin, nous avons relevé précédemment l'influence du Stagirite. L'emprunt paraît certain. Encore faut-il noter que Dorothée a pu être préparé à accepter cette doctrine par la lecture de Basile ou du pseudo-Basile (voir PG 29, 244 *d*7, et PG 30, *In Isaiam* 5, 409 *c*1-5).

3° **Influence.** — Il n'est pas impossible d'admettre qu'en l'un ou l'autre passage Jean Climaque s'inspire de Dorothée, bien qu'il ne le nomme nulle part. Ainsi, il semble s'en faire l'écho, à propos du mensonge (*Scala* 12, PG 88, 856*c* = PG 88, 1721*c*) ou encore à propos du silence (l'expression σιωπὴ ἐν γνώσει se trouve chez le Climaque, 852*b*). De même *Scala* 841 *d*7 rappelle Dorothée 1728 *a*6.

C'est surtout chez saint Théodore Studite qu'on relève des témoignages abondants de l'influence du maître de Gaza. Non seulement il le nomme dans son *Testament* spirituel (n. 4 dans PG 99, 1816 *b*4, — passage reproduit dans la préface studite des *Leçons*, PG 88, 1612*b*), et se réclame de lui, mais sa spiritualité est imprégnée de ce renoncement si particulier à Dorothée, fait de calme et de sérénité, dans la soumission de la volonté du moine à la volonté de son supérieur, dans l'humble travail manuel et le service de la communauté, dans la prière assidue, sans rechercher les charismes de la gnose. Des citations de Dorothée se retrouvent assez souvent dans sa *Grande catéchèse* (éd. Cozza-Luzi, *loco cit.*, t. 9, 2e p., p. 71, 114, 117; t. 10, p. 12; éd. Papadopoulos-Kerameus, p. 147, 321, 547, 869) ainsi que dans quatre catéchèses encore inédites. Voir aussi *Petite catéchèse*, éd. E. Auvray, Paris, 1891, p. 466.

L'influence de Théodore Studite a été trop grande sur le cénobitisme byzantin pour que les moines qui, dans les siècles qui suivirent, furent ses disciples, à un titre ou à un autre, n'aient pas été incités par là, à considérer en Dorothée un de leurs maîtres préférés. Nous avons signalé l'existence d'une recension studite des *Leçons*. Au 11e siècle, nous voyons Paul de l'Évergétis, qui semble bien avoir été au point de départ d'une véritable œuvre de rénovation du cénobitisme, se servir abondamment de Dorothée pour étoffer ses propres catéchèses encore inédites (voir J. Leroy, *Un recueil de catéchèses de Paul de l'Évergétis*). Cette double influence de Dorothée et de Théodore se retrouve de nos jours dans la spiritualité des néo-studites Ukrainiens de Monseigneur Szeptycki.

Jean l'Oxite cite Dorothée parmi les grands classiques de la spiritualité monastique (PG 132, 1125*a*). Nicon de la Montagne-Noire l'utilise dans son *Commentaire des commandements divins* (inédit; on trouvera la table dans Fabricius-Harles, *loco cit.*, t. 11, p. 277). Le nombre des manuscrits des *Leçons* témoigne de l'intérêt que les moines leur ont porté, surtout entre le 10e et le 14e siècle. Par les traductions latines, leur influence s'est étendue rapidement en Occident. Une traduction flamande paraît à Courtrai en 1639. Dorothée prend rang parmi les auteurs que la compagnie de Jésus recommande à ses maîtres de novices; dans la liste des livres « appropriés à leur usage », on lit son nom après celui de Cassien, et à côté de ceux de Macaire, de Césaire d'Arles, d'Éphrem, de Nil, d'Isaïe, de Diadoque de Photicé (*Institutum Societatis Jesu*, t. 3, Florence, 1893, p. 121, dans *Regulae magistri novitiorum: libri ad usum magistri novitiorum accommodati*). Dans son *Traité de la perfection chrétienne* Alphonse Rodriguez a souligné la valeur de la formation religieuse que le moine de Gaza avait donnée à son disciple Dosithée. Un autre traité jésuite se réfère explicitement, jusque dans son titre, à Dorothée, celui de J. E. Nieremberg, *De adoratione in spiritu et veritate libri* IV, *in quibus totius spiritualis vitae... nucleus eruitur ex sanctis patribus... Dorotheo..*, Anvers, 1631. Dominique de Saint-Albert le recommande aux novices carmes de la réforme de Touraine (*Exercitatio spiritualis*, Paris, 1650). C'est surtout dans les rangs de la milice monastique que Dorothée trouve ses admirateurs et ses disciples.

AS, 5 juin, Venise, 1741, p. 591-605. — P.-M. Brun, *Vie de S. Dosithée*, édition critique et traduction, OC 26, Rome, 1932. — I. Hausherr, art. Barsanuphe, DS, t. 1, col. 1255-1262; art. Contemplation, t. 2, col. 1790-1791; art. Direction, t. 3, col. 1008 svv. — S. Vailhé, *Saint Dorothée et saint Zozime* dans *Échos d'Orient*, t. 4, 1901, p. 359-363; *Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe*, t. 7, 1904, p. 268-276; *Saint Barsanuphe*, t. 8, 1905, p. 14-25. — J. Phokylidès, Ὁ ἅγιος Δωρόθεος καὶ αἱ διδασκαλίαι αὐτοῦ, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. 9, oct.-déc. 1918; t. 16, juillet-sept. 1925, p. 245-321.

Jean-M. Szymusiak et Julien Leroy.

DOROTHÉE DE MONTAU (bienheureuse), 1347-1394. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine spirituelle.* — 3. *Rayonnement et sources.*

1. *Vie.* — Dorothée naquit à Montau, sur la Vistule (Prusse), en 1347. Son père, Guillaume Swarte (Swarze), était un paysan hollandais. En 1353, Dorothée commença des pénitences secrètes et extraordinaires; elle reçut très tôt et fréquemment des « blessures de Dieu » qu'elle cacha soigneusement, et subit de pénibles tentations diaboliques. En 1363, elle fut mariée à un riche armurier de Dantzig, Adalbert, homme assez âgé et tempérament bilieux dont elle eut neuf enfants, qui moururent en bas âge, sauf une fille devenue bénédictine. En 1378, commencèrent les extases, les blessures d'amour et la caritas languens, tandis que son mari l'accablait de mauvais traitements. Cependant, s'ensuivit une promesse mutuelle de continence, et Dorothée fut autorisée à communier chaque dimanche à partir de 1380. En 1385 elle fut favorisée du renouvellement du cœur (voir DS, t. 2, col. 1048). En 1384, puis en 1385-1387 elle accomplit, avec son mari, deux pèlerinages, le premier à Aix-la-Chapelle et le second à Finsterwald; elle se rendit, seule, à Rome en 1389 pour gagner le jubilé, où elle se sentit complètement transformée.

Adalbert mort (1390), elle demeura, à partir de 1391, à Marienwerder, sous la conduite du pieux docteur Jean de Marienwerder (1343-1417), le plus grand savant de l'ordre teutonique, auparavant professeur à Prague. L'année suivante, Jean se mit à noter les paroles et visions de Dorothée, convaincu qu'il était de leur authenticité. Le 2 mai 1393 Dorothée se fit enfermer comme recluse dans la cathédrale et ne vécut plus que de prières,

d'expiations; elle édifiait les visiteurs, communiant chaque jour, ne dormant guère, toujours nu-pieds sans ressentir les rigueurs du froid. Elle mourut le 25 juin 1394 et fut bientôt vénérée comme la patronne et le modèle de la Prusse entière.

Dorothée se disait illettrée; son école enfantine fut la maison de ses parents, l'église, les prières et les chants des mendiants et des voyageurs. Elle subit tôt l'influence de l'ordre teutonique (le *Väterbuch* et le *Passional*, par exemple), et des dominicains, dont les prédications furent sa grande instruction. On trouve dans ses écrits beaucoup de pensées inspirées de Richard de Saint-Victor comme de Tauler. Mais l'influence décisive fut celle de Brigitte de Suède † 1373; les reliques de la sainte passèrent à Dantzig en 1374 et Dorothée eut alors connaissance de la vie et des révélations de Brigitte. Elle décida de l'imiter. Elle avait déjà choisi comme guide saint Bernard, dont elle avait entendu beaucoup parler dans les sermons. A Dantzig Dorothée ne trouva personne qui comprît sa vie intérieure. Il semble que ses grands pèlerinages lui permirent de rencontrer des spirituels qui la conseillèrent, vraisemblablement dans l'esprit de saint Bonaventure. L'année 1385 marque une grande date en sa vie, car dès lors, avoue-t-elle, elle n'apprit plus rien des hommes, mais tout du Seigneur. Ce n'est donc pas Jean de Marienwerder qui l'a formée selon les idées réformatrices de Prague. Son mérite reste grand : il l'éclaira et l'assura qu'elle était dans le droit chemin, sans oublier sa publication des œuvres de Dorothée, selon d'ailleurs un plan personnel.

2. *Doctrine spirituelle.* — En se servant de la triple voie des commençants, des progressants et des parfaits, Dorothée enseigne qu'il faut devenir un « homme nouveau ».

1° L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, est devenu, par le péché, difforme, dissemblable.

De la rectitude primitive la créature s'est détournée : elle est désormais grossière, aveugle, trouble, *bestialis*. Un voile l'empêche d'être *capax Dei*.

Pour retourner à Dieu, il faut d'abord quitter sa volonté propre, puis diriger purement son intention vers Dieu, bien se connaître, être humble, se purifier par la pénitence (repentir et larmes) et la mortification. Dorothée insiste sur les vertus des commençants : humilité, pénitence, mortification, mais aussi sur les vertus théologales et cardinales, le culte dû à Dieu (prière et oraison) et l'action de grâces. L'amour se fortifie (c'est la *caritas fortis* de Dorothée, 1353), compatit aux souffrances du Sauveur (Dorothée porte des blessures ressemblant à des stigmates de 1353 à 1394), se dévoue aux pauvres et brûle du désir de l'eucharistie.

2° Par un long et difficile effort et par l'oubli de soi, l'âme devient *capax Dei*, c'est-à-dire capable d'être remodelée par le Saint-Esprit.

Dorothée, en qui maintenant l'action des dons est manifeste, parle peu des dons, mais plutôt des sept « missions » de l'Esprit : l'ardent amour (*caritas ferventer ardens*), la joie profonde, la douceur intérieure, puis la « mission » qui instruit, reprend, menace, effraye. Ces « missions » ou « visites », rares d'abord (1364), se multiplient (1383) et deviennent très fréquentes (1385). Le Saint-Esprit la purifie par la *caritas ferventer ardens*, qui provoque, à partir de 1378, un travail intérieur (*energia*) comparable à la nuit obscure; il lui enseigne à user des choses terrestres dans la mesure strictement nécessaire, et à imiter la pauvreté du Christ comme son dénuement. Dorothée tend toutes ses forces à aimer et l'amour l'assimile de plus en plus à Dieu. Apparaissent alors les phénomènes psychophysiques. En 1378, la *caritas violenta* aboutit aux extases.

3° La voie d'union commence en 1385 avec le renouvellement du cœur. Les sens intérieurs s'éveillent. Le Seigneur parle intérieurement à Dorothée et l'instruit : il lui fait voir son néant et ses péchés, ses souffrances à lui et son amour, la béatitude du ciel; il lui apprend la pauvreté spirituelle. Des illuminations extraordinaires se produisent. Les souffrances s'intensifient. En 1389, au cours d'une longue maladie, elle est introduite intérieurement et extérieurement dans les souffrances de Jésus. A la fin, abandonnée de tous, elle perd la faculté de se mouvoir et la mémoire; elle est dans un état de total dénuement. En 1390, à Rome, elle devient une « nouvelle créature » (*novus homo*); la charité parfaite la transforme et la renouvelle. Elle a l'assurance que ses péchés et les peines encourues lui sont pardonnés ou remis en vertu des indulgences du jubilé. Elle est d'une nouvelle manière *capax Dei* et un seul esprit avec Dieu, et admise au mariage spirituel.

Cette transformation la fait participer aux béatitudes et aux fruits de l'Esprit. La pureté d'intention, l'humilité et le feu ardent de la charité, propres d'une perfection commençante, lui sont départis à l'état habituel. La contemplation qui l'accompagne lui fait ressentir la présence du Seigneur et son étreinte; elle éprouve la crainte chaste et filiale, et la familiarité d'une amitié confiante. Sa raison domine les mouvements désordonnés et les pensées. Maîtresse d'elle-même, Dorothée atteint à la conformité de volonté avec Dieu, à l'égalité d'âme parfaite, à la paix. Ses vertus, qu'elle offre sans cesse au ciel, lui attirent les fruits spirituels les plus excellents, le Saint-Esprit, le Seigneur lui-même et toute sorte de biens, qui sont longuement décrits dans les sources. Dorothée récapitule tous ces biens à la manière de saint Bonaventure en *virtutes*, *dona*, *beatitudines* et *fructus*.

4° *Les degrés d'amour.* — Jean de Marienwerder, suivant un genre littéraire qui se développe depuis saint Bernard, dénombre et ordonne dans le *Septililium* (tr. 1) les trente-six degrés d'amour, qu'il tient de Dorothée.

Celle-ci voulait exprimer par là que l'amour doit sans cesse grandir, qu'il est la chose la plus haute et dont le sommet ne peut être atteint sans une aide divine extraordinaire. Elle distingue elle-même trois phases : après avoir appris à aimer *ferventer ardens* (1364), elle aime *magnifice* (1383) et enfin *excellenter magnifice* (1390). Les degrés, dans lesquels Dorothée a excellé, signifient, entre autres choses, la confiance stable et inébranlable en Dieu (*caritas fortis*, *stabilis*, *insuperabilis*, *inamissibilis*). D'autres degrés ont une relation avec l'un des dons de l'Esprit (*sapiens*, *fortis*, *supereffluens*) ou avec une vertu (*perambulatoria*, qui conduit à l'amour du prochain). Ces degrés d'amour sont essentiellement le développement des quatre effets prochains de la charité, que saint Thomas énumère : *liquefactio*, *fruitio*, *languor*, *fervor* (1ª 2ªe q. 28 a. 5 ad 2).

1) *Liquefactio.* — A la fin de ce froid 14e siècle et au temps du schisme, Dorothée enseigne qu'au lieu de continuer à se fermer à Dieu, il faudrait commencer à se donner à lui, à s'incliner devant lui, à se couler en lui, à se fondre en lui, par le repentir, la compassion envers la Passion du Sauveur, et avant tout par la dévotion à l'amour. Il y a là un écoulement de l'âme et du corps. En Dorothée, en effet, les mouvements de l'âme ont leur répercussion dans le corps, tels les larmes, la sueur, mais aussi des phénomènes mystérieux : l'*affluentia*, l'*abundantia*, qui semblent désigner une rosée et une pluie amoureuses ruisselant en l'âme, des *bona* et une *dulcedo* remplissant l'esprit et les membres du corps. De nouveaux noms de l'amour apparais-

sent alors : amor bulliens, jaillissant, débordant; Dorothée appelle les moments de la liquéfaction : sopor, extasis, ebrietas, stupor, naissance spirituelle, naissance divine et convivium des Personnes divines. Enfin l'âme et Dieu se rencontrent en un même confluxus et deviennent un.

2) *Fruitio.* — Dorothée connaît une moisson très riche d'expressions pour désigner la fruitio : consolation, joie, jouissance, jucunditas spiritus, dulcor, rassasiement, poculum, ivresse, cellier, caresses, blandiri, susurrare, divinum colloquium, osculum, amplexus, symphonia, jubilus, tripudium, exultatio, etc; tels sont les degrés de l'amour doux, enrichissant, enivrant.

3) *Languor.* — La langueur est le signe de la caritas vulnerans et languens. La caritas vulnerans se manifeste en tant de sortes que Jean de Marienwerder aurait voulu écrire un livre sur elle. « Flèches » et « lances » (lanceae, cuspides, tela, sagittae, jacula amoris) transpercent spirituellement Dorothée en tout son corps chaque jour. Selon saint Jean de la Croix, cela signifie que Dorothée était appelée à une grande fécondité spirituelle. La caritas languens rend Dorothée béante de désir.

4) *Fervor.* — Le mot le plus fréquent dans la bouche de Dorothée c'est begerunge, désir violent. Dorothée déclare : la begerunge est aussi une voix puissante, et il n'y a pas devant Dieu une voix plus magnifique qu'un grand désir vers lui. La ferveur appelle la *capacitas Dei*; elle se manifeste par la « sollicitude » et le travail extérieur. Le travail extérieur c'est l'oraison, une ascèse rigoureuse. Le travail intérieur c'est un désir embrasé de toutes les forces du corps et de l'âme. Et cet amour qui brise le cœur conduit finalement à la mort (*caritas cordis effractiva*).

On ne comprend bien la vie de Dorothée qu'en y voyant la place de l'expiation. L'unique amour, — celui de Dieu et du prochain —, inspire à Dorothée une compassion très tendre et secourable pour les misères du prochain, surtout pour la plus grande de toutes, le péché. Elle souffre non seulement pour elle, mais, dans le Christ, pour le monde, pour Avignon, le schisme, son pays et pour les particuliers. Elle endure pénitences et plaies qui lui viennent de Dieu. Se hostiam pro nobis Deo exhibuit, dit Jean de Marienwerder (*De festis*, préface).

3. *Rayonnement et sources.* — La doctrine et la vie de Dorothée, son amour eucharistique par exemple, commencèrent à rayonner aussitôt après sa mort. Ses plaies d'amour portèrent des fruits spirituels plus abondants encore; les secrètes énergies de tout un peuple furent comme libérées et brûlèrent de confiance extraordinaire en Dieu, obtenant tout de lui : guérisons, conversions, résurrections même. Ainsi Dorothée souleva-t-elle vers Dieu son peuple pendant cent cinquante ans, jusqu'à la Réforme et au-delà, rivalisant avec le rayonnement de Brigitte de Suède et de Catherine de Sienne.

On répandit des livres de prières et de dévotion en son honneur. Des cantiques aussi; l'un deux est encore chanté. Ses livres étaient lus en nombre de pays d'Europe. Son procès de canonisation, demandé en 1395, ouvert en 1396, établi en 1404, n'a pas abouti par le malheur des temps. La Réforme combattit le culte de bien heureuse qui lui était rendu; il reprit en 1637 et il se perpétue jusqu'à nos jours. La Dorotheengesellschaft s'efforce de faire aboutir la canonisation et d'éditer les sources (directeur Dr. R. Stachnik, à Herne).

Les *sources* proviennent en majeure partie de Jean de Marienwerder. Il composa, de 1395 à 1404 :

1) Plusieurs *Vies* latines, une brève, *Vita prima;* une longue, *Vita Lindana*, parce qu'elle fut étudiée par A. A. de Linda, *loco cit. infra;* on les trouve aussi dans AS, 30 octobre, t. 13, p. 493-560; une *Vita latina, libri* VII, ms à l'université de Tubingue; enfin une *Vie* en allemand, d'un style remarquable : *Leben der zeligen frawen Dorothee*, publiée en 1492 à Marienbourg, rééd. Max Toeppen, dans *Scriptores rerum Prussicarum*, t. 2, Leipzig, 1863, p. 179-350, qui ajoute des extraits de la *Vita latina*, du *Septililium* et du *De festis*.

2) Le *Septililium*, ou récit de sept grâces reçues par Dorothée, composé d'après ses visions et révélations : la première partie, en latin, fut publiée par Fr. Hipler, dans *Analecta bollandiana*, t. 2, 1883, p. 381-472, De caritate; t. 3, 1884, p. 113-140, De Spiritus Sancti missione; p. 408-448, De eucharistia; t. 4, 1885, p. 207-251, De contemplatione, de raptu, de perfectione vitae christianae, de confessione; la seconde partie fut publiée aussi par Hipler dans *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland*, Braunsberg, 1877, p. 68-103; les deux parties furent réunies *Septililium B. Dorotheae*, Bruxelles, 1885.

3) Le *Liber de festis* (ou *De sanctis*, ou *Apparitiones*) rapporte les visions de Dorothée; elles sont disposées selon l'ordre liturgique; on en trouve des extraits dans Toeppen et AS. Le ms est à Tubingue.

4) Une importante déposition au procès de canonisation (aux archives de Göttingen) et, dans le *Procès*, un *Libellus de vita, virtutibus et miraculis;* extraits du *Procès* dans Linda, Lilienthal, *loco cit. infra*, Toeppen. — Les archives de Marienwerder sont perdues; elles comprenaient des *Actes*, un *Buch der Gebete*, un *Buch der Lieder*, etc.

5) *Die geistliche Lehre der Frau Dorothea an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm*, éd. R. Stachnik, dans *Zeitschrift für Ostforschung*, t. 3, 1954, p. 589-596.

6) *Die deutschen Beichten*, éd. F. Hipler, dans *Septililium*, 1885, p. 207-237; et dans *Christliche Lehre und Erziehung im Ermland*, dans *Zeitschrift für... Ermlands*, t. 6, 1877, p. 147-183; il s'agit d'une partie du livre 7 écrite en allemand.

A. A. de Linda, *Vita magnae Beatae Dorotheae*, Oliva, 1702; 1745. — Th. Ch. Lilienthal, *Historiae Beatae Dorotheae*, Dantzig, 1744 (protestant). — Fr. Hipler, *Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau*, dans *Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands*, t. 3, Mayence, 1864, p. 166-299; édité à part, Braunsberg, 1865; rééd., *ibidem*, 1956, p. 1-92. — *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1898, p. 350-351. — Ph. Funk, *Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen*, dans *Kultur und Universalgeschichte* (*Festgabe W. Götz*), Leipzig-Berlin, 1927, p. 85-90. — P. Nieborowski, *Die selige Dorothea von Preussen, ihr Heiligsprechungsprozess und ihre Verehrung bis in unsere Zeiten*, Breslau, 1933. — H. Steinger, art. *Dorothea von Montau*, dans W. Stammler, *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 1, Leipzig, 1933, col. 453-457. — R. Stachnik, *Zum schrifttum über die selige Dorothea von Montau*, dans *Zeitschrift für... Ermlands*, t. 27, Braunsberg, 1939, p. 239-259. — H. Westpfahl, *Beiträge zur Dorotheenforschung*, *ibidem*, p. 123-177. — Al. Olbrisch, *Das Volkommenheitsstreben der sel. Dorothea von Montau*, thèse; extrait publié *Die Bedeutung von Bussakrament und Eucharistie im...*, Rome, 1941. — A. Schleiff, *Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preussen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 60, 1941, p. 49-66. — H. Westpfahl, *Dorothea von Montau*, Meitingen, 1949, courte biographie; *Die selige Dorothea von Montau*, dans *Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 231-236; *Die Geistesbildung der sel. Dorothea von Montau*, dans *Zeitschrift für... Ermlands*, 1957, p. 172-197.

Hans WESTPFAHL.

DOROTHÉE DE SAINT-RENÉ, carme de la réforme de Touraine, 1620-1703. — Né à Rennes en 1620, Dorothée de Saint-René (son nom de famille était Henry), y fit profession le 1er mai 1635. Ami de la solitude et des lettres, il était d'un commerce agréable, nous dit Cosme de Villiers (t. 1, col. 421-422), qui l'a connu doyen de sa province. Il mourut à Paris le 18 février 1703. Il composa un *Commentaire théologique, historique et moral sur les livres des Roys et de l'Apocalipse, où sont découvertes les grandeurs des saints prophètes Élie et Élisée* (Paris, in-f°, 1655) et *Les plaisirs de la vie spirituelle, ouvrage rempli de vies illustres, d'aventures merveilleuses et de ce qu'on a veu de rare dans des voyages de long cours, le tout très utile aux prédicateurs* (3 vol. in-4°, Paris, 1679-1682). Au milieu d'un intarissable bavardage, Dorothée étale une érudition et se joue dans un « merveilleux » (vg les pages sauvées de l'oubli publiées dans *Élie*, coll. Études carmélitaines, t. 2, Paris, 1956, p. 190-195), qui déconcertent le lecteur moderne.

Louis-Marie.

DORRON (Charles), oratorien, 1590-1666. — Né à Paris en 1590, Charles Dorron fut le premier laïc admis dans la jeune société du Petit-Bourbon, l'Oratoire naissant, en juin 1612. Après son ordination sacerdotale, il fut longtemps supérieur, à Tours (1617-1623), à Nancy (1628) et surtout à Paris; nommé assistant en 1654, il le resta jusqu'à sa mort, le 28 octobre 1666. Il publia une chaîne de textes scripturaires et patristiques sur les attributs de Dieu et les mystères de Jésus : *Pia exercitia ex sacra Scriptura, Patribus et Liturgiis deprompta..*, Paris, 1650; on en remarquera le but : *seu considerationes quaedam quæ mentem occupare possint.* En véritable disciple de Bérulle, soucieux de faire connaître Jésus-Christ plus par des ouvrages de piété que par des œuvres de controverse, il publia en 1658 *Jésus-Christ dans les Écritures selon l'interprétation des Pères avec des réflexions de piété* ; il commentait trente prophéties à l'aide de la tradition et il concluait chaque exposé par des réflexions personnelles.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. 2, Paris, 1903, p. 503-505. — De la correspondance échangée entre Bérulle et Dorron il reste 3 lettres du cardinal, *Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 2, Paris-Louvain, 1937, p. 31-32, 133-135, 402.

André Guny.

DOSDA (Jean-Baptiste), rédemptoriste, 1856-1939. — Né à Bistroff, diocèse de Metz, le 21 février 1856, profès de la congrégation du Très-Saint-Rédempteur en 1874, prêtre en 1879, Jean-Baptiste Dosda fut préfet spirituel des scolastiques à Dongen (Hollande), 1889-1891, et à Santiago (Chili), 1891-1897; il leur enseigna aussi le dogme. Il exerça ensuite un apostolat très actif en France, jusqu'à sa mort accidentelle, le 30 juillet 1939. En dehors de quelques articles de vulgarisation ascétique dans *L'Apôtre du foyer* (Saint-Étienne, 1900-1908), *La Vie spirituelle* (1929), et d'une étude de pastorale dans la *Revue ecclésiastique de Metz* (1904), son activité littéraire se borna à la publication de *L'union avec Dieu. Les commencements, les progrès, la perfection.* Ce livre fut une œuvre remarquable. Il parut en 1912 à Paris (2 vol. in-8°, 480 et 574 pages). Dans la 2e édition (1924; 3e éd., 1934), les chapitres traitant de la vie unitive sont notablement développés et deux appendices sont consacrés aux discussions alors agitées autour de la spiritualité mystique. Après avoir établi que l'union avec Dieu est le but de notre vie, l'auteur explique sa nature : elle est fondée sur la foi et l'espérance, et s'achève par la charité et la grâce sanctifiante qui en est inséparable. Il traite ensuite de la conservation, des progrès et de la perfection de l'union, selon la triple voie traditionnelle. En cours de route il trouve l'occasion de parler, d'une manière très concrète, des moyens de garder la grâce sanctifiante, des vertus comme instruments du progrès et des actes principaux de la vie d'union : conformité à la volonté de Dieu, abandon, oraison sous toutes les formes, etc. Dosda veut que son livre soit un traité complet de spiritualité, mais il s'efforce de réunir toutes les particularités de la vie spirituelle en une synthèse, parce que, faute d'une vue d'ensemble, on gaspille des énergies, confondant le secondaire avec le principal.

Une autre caractéristique de l'ouvrage est son allure franchement théologique. Il estime que l'ascétisme n'est que le développement de la vérité dogmatique, une application des principes de la théologie à la vie de perfection. « Toute doctrine ascétique qui ne plonge pas ses racines dans le dogme est vaine et stérile » (Avant-propos, t. 1, 1912, p. 10). Toute sa doctrine repose sur celle de saint Thomas, qu'il a étudiée longuement et avec enthousiasme (à l'époque de son professorat il réussit à faire inscrire au programme une année entière consacrée à la 2a 2ae). Néanmoins, malgré la multiplicité des citations de la *Somme*, il place le nom de saint Alphonse en tête de la liste de ses sources (il cite encore saint Augustin, sainte Thérèse, saint Ignace, saint François de Sales). Il complète souvent l'exposé doctrinal par une conclusion pratique empruntée aux ouvrages de son fondateur et fait remarquer que, si saint Alphonse, après avoir traité des grandes vérités ou des vertus, passe souvent, d'un bond, à des actes de confiance, de contrition ou d'amour, c'est que ses pensées sont unies par un lien invisible; la charité ramenant toutes les activités de la vie intérieure à l'union de l'âme avec Dieu.

Le Révérend Père Dosda, Marseille, 1939. — M. De Meulemeester, t. 2, p. 129; t. 3, p. 293. — A. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, 1943, p. 382.

Maurice De Meulemeester.

DOSITHÉE DE SAINT-ALEXIS, carme déchaussé, 1687-1731. — Guillaume Briard, né dans le diocèse de Paris le 11 novembre 1687, fit profession en 1707 chez les carmes déchaux, fut lecteur en philosophie et en théologie, puis définiteur provincial. Il mourut à Paris le 10 août 1731 laissant une *Vie de saint Jean de la Croix* (2 vol., in-4°, Paris, 1727). On y trouve une *Histoire abrégée de ce qui s'est passé de plus considérable dans la réforme du Carmel*, avec des extraits traduits du bullaire de l'ordre, et la *Description des déserts des carmes déchaussés*, composée par Cyprien de la Nativité (DS, t. 2, col. 2671). L'auteur y a inséré des cantiques qui ne se trouvaient pas dans les traductions françaises des œuvres du saint ainsi que les *Maximes spirituelles* et les *Sentences*. En outre, Dosithée présente un important *Abrégé des œuvres* de saint Jean de la Croix (t. 2, p. 377-461). Enfin, l'auteur conclut par une *Dissertation sur la théologie mystique* (p. 507-584) : il revendique la légitimité du vocabulaire des mystiques, décrit le quiétisme, présente les *Articles d'Issy* et dé-

montre par les textes que Jean de la Croix ne tombe aucunement sous l'accusation de quiétisme, l'oraison de quiétude et la doctrine des nuits étant parfaitement conformes à la tradition.

La *Vie* a été rééditée par Marie-Élisabeth de la Croix (Paris, 3 vol., 1872; avec la continuation de l'histoire de l'ordre). — Cosme de Villiers, t. 1, col. 422.

Louis-Marie.

DOSS (Adolphe de), jésuite allemand, 1825-1886. — Né à Pfarrkirchen (Bavière) le 10 septembre 1825, entré dans la compagnie de Jésus le 11 novembre 1843, Adolphe de Doss fut notamment supérieur à Bonn (1862-1866) et à Mayence (1866-1872); comme précédemment à Münster, il y prêche maintes retraites et dirige, pendant 18 ans, de florissantes congrégations mariales. Chassé d'Allemagne par le Kulturkampf (1872), on le trouve père spirituel au collège Saint-Servais à Liège (1873-1884), puis au collège germanique à Rome, où il meurt le 13 août 1886. Il écrivit, à l'intention des jeunes gens, au moins trois ouvrages spirituels, souvent réédités et traduits : 1. *Gedanken und Ratschläge..*, Münster, 1861; 29e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1924 (trad. française par L. Schoofs, *Pensées et conseils offerts aux jeunes gens..*, Paris, 1882; 2e éd., Bruxelles, 1899, 687 p.; anglaise par A. Wirth o s b, New York, 1889; espagnole, 1894; italienne, Pavie, 1895; hollandaise, hongroise, polonaise) : guide de vie chrétienne fervente; une adaptation pour jeunes filles en fut faite par H. Scheid, *Die weise Jungfrau. Gedanken und Ratschläge..*, Fribourg-en-Brisgau, 1902; 22e éd., 1928. Des extraits ont été publiés à part et avec succès, vg *Vater, ich habe gesündigt*, Dülmen, 1937, sur le Sacré-Cœur, etc. — 2. *Die Perle der Tugenden..*, Mayence, 1873; 12e éd., 1917 (trad. anglaise, Baltimore, 1877; italienne, Milan, 1889; polonaise, Varsovie, 1889; espagnole; portugaise; française : *La perle des vertus*, Bruxelles, coll. Petite bibliothèque chrétienne, 1896), sur la pureté. — 3. *Die Standeswahl im Lichte des Glaubens und der Vernunft betrachtet*, Mayence, 1874, etc (trad. italienne, Pavie, 1893; française : *Que faire pour sauver mon âme? Considérations et conseils présentés aux jeunes gens sur le choix d'un état de vie*, Bruxelles, coll. Petite bibliothèque chrétienne, 1897).

Sommervogel, t. 3, 1892, col. 149-152; t. 9, 1900, col. 238. — LTK, t. 3, 1931, col. 428. — *Der Grosse Herder*, t. 3, 1932, col. 1208. — O. Pfülf, *P. Adolf von Doss*, Fribourg-en-Brisgau, 1888; 2e éd., 1900. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 519 et *passim*. — J. Ilias, *Un jésuite musicien, le P. de Doss*, n° 4 de la collection du *Centenaire du Collège Saint-Servais de Liège* (1838-1938), 16 p., rappelle que A. de Doss « contribua pour sa part au renouvellement de la musique d'église en Allemagne » (p. 6) et en Belgique. — L. Koch, *Jesuiten-lexikon*, Paderborn, 1934, col. 444-445.

Paul Bailly.

DOUBLET (Jules), prédicateur, 1833-1910. — Jules Doublet est né à Dunkerque le 3 décembre 1833. Après avoir enseigné l'Écriture sainte et l'histoire de l'Église au grand séminaire d'Arras (1862-1876), il fut nommé curé-doyen du Saint-Sépulcre à Saint-Omer. Il se retira en 1888 chez les Dames de Sion à Paris, où il pensait écrire une biographie de Ratisbonne; de retour à Arras en 1895, il est chapelain de Notre-Dame des Ardents, et prélat en 1899; il meurt en février 1910. Jules Doublet a laissé nombre d'ouvrages, où il vulgarise l'exégèse et la doctrine théologique en plans d'instructions et de méditations à l'intention des prédicateurs; c'est par là qu'il exerça une influence sur la formation religieuse et spirituelle de son époque, autant que par ses livres de piété. Son œuvre est désormais dépassée.

1. *Saint Paul étudié en vue de la prédication*, 3 vol., Paris, 1873-1874; 10e éd. signalée. — 2. *L'heure délicieuse aux pieds de Jésus dans l'eucharistie*, Arras, 1874; 3e éd. signalée. — 3. *Jésus-Christ étudié en vue de la prédication dans saint Thomas*, 3 vol., Paris, 1876; 10e éd. signalée. — 4. *Les Psaumes étudiés en vue de la prédication*, 3 vol., Paris, 1877; 9e éd., 1889. — 5. *Leçons d'histoire ecclésiastique*, 3 vol., Paris, 1879; 2e éd., 4 vol., 1887-1888. — 6. *Conférences aux dames du monde sur la vie chrétienne*, 3 vol., Paris, 1881-1882; 4e éd. signalée. — 7. *Méditations à l'usage des dames du monde*, 3 vol., Paris, 1882. — 8. *Étude complète du christianisme à l'usage des catéchismes de persévérance*, 3 vol., Paris, 1887; 4e éd. signalée. — 9. *Guide du prêtre dans ses prédications*, 4 vol., Paris, 1892-1896; 4e éd. signalée. — 10. *Les juifs. Leur passé, leur présent, leur avenir étudié dans l'Écriture sainte et la tradition*, Paris, 1895. — 11. *Les richesses oratoires de saint Jean Chrysostome réunies et disposées pour la prédication*, 2 vol., Paris, 1902. — 12. *Nos saints Évangiles commentés d'après la tradition et les travaux récents*, 3 vol., Paris, 1905. — 13. *Cent-quatre-vingt-quatre méditations à l'usage des prédicateurs*, 3 vol.

Mémoires de l'Académie... d'Arras, t. 30, 1899, Réponse au discours de réception de M. l'abbé Doublet par M. l'abbé Rohaut, p. 241-249; t. 41, 1910, Discours nécrologique par Rohaut, p. 7-11; t. 42, 1911, Discours de réception de M. F. Leprince-Ringuet, successeur de Doublet, p. 426-431.

André Rayez.

DOUCELINE (sainte), vers 1214-1274. — Douceline naquit à Digne vers 1214 et mourut à Marseille le 1er septembre 1274. Fille de Bérenger de Digne et de Huguette, originaire de Barjols, elle était la sœur du bienheureux Hugues de Digne qui, parmi les premières recrues de l'ordre franciscain en France, est une des plus célèbres. Très attaché aux doctrines de Joachim de Flore, il exerça jusqu'à sa mort, survenue en 1255 ou 1256, une influence considérable sur Douceline. Celle-ci fonda à Hyères sur les bords du Roubaud, — d'où le nom de *Dames de Roubaud* —, un premier établissement de béguines; ensuite un second à Marseille, peut-être un troisième à Aix. La vie de Douceline a été écrite en provençal par une de ses disciples Philippine de Porcellet. Une rédaction primitive, composée vers 1297, a été complétée aux environs de 1315; elle est conservée dans un unique manuscrit (Paris, bibliothèque nationale, fr. 13503; cf Cl. Brunel, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris, 1935, n. 184). Cette biographie, tant par l'abondance de détails concernant divers personnages, comme Charles d'Anjou, frère de saint Louis, que par la description simple et colorée de la vie de la sainte, constitue un témoignage important pour l'histoire religieuse du 13e siècle. Les événements extraordinaires y tiennent une place considérable. L'auteur relate longuement les extases de Douceline, insistant principalement sur les phénomènes somatiques : lévitation, insensibilité, rigidité des membres, immobilité. Même insistance dans la *Chronique* de Salimbene : *Hec* [Douceline] *a Deo obtinuit gratiam specialem, ut in extasim raperetur, sicut fratres Minores viderunt mille vicibus in ecclesia sua, et si elevabant ei brachium, ita elevatum tenebat illud a mane usque ad vesperam, eo quod in Deum totaliter esset absorta.* Holder-Egger se contente d'anno-

ter ce passage par ces quelques mots : « Immo misera illa fuit hypnotica, ut apparet »; sans être aussi radical, on regrette que la biographe de la fondatrice ait été si prodigue de descriptions extatiques; on l'eût voulue plus soucieuse de mettre en relief les vertus morales. Quelques traits laissent aussi apparaître un caractère porté à certains extrêmes (c. 6). Étudiée jusqu'ici surtout par des philologues, la *Vie* de sainte Douceline devrait être l'objet d'un examen critique approfondi. Seul un historien bien au courant de l'histoire du midi et spécialement de Marseille pourrait le mener à bonne fin.

Le jour anniversaire de sa mort, on transporta le corps de la fondatrice dans l'église primitive des franciscains, puis quelques années plus tard dans la nouvelle église des mineurs (*Vida*, c. 14). Le tombeau de Douceline fut placé à côté de celui de son frère Hugues. Sur ce dernier point, la *Vida*, la *Chronique* de Salimbene et celle des 24 généraux sont unanimes. Il n'est pas douteux que Douceline ait été l'objet d'une grande vénération à Marseille, mais le culte est resté, semble-t-il, très local. Dans les *Acta Sanctorum*, on ne rencontre à son sujet que deux brèves mentions (octobre, t. 11, 1864, p. 791; t. 12, 1867, p. 779). A cette date, la *Vida* était encore inconnue et les bollandistes concluaient leur enquête par ces mots : « diximus eam ...cum sanctitatis fama e vivis excessisse, quin videatur alio quam domestico cultu cohonestata fuisse ». Le chanoine Albanès a réuni quelques indices qui montrent qu'à Marseille et à Hyères on célébrait annuellement la mémoire de la fondatrice; il ajoute que son nom fut inséré « dans divers martyrologes », mais il ne précise pas. Quoi qu'il en soit, il y aurait lieu de reprendre et de poursuivre l'enquête esquissée par le chanoine Albanès. Dans le *Martyrologium franciscanum* (éd. I. Beschin et J. Palazzolo, Rome, 1938) on lit au 29 octobre : « Massiliae, in Gallia, beatae Dulcolinae, sive Dulcinae, Virginis *tertiariae*, beati Hugonis de Digna germanae sororis, virtutibus et miraculis insignis ». En fait, la pieuse congrégation des « Dames de Roubaud », si elle était d'inspiration franciscaine, formait une famille indépendante de l'ordre de Saint-François. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas aisé de caractériser ce groupement de béguines. Salimbene note expressément : *Hec nunquam aliquam religionem intravit, sed semper in seculo caste et religiose vixit.* E. W. McDonnell écrit : « In Provence the oldest piece of religious prose of any importance appears to be the life of Douceline, written by her successor Philippine of Porcellet about 1300 within a Franciscan atmosphere. But interests of southern beguin(e)s must be approached cautiously, without application to the northern movement » (p. 400), indiquant par là que, pour comprendre le mouvement religieux dont Douceline est une des représentantes les plus typiques, il faudrait évoquer le milieu spirituel de la France méridionale durant la seconde moitié du 13e siècle.

J.-H. Albanès, *La Vie de sainte Douceline, fondatrice des Béguines de Marseille*, Marseille, 1879. Ce livre contient, outre une introduction (92 p.), la première édition de la *Vie* provençale, accompagnée de la traduction française et de pièces justificatives. L. Blancard a publié d'autres pièces d'archives relatives aux années 1280-1289 dans *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*, t. 2, Marseille, 1885, p. 371-383. R. Gout, dans *La Vie de sainte Douceline*, Paris, 1927, coll. Ars et fides 8, donne lui aussi le texte provençal, revu sur le manuscrit, et la traduction. Il a tenu compte des remarques que C. Chabaneau avait faites concernant l'édition d'Albanès (*Revue des langues romanes*, t. 18, 1880, p. 20-24) et de la thèse d'Else Wehowski, *Die Sprache der Vida de la Benaurada sancta Doucelina. Lautstand, Formen und einige syntaktische Erscheinungen. Eine Studie zum Dialekt von Marseille*, Berlin, 1910. G. Mourey, *Sainte Douceline, béguine de Provence*, Paris, 1922, biographie romancée. — Le témoignage du franciscain Salimbene, mort en 1287/1288 est avec la *Vida* une des sources les plus importantes (*Cronica fratris Salimbene de Adam*, éditée par O. Holder-Egger dans MGH *Scriptores*, t. 32, 1905-1913, p. 553-554; la béguine y est appelée *Donolina*). Il faut y joindre le passage de la *Chronica* XXIV *Generalium Ordinis Minorum*, dans *Analecta franciscana*, t. 3, 1897, p. 405-406, rédigée à la fin du 14e siècle, et groupant des renseignements puisés à des sources antérieures.

E. Renan, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. 29, 1885, p. 526-546, a consacré à sainte Douceline une notice qui s'inspire presque uniquement du livre du chanoine Albanès. — É. Gebhart a réservé quelques pages assez superficielles à la sainte dans *L'Italie mystique*, Paris, 1890, p. 206-209. L'important travail de E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, 1954, se rapporte surtout aux provinces du nord et n'a que quelques brèves allusions à la Provence. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, n'a lui aussi fait que mentionner la *Vie* de sainte Douceline (p. 193, 458); mais ces ouvrages présentent une excellente initiation à l'histoire religieuse des 12e-13e siècles. — Voir aussi D. Zorzi, *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria*, Milan, 1954, p. 68-72 et *passim*, qui cite des passages de la *Vida* relatifs à la dévotion de Douceline à la Trinité.

L'institut de Sainte-Douceline, menacé de suppression à la suite des décrets du concile de Vienne en 1311, fut finalement épargné. Il s'éteignit, faute de sujets, en 1414.

Baudouin de Gaiffier.

DOUCEUR. — 1. *Sémantique biblique.* — 2. *Chez S. Augustin et S. Jean Chrysostome.* — 3. *Chez S. Thomas.* — 4. *Au 17e siècle.*

1. **Sémantique biblique.** — La place faite à la douceur dans la spiritualité chrétienne tient sans nul doute tout d'abord à celle que lui fait le Seigneur dans la proclamation des béatitudes; dans l'exemple qu'il donne lui-même et qu'il résume en ces mots : apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. Mais ces mots dans l'Évangile ont une résonance où s'exprime la spiritualité antérieure d'Israël. « Les héros des béatitudes et leurs privilèges religieux, écrivait A. Lemonnyer (*Le Messianisme des Béatitudes*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 11, 1922, p. 376), viennent en droite ligne de l'Ancien Testament et de ce centre vital de la foi israélite que sont les prophètes et les psalmistes ». Jésus lui-même, quand il se proclame doux et humble, affirme une qualité messianique. Aussi n'est-il pas inutile sans doute, pour en préciser la notion, de voir tout d'abord ce que recouvrent dans la Bible les mots que nous traduisons communément par celui de douceur.

C. Spicq s'y est employé dans un article de la *Revue biblique* (t. 54, 1947, p. 321-339) sous ce titre *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence.* La distinction précise de ces termes permet de mieux discerner ce que seront les composantes de la douceur chrétienne et le contexte spirituel qu'elle suppose. Les quatre mots ci-dessus traduisent les vocables grecs χρηστότης, πραΰτης, ἠπιότης, ἐπιείκεια. En voici brièvement résumées les nuances diverses.

1° Χρηστότης, que semble traduire au mieux le mot de bénignité, signifie une certaine excellence qui, s'attachant à la bonté, en marque la qualité exquise, faite de bienveillance, d'amabilité, de douceur, d'obligeance, de

libéralité, de bienfaisance. La Vulgate traduit : dulcis, suavis, dulcedo, benignitas. C'est dans l'ancien Testament un attribut de Dieu. Chez les hommes ce sera la vertu du bon accueil. En saint Paul cette notion exprimera au plan du salut l'efficacité agissante de la bénignité divine. Elle sera chez le chrétien le rayonnement de l'amour de Dieu dont il doit porter témoignage en se configurant au parfait modèle, qui est Jésus-Christ.

2° Πραΰτης est souvent traduit en termes de douceur, conformément à l'usage de ce mot dans le grec profane. C'est ainsi que pour la Vulgate Moïse devient « le plus doux des hommes », *mitissimus* (*Nomb.* 12, 3) (cf A. Lemonnyer, *Portraits bibliques. Moïse*, coll. Études religieuses, Liège, 1920). Mais dans la langue des Septante πραΰτης traduit le mot hébreu *ânâw*, qui désigne ces « pauvres » d'Israël que les textes bibliques opposent à l'arrogance des « méchants » (cf A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, coll. Témoins de Dieu 14, Paris, 1953).

Ce double portrait (pauvres et méchants), écrit C. Spicq (*loco cit.*, p. 325), permet de préciser la nuance de douceur propre à la πραΰτης. Alors que le méchant est dur et hautain, le pauvre, au sens religieux que l'Ancien Testament et les béatitudes donnent à ce terme, est un être sans défense. Conscient de sa faiblesse, il se soumet docilement et sans révolte aux événements qui le lèsent et aux hommes qui l'oppriment. Conformément à l'attitude ordinaire des petites gens que l'épreuve a visitées, il est d'un abord facile, affable en ses propos, modeste dans sa tenue. C'est ce caractère et, pourrait-on dire, cette même classe sociale que désigne le latin *mansuetus*, du verbe *mansuesco*, littéralement « s'habituer à la main » d'où « s'apprivoiser »...

Mais c'est une certaine qualité *religieuse* de l'âme qu'exprime finalement cette « mansuétude » dans l'ancien Testament. C'est relativement à Dieu que le doux demeure, pour ainsi dire, en état de « disponibilité » (*ibidem*, p. 326). « Tandis que le pauvre, écrivait A. Lemonnyer (*op. cit.*, p. 378-379), est plus spécialement celui qui souffre de son état, le doux est expressément celui qui le supporte. Le pauvre crie vers Dieu, de qui principalement il attend son secours et le salut. Le doux se tient davantage soumis à Dieu, par qui, il le sait, les destins sont fixés. C'est très exactement des doux que Jésus entendait faire de ses disciples, quand il leur prescrivait de ne pas résister au méchant » (*Mt.* 5, 39). Ce sont bien en effet ces doux, πραεῖς, que nous retrouvons dans la béatitude de Matthieu, et qui, situés entre les pauvres, πτωχοί, et ceux qui pleurent, πενθοῦντες, forment avec eux une même catégorie d'âmes religieuses.

Quant aux autres emplois du mot dans le nouveau Testament, si chez saint Jacques et saint Pierre il revêt le sens de modestie, chez saint Paul il prend davantage la nuance de douceur propre à la signification grecque de ce vocable, tout en gardant la saveur religieuse et humble de l'ancien Testament.

En définitive, conclut ici C. Spicq après avoir analysé les textes pauliniens, le Christ a fait de la πραΰτης l'objet d'une béatitude et l'a revendiquée hautement pour lui-même; c'est grâce à elle qu'il comptait pouvoir s'attacher des disciples. Ce modèle d'un maître humble et modeste semble avoir fortement impressionné les Apôtres. Aussi bien, dans sa fonction de pasteur, saint Paul s'adresse à la communauté de Corinthe avec la mansuétude du Christ. C'est la vertu qu'il exige, en Galatie, à Éphèse ou à Colosses, des spirituels dans leur office de correction fraternelle. Tous les chrétiens doivent être imbus du même esprit. Qu'ils écoutent la parole de Dieu (S. Jacques), qu'ils défendent leur foi devant les incrédules (S. Pierre) ou dans leurs rapports avec tous les hommes (S. Paul), les disciples du Sauveur seront humbles, patients, conscients de leur faiblesse, doux, c'est-à-dire pleins de mansuétude et de modestie, πραεῖς. C'est un des traits auxquels on reconnaît le chrétien (p. 331).

3° Voici maintenant le terme ἤπιος (2 *Tim.* 2, 24), que la Vulgate traduit par *mansuetus*, mais qu'exprimerait mieux la *lenitas*, « douceur sans aspérité et surtout extérieure », se traduisant dans le comportement des gestes, des paroles douces et calmes. Le sens du mot dans le grec profane est adoucissant, calmant. « C'est une douceur désarmante, l'opposé de la manière forte » (*ibidem*, p. 322).

4° Ἐπιείκεια enfin évoque dans le grec profane la juste mesure, ce qui est convenable, proportionné, raisonnable, et caractérise un des aspects de la prudence du chef. Mais cette modération est souvent synonyme de bonté et de douceur, et, dans cette acception, associée à πραός et à χρηστός. Celui qui domine se grandit en gardant cette modération qu'exprime le latin *clemens* : la clémence sait pardonner et adoucir les châtiments nécessaires. La langue des Septante emploie ce mot en son sens habituel, mais, en l'appliquant à Dieu et aux hommes constitués en dignité, en fait un synonyme de χρηστότης : bienveillance et miséricorde. Dans le nouveau Testament l'ἐπιείκεια, vertu propre aux supérieurs et aux hommes proches de Dieu, signifie, ainsi assimilée à la πραΰτης, une douce et humble patience. « Modestia vestra nota sit omnibus hominibus ». Ces mots de l'épître aux Philippiens 4, 5, où *modestia* traduit ἐπιείκεια, prennent une résonance d'une richesse complexe, où le comportement du chrétien évoque à la fois toute l'humble et joyeuse soumission à Dieu des doux de l'ancien Testament, cet équilibre et cette sage mesure que comporte l'idéal grec de l'ἐπιείκεια (je traduirais volontiers : tenez-vous bien!), et ce rayonnement à la fois indulgent et affable à l'égard de tous ceux qui, partageant notre condition humaine, font route avec nous vers le Royaume.

2. Chez saint Augustin et saint Jean Chrysostome. — Les diverses nuances que le vocabulaire de la douceur nous a fait reconnaître se rencontrent chez les auteurs chrétiens, avec un écho plus ou moins direct des thèmes bibliques, dans la mesure où leurs écrits sont le commentaire de textes scripturaires; avec, dans la systématisation théologique d'un Thomas d'Aquin, la place faite aux analyses de la morale gréco-latine, dont le *De clementia* de Sénèque est ici un des témoins; avec, chez les auteurs spirituels proprement dits, les remarques psychologiques opportunes à la conduite des âmes.

Se retrouveront en tout cas les différents aspects déjà notés ci-dessus : fondamentalement, et dans son aspect le plus intérieur, la douceur sera décrite comme une docilité à Dieu faite d'un abandonnement sans révolte et tout filial à sa volonté. Au plan proprement moral du gouvernement de soi-même, elle sera définie comme une domination des instincts d'agressivité, assurant dans la modération de ceux-ci une sereine possession de soi. Son rôle dans l'équilibre intérieur que suppose toute vie spirituelle sera envisagé du point de vue de la vie contemplative aussi bien que de sa nécessité dans la vie de relations. Vertu proprement chrétienne, elle apparaîtra comme une conformation au Christ. Mais par là même sera accentué son rôle dans l'économie du salut, comme un des traits selon lesquels l'Église poursuit l'œuvre de son Maître. Elle sera alors présentée

non seulement comme une des qualités attenant à l'exercice de l'autorité, mais comme une des composantes de la charité fraternelle, compte tenu des avertissements de l'Évangile concernant le pardon des injures, le rejet de tout ressentiment. L'on prendra soin enfin de la distinguer de toutes les déviations, qui ne feraient plus d'elle qu'une débonnaireté amollissante : à l'image de la douceur de Dieu qui est sans faiblesse, la douceur chrétienne est le fait d'un amour fort et exigeant; conformée à la douceur du Christ, elle suppose le renoncement à soi-même.

1° Saint *Augustin*, selon les textes qu'il commente, insiste sur l'un ou l'autre de ces traits.

Expliquant les béatitudes (*Sermo* 53, 2, PL 38, 365) : « Voici ce que c'est qu'être doux, ne pas résister à ton Dieu; en ce que tu fais de bien te complaire en lui, non en toi-même; dans les maux qui te sont justement infligés, n'avoir déplaisir que de toi-même, et non de lui ». Nul scandale n'atteint les doux, car en eux nulle révolte à l'égard de la volonté divine (*Sermo*, 81, 3, 500) : « Notre dessein est de voir, ou de chercher ou d'apprendre, comment il nous faut être doux... C'est là une grande chose, et nécessaire dans l'adversité ». Voici l'exemple de Job : « Vois ce qu'est un doux, ce qu'il répond... Cet exemple nous a fait comprendre ce que sont les doux : définissons-le, si possible. Les doux sont ceux qui dans tout ce qui leur arrive de bien, dans tout ce qu'ils font de bien, n'ont de complaisance que pour Dieu; dans tout ce qu'ils souffrent de mal, n'ont nul déplaisir de Dieu. Ah, frères, soyez attentifs à cette règle, à cette norme... » Il s'agit d'être comme cet âne sur lequel le Seigneur était assis, et qui ne prenait pas pour soi les hosanna qui s'adressaient au Fils de Dieu : *Jumenta mansueta vult habere Dominus...* (*Enarrationes in ps.* 33, sermo 2, PL 36, 310). Autre définition de la douceur (*De sermone Domini in monte* I, 2, 4, PL 34, 1232) : « Les doux sont ceux qui acceptant l'adversité, dans leur non-résistance, remportent la victoire du bien sur le mal ».

La victoire de la douceur du Christ est donnée en exemple et comme principe de la victoire du chrétien (*Enarr. in ps.* 131, PL 37, 1717) : la douceur de David, « dont le nom signifie main puissante, car c'était un grand guerrier », préfigure le combat du chrétien. « C'est contre ces ennemis (le diable et ses anges) que combat l'Église. Et comment? Par la douceur. Car c'est par la douceur que notre Roi est victorieux du démon. Celui-ci sévissait avec rage. Le Christ souffrait. Le furieux est vaincu, victorieux celui qui tout supportait. C'est dans cette douceur, que l'Église, qui est le corps du Christ, remporte la victoire sur ses ennemis ». Mais cette douceur du Christ n'est point faiblesse, pas plus que la douceur de Dieu. Le Christ, doux et humble dans sa Passion, qui se tait comme la brebis menée à l'abattoir et qui sur la croix n'a qu'une parole de pardon, est aussi le Dieu dont il est dit : *Ne sileas neque mitescas.* C'est celui qui pour sauver Paul le poursuit à grands cris et lui apprend ce qu'il doit souffrir (*Sermo* 278, PL 38, 1268).

2° Les auditeurs de saint *Jean Chrysostome* étaient-ils particulièrement enclins aux passions de colère? On le croirait volontiers à en juger par certaines des exhortations qu'il leur adresse. C'est en tout cas au plan moral de la maîtrise de soi, et de la force d'âme que comporte la douceur, qu'il leur présente les grands modèles de mansuétude. Voici à titre d'exemple quelques citations des *Homélies sur les Actes des Apôtres* (PG 60).

Hom. 14, 2, 114. « Admirez la mansuétude de Gamaliel. Il ne fait pas de longs discours, il s'exprime en peu de mots et sans nulle colère... il les persuade et par la douceur et par l'équité de son langage ».

Hom. 15, 4, 125. C'est S. Étienne qui est ici présenté comme modèle de douceur. Le thème du pardon des injures est exposé par un développement sur la douceur, modératrice du ressentiment.

« Vois comment Dieu, sous le coup d'une injure, répond avec douceur (πράως) et bonté (ἡμέρως) : Où est, dit-il, ton frère Abel? Et que répond l'autre? Suis-je le gardien de mon frère! Est-il parole plus arrogante? L'accepterait-on d'un fils? Si un frère parlait ainsi n'y verrait-on point une insolence? A nouveau Dieu répond avec douceur... Mais, dis-tu, Dieu est trop haut pour être accessible à la colère. — Eh bien, pourquoi le Fils de Dieu est-il descendu jusqu'à toi, sinon pour te diviniser? — Je ne puis y arriver, dis-tu, je ne suis qu'un homme! — Souffre donc que nous te mettions des hommes sous les yeux. Et ne crois pas que je veuille ici parler de Paul ou de Pierre. Il s'agit de gens bien inférieurs à eux, et même au plus bas. Anne avait reçu du serviteur d'Héli cette injure : Cuve ton vin! Quoi de plus outrageant? A cela que répond-elle? Je suis une femme affligée. Rien n'égale l'affliction : c'est la mère de la sagesse. Et elle avait une rivale : elle ne se dresse pas contre elle. Mais voilà : elle se réfugie près de Dieu, et dans sa prière elle ne fait même pas mention d'elle. Elle ne dit pas : cette femme m'a outragée, venge-moi! Voilà quelle était la sagesse d'une femme. Rougissons, nous les hommes! — et vous savez pourtant qu'il n'y a rien de plus fort que la jalousie ».

Chrysostome cite d'autres exemples : le publicain s'effaçant devant le pharisien qui l'outrage, Memphibeal qui ne cherche point revanche, la femme de mauvaise vie qui pleurant aux pieds du Christ laisse dire le pharisien. Il fait honte à ses auditeurs de leurs colères et les invite à pratiquer la douceur à leur propre foyer.

« Je dis cela pour que nous soyons doux, non pas seulement à l'égard des hommes, mais si tu as une femme bavarde, pour que tu saches la supporter. Voilà ta palestre et ton gymnase : ta femme... Elle s'est emportée? N'agis pas toi-même comme une femme » (5, 126)! Et l'orateur poursuit en montrant la virilité de la douceur. C'est l'emportement coléreux qui est une faiblesse.

Hom. 17, 3, 138. La prédication de S. Étienne est ici encore l'occasion d'un long développement sur la douceur (ἐπιείκεια) sans laquelle la hardiesse de la parole (παρρησία) n'aurait point cette perfection qui la fait convaincante :

« Si tu t'emportes, ce n'est plus de la franchise de parole, c'est de la passion, et c'est ainsi qu'on en jugera. Sans douceur pas de véritable liberté de parole. Car un même acte ne peut sous le même rapport être valable et défectueux. Le courage de parler est un bien; parler en furieux, c'est faillir. Il faut donc être pur de toute animosité, si nous voulons nous exprimer hardiment. Car, dirais-tu des choses justes, si c'est avec colère, tout est perdu, ta franchise même, tes sages avertissements, quoi que tu fasses. Vois cet homme (Étienne) qui parle sans colère, sans insolence, mais leur rappelle les anciennes prophéties. Qu'il n'ait été poussé par nul ressentiment, il le prouve, lorsque tombant sous les coups il prie pour ceux qui le frappent : « Ne leur imputez pas ce péché ». Ce n'est point là le langage de la colère, mais de la compassion. De là ces mots : Ils voient sa figure comme celle d'un ange... Soyons donc purs de toute colère. L'Esprit Saint n'habite pas là où règne la colère. Le furieux est maudit ».

Suit un développement sur la colère et la douceur, plein comme précédemment de remarques pratiques. On notera que ce que l'on traduit par douceur (dans la traduction latine *mansuetudo*) est le mot ἐπιείκεια. A la fin de cette homélie, l'exemple étant donné de Moïse « le plus doux des hommes », c'est le terme πραΰτης qui revient ensuite dans l'exhortation. La douceur en tout cas apparaît ici comme une vertu singulièrement énergique et, dans sa liaison avec l'audace de la prédication évangélique, liée à l'héroïsme même du martyre.

L'homélie 48 reprend un thème semblable à propos de saint Paul et fait le partage de la douceur vraiment vertueuse avec ce qui ne serait que lâcheté, aussi bien qu'avec l'agressivité qui ne relève que de l'intérêt propre. La vraie douceur ne se peut disjoindre de la

παρρησία, qui prend la défense du prochain et n'est elle-même vertueuse que dépouillée de tout esprit de revendication personnelle. La lâcheté va de pair avec cet esprit revendicatif quand nous négligeons pour cela le prochain. La παρρησία est le fait des grands cœurs (μεγαλοψυχία).

Aussi la douceur est-elle l'indice d'une grande force d'âme. Une âme généreuse et noble, une âme élevée a grand besoin de douceur. Crois-tu que ce ne soit rien de subir de mauvais traitements sans en être exaspéré? On ne se trompe point en parlant de courage, quand il s'agit d'aider son prochain. Qui est assez fort pour vaincre une passion si puissante pourra affronter résolument d'autres difficultés. Voici deux passions, la crainte et la colère. Si tu sais maîtriser celle-ci, il est clair que tu triompheras de la crainte, tu seras un homme fort. Mais si tu te laisses emporter par la colère, tu deviens arrogant. Et si tu ne sais être maître de cette impétuosité, tu ne pourras davantage dominer la crainte : tu ne seras qu'un faible et un timide (356).

3. **Chez saint Thomas.** — On se reportera aux articles du DS : *Bonté*, t. 1, col. 1860-1868; *Clémence*, t. 2, col. 944-947; et surtout *Colère*, où la mansuétude est étudiée par rapport à celle-ci, col. 1063-1068. Le présent paragraphe n'a pour objet que de signaler les divers aspects selon lesquels saint Thomas a fait place à la douceur dans sa systématisation morale.

C'est d'abord la béatitude évangélique (1^a 2^{ae} q. 69 a. 3). Les béatitudes sont envisagées comme les grands actes des vertus et des dons, où se fait pressentir la béatitude éternelle à laquelle ils nous acheminent. C'est en fonction de cette orientation vers l'achèvement bienheureux de la vie chrétienne que la douceur (*mititas*) est ici considérée, non point seulement comme l'acte de la vertu morale de mansuétude, mais comme un acte émis sous l'influence de l'action divine caractéristique des dons (a. 1 ad 3). Dans cet acheminement vers la vie bienheureuse, il faut se garder des attraits de la « vita voluptuosa » pour s'acheminer par la voie de la « vita activa » vers la contemplation de Dieu, en quoi consiste, consommée en l'éternité, commençante ici-bas, la vie bienheureuse. La pauvreté spirituelle empêche de se méprendre sur le vrai bonheur qui n'est point dans les biens extérieurs. Mais il ne consiste point davantage dans la satisfaction des passions. A la domination des passions de l'irascible remédie la béatitude des doux, comme la béatitude des larmes à l'appel des passions de convoitise. Si la vertu morale de douceur empêche un débordement passionnel dont la démesure serait contraire à la raison, « le don du Saint-Esprit le fait plus excellemment, nous mesurant à la volonté divine, et assurant par là même une tranquillité totale ».

On voit que saint Thomas, en notant cette influence des dons du Saint-Esprit, rejoint dans sa conception de la douceur chrétienne le thème biblique des « doux » dans leur soumission humble et patiente au bon vouloir divin. Quels dons seront ici en jeu? Dans sa systématisation spirituelle saint Thomas conçoit une connexion des dons, les uns dirigeant, dans la lumière d'amour issue de l'inspiration divine, les autres « exsequentes », agissant dans cette lumière. C'est dire que la douceur des vrais spirituels suppose le sens de Dieu et du prochain aimé pour Dieu. La *mititas* sera alors attribuée au don de force ou au don de piété, suivant que l'on regarde la matière morale qu'elle vient parfaire, ou sa motivation profonde, étant entendu que de toute façon elle suppose la lumière des dons intellectuels de science et de conseil. « On peut la rattacher au don de force, car, dit saint Ambroise (*Expositio Evangelii sec. Lucam* v, 6, 22, PL 15, 1652b), il appartient à la force de vaincre la colère, et de réprimer l'indignation »... « Mais si l'on considère que ce qui meut principalement la mansuétude c'est le respect religieux de Dieu, nous attribuerons la béatitude de la douceur au don de piété » (1^a 2^{ae} q. 69 a. 3 ad 3). Saint Thomas décrira ailleurs ce don comme un *dulcis et devotus affectus ad Patrem* : un sentiment de soumission douce et totale à l'égard du Père (*Expos. in orationem Dominicam*, op. 34, 2^a petitio). Et n'oubliant pas que cette piété filiale s'étend du père à tous ceux sur qui sa paternité s'exerce, on trouverait là le principe de l'extension de la douceur aux actes de la charité fraternelle.

Saint Thomas signale par ailleurs la relativité de ces attributions. Sa systématisation le portant à classer les actes des dons et des vertus avant tout par rapport à leur objet, et donc à la matière morale qu'ils régissent, ce n'est qu'avec une certaine reluctance qu'il maintient (2^a 2^{ae} q. 121 a. 2) la correspondance du don de piété et de la béatitude de douceur. L'autorité de saint Augustin, « pietas congruit mitibus », lui paraît le résultat d'une simple correspondance de l'ordre des béatitudes et de celui des dons. Cela ne lui semble pas très scientifique. « Secundum propriam rationem », il préfère rattacher à la piété les béatitudes de la faim et soif de justice et de la miséricorde. Tout ce qu'on peut dire, pense-t-il, c'est que par la mansuétude sont enlevés les obstacles à l'exercice du don de piété. Peut-être l'attention que nous portons aux sources bibliques nous ferait-elle préférer sur ce point la conception profondément religieuse de la douceur qu'évoquait davantage le texte de la 1^a 2^{ae} q. 69.

Au surplus, la douceur est aussi mentionnée parmi les « fruits du Saint-Esprit ». Cet état heureux de l'âme chrétienne comporte une sorte d'équilibre dont saint Thomas s'emploie à classer les bonnes dispositions. C'est dans celles qui regardent le prochain que la mansuétude trouvera sa place : la bonté met en l'homme spirituel une volonté de bienfaisance. La bénignité y apporte sa propre ferveur. S'y ajoute « l'égalité d'âme pour supporter les maux que le prochain nous inflige : et c'est la mansuétude, qui réprime la colère » (1^a 2^{ae} q. 70 a. 3c).

Nous revenons par là à la définition formelle de la mansuétude, telle qu'elle est étudiée à la 2^a 2^{ae} q. 157. Ce sujet ayant été amplement développé à l'article *Colère* du DS, nous n'y insisterons que très brièvement. Saint Thomas, à partir du *De clementia* de Sénèque, s'emploie à la fois à distinguer la mansuétude de la clémence, et à montrer leurs rapports. C'est le rapport des vertus modératrices des passions à celles qui ont pour objet la vie de relations et les actes relatifs à autrui. La passion de colère pousse à punir plus gravement. S'il appartient à la clémence d'user de modération quand il s'agit de punir, c'est à la mansuétude qu'il revient de refréner les impétuosités agressives de la colère. Elle réprime l'appétit de vengeance. Ce faisant, elle ne s'oppose pas directement à la sévérité et peut se concilier avec elle, car l'inflexibilité de celle-ci peut éventuellement être aussi raisonnable que la clémence. Le rattachement de la clémence et de la mansuétude à la tempérance vient du caractère modérateur de l'une et de l'autre vertu.

Quant à leur excellence, c'est-à-dire à la place et à l'importance qu'elles ont dans la vie morale et spirituelle du chrétien, elle est d'abord appréciée en fonction de la valeur relative des objectifs moraux. Ces vertus ne contribuent au bien moral et spirituel qu'en s'appliquant à en diminuer les obstacles. Ceux-ci sont de taille quand il s'agit de la colère, car cette passion par son impétuosité trouble l'âme à un degré rare. Aussi la mansué-

tude contribue-t-elle au plus haut point à la possession de soi (a. 4). C'est vertu des grandes âmes. Vertu aussi des âmes contemplatives. Non seulement parce que la possession de soi leur est nécessaire, mais parce que la vraie connaissance divine suppose soumission à la parole de Dieu, et que la douceur réprime l'irritabilité qui nous ferait nous rebeller contre ses exigences (a.4 ad 1). Au surplus la mansuétude et la douceur offrent leur concours à la charité, la plus haute des vertus, en apportant soulagement au prochain (ad 2). Mais c'est, pense notre auteur, toujours soucieux de distinctions formelles, sans se confondre avec la miséricorde et la piété, tout en coopérant avec elles (ad 3).

Le thème de l'imitation du Christ n'est abordé que par incidence, à propos de la définition des dons du Saint-Esprit. Ceux-ci ont-ils pour rôle spécifique de nous conformer au Christ? Ils le font, mais ce n'est pas, pense saint Thomas, ce qui les définit, « car lorsque le Seigneur nous engage à nous conformer à lui, c'est avant tout par l'humilité et la douceur.., et par la charité, qui sont les vertus que sa Passion fait surtout resplendir » (1ª 2ªe q. 68 a. 1c).

Nous retiendrons de saint Thomas son souci de maintenir une définition de la mansuétude spécifiée par la domination de la colère. C'en est l'élément formel. Autour de cela, certes, tout un contexte psychologique : la mansuétude contribue par excellence à cette calme possession de soi, sans laquelle il n'est point de vraie prudence non plus que de vie contemplative réelle. Les liens de cette vertu avec l'humilité et la patience ne manquent pas non plus d'apparaître. Mais celles-ci se distinguent par des objets bien spécifiques : la patience défend notre cœur contre la tristesse, l'humilité y réprime l'égoïste insurrection de l'orgueil. Nous défendant des impétuosités coléreuses, la douceur a le rapport étroit que nous avons dit avec la clémence. Et par là même apparaît sa liaison avec la miséricorde. Mais celle-ci se définit distinctement comme une compassion à l'égard d'autrui, qu'éveille notre communauté d'humaine misère et qui, inspirée par la charité, devient le principe prochain de sa bienfaisance. Cette apparente dissection de vertus, classifiées par leur objet formel, déçoit peut-être ceux qui lui préfèrent le langage biblique, plus souple, plus évocateur de sentiments l'un en l'autre inclus. Cette analyse n'est point sans profit, si l'on prend soin de recomposer le tout dans une psychologie vivante. Nous avons vu d'ailleurs que saint Thomas, quand il parle de la *mititas*, semble avoir perçu cette *aura* religieuse où baigne profondément la douceur chrétienne. Nous l'avons vu également ici maintenir sa rigueur formelle : la douceur reste distinguée de ce don de piété qui semble devoir cependant lui inspirer une perfection plus haute, comme du don de force qui, dans l'imperturbable élan d'une confiance qui ne se mesure qu'à Dieu seul et à son amour, fait tenir pour peu de choses les motifs de trouble et d'irritation.

4. **Au 17e siècle.** — Sans doute est-ce parce qu'elle est profondément « religieuse » en même temps qu' « occupée de Jésus-Christ » que la spiritualité du 17e siècle fait place à la douceur, comme à une vertu tout d'abord intérieure et toute de conformité au Christ. Ne s'agit-il pas, selon *Bérulle*, de se « présenter à son humilité, sa charité, sa bénignité : ouvrons-y nos cœurs, afin qu'elles s'y impriment... » « Il en est de même des qualités et vertus de Dieu incarné. Son humilité divinement humaine se veut imprimer dans nos âmes et nous rendre humbles, sa douceur tend à nous rendre doux » (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 550).

C'est l'intériorité spirituelle de la vertu de douceur, toute liée au renoncement à soi-même, qui nous apparaîtra tout d'abord dans l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* de J.-J. Olier : entrer dans la religion de Jésus-Christ c'est se conformer à lui, et la douceur est en bonne place parmi les vertus qui nous permettent d'entrer dans l'esprit de Jésus, en mourant à nous-mêmes. Aussi supposant la mort de l'amour-propre, source en nous d'amertume, est-elle le fruit de la charité du Christ :

« La vertu de douceur est la consommation du chrétien. Car elle présuppose en lui l'anéantissement de tout le propre, et la mort à tout intérêt : en sorte que ni le mépris ne l'irrite, ni la perte des biens et du repos de la vie ne le tire de la douceur... Cela se fait par Jésus-Christ... et il faut que tout ce fond d'amour de soi... soit abîmé en Dieu, si on veut mettre l'âme dans la jouissance de la vraie douceur » (ch. 10, Paris, 1661, p. 252-253).

La vraie douceur est intérieure. C'est celle du cœur. « Cette douceur n'est qu'une participation de celle de Dieu. Il est la Douceur par essence, et lorsqu'il en veut rendre l'âme participante, il s'établit tellement en elle qu'elle n'a plus rien de la chair ni d'elle-même; mais elle est toute perdue en Dieu, en son être, en sa vie, en sa substance, en ses perfections : en sorte que tout ce qu'elle opère est en Douceur; et quand même elle opère avec zèle, c'est toujours avec Douceur, à cause que l'amertume et l'aigreur n'ont plus de part en elle, non plus qu'elle n'en peut avoir en Dieu » (p. 253-254).

C'est l'équilibre intérieur de l'âme en harmonie avec Dieu que *Bossuet* indique également comme source de la véritable douceur qu'il décrit en ces termes (*Méditations sur l'Évangile*, 3e jour) :

« Bienheureux ceux qui sont doux. Apprenez de moi que je suis doux », sans aigreur, sans enflure, sans dédain, sans prendre avantage sur personne, sans insulter au malheureux, sans même choquer le superbe, mais tâchant de le gagner par la douceur; doux même à ceux qui sont aigres; n'opposant point l'humeur à l'humeur, la violence à la violence; mais corrigeant les excès d'autrui par des paroles vraiment douces.

Il y a de feintes douceurs, des douceurs dédaigneuses, pleines d'une fierté cachée; ostentation et affectation de douceur, plus désobligeante, plus insultante que l'aigreur déclarée.

...Ce qui rend l'esprit aigre, c'est qu'on répand sur les autres le venin et l'amertume qu'on a en soi-même. Lorsqu'on a l'esprit tranquille par la jouissance du vrai bien et par la joie d'une bonne conscience, comme on n'a rien d'amer en soi, on n'a que douceur pour les autres; la vraie marque de l'innocence, ou conservée ou recouvrée, c'est la douceur.

Fénelon, de son côté, marque nettement le lien de l'humilité et de la douceur.

« Mon Dieu, vous êtes ensemble doux et humble, parce que l'humilité est la source de la véritable douceur. L'orgueil est toujours hautain, impatient, prêt à s'aigrir » (*Manuel de piété. Réflexions saintes*, 11e jour, *Œuvres*, t. 6, Paris, 1850, p. 32).

« Il n'y a point de douceur véritable et constante sans humilité. Tandis que nous serons pleins de nous-mêmes, tout nous choquera en autrui. Soyons persuadés que rien ne nous est dû, et alors rien ne nous aigrira » (*Manuel. Méditations*, n. 12, *ibidem*, p. 45).

C'est de même comme une vertu essentiellement intérieure, que saint *François de Sales* dans son *Introduction à la vie dévote* (3e partie, ch. 8 et 9) recommandait la douceur, tout en la décrivant d'abord comme une vertu relative au prochain, « fleur de la charité ». Cette qualité intérieure de la douceur exige qu'elle soit totale :

Ne vous courroucez point en chemin (*Gen.* 44, 24). Je vous en dis de même, Philothée, cette misérable vie n'est qu'un acheminement à la bienheureuse; ne nous courrouçons donc point

en chemin les uns avec les autres, marchons avec la troupe de nos frères et compagnons doucement, paisiblement et amiablement; mais je vous dis nettement et sans exception, ne vous courroucez point du tout, s'il est possible, et ne recevez aucun prétexte quel qu'il soit pour ouvrir la porte de votre cœur au courroux. Car saint Jacques dit tout court et sans réserve que l'ire de l'homme n'opère point la justice de Dieu (1, 20).

François de Sales dans ce même chapitre montre le rôle nécessaire de la douceur quand il s'agit de réprimer le mal : « Rien ne mate tant l'éléphant courroucé que la vue d'un agnelet ». Il explique la nécessité de réduire à fond, et en opérant sans violence, les impétuosités coléreuses. Il faut pour cela user de la prière, et là encore « doucement, tranquillement, et non point violemment ». Il faut également pratiquer constamment cette vertu, surtout à l'égard des proches. Mais cette attitude de douceur à l'égard du prochain suppose que l'on pratique non moins « la douceur envers nous-mêmes » (ch. 9) : « Ne dépitant jamais contre nous-mêmes ni contre nos imperfections ». Car il y a là l'amorce d'un trouble indéfini. Il faut donc se reprendre de ses fautes « avec des remontrances douces et tranquilles ». Et s'il faut employer une manière plus forte, tout doit s'achever dans la douceur de la confiance en Dieu.

Ces citations demeureraient encore un peu matérielles, si nous ne réfléchissions à la place que tient précisément la douceur dans la spiritualité de François de Sales. Elle n'y est point séparable des autres vertus sur lesquelles il attire notre attention, justifiant cet intérêt au chapitre 1er de cette 3e partie. « La douceur, la tempérance, l'honnêteté et l'humilité, sont des certaines vertus, desquelles toutes les actions de notre vie doivent être teintes. Il y a des vertus plus excellentes qu'elles : l'usage néanmoins de celles-ci est plus requis ». Celles qu'il nous présente avec la douceur sont la patience, l'humilité, puis « qu'il faut traiter de ses affaires avec soin, et sans empressement ni souci ». Sans doute y a-t-il là, dans les perspectives d'une spiritualité destinée à la vie dans le monde, et où le sens des devoirs d'état s'accompagne d'un rythme de vie spirituelle aux exercices bien définis et où l'oraison tient une grande place, un souci de maintenir l'unité intérieure par un exercice habituel des vertus, qui laissent l'âme dans un calme paisible et permettent ainsi de passer sans heurt des occupations extérieures à la prière. Mais plus profondément encore, c'est parce que toute cette spiritualité est fondée sur l'amour que la douceur y prend cette place de choix. « Il faut tout faire par amour et non par force », pense François de Sales. Une telle douceur, parce qu'elle assure la primauté de l'amour, ne va pas sans une mort à soi-même, réelle bien que cachée.

Avec François *Guilloré*, voici maintenant un double petit traité de la douceur. Ce sont d'une part, dans les *Conférences spirituelles* (Paris, 1683), les 4 chapitres qui inaugurent le 1er livre du second volume et qui sont consacrés à la douceur de Jésus. Le premier sur *La douceur abjecte de Jésus dans la crèche* a l'intérêt de se référer à la dévotion du 17e siècle à l'enfance de Jésus. Mystère de douceur certes, mais où le véritable esprit d'enfance implique l'acceptation du mépris des hommes, et cette disponibilité à la volonté d'autrui, dont la non-résistance de l'enfant est le modèle. *La douceur conquérante de Jésus* dans ses conversations (ch. 2), sa *douceur immolée* dans les tourments (ch. 3), sa *douceur triomphante* dans le ciel (ch. 4), forment la matière de trois autres méditations, où la douceur inspirée du divin modèle nous est présentée avec tout le renoncement à soi qu'impose l'imitation de Jésus.

Dans *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* (Paris, 1673), une série de chapitres sur les illusions de la douceur forment un petit traité pratique (liv. 2, tr. 3), qui poursuit avec vigueur toutes les déviations de la fausse douceur, qui ne serait que faiblesse de tempérament ou mollesse paresseuse.

Qu'il s'agisse du gouvernement d'une maison, où « un peu de guerre sainte » (ch. 1) n'est point hors de propos, ou de la conduite des âmes où la douceur est bien nécessaire, certes, mais où l'on met parfois au compte de cette vertu ce qui n'est qu'une « bonté naturelle que d'autres peut-être appelleront une lâche indulgence » (ch. 2) ou une crainte trop molle de contrister. Douceur dans la conversation, où l'affabilité vertueuse cède le pas à ce qui n'est que l'effet d'un tempérament facile ou au goût que l'on a de plaire à tout le monde (ch. 3). Douceur envers soi-même, qui dévie en une confiance présomptueuse du pécheur, quand ce n'est le fait d'un obscurcissement de la conscience ou d'un endurcissement du cœur, qui n'ont rien à voir avec l'humble douceur du pénitent chrétien (ch. 4). Il faut pour que la douceur chrétienne se garde de ces illusions savoir se mortifier, vivre en présence de Dieu, exercer la douceur à l'égard d'autrui sans pour autant lui nuire par manque de fermeté, et savoir avoir de saintes indignations contre ses propres défauts et ceux que l'on a à corriger. « Ne m'appelez donc point douceur celle qui s'aime en un point de ne vouloir jamais élever la parole et donner de ton à sa voix » (ch. 4).

Joignons à ces propos sur l'authentique douceur l'instruction synodale de *Massillon* de 1737. Massillon s'élève d'abord avec vigueur, et non sans un certain réalisme dans la description, contre les défauts opposés à la douceur pastorale :

« Il n'est que trop vrai que nous substituons souvent l'humeur, l'esprit de domination, le faux zèle, à cette charité tendre et prudente qui seule peut assurer le succès de nos fonctions ». L'humeur, hélas, constate-t-il, n'est pas changée par la consécration sacerdotale, mais du moins devrait être corrigée. Elle l'est parfois quand on est subalterne : « Le désir d'être en place était plus fort que l'humeur..; à peine est-on placé que l'on commande avec rudesse et que l'on ne se contraint plus ». L'esprit de domination l'emporte, « sous prétexte de soutenir l'honneur et l'autorité de ce ministère ». Pourtant, « nos droits sont toujours plus en sûreté dans les cœurs de nos peuples, que dans les titres mêmes qui nous les conservent ».

« Mais, direz-vous, comment corriger les désordres... sans une certaine sévérité, incompatible presque toujours et avec la douceur du pasteur, et avec l'amour de son peuple pour lui? Et voilà, mes frères, le troisième défaut opposé à la mansuétude pastorale, le faux zèle ». Ceci dit, Massillon condamne avec la même force la fausse douceur : un pasteur que ne touchent point les dérèglements de sa paroisse « est un meurtrier et un barbare ». « Il est une autre sorte de fausse douceur dans un pasteur.., ce sont des pasteurs mous et timides; plus amoureux de leur repos que du salut des âmes qui leur sont confiées », plus soucieux de plaire que de corriger. « L'ingratitude de ces mêmes peuples les punit bientôt de leur lâche condescendance : Dieu brise les os de ces faibles pasteurs » (*Discours synodaux*, 15e discours : De la douceur nécessaire aux ministres, coll. Orateurs sacrés, éd. Migne, t. 43, 1854, p. 689-699).

Conclusion. La notion de douceur, telle qu'elle apparaît dans la Bible et chez les spirituels chrétiens dont nous avons donné quelques citations, semble recouvrir un peu plus que la seule vertu de mansuétude telle que la définit saint Thomas. Elle caractérise un comportement d'ensemble fait à la fois de dépendance à l'égard de Dieu et de modeste et aimable patience à l'égard du prochain. Revenant aux sources bibliques et évangéliques de la douceur chrétienne, on sera attentif au couple « humilité-douceur ».

On lira avec intérêt sur ce sujet une page suggestive de R.-A. Gauthier (*Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951). La mention de la béatitude des doux en saint Matthieu ne ferait que compléter la traduction de l'araméen *anwânâ*, dont la première béatitude n'exprimait qu'un aspect, ce mot, comme l'hébreu *ânâw*, signifiant à la fois humble et doux. « Mais cette douceur même n'est-elle aussi qu'un aspect de l'humilité : elle est, pour ainsi dire, l'humilité envers le prochain, comme la pauvreté spirituelle est l'humilité envers Dieu. La seconde béatitude est semblable à la première, comme le second commandement, celui de l'amour du prochain, est semblable au premier, celui de l'amour de Dieu » (p. 401).

Peut-être n'est-il pas inutile, dans une présentation contemporaine de la douceur chrétienne, de mettre en relief le caractère profondément « religieux » de cette attitude spirituelle. Notre comportement à l'égard du prochain est ici la pierre de touche de l'authenticité de nos sentiments envers Dieu. R.-A. Gauthier le remarque en évoquant la parabole du pharisien et du publicain. Le premier, lors même qu'il prétend rendre gloire à Dieu, n'a pas l'humilité du cœur, méprisant qu'il est pour le publicain. — On insistera également de façon utile sur le caractère viril de la douceur, pour autant que, au plan moral, elle suppose la maîtrise de l'instinct d'agressivité. La vraie douceur chrétienne n'a rien de douceâtre (cf les textes cités ci-dessus de Jean Chrysostome, de Guilloré et de Massillon). — Enfin, retenant l'importance de la douceur pour le progrès de la vie intérieure et contemplative, on ne manquera pas d'insister sur sa place dans la vie apostolique. On revient par là à une des exigences essentielles du témoignage évangélique, de la mission même des apôtres envoyés « comme des agneaux parmi les loups ».

Les exégètes, les auteurs spirituels et les manuels de méditations d'après l'année liturgique parlent ordinairement de la douceur lorsqu'ils commentent les béatitudes évangéliques, le « Je suis doux et humble de cœur » du Seigneur et les textes scripturaires sur la charité fraternelle (vg *Éph.* 4, 1). — Aux ouvrages et articles cités on peut ajouter : E. Pichery, *Les béatitudes*, VS, t. 11, 1924, p. 110-114. — É. Hugon, *Rôle de la douceur dans la vie spirituelle*, VS, t. 18, 1928, p. 541-550. — A. Gardeil, *Le don de piété et la béatitude de la douceur*, VS, t. 35, 1933, p. 30-39. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, p. 133-140. — M. Gaucheron, art. *Douceur*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 1051-1052. — Art. Béatitudes, DS, t. 1, col. 1298-1310, et t. 3, col. 1028-1030.

André-Ignace Mennessier.

DOUJAT (François), vers 1610-vers 1685. — Frère du jurisconsulte Jean Doujat, François connut l'épreuve d'une longue et peut-être injuste incarcération, puis retrouva le titre de « conseiller du roi et maître ordinaire de son hôtel »; sans doute doit-il à son expérience douloureuse l'accent de sincérité et le ton grave de ses ouvrages, ainsi que la culture étendue dont témoignent ses citations. En 1669, il traduit et paraphrase *Le Trésor caché découvert dans le champ du Seigneur*, de W. Anthony Batt o s b, † 1651, paru en latin à Paris en 1641 : recueil de prières et de méditations sur tout sujet. En 1670 (Paris), son œuvre la plus originale, *Les sentiments du chrétien dans la captivité*, propose aux prisonniers la méditation cordiale des mystères de la Passion et l'exemple « des plus illustres persécutés » de l'ancien et du nouveau Testament. En 1678 (Paris), *Les soupirs et regrets de l'âme affligée par les sentiments de la pénitence*, tirés de la sainte Écriture et des Pères de l'Église, parfois présentés sous le titre *De la pénitence ou de la conversion du pécheur et des exercices qu'il faut faire pour l'accomplir*. En 1683, les *Pensées morales et réflexions chrétiennes et politiques tirées des Pères de l'Église et des plus célèbres auteurs* (rééd. 1694, 1696, 1708) : sentences recueillies de lectures très variées, philosophie quelque peu désabusée, où le christianisme n'apporte guère plus que les sages de l'antiquité. L'*Entretien de Dieu avec l'homme sur le moyen de mourir heureusement*, Paris, 1683 (1694, 1695, 1700, 1708, 1725), dialogue assez direct entre le Christ et l'homme, insiste sur la nécessité du détachement et de la bienfaisance, avec un choix de sentences et d'exemples sur le thème de la préparation à la mort. Doujat publia enfin un *Entretien de Jésus-Christ avec l'homme sur les moyens de l'imiter en sa Passion* (Paris, 1685).

Irénée Noye.

DOULEURS (NOTRE-DAME DES SEPT-). — La dévotion à la Vierge a revêtu de multiples formes; une des plus émouvantes se manifeste par le culte rendu à Notre-Dame des Sept-Douleurs. Si le mystère de Marie peut être envisagé sous bien des aspects, le plus important est sans doute celui qui concerne le rôle qu'elle remplit auprès de son divin Fils dans la rédemption. Après avoir rappelé les textes de l'Écriture et du magistère qui fondent cette dévotion, nous en décrirons le développement historique; nous en indiquerons enfin les avantages spirituels. 1. *Objet de la dévotion.* — 2. *Son histoire.*

1. Objet de la dévotion

Cette dévotion a pour but de considérer comment la Vierge a été associée aux souffrances du Verbe incarné. A la Passion de Jésus correspond la compassion de Marie, dont il convient d'esquisser sommairement les origines, les étapes, la nature et les effets.

1° Origines de la compassion. — Dès la chute du premier homme un rédempteur est promis à l'humanité. « Yahvé Dieu dit au serpent : J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ton lignage et son lignage; lui te meurtrira à la tête et toi, tu le meurtriras au talon. Puis il dit à la femme : Je multiplierai tes souffrances et ta plainte; tu enfanteras des fils dans la douleur » (*Gen.* 3, 15-16). En vertu du parallèle traditionnel entre Ève et Marie ce texte prophétise, en même temps que les souffrances du Messie, celles de Notre-Dame et préfigure son rôle au calvaire au moment où dans la douleur elle devint à un titre nouveau la mère de tous les hommes. C'est ce que confirme la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* proclamant le dogme de l'Assomption : « Nouvelle Ève, la Vierge Marie est très intimement unie au nouvel Adam, bien qu'elle lui soit soumise, dans le combat contre l'ennemi infernal qui devait aboutir, comme il est prédit dans le protévangile (*Gen.* 3, 15), à la parfaite victoire sur le péché et la mort » (AAS, t. 42, 1950, p. 768). C'est par sa souffrance rédemptrice que le Serviteur de Yahvé doit racheter les hommes. Il sera « l'homme de douleurs » (*Isaïe* 53, 1-12). Transpercée dans son cœur par les souffrances de son Fils, sa Mère sera donc une mère de douleurs.

De fait, divers passages de l'ancien Testament sont ainsi appliqués par la liturgie à Notre-Dame dans l'office et la messe du 15 septembre. Comme Judith « elle n'a pas épargné son âme à cause des malheurs et de la détresse de sa race » (*Judith* 13, 25). On peut lui dire comme à Jérusalem après sa ruine : « Ta douleur est grande comme la mer » (*Lam.* 2, 13), ou lui attribuer cette parole de l'épouse du Cantique : « Mon Bien-Aimé est pour moi un faisceau de myrrhe » (*Cant.* 1, 13).

2° Étapes de la compassion. — Deux groupes de

douleurs sont à distinguer : les douleurs de l'enfance et celles de la Passion. A l'annonce de l'ange Gabriel « Réjouis-toi », — qui évoque, avec *Soph.* 3, 14, *Isaïe* 54, 1 —, Marie répond : « Voici la Servante de Yahvé ». Elle savait que le mystérieux Serviteur de Yahvé serait « un homme de douleurs » et que « nous serions guéris par ses plaies » (*Isaïe* 53, 3 et 5). Quarante jours après la naissance de Jésus, Marie et Joseph montent au Temple pour y présenter l'Enfant. Le vieillard Siméon les accueille avec cette prédiction douloureuse : « Voici qu'Il est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël et comme un signe en butte à la contradiction; et ton âme à toi, un glaive la transpercera » (*Luc* 2, 34-35). Ce glaive est le symbole même des douleurs de Marie, et plus tard celles-ci seront représentées sous l'image de la Vierge au cœur transpercé par sept glaives. L'offrande de l'Annonciation a été acceptée par Dieu : Marie sait qu'elle aura beaucoup à souffrir dans son rôle de Mère du Sauveur. Le fait se réalise bientôt : c'est l'exil en Égypte (*Mt.* 2, 13-15). Marie ressent une souffrance plus mystérieuse encore, lorsqu'elle perd Jésus au Temple : « Mon Fils, pourquoi nous as-tu fait cela? Vois, ton père et moi nous te cherchions tout affligés ». Elle ne comprit pas la divine réponse : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être aux affaires de mon Père » (*Luc* 2, 48-50)?

Sur la voie douloureuse, la présence de Marie, sans être affirmée, est insinuée. Elle devait en effet se trouver parmi les femmes qui se lamentaient et à qui Jésus dit : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi; pleurez plutôt sur vous-mêmes et sur vos enfants » (*Luc* 23, 27-28). C'est la scène du portement de croix, et la rencontre de Jésus et de sa Mère. Puis saint Jean nous parle expressément de Marie debout près de la croix, et il nous rapporte les paroles qui la concernent : « Femme, voilà ton fils », « Voilà ta mère » (*Jean* 19, 25-27). Marie assista donc au crucifiement, à la mort, à la descente de croix et à la mise au tombeau. Telles sont les étapes de la voie douloureuse de Notre-Dame, que la tradition a finalement fixées, après certaines variantes, à sept.

Enfin, de même qu'il nous montre l'Agneau à la fois glorieux et « comme immolé » (*Apoc.* 5, 6), saint Jean représente dans un même tableau les triomphes et les douleurs de Marie.

Un grand signe apparut dans le ciel : une Femme revêtue du soleil, ayant la lune sous les pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête; elle est enceinte et crie en proie aux difficultés et aux douleurs de l'enfantement. Un autre signe apparut dans le ciel : c'est un grand dragon, couleur de feu, avec sept têtes et dix cornes.., qui se plaça en face de la Femme sur le point d'enfanter, afin de dévorer son enfant, dès qu'elle l'aurait mis au monde (12, 1-4). En même temps que l'Église, la Femme désigne ici Marie. Pour elle, les douleurs de l'enfantement sont les souffrances qu'elle endure en participant au sacrifice de son Fils. Elle est la « Femme », parce qu'elle est la mère de tous les vivants, cf *Gen.* 3, 20. Il y a là, sur le plan de l'éternité, comme un rappel et un accomplissement définitif du protévangile de la *Genèse*.

3° **Nature de la compassion.** — Exemptée de toute tache originelle dès le premier instant de sa conception en vertu des mérites futurs de la Passion et « rachetée par là même d'une manière plus sublime » (bulle *Ineffabilis Deus*, 8 décembre 1854), pure d'autre part de tout péché actuel durant sa vie terrestre, Marie, semble-t-il, n'aurait pas dû souffrir. Mais elle était la Mère du Rédempteur qui devait racheter l'humanité par sa Passion douloureuse. Il convenait qu'elle prît part aux souffrances de son Fils. Le Christ, la sainteté infinie, voulut par amour souffrir et mourir pour racheter ses créatures. Sans avoir péché, la Vierge devait souffrir aussi. Mais si Marie fut soumise à la souffrance corporelle, ses douleurs proviennent principalement de nos péchés et des péchés de l'humanité, qui devaient causer la mort de Jésus. Entrevue dès l'Annonciation, confirmée par Siméon, cette peine dut fréquemment lui revenir à l'esprit, tempérée d'ailleurs par la grâce de l'union transformante (cf Thérèse d'Avila, *Obras*, éd. Silverio, t. 4, Burgos, 1917, p. 194). Thérèse de l'Enfant-Jésus déclarera : « Pourquoi dire... que la sainte Vierge... a eu constamment présente à ses yeux la Passion de Jésus?.. Un glaive de douleur *transpercera* votre âme. Vous voyez bien.., c'était une prédiction pour plus tard » (*Novissima verba*, Lisieux, s d, p. 154; cf p. 147).

Dans quelle mesure et de quelle manière Marie prit-elle part aux douleurs du Sauveur? En consentant à l'Incarnation, elle avait procuré la victime du sacrifice. Elle consentait déjà, en union avec son Fils, à l'immolation du calvaire. C'est donc à titre de Mère du Rédempteur que Marie prend part à ce sacrifice. Elle est immolée dans son cœur de mère. Son immolation impliquée dans le Fiat de l'Annonciation et explicitement acceptée en la Présentation se réalise au calvaire. En même temps que Jésus s'offrait sur la croix pour le salut des hommes, Marie l'offrait au Père éternel. Cette oblation de Marie évoque l'idée d'un acte sacerdotal (cf R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, t. 1, Paris, 1952, p. 26-30; voir DS, t. 3, col. 786-788, et art. Marie, Sacerdoce, Vierge-Prêtre).

La présence de Notre-Dame au calvaire représente la coopération des rachetés à leur salut. Marie fut au pied de la croix le prototype et la personnification de l'Église accueillant activement sa propre rédemption. Mais, nous l'avons dit, c'est d'une manière absolument unique que Marie, toujours sainte, fut rachetée. Aussi elle seule put être la « généreuse compagne du divin Rédempteur » (const. apost. *Munificentissimus Deus*) dans la rédemption des fils d'Adam.

4° **Textes du magistère.** — Depuis Léon XIII surtout, les papes, en de nombreux documents, ne cessent d'enseigner ce qu'a été la compassion de Marie et ce que doit être notre dévotion aux Sept-Douleurs.

1) *La compassion de Notre-Dame* a commencé dès l'Annonciation.

Marie n'est pas au jardin de Gethsémani où Jésus est effrayé et triste à en mourir.., mais depuis longtemps elle connaît et pénètre tout cela. Car lorsqu'elle s'offrit à Dieu comme servante pour remplir la charge de mère ou se consacra tout entière avec son Fils dans le temple, déjà, par l'un et l'autre fait, elle lui fut associée dans la peine et l'expiation pour le genre humain (Léon XIII, enc. *Jucunda semper*, 8 septembre 1894, ASS, t. 27, p. 178; *Lettres apostoliques*, Paris, s d, t. 4, p. 123).

Debout près de la croix du nouvel Adam, Marie est la nouvelle Ève.

En effet, de même que le premier Adam eut une femme pour compagne de son péché, de même le nouvel Adam voulut qu'au rétablissement de notre salut participât celle qu'il déclara être la nouvelle Ève, lorsque, de sa croix, il l'appela Femme (Benoît XV, hom. pour la canonisation de S. Gabriel de l'Addolorata, 13 mai 1920, AAS, t. 12, p. 224).

Sur le Golgotha, en nouvelle Ève, elle l'offrit au Père éternel avec l'holocauste de ses droits et de son amour maternels, pour tous les fils d'Adam, souillés par sa chute lamentable (Pie XII, enc. *Mystici corporis Christi*, 29 juin 1943, AAS, t. 35, p. 247).

Elle joint sa propre compassion aux souffrances de l'unique Rédempteur.

Debout près de la croix de Jésus, Marie voyait plus qu'un spectacle horrible : elle se réjouissait vraiment de ce que *son Fils unique était offert pour le salut du genre humain. Sa compassion fut si grande qu'elle eût préféré de beaucoup, si cela eût été possible, subir elle-même tous les tourments que son Fils endura* (S. Pie x, enc. *Ad diem illum*, 2 février 1904, ASS, t. 36, p. 453, citant S. Bonaventure, 1 *Sent.* d. 48, ad litt., dub. 4; *Actes*, t. 1, Paris, s d, p. 79).

En supportant d'un cœur généreux et confiant ses immenses douleurs, plus que tous les fidèles, véritable Reine des martyrs, *elle accomplit ce qui manque aux souffrances du Christ.., pour son corps, qui est l'Église* (Pie xii, enc. *Mystici corporis Christi*, citant *Col.* 1, 24, AAS, t. 35, 1943, p. 248).

A ce titre nouveau, Marie devient ainsi mère des fils d'Adam qui, dès l'Incarnation, étaient ses enfants.

Jésus l'a « proclamé de la croix, lorsque, dans son disciple Jean, il lui a confié la charge et le soin du genre humain tout entier » (Léon xiii, enc. *Octobri mense*, 22 septembre 1891, ASS, t. 24, p. 196; *Lettres apostoliques*, t. 3, Paris, s d, p. 99); ce passage est cité par Pie xi dans l'enc. *Lux veritatis*, 25 décembre 1931, AAS, t. 23, p. 514.

La conséquence de cette communion de douleur et de volonté entre Marie et le Christ est que celle-ci fut *très digne de devenir la réparatrice du monde perdu* (Eadmer) et donc la dispensatrice de tous les dons que Jésus nous a acquis par sa mort et son sang... Aussi est-il évident que nous sommes très loin d'attribuer à la Mère de Dieu le pouvoir, qui n'appartient qu'à Dieu seul, de produire la grâce surnaturelle (S. Pie x, enc. *Ad diem illum, loco cit.*, p. 453-454).

Tous les aspects de la participation de Marie à la Passion de son Fils sont exposés sous forme de synthèse dans l'encyclique *Ad caeli Reginam* (11 octobre 1954, AAS, t. 46, p. 625-640), qui montre en outre le fruit de cette compassion : celle que Dieu, à l'Annonciation, avait choisie gratuitement pour Reine, devient, au titre nouveau de sa souffrance, Reine de miséricorde. Pie xii fait sienne l'assertion de Fr. Suarez (*De mysteriis vitae Christi*, disp. 22, 2) : « De même que le Christ, parce qu'il nous a rachetés, est à un titre spécial notre Seigneur et Roi, de même, la bienheureuse Vierge (est notre Reine) à cause de la manière unique dont elle a concouru à notre rédemption » (p. 634).

2) *Notre dévotion* a reçu un nouveau modèle en saint Gabriel de l'Addolorata, dont la fête a été étendue à l'Église universelle en 1932. « La Vierge douloureuse fut en quelque sorte toute sa raison de vivre; c'est à son école qu'il voulut apprendre la sainteté; aussi ceux qui l'ont connu sont unanimes à penser qu'il fut suscité par Dieu pour que le culte des Douleurs de Marie reçut par son exemple un grand accroissement » (Bréviaire, 27 février; cf AAS, t. 12, 1920, p. 224, et t. 24, 1932, p. 275; voir art. S. Gabriel de l'Addolorata).

La dévotion aux Douleurs de Marie nous est enseignée dans plusieurs textes de Pie xi (jubilé de 1933-1935; cf AAS, t. 27, 1935, p. 5 et 375, et *Actes* de Pie xi, t. 12, Paris, s d, p. 255-267), du cardinal Pacelli (cf S. S. Pie xii, *Discours et panégyriques*, Paris, 1939, p. 173, 217 et 385) et dans l'encyclique sur *Le Pèlerinage de Lourdes* (2 juillet 1957, AAS, t. 49, 1957, p. 605-619).

En attendant les art. Ève, Marie, Rédemption, Sacerdoce, Vierge-Prêtre, voir les *Acta* des congrès internationaux marials de Rome, *Alma socia Christi*, 1950 (surtout le t. 2), et *Virgo immaculata*, 1954 (surtout le t. 8, fasc. 2, et le t. 10, p. 178-190).

2. Histoire de la dévotion

On peut distinguer dans le développement de la dévotion à Notre-Dame des Sept-Douleurs : une période de tâtonnements à l'époque patristique, l'élaboration de la dévotion au moyen âge, le plein épanouissement à la fin du moyen âge et aux temps modernes.

1° **Des origines au 6e siècle.** — Dès le 2e siècle un apocryphe copte représente Marie en prière sur le Golgotha, et une orante-mère des catacombes est déjà une figuration de la Vierge des Douleurs (cf A.-M. Lépicier, *Mater Dolorosa*, Spa, 1948, p. 16-18). Au siècle suivant, Origène † 254 donne une explication erronée du glaive prédit par Siméon. Celle-ci se retrouvera plus tard chez certains Pères grecs. Il y voit « le glaive de l'infidélité et du doute » qui aurait atteint la Vierge au moment de la Passion et la réalisation de l'avertissement du Seigneur : « Vous serez tous scandalisés cette nuit à mon sujet » (*Mt.* 26, 31; *In Lucam hom.* 17, PG 13, 1845bc).

A partir du 4e siècle les témoignages sont plus nombreux, mais assez discordants. Dans les *Thrènes* attribués à saint Éphrem † 373, Marie se lamente, « le cœur percé du glaive que sont les plaies de Jésus » (Lépicier, p. 105-106). A l'exemple d'Origène, saint Basile † 379 admet qu'un certain doute a pu effleurer Marie au pied de la croix (*Ep.* 260, PG 32, 968a). Saint Grégoire de Nysse, † vers 395, semble insinuer la même idée (*De occursu Domini*, PG 46, 117b). Dans un discours d'Amphiloque d'Iconium, † après 394, le glaive de Siméon représente « les innombrables pensées remplies de scandales » qui tourmentèrent la Vierge au moment de la Passion (*In occursum Domini* 8, PG 39, 57b). Au contraire, saint Ambroise † 397 exalte jusqu'au stoïcisme le courage de Marie « debout intrépide au pied de la croix » (*De institutione virginis* 7, PL 16, 318c), « debout sans pleurer » (*De obitu Valentiniani* 39, 1371b). Voir A. Agius, *The Blessed Virgin in Origen and St. Ambrose*, dans *Downside Review*, t. 52, 1932, p. 126-137.

Saint Jean Chrysostome † 407 montre Marie restant avec les saintes femmes près de Jésus crucifié, tandis que les Apôtres ont pris la fuite (*In Matthaeum hom.* 88, 2, PG 58, 777). Saint Augustin † 430 parle à peine des douleurs de Notre-Dame, mais indique que le glaive de Siméon signifie « le sentiment de douleur qui blessa son âme maternelle » durant la Passion (*Ep.* 149, PL 33, 644). Aux yeux de saint Cyrille d'Alexandrie † 444, « la Passion fut un scandale pour la Mère du Seigneur » (*In Joannis Ev.* 12, PG 74, 661b). Pour Hésychius de Jérusalem, † après 450, Marie a été criblée et secouée comme les disciples au moment de la Passion (*In Praesentatione Domini*, PG 93, 1476d-1477a). Dans l'Évangile de Nicodème (5e siècle), elle défaille et tombe en rencontrant Jésus sur le chemin du calvaire (*Evangelia apocrypha*, éd. C. de Tischendorf, Leipzig, 1876, p. 282-285). Ce texte semble à l'origine d'une déviation de la piété (Notre-Dame du Spasme) allant jusqu'à supposer une défaillance non plus morale, mais physique, sous la violence de la douleur.

2° **Du 6e au 13e siècle.** — A partir du 6e siècle l'influence d'Origène s'estompe, la doctrine s'affermit et l'on rencontre, surtout chez les grands poètes et prédicateurs byzantins, de beaux développements sur la compassion de Marie. Ainsi Romanos le mélode, † vers 556, nous offre un admirable kontakion de dix-sept tropaires sur la Vierge au pied de la croix (J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 1, Paris, 1876, p. 101-107; trad. de R. R. Khawam, Romanos le mélode, *Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques*, p. 119-138, Paris, 1956). Abraham d'Éphèse (6e siècle) voit exactement dans le glaive de Siméon le symbole des douleurs de la Passion (*Hom. sur l'Hypapante*, PO 16, 452, n. 6).

Au 8e siècle saint Germain de Constantinople † 733 prête à Notre-Dame une émouvante complainte devant le tombeau du Seigneur (*In dominici corporis sepulturam*, PG 98, 269a-277b). Désormais l'idée du glaive comme expression de la compassion devient l'interprétation commune en Orient et en Occident. On la retrouve, par exemple, chez saint Jean Damascène † 734 (*De fide orthodoxa* 4, 14, PG 94, 1161d) et saint Bède le Vénérable † 755 (*Hom. in Purificatione*, PL 94, 81d-82a). Paschase Radbert, † vers 865, exalte le martyre de Marie : « Elle fut plus que martyre... Son amour fut plus fort que la mort; car elle fit sienne la mort du Christ » (*Ep.* 9 *de Assumptione*, PL 30, 138b). Georges de Nicomédie, † après 879, la montre dans son rôle de corédemptrice « comme seule associée à la Passion salutaire » (*In S. Mariam assistentem cruci*, PG 100, 1489c).

Au 10e siècle le genre des *Thrènes* continue à se développer en Orient. Nicolas le Mystique † 925 décrit dans un canon de neuf odes les lamentations de la Vierge au pied de la croix (J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. 4, Paris, 1858, p. 492-495) et Siméon Métaphraste, † vers 965, compose une lamentation de Notre-Dame embrassant son Fils mort (PG 114, 209-217).

Dans la seconde moitié du 11e siècle la plus ancienne collection des *Miracula B. Mariae Virginis* oppose, par manière de compensation, les cinq « joies » de la Vierge à sa douleur à la vue des cinq plaies du Sauveur. La dévotion aux douleurs apparaît alors comme la contre-partie naturelle de celle des joies (A. Wilmart, *Auteurs spirituels..*, p. 331-332). De même dans une prière qu'il composa, Anselme de Lucques † 1068 désire « consoler Marie en compatissant à son immense douleur » (éd. A. Wilmart, RAM, t. 19, 1938, p. 63-64).

Au 12e siècle, Théophylacte † 1108 reste en Orient un témoin attardé de l'opinion d'Origène : le glaive, « c'est le scandale dont Marie fut saisie en voyant le Seigneur crucifié » (*In Ev. Lucae* 2, PG 123, 732a). Saint Anselme de Cantorbéry † 1109 veut lui aussi compatir aux douleurs de Notre-Dame pendant qu'elle compatit à celles de son Fils (*Opera*, éd. F. S. Schmitt, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 8). Les grands écrivains de cette époque de renaissance littéraire et doctrinale ont bien exprimé le sens de la compassion. Rupert de Deutz † 1135 y voit une maternité rédemptrice universelle : « Pendant la Passion de son Fils unique elle enfanta le salut de nous tous; elle est donc bien notre mère à tous » (*In Joannem* 13, PL 169, 790b). Honorius d'Autun † 1152 déclare que « la sainte Théotocos surpasse tous les martyrs par l'éminence de sa passion » (*Sigillum B. Mariae*, PL 172, 498d). Pour saint Bernard † 1153, à qui sont empruntées les leçons du 2e nocturne de la fête du 15 septembre, le glaive de Siméon, c'est la lance du soldat : « La lance a ouvert le côté de Jésus, mais elle a transpercé ton âme » (*De 12 praerogativis Mariae* 14, PL 183, 437c). Amédée de Lausanne † 1154 consacre une homélie à célébrer la force d'âme ou le martyre de la Vierge (5, PL 188, 1325-1331). Richard de Saint-Victor † 1173 indique la cause de la compassion, l'amour : « Plus elle aima, plus elle souffrit » (*In Cantica* 26, PL 196, 484a). Godefroy de Saint-Victor, † vers 1194, compose un *Planctus* où la Vierge se lamente devant la croix (cf H. Barré, *Le « Planctus Mariae » attribué à saint Bernard*, RAM, t. 28, 1952, p. 246); ce genre littéraire depuis longtemps pratiqué en Orient allait bientôt se propager en Occident.

3° **Du 13e siècle à nos jours.** — A partir du 13e siècle la dévotion à Notre-Dame des Sept-Douleurs prend peu à peu sa forme définitive. On peut suivre ce développement dans la liturgie, les associations religieuses, les pratiques de piété, la littérature et les arts.

1) **Nombre.** — Le thème le plus ancien de la compassion, celui de Marie au pied de la croix, s'étend progressivement à toutes les circonstances douloureuses de la vie de la Vierge, de l'enfance de Jésus à sa sépulture. Or le nombre des douleurs semble lié d'abord à celui des joies. Ainsi, en Angleterre, où depuis le 13e siècle les joies ont donné lieu à une abondante littérature, certains textes leur opposent les douleurs, — cinq ou quinze. Les joies ayant été primitivement fixées à cinq, il est probable qu'à l'origine il a été également question de cinq douleurs. De ces cinq douleurs, d'ailleurs variables, il ne reste que des traces dans les textes postérieurs. Mais le nombre des joies était déjà de sept au 13e siècle dans un poème du chancelier Philippe † 1236, *Virgo templum Trinitatis*, et dans l'ordre des servites où depuis 1241 on chantait le samedi une *Couronne des sept joies de la bienheureuse Vierge* (Wilmart, p. 327-329, 513-514; *Messager de la Très Sainte Vierge*, revue des servites, 1934, p. 138). On dut passer rapidement au chiffre de sept douleurs, devenu traditionnel.

Vers le début du 14e siècle apparaît le premier témoin de la dévotion aux sept douleurs. Le plus ancien des offices de dévotion à la compassion, l'*Officium de compassione*, faussement attribué à saint Bonaventure, paraît, suivant une tradition franco-germanique de la fin du 14e siècle, devoir se rattacher au pape Jean XXII † 1334, qui lui aurait concédé de nombreuses indulgences. Le ms 10527 (bibliothèque nationale, Paris) qui contient cet office a sans doute été écrit en Avignon peu après 1350. Il renferme à la suite sept formules, attribuées à Innocent III † 1216, en mémoire des sept douleurs subies par Marie durant la Passion, enfin, après des prières de compassion, une nouvelle série d'invocations aux sept douleurs dont chacune, — Siméon, Innocents, Temple, arrestation, crucifixion, déposition et sépulture —, est comparée à un glaive.

Un autre témoin important des sept douleurs à la même époque est le *Speculum humanae salvationis*, sorte de bible historiée datant de 1324 et contenant dans ses derniers chapitres (43-45) trois opuscules parallèles, où il est traité successivement des sept stations ou heures de la Passion du Christ, des sept tristesses de Notre-Dame et des sept joies. Ces tristesses ont pour objet : Siméon, Égypte, Temple, arrestation, crucifixion, déposition et survivance. Les sept tristesses du *Speculum* ont été reproduites presque sans changement dans le ms 516 (bibliothèque Mazarine, Paris), recueil composé par Philippe de Maizières † 1405, chancelier de Chypre et conseiller de France.

Le ms 520 (bibliothèque Mazarine), rédigé sur l'ordre de Rilhac, abbé de Conques (1374-1382), comprend les sept oraisons sur les douleurs de la Vierge du ms 10527, puis la série de prières suivant les sept heures de la Passion du *Speculum*, enfin la prière des sept glaives du ms 10527, mais qualifiés de « triomphaux » (Wilmart, p. 358-359, 514-530).

Le ms 400 (bibliothèque nationale, Paris), enluminé vers 1380 ou 1390, apporte un témoignage d'un autre genre. C'est un recueil d'images où les douleurs associées aux joies sont au nombre de sept : Siméon, Égypte, Temple, récit de la trahison de Judas par Jean à Marie, crucifixion, mise au tombeau, pèlerinage aux lieux de la Passion (É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e éd., Paris, 1922, p. 123-124).

Bien qu'il ait été copié au 15e siècle, retenons dès maintenant le ms 333 (acquisitions latines de la bibliothèque nationale, Paris) en provenance de Cluny. Il contient sous une rubrique peu différente les cinq premières formules du ms 10527, sans la descente de croix et la mise au tombeau. Ajoutons deux textes septénaires datant du 14e siècle qui se trouvent dans les *Analecta hymnica* de Dreves (t. 31, dictamina 167 et 169).

Si l'on compare les divers septénaires rencontrés au cours du siècle, on s'aperçoit que les différences sont peu considérables et plus apparentes que réelles. L'ancienne série des cinq douleurs assure l'unité foncière des listes. A partir de ce premier groupement : Siméon, Temple, arrestation, crucifixion et déposition, on arriva facilement au septénaire en ajoutant comme seconde douleur la fuite en Égypte, ou plus rarement, comme dans le dictamen 169 et la prière des glaives, le massacre des Innocents, et comme septième douleur l'ensevelissement, distingué de la déposition. Le portement de croix est mentionné dans le dictamen 167 (6e douleur). Dans la série des « tristesses » et dans le ms 400 la douleur de la survivance a été introduite en réunissant la déposition et la sépulture comme dans la tradition primitive des cinq douleurs.

La dévotion aux sept douleurs se trouve donc bien attestée dès le 14e siècle.

Cependant il y aura encore par la suite des oscillations dans le nombre et l'énoncé des douleurs. Ainsi dans la série septénaire la commendation est mise en évidence, comme 5e douleur (*Analecta hymnica*, t. 12, hymne 104), et, jointe à la mort, comme 6e douleur, dans la séquence 94 du t. 34, deux pièces du 15e siècle (Wilmart, p. 510, 516-517, 521-522). D'autre part, la série primitive des cinq continue à être en usage. C'est ainsi que les *Grandes Heures de Rohan* de la première moitié du 15e siècle énumèrent les « cinq grandes douleurs » de la Vierge (V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 1, Paris, 1927, p. 282-283). Dans son *Promptuarium de miraculis B. Mariae Virginis*, Jean Hérolt † 1468 s'en tient également à cinq (12e exemple). Dans son *Antidotarius animae*, Nicolas de Saliceto, † avant 1494, donne deux formulaires sur les cinq douleurs de Marie, dont l'un est conforme à la série commune, tandis que l'autre introduit une variante pour la quatrième douleur, identifiée avec les outrages de la Passion. Par ailleurs, certains livres de prières énumèrent quinze douleurs et Alain de la Roche † 1475, propagateur du Rosaire, ira jusqu'à cent cinquante. Une brochure de Leyde, éditée vers 1500 (*Onser liever Vrouwen ween...*), en cite encore cinquante. Dans d'autres documents on en rencontre dix, douze, vingt-sept. Cf M. Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden*, t. 6, Malines, 1934, p. 121, 145, etc.

Cependant vers la fin du 15e siècle, le prêtre Jean de Coudenberghe qui contribua beaucoup à répandre dans les Flandres la dévotion à la compassion, s'en tint aux sept douleurs et les fit peindre dans l'ordre suivant : Siméon, Égypte, Temple, portement de croix, crucifixion, déposition et sépulture. C'est la nomenclature actuelle et l'adoption en est due probablement à son initiative (*La Vierge aux sept glaives*, p. 338-340; Wilmart, p. 514; Lépicier, p. 34, 48-49).

2) **Liturgie.** — a) *Offices de dévotion à la compassion.* — L'idée prend naissance dès le 13e siècle. Déjà saint Bonaventure † 1274 fait une place à la compassion de Marie dans son *Officium de Passione Domini* (*Opera omnia*, éd. Peltier, t. 14, Paris, 1868, p. 152-161). Dans son chapitre *De septem horis beatae Virginis*, sainte Gertrude † 1302 raconte comment Notre-Seigneur lui recommanda de le louer à chaque heure de l'office divin pour imiter Marie dans les sept circonstances douloureuses de sa Passion (*Legatus divinae pietatis*, éd. de Solesmes, Poitiers-Paris, 1875, p. 213-215). Vient ensuite l'*Officium de compassione*, faussement attribué à saint Bonaventure (*Opera*, t. 14, p. 226-231). Ajoutons le témoignage précieux des livres d'heures manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris décrits par V. Leroquais.

De peu postérieur à 1350, il y a d'abord l'*Officium beate Marie de penis et doloribus Iesu Christi filii sui* (t. 1, p. 318-319), puis à la fin du 14e siècle les *Lamentaciones beate Marie virginis in passione Ihesu Christi Filii sui* (t. 2, p. 178). L'office intitulé *Matutine et hore de compassione beate virginis Mariae* peut être de la fin du 14e siècle ou du début du 15e (p. 88). Dans la seconde moitié du 15e siècle on rencontre les *Matutine de lamentatione beate et gloriose virginis Marie* (t. 1, p. 252) et à la fin du même siècle *Les heures de la Compassion Nostre Dame* (p. 271). Tous ces offices échelonnés sur deux siècles montrent l'intérêt constant porté par la piété chrétienne aux douleurs de Marie.

On retrouve encore dans les manuels modernes consacrés à la compassion divers petits offices de dévotion s'inspirant plus ou moins de ceux du moyen âge (Lépicier, p. 242-245). Citons par exemple le *Petit office de Notre Dame des Douleurs* (*Manuel servite*, 1921, Bruxelles-Spa-Montmorency, p. 189-203).

b) *Messes de la compassion.* — Au début du 15e siècle, les religieuses servites établies à Cologne au 13e siècle avaient déjà dans leurs missels une fête en l'honneur des douleurs de Marie (Lépicier, p. 44). Peut-être est-ce sous leur influence que le synode de la province de Cologne institua par un décret du 22 avril 1423 la première fête indulgenciée des douleurs de Notre-Dame. Un office complet fut édicté pour le vendredi suivant le troisième dimanche après Pâques et, malgré le changement de date, la fête actuelle du vendredi avant les Rameaux procède de cette tradition (Labbe-Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. 12, Paris, 1672, col. 365; cf Wilmart, p. 511). En 1482 Sixte IV composa et fit insérer au missel romain, sous le nom de Notre-Dame de Pitié, une messe qui est à peu près la messe actuelle du vendredi de la Passion. Vers 1494 Pierre de Manse, doyen de Brielle (Hollande), rédigea un office et une messe de la compassion qui eurent aussitôt grande diffusion (Lépicier, p. 44, 239).

Parmi les missels décrits par V. Leroquais (*Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924), six sont à citer pour le 15e siècle. Il y a tout d'abord deux missels de Saint-Wandrille, l'un du 13e et l'autre du 14e siècle, qui contiennent, dans une addition du 15e siècle, une messe *De transfixione seu martirio cordis beate Marie*, à célébrer le premier samedi après l'octave de Pâques (t. 2, p. 118, 212). Dans un missel de Cologne-Neuss la messe a pour titre *In transfixione Marie Virginis* (t. 3, p. 56). A la fin du siècle, un missel cistercien de Loos et un missel cartusien du Liget ont une messe sous le vocable de la *Compassion* et un missel d'Utrecht-Leyde a une messe votive *De lamentatione Marie* et une messe attribuée au vendredi après le troisième dimanche de Pâques sous le titre *De planctu beate Marie* (p. 235, 240, 251, 252).

Au 16e siècle la messe de Sixte IV se retrouve dans les missels romains imprimés à Lyon de 1501 à 1511. L'idée du spasme avait également pénétré dans les liturgies particulières. Ainsi les annonciades célébraient le lundi de la Passion un *festum Spasmi* pour lequel on désirait des indulgences. Finalement la solennité en question dont l'idée avait été combattue par Cajetan devint en 1626 dans les offices réformés des annonciades parus à Anvers la fête du Martyre de Marie.

Sous le titre de Notre-Dame de Compassion la messe de Sixte IV se retrouve ensuite dans le missel de Paris de 1507. Un missel de rite milanais de 1522 contient deux messes de Notre-Dame des Douleurs, dont la deuxième porte également le titre *De Spasmo atque doloribus beatae Mariae Virginis*. Le missel de Paul III † 1549 reprend la messe de Sixte IV. En Allemagne on préférait le titre de messe du Martyre ou de la douleur intime de Marie. Les noms de la fête et sa date de célébration ont d'ailleurs beaucoup varié (J. Dissard, *La Transfixion de Notre-Dame*, p. 283-284; Lépicier, p. 11-12, 44-45).

Les servites publient en Espagne dès 1600 un office représentant celui d'un ancien bréviaire des religieuses servites de Valence. La fête de septembre est concédée aux servites par Innocent XI le 9 juin 1668. Celle du vendredi de la Passion est accordée à l'Espagne en 1671 et à l'empire germanique en 1672.

La même année l'office actuel des Sept-Douleurs est composé par Prosper Bernardi, servite. Les douleurs ne sont mentionnée explicitement que dans les répons de l'office de septembre et la quatrième, le portement de croix, seulement d'une façon vague.

La fête du vendredi de la Passion est concédée le 18 août 1714 à l'ordre des servites et sur leur requête elle est étendue par Benoît XIII à l'Église latine le 27 avril 1727. En 1734 l'empereur Charles IV obtient la fête de septembre pour l'Autriche. Enfin après l'avoir accordée à la Toscane en 1807, Pie VII l'étend à l'Église universelle le 18 septembre 1814 et la fixe au troisième dimanche de septembre. Saint Pie X élève en 1908 la fête de septembre au rite de 2e classe et depuis 1913 elle a cessé d'être fête mobile, sauf dans l'ordre des servites, et se célèbre chaque année le 15 septembre (Lépicier, p. 45-47).

c) *Hymnes.* — La plus belle est le *Stabat Mater* composée probablement par Jacopone de Todi † 1309. Inspirée de poèmes comme le *Laudismus de sancta cruce*, l'*Ante crucem Virgo stabat* et le *Stabat juxta Christi crucem*, cette séquence eut grand succès et fut bientôt chantée dans les processions. Utilisée par les liturgies locales dès le 15e siècle, par exemple dans un missel de Breslau en 1414, elle ne fut adoptée par la liturgie romaine qu'en 1727 sous Benoît XIII (Dissard, p. 271).

Parmi les hymnes, séquences, tropes, offices rimés et dictamina recueillis par les *Analecta hymnica* de Dreves, on rencontre une dizaine de pièces remontant au 14e siècle. Le siècle suivant, beaucoup plus riche sur ce point, en comprend plus d'une centaine. Cette progression est en relation avec la place de plus en plus grande prise par la compassion dans la liturgie. L'office composé par Pierre de Manse vers 1494 comprend la belle prose *Salve Virgo generosa*. Après une strophe d'introduction, l'auteur décrit dans les sept strophes suivantes chacune des sept douleurs (Wilmart, p. 510-511; Lépicier, p. 240).

3) **Associations religieuses.** — Si la piété envers la compassion a sa place dans la prière officielle de l'Église, il est cependant des groupements qui lui sont particulièrement consacrés et qui ont contribué beaucoup à sa diffusion.

a) *Ordres et congrégations.* — Le plus ancien et le plus important des ordres voués à la compassion est celui des servites. La Vierge, « vraie fondatrice », apparut le 15 août 1233 à sept bourgeois de Florence qui se retirèrent bientôt au mont Senario, à trois lieues de la ville. Elle leur donna le nom de « serviteurs de Marie » et le vendredi saint 1240 leur confia la mission de répandre la dévotion à ses douleurs (Dissard, p. 268; G. M. Roschini, *Maria*, t. 2, p. 885-888). Sainte Julienne Falconieri † 1340 fonda par la suite les religieuses servites mantelées, dont les diverses ramifications comprennent de nos jours quelque 320 maisons (*Congrès servite de Paris, 1934*, Paris 1936, p. 53-61).

Le 25 octobre 1617 le père Joseph fondait à Poitiers, avec Antoinette d'Orléans, les bénédictines de Notre-Dame du Calvaire particulièrement vouées à la compassion. Au 18e siècle la congrégation des passionistes, fondée par saint Paul de la Croix (1694-1775) et spécialement destinée à promouvoir le culte de la Passion, accorde une dévotion particulière à la Mère des Douleurs. On en voit un exemple éminent dans saint Gabriel de l'Addolorata (1838-1862). Du 19e siècle à nos jours d'autres congrégations se sont placées sous le patronage de la Vierge des Douleurs ou vouées à la compassion. Parmi les congrégations d'hommes on peut citer les Frères de Notre-Dame des Sept-Douleurs fondés à Amsterdam en 1851, les tertiaires capucins de Notre-Dame des Douleurs institués à la chartreuse de Puig au diocèse de Valencia le 12 avril 1889 et les Fils de Notre-Dame des Douleurs établis à Radzymin au diocèse de Varsovie et approuvés le 6 février 1924. Enfin parmi les congrégations féminines 39 instituts religieux se sont consacrés aux douleurs de la sainte Vierge, à la croix, au calvaire ou à la compassion de Notre-Dame (É. Bergh, *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 472).

b) *Tiers-ordre et confréries.* — Pour les fidèles, des associations se sont constituées pour honorer la Vierge des Douleurs. Il faut citer en premier lieu le tiers-ordre servite dont l'origine remonte aux fondateurs (*Congrès servite de Paris*, p. 75-80). A leur tour des confréries sont signalées dès le 13e siècle. Saint Philippe Benizzi † 1285, cinquième général des servites, qui prêcha dans une grande partie de l'Europe la compassion de Notre-Dame, répandit un scapulaire noir de la compassion et groupa ceux qui le portaient en une confrérie qui compta parmi ses membres des personnages illustres, comme saint Louis, roi de France. Les confréries de ce genre contribueront beaucoup à répandre la dévotion, surtout dans les Flandres et les Pays-Bas. Dès 1380 Utrecht en posséda une très florissante et enrichie d'indulgences. Il en fut de même à Haarlem avant 1411 (Dissard, p. 268-269; Lépicier, p. 51-52).

Elles se développèrent surtout au 15e siècle en ces régions. Celles-ci étaient alors ravagées par la guerre civile qui suivit la mort de Marie de Bourgogne † 1482. Pour remédier à ces malheurs le prêtre Jean de Coudenberghe, doyen de Saint-Gilles d'Abbenbroek et curé des Saints-Pierre et Paul de Reimerswael et de Saint-Sauveur de Bruges, entreprit vers 1490 de ranimer la dévotion des fidèles à la Vierge douloureuse. Il fit placer dans ses églises une image de Notre-Dame en y joignant six distiques latins résumant les sept douleurs. Bientôt se constitua sous ce vocable une confrérie que favorisa Philippe le Beau, duc de Brabant, et qui se répandit rapidement. Le Saint-Siège l'approuva par décret du 25 octobre 1495 et l'enrichit d'indulgences. Elle fut ratifiée le 28 avril 1517 par Léon X, qui augmentait encore les concessions de ses prédécesseurs. Un grand nombre d'évêques encouragèrent dans leurs diocèses l'érection de la confrérie (*La Vierge aux sept glaives*, p. 339-340; Lépicier, p. 48-50).

Les servites établirent à Bologne en 1598 une première confrérie des Sept-Douleurs et lui donnèrent pour insigne le petit scapulaire noir ou *abitino*. Les statuts en furent approuvés par Clément VIII en 1604. Le 14 février 1607 Paul V accorda au général des servites le pouvoir exclusif d'ériger partout la confrérie des Sept-Douleurs ainsi constituée et incorpora à l'ordre des servites les confréries déjà existantes. Vers la même époque elles se répandirent en France. A Thonon, au cours de ses missions du Chablais, saint François de Sales en établit une, dont l'église fut dédiée à Notre-Dame de Compassion en 1602. Il en existait une à Notre-Dame des Ardilliers à Saumur. Louis XIII et Anne d'Autriche s'y firent inscrire au cours d'un pèlerinage en 1621. D'autres se fondèrent à Marseille et dans diverses localités de la Provence (Lépicier, p. 50-51, 61, 76). La confrérie des Sept-Douleurs reste encore un des foyers d'où rayonne la dévotion à la compassion (*Congrès servite de Paris*, p. 66-74).

4) **Pratiques de piété.** — Dès le 13e siècle on songea à honorer le *samedi*, déjà consacré à la Vierge depuis le 8e siècle, le mystère de sa compassion, parce que seule elle aurait conservé la foi, de la mort de Jésus à sa résurrection. C'est ce qu'affirment entre autres le pseudo-Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure et Alexandre de Halès (Dissard, p. 266). Le *chapelet des Sept-Douleurs* est connu depuis le 16e siècle.

Au siècle suivant les servites s'efforcèrent d'en préciser la récitation. Le chapitre général du 19 mai 1646 établit une formule définitive, confirmée au chapitre général de 1652. Un document daté de Pérouse le 7 juillet 1676 décrit de nouveau la manière de réciter ce chapelet dans toutes les églises de

l'ordre. Il se compose de sept septaines d'Ave précédés d'un Pater, chaque septaine se rapportant à l'une des sept douleurs suivant la liste répandue par Jean de Coudenberghe (Lépicier, p. 79, 246-248).

D'autres pratiques ont été instituées depuis la fin du 19e siècle. Les principales sont le *Mois de septembre* consacré aux douleurs de Marie, l'*Association de prières de la Vierge des Sept-Douleurs* pour la réunion des églises dissidentes à l'Église de Rome, les sept vendredis préparatoires à la fête de Notre-Dame des Sept-Douleurs, enfin la *Via Matris* inspirée du chemin de la croix et ayant lieu le vendredi sous forme de neuvaine perpétuelle. Inauguré à Chicago en 1937, cet exercice connut un très grand succès et se répandit rapidement aux États-Unis, au Canada et dans d'autres pays (G. M. Roschini, *Maria*, t. 2, p. 905-906).

5) **La littérature.** — A partir du 13e siècle le thème de la compassion pénètre de plus en plus dans la littérature et donne lieu à des œuvres nombreuses, qui sont des témoins de la dévotion et contribuent à la répandre : *Planctus*, dialogues, théâtre religieux, manuels de piété, traités, œuvres oratoires et poétiques.

a) Les *Planctus* où Marie se lamente de ses douleurs se sont développés d'abord dans les milieux monastiques et particulièrement cisterciens. Ogier † 1214, abbé de Locedio en Piémont, est l'auteur d'un *Planctus Mariae* pseudo-bernardin (PL 182, 1133-1142; éd. A. Chiari dans *Rivista storica benedittina*, 1926, p. 62-82). Inspiré de saint Ambroise, de Godefroy de Saint-Victor et de Godefroy d'Admont, cet ouvrage eut une grande influence et il en existe des traductions ou paraphrases anciennes en allemand, en français, en italien, en espagnol et en d'autres langues. Comme tant d'écrits similaires, il se dit révélé par Marie à son serviteur. On y rencontre la scène du spasme (H. Barré, *loco cit.*, RAM, p. 243-266).

Le *Planctus* prend très souvent la forme dialoguée. C'est déjà le cas du *Planctus* cité plus haut, dont dépend le *Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini* pseudo-anselmien (PL 159, 271-290), dans lequel, au cours du dialogue avec l'auteur, la Vierge répète par sept fois : « Le glaive de Siméon a transpercé mon âme ». Cette œuvre a été très utilisée sous forme dialoguée et on en trouve des emprunts depuis le *Livret d'amour* d'Henri Suso † 1366 ou d'un de ses disciples jusqu'à la *Theologia mystica* d'Harphius † 1477 et au *Libro de la oración* (Salamanque, 1554) de Louis de Grenade † 1588 (Fidèle de Ros, *Le Planctus Mariae du pseudo-Anselme*, RAM, t. 25, 1949, *Mélanges Marcel Viller*, p. 270-278).

A côté des *Planctus* latins dialogués, on composa des poèmes similaires dans les littératures nationales, complaintes françaises comme *Li Regres Nostre Dame*, achevé par Huon-le-Roi avant 1248, *lamenti* italiens, comme le *Pianto della Vergine* de Jacopone de Todi. Le genre se présente à l'occasion sous la forme de *Débats entre la Vierge et la Croix* dont le plus ancien exemple est une pièce rythmique en latin de Philippe le chancelier, le *Dialogus Virginis cum Cruce*, dont on a des spécimens en français, provençal et italien (Lépicier, p. 38-39, 195-196).

b) *Théâtre.* — Les représentations théâtrales de la Passion qui se multiplient à la fin du 14e siècle comprennent la scène des lamentations de Notre-Dame qu'elles contribuent à rendre populaire (L. Petit de Julleville, *Les Mystères*, t. 2, Paris, 1880, p. 183). Les plaintes de la Vierge se retrouvent également en Angleterre dans un drame sacré du 16e siècle (Lépicier, p. 199-200). En Allemagne le mystère des lamentations de Marie était même représenté isolément (J. Janssen, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*, trad. E. Paris, Paris, 1902, p. 227, 229-230).

c) *Manuels et traités.* — La diffusion de la dévotion aux Sept-Douleurs dans les Flandres et les Pays-Bas coïncida avec les débuts de l'imprimerie. Aussi se mit-on rapidement à composer des manuels.

Parmi les incunables datés, les plus anciens sont : *Ghedenckenisse van de* VII *Weeden*, Anvers, 14 juillet 1492; *Van de seven droefheden ofte weeden Onzer Liever Vrouwen*, Delft, 17 juillet 1494 et 16 mars 1497. Deux autres ne sont pas datés : *Oefeninghe van sonderlinghen* VII *Ween*, Anvers, vers 1494, et *O. L. Vrouwen Ween oft bedroefenissen die sie leet..*, Leyde, vers 1500 (*La Vierge aux sept glaives*, p. 341).

Le mystère de la compassion a été souvent traité par les théologiens et l'histoire de son culte racontée par les historiens. Parmi les grands scolastiques du 13e siècle, saint Thomas d'Aquin essaie d'atténuer l'expression des Pères grecs signalée plus haut en remarquant qu'il s'agit d'un doute, non d'infidélité, mais d'étonnement et de réflexion (3a q. 27 a. 4 ad 2). Saint Bonaventure étudie la compassion dans le *Lignum vitae*, la *Vitis mystica* et ailleurs (Wilmart, p. 508). Dans la littérature des Flandres à la fin du 15e siècle, on compte différents traités historiques et théologiques. Il faut d'abord mentionner la *Quodlibeta decisio perpulchra et devota de septem doloribus christifere Virginis Mariae ac communi et saluberrima confraternitate desuper instituta* (1494 ou 1495), œuvre du dominicain Michel François, de Lille. C'est le premier traité doctrinal sur la dévotion aux Sept-Douleurs, consistant en une discussion scolastique accompagnée de traits historiques. Au début du siècle suivant, Jean de Coudenberghe écrivit le récit du renouveau de la dévotion dans les Flandres. Il raconta d'abord les miracles dans *Miracula confraternitatis septem dolorum sacratissime virginis Mariae* (Anvers, 1510), puis sur l'ordre de Charles-Quint reprit l'ensemble des événements dans *Ortus, progressus et impedimenta fraternitatis beatissime virginis Mariae de passione quae dicitur de septem doloribus* (Anvers, 1519). C'est le récit d'un témoin avec le texte original des principaux documents (*La Vierge aux sept glaives*, p. 341-344).

A la même époque, Cajetan † 1534 rédigea son traité *De Spasmo B. Virginis Mariae* publié en 1506 et ordinairement édité avec les *Opuscula et quodlibeta* du cardinal à partir de 1511. Parmi tous ceux qui ont traité de la compassion il y a lieu de signaler spécialement les servites : un tiers des œuvres mariales ayant pour auteurs des servites se rapporte à la compassion. Ce sont entre autres des livres de méditations sur les douleurs de Marie, des écrits sur l'histoire du culte et le mois de septembre (G. M. Roschini, *Maria*, t. 2, p. 905).

Les orateurs sacrés ont souvent célébré ce mystère, tel Bossuet dans plusieurs de ses sermons (vg *Sermon pour la fête de la Compassion*, 1658 ou 1659); de nombreux poètes, et des plus grands, ont fréquemment, dans les différentes littératures nationales, chanté l'émouvant poème des douleurs de Marie (Lépicier, p. 122-125, 156-190).

6) **Les arts.** — Depuis la diffusion de a dévotion à la compassion la représentation des Douleurs de Notre-Dame est devenue l'un des aspects les plus importants de l'art marial.

En architecture la plus ancienne manifestation de la dévotion consista à consacrer des autels à la Vierge des Douleurs. Il y en avait un en Allemagne à Schöngau dès 1221, un autre à Neuss en 1343. Par la suite d'innombrables sanctuaires ont été dédiés à la compassion de Marie. Au 17e siècle, en France et dans les Pays-Bas, plus de

quatre mille chapelles ou autels avaient été consacrés sous ce vocable. Si beaucoup ont disparu, il subsiste encore de nombreux sanctuaires de Notre-Dame de Pitié qui sont souvent des pèlerinages très fréquentés (Lépicier, p. 44, 68-69).

Dans l'iconographie le 13e siècle s'était attaché uniquement aux côtés heureux de la vie de la Vierge. A la fin du siècle suivant, ce sont surtout les épisodes austères qu'on aima représenter sous la forme des sept douleurs de Notre-Dame. Le plus ancien exemple connu est celui du ms 400 de la bibliothèque nationale de Paris, déjà mentionné. Un ms italien du *Speculum humanae salvationis*, datant lui aussi de la fin du 14e siècle, est également orné d'enluminures qui représentent les sept douleurs (Lépicier, p. 208-209).

Un autre thème, véritable synthèse de la compassion, prit naissance vers la fin du 14e siècle. C'est celui de la *Pietà*, représentation de Marie portant sur ses genoux le corps ensanglanté du Sauveur. Il apparaît dans des manuscrits enluminés qui remontent jusque vers 1380, par exemple le ms 520 de la bibliothèque Mazarine. La *Pietà* semble bien avoir été peinte avant d'avoir été sculptée et elle continuera à l'être par la suite (É. Mâle, *op. cit.*, p. 126).

Le sommet du pathétique dans la douleur paraît avoir été atteint par la *Pietà* de Villeneuve-les-Avignon (Louvre; vers 1450-1460). Bien d'autres maîtres reprendront le sujet, tel Eugène Delacroix qui le traita plusieurs fois (A. Malraux, *Les voix du silence*, Paris, 1951, p. 108-109, 524-525, 578). La plus ancienne *Pietà* sculptée connue était une œuvre de Claus Sluter dans la chapelle de la chartreuse de Dijon. Elle datait de 1390; elle a disparu. Une seule est datée, celle de Moissac qui est de 1476. C'est à la fin du 15e siècle et au début du 16e que les ateliers de sculpture ont produit presque toutes les *Pietà* actuellement existantes en France. Parfois frustes et gauches, elles sont toujours émouvantes (É. Mâle, *op. cit.*, p. 128; Lépicier, p. 41-42). On en rencontre également un grand nombre en Espagne, en Allemagne ou aux Pays-Bas, et les plus grands génies s'y sont essayé, tel Michel-Ange qui représenta ce sujet, par exemple, à la basilique Saint-Pierre de Rome et à la cathédrale de Florence (Lépicier, p. 42, 93).

Siméon avait prédit à Marie qu'un glaive de douleur transpercerait son âme. Cette idée a donné naissance au type iconographique de la Vierge aux sept glaives. On se contenta d'abord de figurer un seul glaive s'enfonçant dans la poitrine de Marie, comme dans le ms 400 déjà signalé; on en vint, quand la dévotion se répandit dans les Flandres, à représenter sept glaives transperçant le cœur de Notre-Dame.

Il existe une série d'incunables permettant de suivre dans leurs xylographies le développement du thème. Primitivement, comme dans la *Quodlibeta decisio* de Michel François, on groupa les sept glaives en un faisceau unique. Un peu plus tard les glaives seront disposés trois d'un côté et quatre de l'autre, ou en cercle autour du cœur de Notre-Dame ou en forme de nimbe autour de sa tête (*La Vierge aux sept glaives*, p. 347-349; Lépicier, p. 53-57).

Vers le milieu du 15e siècle apparaît dans la sculpture française le groupe de la mise au tombeau. La disposition en fut inspirée par les *Mystères*. Ils ont presque tous la même ordonnance. Entourée par les saintes femmes, Marie, soutenue par saint Jean, contemple une dernière fois le corps de Jésus porté par Nicodème et Joseph d'Arimathie. Le plus ancien sépulcre conservé, celui de Tonnerre, date de 1453. On en fera par la suite un grand nombre (É. Mâle, *op. cit.*, p. 131-140). — L'idée de faire assister Marie aux supplices qui précédèrent la crucifixion apparaît dans une xylographie du 15e siècle (Paris, bibliothèque nationale). Les *Révélations* de sainte Brigitte contribueront à la diffusion de ce thème. La sainte raconte que Marie vit flageller son Fils et ne pouvant supporter ce spectacle tomba évanouie (*Révélations*, liv. 1, ch. 10; liv. 4, ch. 70).

En Italie Francesco Vanni † 1609-1610 représente la scène dans un tableau. En Espagne Valdès Leal † 1690 la figura plus tard dans un tableau de l'autel du Sagrario, à la cathédrale de Séville.

Vers la même époque le thème de la *Soledad* se répand, surtout en Espagne. Déjà Germain Pilon † 1590 avait sculpté une Vierge assise et souffrant seule en silence. Le même motif se retrouve en France ou en Italie. Mais c'est l'Espagne qui a donné un caractère profondément émouvant à la Vierge de la solitude, abandonnée de tous en sa douleur. Les chefs-d'œuvre du genre sont l'admirable *Soledad* d'Hernandez † 1636, à la chapelle de la Cruz à Valladolid, et celle en bois peint de Santa Ana de Grenade, qui est peut-être d'Alonso Cano † 1667 (É. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1932, p. 232, 267, 291-292).

Conclusion. — La dévotion aux Sept-Douleurs nous place au centre de la mariologie. En souffrant avec le Sauveur, Marie nous enfante à la vie spirituelle, prémices de la vie éternelle et devient la Médiatrice de toutes les grâces de Dieu. La méditation de la compassion nous apprend donc la place que doit tenir Marie dans notre vie spirituelle. En dépendance totale de celui du Christ, son rôle sanctificateur est aussi universel que le sien. Cette merveilleuse efficacité de la compassion justifie la consécration à Marie et à son Cœur immaculé.

La compassion est le miroir de la Passion du Sauveur. Méditer la compassion, c'est par le fait même contempler les souffrances du Rédempteur. Celles-ci ont pour cause les péchés du monde que l'Agneau de Dieu est venu expier. La dévotion à la compassion doit donc nous donner l'horreur du péché et constitue un motif indirect de contrition parfaite en nous le faisant regretter à cause des souffrances qu'il a entraînées pour le Verbe incarné.

Au delà de cet aspect négatif cette dévotion conduit à contempler l'humanité souffrante du Rédempteur. Elle introduit par là à la contemplation de la divinité et de la Trinité, où se consomme l'union la plus haute. Suprême contemplatrice, Marie devient ainsi l'illuminatrice des contemplatifs.

« Le chemin par lequel elle conduit spécialement l'âme à la contemplation de la divinité du Christ est celui de son amère Passion. C'est un fait observé chez les mystiques que souvent la contemplation infuse prend son origine à l'occasion d'une attention plus profonde et plus amoureuse aux douleurs du Christ. Nous trouvons chez la plupart des mystiques, leur vie durant, une dévotion croissante à la Passion. Cette dévotion produit une telle conformité avec « l'Époux sanglant », que l'âme veut participer en Jésus, par le sacrifice le plus étendu qu'elle puisse faire d'elle-même, à la grande œuvre de la Rédemption » (L. Reypens, *Marie et la mystique*, dans *Maria* t. 1, Paris, 1949, p. 759).

A. Morini, *Origini del Culto all' Addolorata*, Rome, 1893. — [H. Delehaye], *La Vierge aux sept glaives*, dans *Analecta bollandiana*, t. 12, 1893, p. 333-352. — G. M. Zinkl, *Zur Geschichte der Verehrung der Schmerzen Marias*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 63, 1910, p. 14-35. — J. Dissard, *La transfixion de Notre-Dame*, dans *Études*, t. 155, 1918, p. 257-286. — R. Bernard, *La Compassion et la maternité spirituelle de Marie*, VS, t. 27, 1931, p. 20-31; *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, t. 28, 1931, p. 125-138. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 505-536. — C. Journet, *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, coll. Cahiers de la Vierge 2, Paris, 1934. — M.-J. Congar, *Cajetan et la dévotion à la Compassion de Marie. L'opuscule « De Spasmo »*, VSS, t. 38, 1934, p. 142-160, avec la traduction. — F. Mugnier

La Compassion de Marie, Paris, 1935. — A. Luis, *Evolutio historica doctrinae de Compassione B. Mariae Virginis*, dans *Marianum*, t. 5, 1943, p. 261-285. — P. Régamey, *La Compassion de la sainte Vierge*, VS, t. 73, 1945, p. 151-165. — Auguste-Marie Lépicier, *Mater Dolorosa. Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de Notre-Dame des Douleurs*, Spa, 1948. — G. M. Roschini, *Les Servites de Marie*, dans *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 2, Paris, 1952, p. 885-907. — DS, t. 3, col. 771-773. — G. Jacquemet, art. *Douleurs de Marie*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1055-1059. — R. Garrigou-Lagrange, *La capacité de souffrir du péché en Marie Immaculée*, dans *Angelicum*, t. 31, 1954, p. 352-357. — J. Galot, *La plus ancienne affirmation de la corédemption mariale : le témoignage de Jean le géomètre*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 45, 1957, p. 187-208.

Émile Bertaud.

1. DOYLE (Francis Cuthbert), bénédictin, 1842-1932. — Né à Liverpool, le 25 juillet 1842, d'une famille irlandaise de huit enfants, dont six, ainsi que son père et sa mère, moururent dès 1845, Cuthbert Doyle fit ses études au collège bénédictin Saint-Edmond de Douai. En 1862 il émet ses vœux monastiques au prieuré Saint-Michel de Belmont. Ordonné prêtre par le cardinal Régnier, archevêque de Cambrai, le 29 juin 1868, il est successivement préfet de l'école de Douai, maître des novices de Belmont (1873 à 1888), charge importante qu'il remplit de manière directe et consciencieuse : presque une génération entière de bénédictins anglais reçut de lui sa formation monastique, parmi lesquels plusieurs ont été élevés à l'épiscopat ou à de hautes charges dans l'ordre. Ensuite sous-prieur à Douai où il enseigne la rhétorique, il est envoyé en 1891 au nouveau prieuré de Malvern et chargé en 1902 de la mission de Coughton. Il revient à Malvern en 1907 pour y être prieur jusqu'à la fermeture de la maison en 1918. Il meurt à Liverpool le 29 janvier 1932. En 1909 il avait été nommé prieur titulaire de Winchester, et, étant à Belmont, il était devenu membre du chapitre diocésain de Newport, d'où le titre de chanoine qui lui en resta et sous lequel il fut connu de beaucoup. La note caractéristique de C. Doyle fut sa dévotion au devoir d'état. Il était d'un abord facile, de manières charmantes, de bon conseil. Atteint d'une maladie d'yeux dès 1907, jamais il ne se plaignit et demeura toujours dans la joie.

C. Doyle écrivit beaucoup. En plus de son active collaboration au magazine de Douai, — dont il eut le contrôle complet notamment dans les temps difficiles qui suivirent l'expulsion de Douai en 1903 —, et d'œuvres historiques qui concernent l'histoire monastique anglaise, il composa des œuvres spirituelles, qui pour la plupart sont nées de ses fonctions auprès des étudiants ou des novices, fruits de réflexions profondes, d'études et d'une longue expérience. On a de lui des *Lectures for Boys* (3 vol., 3 éd., 1879 à 1913), qui sont probablement parmi les plus universellement connues de ses œuvres, courts discours qu'il avait coutume de donner aux étudiants de Douai; *Principles of Religious Life* (3 éd., 1883-1906); *The Teaching of St Benedict* (l'enseignement de S. Benoît), 1887; *At the Gates of the Sanctuary* (Aux portes du Sanctuaire), enseignement pour les postulants et novices bénédictins, inspiré des ouvrages de Rupert Presinger, prieur de l'abbaye Saint-Pierre de Salzbourg, 1688-1741, — dont la 2e édition est de 1913; enfin *Fifteen Sermons for the Homiletic Monthly*, New York (15 sermons pour la revue mensuelle d'homilétique).

Doyle publia à Londres en 1876 *The Life of Gregory Lopez*, adaptation de la vie du Bx Grégoire Lopez † 1596 composée par Fr. Losa (Mexico, 1612).

Notice biographique : *The Very Rev. Cuthbert Doyle, O. S. B.* dans *The Douai Magazine*, nouvelle série, t. 7, n. 1, 1932, p. 6-9. — *Bibliographia Edmundiana*, dans *Tercentenary of St. Edmund's Monastery*, Londres, 1917, p. 146-148.

Louis Bergeron.

2. DOYLE (William), jésuite irlandais, 1873-1917. — William Doyle est né à Melrose, près de Dublin en 1873. Il fut élève au collège anglais de Ratcliffe. Il entra en 1891 dans la province irlandaise de la compagnie de Jésus et fut ordonné prêtre en 1907, après avoir suivi le cours habituel des années de formation. Durant sept ou huit ans il donna de nombreuses retraites et missions populaires. Son zèle et son évidente sainteté lui valurent alors un succès extraordinaire. En 1916 il s'offrit comme aumônier volontaire dans l'armée britannique en France. Son intrépidité et son dévouement au milieu de dangers et de difficultés extrêmes lui gagnèrent l'admiration et jusqu'à la vénération de ceux qui le rencontraient. Il fut tué en août 1917 à la bataille d'Ypres. Il avait demandé qu'on détruisît ses notes spirituelles. Pour de légitimes raisons sa volonté ne fut pas respectée. Ainsi ont été préservés les matériaux qui allaient servir à écrire une des plus remarquables biographies spirituelles d'aujourd'hui. Quelques traits de sa spiritualité ont été largement discutés et ont attiré des critiques.

Une grande partie de son journal est constituée par la mention détaillée de la guerre sans merci qu'il faisait à son corps, à ses appétits, à sa gourmandise puérile, à son amour du confort. La plupart des sacrifices qu'il mentionne ont en eux-mêmes peu d'importance, mais leur continuité et leur nombre constituent une vie de pénitence impressionnante. Il rapporte, en outre, d'autres mortifications plus sévères : comment il portait le cilice, se donnait la discipline jusqu'au sang avec des lames de rasoir, restait, sur les dalles, prosterné durant des heures devant le Saint-Sacrement, se plongeait jusqu'au cou dans l'eau glacée durant l'hiver en pleine nuit, se roulait nu dans un lit d'orties. Cette guerre continuelle à son corps ne se relâcha presque jamais, même dans les tranchées. — Ces actes héroïques furent pour les catholiques un immense objet d'édification, mais pour beaucoup de non-catholiques un objet de scandale; ils furent interprétés comme un manque de mesure et comme la marque d'une perversion spirituelle. Cette haine de soi-même apparaissait malsaine et inspirée par l'amour de la souffrance pour elle-même. Or Doyle avait un tempérament parfaitement équilibré et sain; il n'y avait pas en lui la moindre tare psychologique et il avait à prendre sur lui pour mener pareil combat, qui allait à l'encontre de sa profonde vitalité humaine. Cette vie de renoncement ne produisait que les fruits les meilleurs, sa santé n'en souffrait pas, c'était pour lui une source de rayonnement et de joie spirituelle; à l'évidence il pratiquait chaque jour les plus hautes vertus chrétiennes, charité, zèle, obéissance et humilité. D'après le critère évangélique, *ex fructibus cognoscetis*, ses pénitences étaient plus que justifiées. De plus, il avait l'approbation générale de ses supérieurs. Cent fois il déclara qu'il ne s'engageait dans ce chemin austère que parce que Dieu l'y appelait. Des signes indubitables, des attraits, des illuminations et des consolations spirituelles l'avaient convaincu que Jésus voulait de lui une vie crucifiée de victime réparatrice. A nous tenir aux seuls critères qui conviennent dans un tel cas, nous pouvons conclure qu'il était mené par un esprit de vérité et

que l'amour de Notre-Seigneur était la base de sa vie de pénitence.

L'importance qu'il attribuait aux aspirations dans sa vie spirituelle est un des traits qui a fait surgir le plus de difficultés d'interprétation. Très tôt, il vit dans de fréquentes aspirations une aide pour la prière et le recueillement, et il fut amené à les introduire systématiquement dans sa vie.

Il les comptait soigneusement, s'en proposait un certain nombre à atteindre et augmentait ce nombre méthodiquement. En janvier 1909, il faisait 1300 aspirations par jour. Avant novembre, il en était à 3.000, puis 4.000 en 1910, 5.000 en 1911, 10.000 au cours de la même année; il en accrut le nombre, notant les étapes, de 15.000 à 20.000, pour en arriver finalement à 100.000. Il eut à se contraindre à cette forme extraordinaire de mortification et s'y aida souvent par vœu. Il disait que c'était à la fois sa plus grande pénitence et son plus grand moyen de s'unir constamment à Dieu, et que Dieu désirait de lui cette pratique.

Il est difficile d'expliquer de tels chiffres. Il est impossible psychologiquement ou physiquement de faire cent mille aspirations par jour, même si elles ne consistent qu'en un seul mot. Il serait également difficile de les compter. Il est clair que, pour Doyle, une aspiration n'était ni une parole distincte ni une distincte élévation de l'âme. Il devait avoir une méthode ou un système particulier, par lequel il attribuait à certaines prières telle ou telle valeur d'aspiration. Plusieurs suggestions ont été faites pour expliquer cette pratique extraordinaire, aucune n'est satisfaisante. Le sens qu'il donnait à ces aspirations demeure une énigme. Cf DS, t. 2, col. 1333.

A en juger d'après les normes classiques, la spiritualité de Doyle se présente comme quelque chose qui, — curieusement d'ailleurs —, n'a pas assez mûri ou n'a pas évolué selon les lignes habituelles que suivent les autres âmes saintes. Mais il est une autre norme, celle que le Christ établit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force ». L'impression la plus profonde qui frappe le lecteur de ses notes spirituelles, — impression accaparante pour ainsi dire —, est celle de rencontrer en Doyle un homme qui aima le Christ d'un amour vraiment extraordinaire, aussi tendre que fort, c'est-à-dire à la fois affectif et effectif. Il y a nombre de passages où il dit son amour en des termes si tendres et si émouvants que le lecteur se sent embarrassé et a l'impression de commettre une indiscrétion. La force de son amour, c'est toute sa vie qui en est la mesure. Seul l'amour de Notre-Seigneur pouvait le conduire à la vie crucifiée dont il avait horreur, faire de lui un apôtre infatigable, susciter en lui un magnifique esprit de sacrifice et lui donner une telle emprise sur les âmes. Son amour du Christ, dont on ne peut douter, a été mis à l'épreuve et a triomphé.

W. Doyle a publié, Londres, 1914, une traduction de la *Vie du Père Ginhac*, par A. Calvet, et quelques articles de revue sur les retraites et la vocation; plusieurs de ces articles furent édités à part et eurent un immense succès : *Retreats for Working-Men. Why not in Ireland?* Dublin, 1909; *Retreats for Men and Boys. Why not in Ireland?* Dublin, 1912; *Vocations*, Dublin, 1913; *Shall I be a Priest?* Dublin, 1915. Ces brochures furent traduites en français, en allemand, en portugais, etc.

Les écrits spirituels de Doyle sont à chercher dans la *Vie* écrite par O'Rahilly; elle est, en effet, composée en grande partie de textes du Père : lettres diverses et lettres de direction, journal spirituel et carnets de toute sorte. En toute rigueur cette *Vie* est un document spirituel. L'auteur a extrait des écrits de Doyle *A Year's Thoughts*, Londres (nombreuses rééditions; traductions allemande et néerlandaise); ces notes, classées arbitrairement et sans référence pour chaque jour de l'année, peuvent fournir d'excellents thèmes de réflexion.

Doyle publia lui-même une petite plaquette sur le *Scrupule*, qui est une traduction adaptée de *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses* de Paul Dubois (*infra*, col. 1739), parue en 1898; la brochure de Doyle a été retraduite en français, *Le scrupule et son traitement*, Toulouse, 1939, 1956.

Alfred O'Rahilly, *Father William Doyle S. J. A spiritual Study*, Londres, 1920; plusieurs rééditions et traductions, notamment en français, *Vie du Père William Doyle*, Paris, 1927; allégée par A. Lemaire, Paris, 1935; des biographies populaires et des articles de vulgarisation ont également paru en plusieurs langues. — Charles Doyle s j, frère de William, *Merry in God*, Londres, 1939. — On peut consulter encore L. de Grandmaison, *Un ascète irlandais contemporain. Le Père William Doyle*, RAM, t. 2, 1921, p. 128-146. — F. de Lanversin, *Le Père William Doyle*, VS, t. 19, 1928, p. 323-341. — EC, t. 4, 1950, col. 1919. — Notons enfin la controverse : C. V. Trent, *The Mind of the Saints*, Londres, 1926, et réponse de O'Rahilly, *Catholic spirituality*, dans *The Month*, février 1928, p. 123-136.

Hugh Kelly.

DOYOTTE (François), jésuite, 1841-1895. — Né à Saizerais (Meurthe-et-Moselle) le 26 juin 1841, ancien élève de l'école des Carmes à Paris, docteur en théologie, en Sorbonne, avec un *Essai sur le surnaturel. Sa notion* (Saint-Cloud, 1865), et en droit canon, à la Minerve à Rome, François Doyotte avait été chapelain de Sainte-Geneviève à Paris, professeur au grand séminaire de Nancy et, un moment, secrétaire de l'évêque du diocèse, Lavigerie, quand, le 27 novembre 1872, il entra dans la compagnie de Jésus. Orateur réputé et profondément ignatien, il se signale avant tout comme l'un des promoteurs des retraites fermées : il en prêche un grand nombre, d'abord en Champagne, notamment à l'ancienne abbatiale de Braine (Aisne), puis dans la banlieue industrielle de Lille où, à cet effet, il fonde en 1890 la maison Notre-Dame du Haut-Mont à Mouvaux dont il fait, par surcroît, un centre d'études sociales. Il mourut à Vichy le 2 septembre 1895.

On lui doit des *Élévations sur le Cœur de Jésus* (Nancy, 1873; nombreuses rééditions et traductions) et surtout, anonyme « très répandu » (de Guibert, *op. cit.*, p. 510), *Le guide de la vie chrétienne* (Bruges, 1895; dernière édition, remaniée, 1926), recueil de prières et de conseils pratiques, avec rappels doctrinaux, propres à développer l'union habituelle à Dieu. De ses notes de prédication, aujourd'hui disparues, on a publié quelques extraits : *Le chemin de croix du retraitant* (Lille, 1897), des *Méditations sur les Exercices spirituels* (en feuilles, Reims, s d), enfin de *Courtes méditations pour hommes* (Lille, 1910; Turnhout, 1936), toutes sur le principe et fondement et les première et quatrième semaines des *Exercices* de saint Ignace. Doyotte a également édité, avec des introductions, des méditations sur les *Souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ, suivies d'une méditation sur la prière*, de Claude de la Colombière (Paris, 1875), *La dévotion aisée*, de Pierre Le Moyne (Paris, 1883), *L'école de Jésus-Christ*, de J.-N. Grou, publiée pour la première fois en français d'après le manuscrit original (Paris, 1885, 2 vol.; plusieurs rééditions), une traduction de l'instruction sur *Le saint sacrifice de la Messe*, de Mgr H. Vaughan (Bruges, 1889).

Sommervogel, t. 9, col. 240-242. — *Conférences d'Études sociales de Notre-Dame du Haut-Mont*, Lille, année 1895, p. 105-118 et 126-133. — *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, t. 3, Wetteren-Enghien (Belgique), 1954, col. 661-662. — *Collection de la Bibliothèque des Exercices*

de saint Ignace, Enghien-Paris, n. 92-99 (1925-1926), *Catalogue de la Bibliothèque*. — H. Rollet, *L'action sociale des catholiques en France* (1871-1901), Paris, 1947, p. 291, 353 svv. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, *passim*.

Paul Bailly.

DOZENNE (Pierre), jésuite français, 1625-1709. — Pierre Dozenne, né à Falaise le 11 mars 1625, entré dans la compagnie de Jésus en 1643, enseigna les belles-lettres au collège de Clermont à Paris, au moins pendant les années 1660-1663, puis devint un homme de gouvernement. Il fut recteur des collèges d'Alençon (1669-1672), d'Orléans (1674-1677), de Bourges (1677-1681) et de Rouen (1691-1694), du noviciat de Paris (1681-1685), provincial des provinces de Toulouse (1688-1691) et de Paris (1694-1696), enfin assistant du supérieur général (1696-1706). Il mourut à Paris le 19 janvier 1709.

Dozenne composa plusieurs ouvrages de tendance apologétique autant que spirituelle. 1. *La divinité de Jésus-Christ par ses œuvres*, Paris, 1688, démontre les perfections de Jésus, ses desseins, ses moyens, son succès; le discours préliminaire « Sur l'autorité de l'Évangile », comme le reste de l'ouvrage, est à la fois sérieux et spirituel. 2. *Méthodes et sujets d'oraison pour les dimanches et les fêtes de l'année*, Paris, 1694; c'est une suite de sobres considérations, de réflexions, de résolutions et de prières sur des versets scripturaires choisis et disposés pour constituer une petite retraite. 3. *Le monde condamné par luy-mesme*, Paris, 1695, relève de l'apologétique; la préface est dirigée « contre l'incrédulité des libertins »; c'est la comparaison des biens respectifs du temps et de l'éternité. 4. *Véritez nécessaires pour inspirer la haine du vice et l'amour de la vertu, réduites en forme de méditations*, Paris, 1703; ou série de 99 méditations dans le genre des *Méthodes* signalées plus haut; à retenir le discours préliminaire : « Maximes chrétiennes sur la conduite de la vie intérieure », où Dozenne insiste sur le rôle des dons du Saint-Esprit, qui « ne tendent qu'à nous porter à une sublime sainteté, afin de lui servir d'instruments à la sanctification de beaucoup d'autres » (p. 27). De ces différents textes P. J. Goedert a extrait ou adapté *Cent courtes méditations d'après le P. Dozenne*, Paris, 1924.

L'ouvrage le plus important de Dozenne est *La morale de Jésus-Christ* (Paris, 1686; rééd. Avignon, 1876; trad. flamande, 1706, 1707). L'auteur nous offre, explique l'avertissement, « diverses pièces rapportées... des grands maîtres de la vie dévote », qui sont, en dehors des auteurs inspirés, saint Augustin, Cassien, saint Jean Climaque, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, le pseudo-Tauler et sainte Thérèse. « Morale » signifie ici doctrine spirituelle. « La vraie dévotion est quelque chose de si grand que l'on n'y peut arriver, si un esprit divin n'élève le nôtre au-dessus des forces naturelles » (p. 93). Retenons surtout du commentaire de Dozenne ses chapitres sur les vertus religieuses, sur la conformité à la volonté divine, sur la pureté d'intention. Écrivant avant la querelle Bossuet-Fénelon, Dozenne pouvait dire : « Il est bon de faire nos actions en vue de la récompense qu'elles méritent, car c'est Dieu même qui pour nous attirer à son service nous la propose; il est cependant beaucoup meilleur de les faire purement pour plaire à Dieu que par le motif de l'espérance. Mais y a-t-il une récompense qui vaille mieux que le bonheur de lui plaire et le pur amour ne trouve-t-il pas des avantages d'autant plus grands qu'il les cherche moins » (p. 258)? — Le style de Dozenne est dépouillé, direct, proche du nôtre.

Sommervogel, t. 3, col. 169-170. — *Les établissements des Jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1954, col. 1159 et *passim*.

André Rayez.

DRACH (David), rabbin converti, 1791-1865. — Né à Strasbourg le 6 mars 1791, David Drach, devenu rabbin comme son père, et savant talmudiste, se convertit au catholicisme à la suite d'études scripturaires approfondies. Il reçut le baptême, avec ses trois enfants, à Notre-Dame de Paris le samedi saint 1823 et prit les prénoms de Paul-Louis-Bernard, qui figureront désormais dans sa signature. Sa conversion et le récit qu'il en publia suscitèrent une grande émotion dans les milieux juifs et un courant vers l'Église catholique. Auteur d'ouvrages de linguistique hébraïque avant sa conversion, il publia à Paris, en 1825, *Lettre d'un rabbin converti aux israélites ses frères sur les motifs de sa conversion* ; une *Deuxième lettre* suivit en 1827 et une *Troisième* en 1833. Il était alors, depuis 1827, préfet de la bibliothèque de la Propagande à Rome. Drach compléta son travail apologétique par d'autres écrits, tels *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue* (2 vol., Paris, 1844). Il est très connu encore par sa cinquième édition annotée de la *Bible de Vence* (27 vol., Paris, 1827-1833), un *Lexicon hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros* (éd. Migne, Paris, 1848) et *La cabale des Hébreux* (Rome, 1864).

Drach eut une part importante dans plusieurs conversions de juifs, dans celle, par exemple, de Fr.-J. Libermann, avec lequel il resta longtemps en étroites relations, ou de H. Deutz, baptisé à Rome le 3 février 1826; cf sa *Relation de la conversion de M. Hyacinthe Deutz, précédée de quelques considérations sur le retour d'Israël dans l'Église de Dieu*, Paris 1828. Signalons enfin un recueil des principales prières chrétiennes avec un sommaire du catéchisme catholique en hébreu et en latin, paru à Paris en 1853 sous le titre *Le pieux hébraïsant*.

Son fils Paul-Auguste (1821-1895), prêtre et chanoine de Notre-Dame de Paris, publia des commentaires scripturaires, notamment de *Saint Paul* (1871-1873), des *Épîtres catholiques* (1873) et de l'*Apocalypse* (1879).

Le récit de la conversion de Drach se trouve dans la première *Lettre* et dans le tome 1 *De l'harmonie*. Voir aussi C.-F. Chevé, *Dictionnaire des conversions*, coll. Migne, Paris, 1866, col. 495-516; ou D. A. Rosenthal, *Convertitenbilder aus den neuzehnten Jahrhundert*, t. 3, Schaffhouse, 1869, p. 47-65. — Consulter les diverses encyclopédies, surtout *The Jewish Encyclopedia*, t. 4, New York, 1903, col. 647; les *Annales de philosophie chrétienne*, où Drach publia de nombreux articles; EC, t. 4, 1950, col. 1919-1920; *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1073-1074; et les diverses biographies de F.-M. Libermann (J.-B. Pitra, P. Goepfert, etc).

André Raye

DRACONTIUS, poète africain du 5e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Idées religieuses*.

1. **Vie**. — Blossius Aemilius Dracontius, — c'est ainsi que le nomme la souscription d'un manuscrit de Naples —, est très mal connu. La même souscription le présente comme *vir clarissimus et togatus fori proconsulis almae Karthaginensis*, ce qui signifie qu'il appartenait à l'*officium* du proconsul de Carthage en qualité d'avocat. On l'a supposé d'une excellente famille originaire d'Italie, — on connaît une *gens Blossia* en Campanie —, et qu'il devait à ses origines

familiales l'épithète de *clarissimus*. Il paraît être né à Carthage et y avoir toujours vécu. Il y fit ses premières études sous la direction du grammairien Felicianus, dont nous ne savons rien, sinon, d'après quelques vers de son disciple, qu'il aurait fait régner la concorde entre les jeunes romains, parmi lesquels se place Dracontius, et les barbares. Il est permis de conclure que le poète vivait en Afrique, à une date où les barbares en étaient les maîtres et où cependant leur pouvoir était suffisamment affermi pour qu'ils fréquentassent les écoles romaines et que les romains eussent avec eux des relations correctes, sinon amicales (voir Fr. Châtillon, *Dracontiana*, p. 191-192).

Après avoir achevé ses études, Dracontius se livra à la rhétorique, à la poésie. Exerça-t-il la profession d'avocat pour gagner sa vie? On ne sait. Ce qui est sûr, c'est qu'il était riche ou le devint; et qu'il eut une famille nombreuse, dont le sort le préoccupa lorsqu'il eut perdu sa fortune. Car sa vie fut traversée par une grande épreuve qu'il rappelle dans sa *Satisfactio* (vers 21-22, 93-96) : alors qu'il aurait pu chanter les gloires des vainqueurs, il célébra un souverain étranger, ce dont il fut puni par la prison et la perte de ses biens. La souscription du poème apporte quelque lumière : *Explicit Satisfactio Dracontii ad Gunthamundum regem Guandalorum, dum esset in vinculis*. Gonthamond règne sur les vandales de 484 à 496; cette date précise fixe l'activité du poète. On suppose que celui-ci commit l'imprudence d'adresser des vers à l'empereur Zénon (474-491) et que le poème de Dracontius était peut-être un appel en faveur de l'Afrique opprimée. Ruiné, jeté dans un cachot, Dracontius n'hésita pas à s'adresser à Gonthamond pour implorer sa grâce. La libération espérée ne vint pas. Un second poème, plus long et de caractère religieux, le *De laudibus Dei*, suivit la *Satisfactio*. Finalement, Dracontius profita peut-être de la mort du roi et de son remplacement par Thrasamond pour faire intervenir de puissants amis, Victor et ses deux fils Victorianus et Rufinianus. Il recouvra ses biens et sa liberté; un poème à Thrasamond, aujourd'hui perdu, célébra sa reconnaissance.

2. **Œuvres.** — 1° *Poèmes chrétiens.* — 1) Dans la *Satisfactio*, en 158 distiques élégiaques, Dracontius, après avoir adressé une prière à Dieu, qui seul est capable de toucher les cœurs, confesse son erreur, voire sa faute. Il implore son pardon : Dieu qui fait miséricorde au pécheur repentant n'adoucira-t-il pas le cœur du roi et ne lui inspirera-t-il pas la pitié à l'égard d'un homme qui reconnaît ses torts et les expie depuis longtemps?

2) Vient ensuite le *De laudibus Dei*, en trois chants (754, 818 et 855 hexamètres). La date de ce poème est difficile à préciser. On a admis que Dracontius l'avait écrit après l'insuccès de la *Satisfactio*. Vollmer a pensé que la composition du *De laudibus Dei* en est au contraire indépendante et qu'elle peut s'échelonner entre 486 et 496. Ce grand poème, qui célèbre l'action divine dans l'univers, ne peut pas être soumis aux exigences d'une analyse méthodique. En effet, « les descriptions, les morceaux didactiques (par exemple, au second chant, sur l'arianisme, sur l'origine du mal; au troisième chant, la critique du paganisme) alternent avec des passages de caractère plutôt lyrique, des pièces en forme d'hymnes, des regrets sur le passé. La partie où Dracontius raconte l'œuvre des six jours, au chant premier, est peut-être l'une des mieux venues, et la plus célèbre » (Fr. Châtillon, *Dracontiana*, p. 198-199).

Ces deux poèmes ont pendant longtemps été seuls connus de l'œuvre de Dracontius, et encore sous une forme imparfaite. La première édition en fut donnée en Espagne par l'évêque Eugène de Tolède † 657. Celui-ci n'avait à sa disposition qu'un exemplaire fort incomplet et plein de fautes. Sur l'ordre du roi des Wisigoths, Chindaswinth, Eugène entreprit de publier avec les corrections qu'il jugea indispensables le contenu de son manuscrit. Telle quelle, avec tous ses défauts, la recension d'Eugène traversa les siècles jusqu'à ce qu'en 1791 Faustin Arevalo, ayant découvert un manuscrit complet de la *Satisfactio* et un autre des *Laudes*, en donnât une édition aussi exacte que possible, accompagnée de prolégomènes et de notes importantes. Au 19e siècle, de nouveaux manuscrits furent retrouvés, des éditions critiques parurent. De ces éditions la meilleure est sans aucun doute celle de F. Vollmer.

2° *Poèmes dits profanes.* — 1) *Romulea (carmina).* — Sous ce titre général, qui peut provenir de l'auteur, on groupe une dizaine de pièces en hexamètres, sauf la première qui est en tétramètres trochaïques. Les idées religieuses ne sont pas nécessairement exclues de ces poèmes. Plusieurs d'entre eux appartiennent aux genres les plus artificiels de la rhétorique : déclamations, controverses, *suasoriae*. Le recueil semble formé de pièces écrites à des dates très variées. Quelques-unes doivent remonter à la jeunesse du poète, ainsi les récits mythologiques ou les controverses fictives; d'autres sont plus récentes et datent de la captivité.

2) *Orestis tragaedia.* — Cette tragédie, « poème sur un sujet tragique », compte 974 hexamètres et nous est parvenue anonyme; mais il est hors de doute qu'elle a été composée par Dracontius (« le vocabulaire, la morphologie, la syntaxe, la prosodie, la métrique, l'imitation des anciens, l'usage des données mythologiques » rendent certaine la démonstration, Fr. Châtillon, *loco cit.*, p. 201). Les discours tiennent une très grande place dans cet ouvrage : 473 vers sur 974, comme d'ailleurs dans les autres poèmes mythologiques de l'auteur. Les légendes traditionnelles y apparaissent d'autre part enrichies d'éléments nouveaux.

3) L'*Aegritudo Perdicae* est d'une authenticité discutée : l'ouvrage raconte en 290 hexamètres les souffrances de Perdicas, c'est-à-dire l'histoire d une passion, incestueuse, qui conduit son innocente victime jusqu'au suicide.

3. **Idées religieuses.** — A première vue, la vie religieuse de Dracontius est faite de paradoxes. Dans un pays récemment conquis par les vandales ariens, où les catholiques sont soumis à une dure persécution, Dracontius, catholique, exerce librement une fonction en vue : ce n'est pas pour ses convictions religieuses qu'il est emprisonné et qu'il doit subir une longue et douloureuse captivité, mais, très probablement du moins, pour ses opinions politiques et ses imprudentes relations avec les maîtres de Byzance. Il parle très librement de l'arianisme (*Laudes* II, 98 svv) et traite Arius d'*insipiens*. On a conclu de cette déclaration que le poète n'était pas un converti, mais catholique de naissance, ce qui découle aussi d'autres passages, qui témoignent d'une familiarité réelle avec la vie catholique. Une profession de foi antiarienne dans une pièce où l'auteur implore sa grâce prouve aussi la tolérance religieuse, au moins relative de Gonthamond, plus large sur ce terrain que Gensèric et Hunéric.

Peut-être jugeons-nous trop exclusivement des Vandales d'Afrique sur le témoignage de Victor de Vitta, qui était bien renseigné, mais qui étant évêque avait souffert davantage de la persécution dont il s'est fait l'historien. Il ne faut pas oublier que les Vandales installés en Afrique étaient très peu nombreux et, du point de vue religieux, étant de confession arienne, constituaient également une minorité : ils étaient donc obligés de tenir compte des catholiques auprès desquels ils trouvaient

les cadres dont ils avaient besoin pour administrer régulièrement la province. Sans avoir été un héros, Dracontius a pu librement exprimer sa foi catholique en face des maîtres ariens (*Carmen de Deo* I, 562-566; III, 100-105; PL 60, 747, 779). Voir Fr. Châtillon, *loco cit.*, p. 190-191.

Au reste, il n'est pas théologien, et ses poèmes ont un tout autre but que d'exposer sa croyance. La *Satisfactio* est un acte de contrition : « J'ai péché contre mon roi, mon Seigneur et mon Dieu » (41), et le poème est le développement de cet aveu. Dieu peut incliner Gonthamond à la douceur et au pardon (117).

Les *Laudes Dei* visent au fond le même but, en dépit des apparences. Le manuscrit de Bruxelles du 12e siècle attribue ce poème à saint Augustin. Cette erreur se comprend sans peine, car il est permis de comparer les *Confessions* aux *Laudes Dei*. Les deux auteurs sont africains et possèdent le même tempérament violent et, à certains égards, excessif. Tous les deux sont des pécheurs et, après avoir pris conscience de leurs fautes, s'humilient devant Dieu. Mais leur humiliation est en même temps un acte de reconnaissance envers ce Dieu, qui leur a fait miséricorde et qui, même quand ils étaient plongés dans l'abîme de leurs péchés, n'a pas cessé de les combler. Les *Confessions* comportent ce double élément d'aveu et d'action de grâces : les trois livres qui les terminent, et que beaucoup d'interprètes superficiels ont regardé comme un hors-d'œuvre, font au contraire partie intégrante de l'ouvrage qui serait incomplet sans eux, puisqu'il lui manquerait le chant de louanges qui l'achève. Il en est de même du poème de Dracontius, dont les trois livres exaltent la puissance et la bonté de Dieu, dans la création (I), dans l'œuvre de la Providence qui conserve le monde et dans la mission du Sauveur, qui lui assure le pardon (II), et dans l'œuvre d'amour que constitue la Rédemption (III). Les longues descriptions qui remplissent le premier livre ont pu tromper bien des interprètes, qui ont regardé l'œuvre de Dracontius comme un *Hexaméron* et se sont plu à le comparer à d'autres poèmes de même nature et purement descriptifs : l'*Heptateuque* de Cyprien le gaulois, l'*Alethia* de Claudius Marius Victor, le *Metrum in Genesim* d'Hilaire, le *De spiritalis historiae gestis* de saint Avit de Vienne, le *De Sodoma* d'un poète anonyme. Sur ces poèmes voir S. Gamber. Il est vrai que Dracontius a développé ses descriptions avec amour, voire avec un réel talent. Il s'inspire volontiers des auteurs profanes et de ses devanciers chrétiens. Les notes d'Arevalo et celles de Vollmer donnent à ce sujet tous les renseignements désirables; mais il ne manque pas d'originalité et il fait bien autre chose qu'un centon : c'est du fond du cœur qu'il remercie le Seigneur d'avoir fait le monde si beau. Dracontius aime la poésie, il s'y livre volontiers, mais elle n'est pour lui qu'un délassement dans sa vie de prisonnier en même temps qu'une prière pour obtenir sa délivrance. Il ne faut jamais oublier ce caractère personnel, nous pourrions dire lyrique, de la prière de Dracontius pour la comprendre.

Action de grâces et demande, repentir et émerveillement s'unissent ainsi d'une manière inséparable et sont la pathétique expression de sentiments qui semblent parfois un peu désordonnés. Le poète se déclare le plus grand des pécheurs, si bien que ses expressions dépassent assez souvent sa pensée et qu'il se voit obligé de les corriger. Il reconnaît la justice de Dieu, qui châtie et rétribue; il insiste bien davantage sur sa miséricorde, par exemple, dans le *Carmen de Deo* (I, 90-93, PL 60, 692-693) :

> Non negat Omnipotens veniam cuicumque roganti,
> Supplicium cum saepe neget, licet inde minetur
> Omnibus, et nullum feriat censura Tonantis,
> Ni vitium peccantis agat perstando maligne.

Dieu est assurément *justitiae monitor*, mais c'est bien davantage *pietatis amator* (III, 16). Que les criminels se repentent : ils sont assurés de leur pardon. Le malheureux Judas, s'il n'était pas tombé dans le désespoir, aurait obtenu sa grâce (II, 559 svv). Seuls sont condamnés d'une manière définitive ceux qui ne veulent pas s'arrêter sur le chemin de la faute. Hi soli pereunt, semper quos esse profanos — Constiterit, sine fine mali peccare volentes (II, 705-706). De tous les pécheurs, Dracontius n'hésite pas à se déclarer le plus grand. Il souhaiterait avoir autant de langues qu'il a de cheveux sur la tête afin de pouvoir énumérer suffisamment ses fautes (III, 550-560). Il est vrai qu'il souffre durement, mais il exagère peut-être ses doléances, et veut apaiser le roi vandale plus que Dieu. On songe comme malgré soi à Ovide et aux lamentations qui s'exhalent dans les *Pontiques* et les *Tristes*, et on ne saurait les proposer comme des modèles. Ne peut-on cependant justifier Dracontius? Fr. Châtillon écrit à ce sujet :

> Je crois qu'avant de chercher à apprécier sur ce point les propos et les sentiments du prisonnier politique, il faut considérer d'abord que le poète est constamment et comme par tempérament hanté par les idées de faute et de repentir. On a noté la prédilection qu'il semble marquer dans son vocabulaire pour les mots *reus* et *reatus*, comme s'il leur reconnaissait une particulière valeur poétique. Dracontius est poète du péché plus encore que de la miséricorde divine. On dirait même volontiers qu'il est le poète de la culpabilité fatale et cependant inexcusable (*loco cit.*, p. 195).

Ce n'est pas par hasard que Dracontius a consacré plusieurs de ses poèmes à des héros ou à des héroïnes, victimes d'une passion inéluctable ou d'un destin inexorable. Des fables grecques, transmises à des générations de poètes, — celles qui ont inspiré Dracontius —, sont aussi celles qui provoquent le plus la pitié, parce qu'elles soulèvent les éternels problèmes de la fatalité et du libre arbitre, de la grâce divine et de la volonté humaine.

Il est un dernier problème que posent les œuvres de Dracontius et que nous n'avons pas le droit d'esquiver : celui de l'étrange rapprochement des idées chrétiennes et des thèmes païens. Il était commode de retenir la division courante de ses poésies chrétiennes et de ses poésies profanes, mais cette distinction est superficielle et n'exprime pas les idées de l'écrivain. Très nombreux ont été, au cours des premiers siècles chrétiens et bien longtemps après, les auteurs qui n'ont pas hésité à reprendre, pour les mettre en œuvre, des thèmes d'origine païenne. Encore dans la plupart des cas, le lecteur peut-il s'assurer de la religion de l'écrivain. Au 17e, voire au 10e siècle, le paganisme est bien mort et ne se survit qu'à l'état de thème littéraire; en est-il de même au 5e?

> On s'est interrogé sérieusement sur la religion d'Ausone, il était probablement chrétien; mais le *Cento nuptialis* avec ses obscénités s'accorde-t-il avec le sérieux moral qu'on est en droit d'exiger d'un disciple du Christ? A l'inverse, Claudien était probablement païen; comment alors expliquer la présence de morceaux chrétiens dans ses ouvrages? Sidoine Apollinaire, Ennodius de Pavie ont été chrétiens, bien plus évêques, et ils figurent au nombre des saints : une bonne partie tout au moins de leurs poèmes ou de leurs écrits en prose sont purement païens, non seulement par leur forme littéraire et l'intru-

sion des divinités de l'Olympe, mais par les sujets qu'ils traitent et la pauvreté de leur inspiration. Il n'est pas jusqu'au *De consolatione philosophiae* de Boèce qui ne soulève le même problème, et avec plus d'acuité.

Un tel dualisme, un tel partage des âmes a quelque chose de troublant. Il ne faudrait pas dire qu'il caractérise une époque, encore qu'il y ait eu dans l'histoire des siècles où les âmes ont été plus unifiées qu'à d'autres. Du moins, définit-il certaines catégories d'âmes, dont la gravité ne se découvre pas moins que la légèreté momentanée. Dracontius est une de ces âmes doubles : il a soulevé dans ses œuvres les plus tragiques problèmes; mais il nous surprend, parce qu'il apporte à ces problèmes des réponses qui ne sont pas toujours chrétiennes.

La première édition de Dracontius, un Dracontius raccourci et arrangé d'après la recension d'Eugène de Tolède, a été imprimée par les soins de Morel, Paris, 1560, pour l'*Hexaméron*; par J. Sirmond, Paris, 1619, pour la *Satisfactio*. L'édition complète du Dracontius chrétien, *Satisfactio* et *De laudibus Dei*, est due à Arevalo, Rome, 1791; le texte laisse beaucoup à désirer, mais l'introduction et les notes gardent une grande valeur. C'est d'après Arevalo que Dracontius a été publié dans PL 60, 679-932. Le texte d'Eugène de Tolède figure dans PL 87, 283-288. L'édition complète des œuvres de Dracontius a été publiée d'après les travaux de R. Peiper, par F. Vollmer, dans MGH *Auctores antiquissimi*, t. 14, Berlin, 1905, puis dans les *Poetae latini minores* 5, Teubner, Leipzig, 1914. Traduction anglaise et commentaires de la *Satisfactio* par M. S. Mergaret, Philadelphie, 1936. L'édition critique de l'*Orestis* est due à E. Rapisarda, Catane, 1951. — Voir aussi Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 285-286, 305-306.

On peut consulter sur Dracontius : S. Gamber, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au 5e siècle*, Paris, 1899. — F. Vollmer, art. *Dracontius*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 5, 1905, col. 1635-1644. — E. Provana, *Blossio Emilio Draconzio. Studio biografico e letterario*, dans *Memorie della reale Accademia delle Scienze di Torino*, t. 62, Turin, 1912. — C. Weyman, *Ein römischer Dichter in Afrika zur Zeit der Vandalenherrschaft*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 155, 1915, p. 441-459, reproduit dans ses *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich, 1926, p. 142-158. — Fr. Châtillon, *Dracontiana*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 8, 1952, p. 177-206. — Elias de Tejada, *Los dos primeros filósofos hispanos de la historia : Orosio y Draconcio*, dans *Anuario de historia del derecho español*, t. 23, 1953, p. 191-201. — A quoi il faut ajouter les histoires de la littérature latine : M. Manitius, W. S. Teuffel, M. Schanz, U. Moricca, P. de Labriolle.

Distinguer Dracontius, poète africain du 5e siècle, du moine *Dracontius*, à qui vers 354, saint Athanase envoie une lettre pour le convaincre d'accepter l'épiscopat; cf DS, t. 1, col. 1048 et 1051; F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 327-349.

Gustave Bardy.

DRALLI (Charles André), jésuite italien, 1624-1701. — Charles André Dralli, né à Milan le 14 décembre 1624, y mourut le 1er décembre 1701. Il entra dans la compagnie de Jésus le 18 octobre 1640; profès des quatre vœux en 1657, il enseigna la philosophie pendant cinq ans, la théologie huit ans et deux ans la morale; il fut recteur et pendant vingt-sept ans procureur de sa province. Dralli n'a laissé que *La trasformatione dell'huomo o sia mezzo efficacissimo per la riforma dell'huomo interiore proposto all'anime divote* (Milan, 1676). Cet ouvrage présente l'enseignement spirituel traditionnel « più al caso per la nostra riforma ». La première partie rappelle que le point essentiel de cette réforme consiste en une volonté bien éclairée par la raison, ce qui s'obtient par l'oraison mentale. La seconde partie est un guide pratique de réforme : une série de méditations conduit le chrétien, au fil de la raison, à considérer les vérités fondamentales nécessaires à une réforme solide. Dralli ne se réfère pas aux *Exercices* de saint Ignace; en fait il les suit, y compris les méditations célèbres du règne, des étendards, des trois classes, etc. On croirait que Dralli a voulu se servir de la méthode, sinon du livre, des *Exercices* pour montrer qu'elle était en harmonie avec les tendances positives du siècle de la raison. Cette tentative, malgré les éloges d'Oliva, général des jésuites, n'eut pas le succès qu'en espérait son auteur et ne fut pas réimprimée.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milan, 1743. — G. P. Oliva, *Lettere*, t. 2, Venise, 1683, p. 219. — Sommervogel, t. 3, col. 173; Sommervogel-Rivière, col. 1046. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 320.

Pierre Pirri.

DRELINCOURT (Charles), pasteur protestant français, 1595-1669. — Né à Sedan le 10 juillet 1595, Charles Drelincourt, après avoir achevé le cours de ses études littéraires, philosophiques et théologiques, dans sa ville natale et à Saumur, devint pasteur à Langres, sans y réussir à fonder une église. Il desservit, à partir de 1620, l'église de Charenton, près Paris, où il exerça son ministère jusqu'à sa mort (3 novembre 1669). En dehors de ses nombreux ouvrages de controverse, en particulier avec Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, qu'il ne nous appartient pas d'apprécier ici, Drelincourt publia plusieurs ouvrages de piété, notamment : *Les consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort* (Charenton, 1651; on en connaît une quarantaine d'éditions) et *Les visites charitables ou les consolations chrétiennes pour toute sorte de personnes affligées* (Paris et Genève, 5 vol., 1666-1669); ces *Visites*, sous forme de dialogues fictifs, donnent « la substance des expériences pastorales... et de la cure d'âme exercée pendant plus de quarante ans » par Drelincourt (J.-D. Benoît, p. 16, 190; cf DS, t. 3, col. 1203); elles comprennent les visites de consolation, la confession « médicinale », l'absolution sous forme déprécative, la communion spirituelle, etc. Ces deux ouvrages connurent une grande diffusion et leur influence fut considérable chez les protestants. On peut rappeler encore quelques autres publications, d'où la controverse n'est pas absente, tel que *De la persévérance des saints ou de la fermeté de l'amour de Dieu* (Charenton, 1625), et de nombreux sermons, édités à des dates diverses, et qui ne semblent pas avoir été tous rassemblés (*Recueil de sermons sur divers passages de l'Écriture*, Genève, 1664, 3 vol.).

Les deux fils aînés de Drelincourt suivirent la carrière paternelle : Laurent (1626-1680) fut pasteur à La Rochelle et à Niort; il est connu par ses *Sermons* et surtout par ses *Sonnets chrétiens* (Genève, 1670; Paris, 1948); Henri fut pasteur à Gien et à Fontainebleau.

P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 2, 3e éd., Rotterdam, 1720, p. 1019-1021; c'est la meilleure source; Bayle utilise une *Vie* manuscrite de Drelincourt. — E. Haag, *La France protestante*, t. 4, Paris, 1853, p. 310-318 : bibliographie la plus complète des œuvres de Drelincourt et détails sur ses enfants. — *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 4, Paris,

1878, p. 81-84. — A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 2e éd., Paris, 1892, p. 13-15, 50-54 et *passim*. — E. Griselle, *Le ton de la prédication avant Bourdaloue*, Paris, 1906, p. 107-108. — Jacques Pannier, *L'Église réformée sous Louis* XIII, Paris, 1920 (fait état de lettres inédites de Drelincourt). — J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme*, Paris, 1940. — R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique... au 17e siècle*, Louvain, 1951.

André Rayez.

DREWS (Jean), jésuite polonais, 1645-1710. — Né en 1645 à Ermeland, en Poméranie polonaise, Jean Drews entra dans la compagnie de Jésus en 1664. Il enseigna la philosophie et la théologie, puis fut recteur à Braunsberg et à Varsovie, membre de la quinzième congrégation générale de son ordre, en 1706, qui élut Michel Tamburini supérieur général. Il mourut à Varsovie le 21 décembre 1710. Il fut surtout administrateur et bâtisseur remarquables (maisons de retraites, collèges, maison d'édition, etc). Il reste de lui une série d'ouvrages en latin, en polonais et en allemand, dont plusieurs furent édités après sa mort. Ce sont principalement des manuels de piété pratique, dont quelques-uns eurent grand succès. La plupart de ces ouvrages sont malheureusement inaccessibles.

1. *Methodus peregrinationis menstruae Marianae... fructuose instituendae*, ou manuel de pèlerinage aux sanctuaires marials de Pologne et de Lithuanie, Vilna, 1684 (aussi en polonais et en allemand). 2. *Breviarium asceticum*, livre de méditations, réparties suivant le temps liturgique et destinées aux personnes vraiment spirituelles; elles traitent, continue le titre, de Deo et perfectionibus divinis Christi ac Deiparae Virginis vita et excellentia studioque perfectionis christianae, 4 vol., Braunsberg, 1700. 3. *Geistlicher Kinder-Spiegel*, ou modèles de saints enfants, Braunsberg, 1701. 4. *Fœdus apostolicum pro Dei gloria*, manuel d'association apostolique pour laïcs, Braunsberg, 1701, 1709; trad. polonaise adaptée par Wieczorkowski, Varsovie, 1720, et par J. Stanislawski, Vilna, 1767. 5. *Distractiones itinerantium... ad vitandum taedium, lucrandum tempus et feliciter conficienda itinera* (Braunsberg, 1701, 1708, 1720, 1741; Lublin, 1735; Czestochowa, 1744, 1751; etc; diverses traductions polonaises, Lwow, 1731, etc); ces « distractions » pieuses accompagnent le voyageur jusqu'en Italie et en Afrique du nord; c'est le plus curieux ouvrage de Drews, qui est peut-être une amplification de la *Methodus peregrinationis*. 6. *Fuga peccatorum*, Braunsberg, 1701, 1702, 1717. 7. *Institutiones juventutis in vera solidaque erga Deum pietate*, Braunsberg, 1704. — 8. *Alphabetum christianae pietatis erga Deum, Christum et Deiparam*, ou *Apophtegmata et gnomae illustrium e Societate Jesu personarum*; on y trouve, dit Drews, la medulla totius christianae asceticae et sapientiae christianae, Braunsberg, 1713. 9. *Fasti Societatis Jesu*, distribués pour chaque jour, Braunsberg, 1723 (rééd. plus ou moins amplifiées, en 4 vol., Braunsberg, 1728, 1743, 1750; Prague, 1740, 1743, 1750; Séville, 1753).

Estreicher (*Bibliografia polska*, Cracovie, 1897) attribue à Drews avec grande vraisemblance une *Effigies miraculosa imaginis Deiparae Virginis quae apud Patres S. J. religiose colitur Nowogrodeci*, Vilna, 1684. Sommervogel signale à son tour un *Libellus de gloria S. Joachimi*, publié à l'occasion d'une peste qui ravagea Varsovie (Braunsberg, 1707) et quelques autres opuscules de dévotion.

Sommervogel, t. 3, col. 178-181; *Additions*, n. 4294. — Archives de la compagnie de Jésus à Rome, *Lithuaniae* 62, p. 758-760 : notice nécrologique. — É. de Guilhermy, *Ménologe de Germanie*, 2e série, 2e p., Paris, 1899, p. 549-551.

Jean-M. Szymusiak.

DREXELIUS (Jérémie), jésuite allemand, 1581-1638. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres spirituelles*.

1. *Vie*. — De famille luthérienne, mais lui-même converti très jeune au catholicisme, Jérémie Drexel (plus connu sous le nom latin de Drexelius), né à Augsbourg le 15 août 1581, fut élève des jésuites au collège de sa ville natale et membre de la congrégation de la sainte Vierge avant d'entrer dans la compagnie de Jésus le 27 juillet 1598. Après sa philosophie et sa théologie à Ingolstadt, ordonné prêtre à Eichstätt en 1610, il enseigne d'abord la rhétorique dans les collèges de Munich et d'Augsbourg. En 1615, il devient prédicateur de la cour de l'électeur Maximilien 1er de Bavière, fonction dans laquelle il se distingue jusqu'à sa mort à Munich le 19 avril 1638. Il avait également, à titre d'aumônier, accompagné Maximilien durant la campagne de Bohême (août-novembre 1620), dont il écrivit ensuite une intéressante relation.

De la substance de ses avents et carêmes à la cour de Munich de 1616 à 1633, sinon de ses sermons des dimanches et jours de fêtes pendant 23 ans, Drexelius a tiré une trentaine de traités spirituels. Publiés d'abord en latin à Munich et maintes fois réédités, parfois avec des corrections, au 17e siècle, non seulement à Munich, mais encore à Cologne, Douai, Anvers, Pont-à-Mousson, etc, ils ont été traduits, du vivant de l'auteur, en allemand et, presque tous, alors ou plus tard, dans la plupart des langues européennes (nous ne mentionnerons que la 1re édition et les traductions françaises). Le succès en fut considérable : sans parler des autres, 170.700 exemplaires latins ou allemands avaient déjà été vendus en 1642 par les trois éditeurs de Munich.

2. *Œuvres spirituelles*. — 1. *De aeternitate considerationes*, 1620 (trad. par Alain de la Bauchère s j, Pont-à-Mousson, 1622; par Mgr P. Bélet, Paris, 1869 et 1870); cet ouvrage, traduit en anglais douze ans plus tard, fut favorablement accueilli en Angleterre, même par les protestants. — 2. *Zodiachus christianus*, 1622 (trad. par Th. Perrin, Paris, 1837 et 1847). A l'image de ceux du zodiaque, les signes de prédestination, représentés chacun par un symbole, sont ramenés à douze : lumière intérieure, disposition constante à accepter la mort, fréquentation des sacrements, détachement total, patience dans les afflictions, zèle à écouter la parole de Dieu, pratique de l'aumône, humble estimation de soi, amour des ennemis, détestation de ses péchés, penchant de la volonté pour le bien, modération dans ses désirs. Dans la conclusion, l'auteur se prononce affirmativement sur la question du petit nombre des élus. — 3. *Horologium auxiliaris tutelaris angeli*, 1622 (trad. par J. Lebreton, Paris, 1668; par M.-M. Feuillet, moins les pensées et prières, *L'ange gardien*, Paris, 1691; par Th. Perrin, Paris, 1837), dédié aux congrégations mariales de haute Allemagne : considérations et aspirations pour passer pieusement chacune des heures du jour et de la nuit en compagnie de son ange gardien à qui l'on demande la science de vivre, de mourir et de prier. — 4. *Nicetas seu triumphata incontinentia*, 1624 (trad. Cologne, 1634; Rouen, 1650; par P. Bélet, Paris, 1869; sous le titre *Le triomphe de*

la pureté, « d'après le P. Drexelius », Paris, 1891), dédié aux congréganistes. Dialogue entre Parthénius et Eudésime, sur les occasions favorisant l'impureté, puis sur les remèdes : lecture spirituelle, mortification corporelle, prière et oraison, travail et lutte contre l'inaction, garde attentive des sens, pensée constante de la présence de Dieu, considération des peines de l'enfer et du bonheur du ciel. — 5. *Trismegistus christianus seu triplex cultus conscientiae, cœlitum et corporis*, 1624, dédié aux congréganistes : dialogue entre Polychrone et Gérard, notamment sur l'utilité de l'examen de conscience et la manière de le pratiquer. — 6. *Recta intentio omnium humanarum actionum amussis*, 1626, avec conseils appropriés pour les religieux, les courtisans et les hommes de toute catégorie. A quiconque veut agir suivant une intention droite ou avoir l'*oculus simplex* réclamé par l'Évangile, cet ouvrage montre le bien qui en découle pour l'âme, mais rappelle les déficits consécutifs soit à une intention peccamineuse, soit même à une intention indifférente ou au manque d'intention. — 7. *Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina*, 1627 (trad. par Antoine Girard s j, *Le tournesol*, Paris, 1640, et Mons, 1642; *Héliotrope ou conformité*.., par J. Gavard, Bruxelles, 1858 et 1865). Solide étude de la doctrine de l'abandon à la volonté divine : comment reconnaître cette volonté? comment y conformer la nôtre? avantages, obstacles, moyens d'y parvenir, nécessité de l'esprit de foi; bref, un excellent guide de perfection chrétienne qui suffirait pour classer Drexelius parmi les meilleurs auteurs spirituels.

Il ne semble pas que Drexel s'inspire de la *Règle de perfection* (Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949, p. 453). Par contre, l'influence de l'*Héliotrope* est grande tout au long du siècle; consulter, par exemple, L. d'Achery, *Indiculus asceticorum*, Paris, 1671, p. 82-84. Jean Bona n'hésite pas à recommander celui « quem numquam satis laudare valeas » (*De divina psalmodia*, c. 15, § 4, n. 4, *Opera*, Venise, 1764, p. 438). Cf DS, t. 2, col. 1458.

8. *Aeternitatis prodromus mortis nuntius*, 1628 (trad. *L'avant-coureur de l'éternité*, Cologne, 1633; Paris, 1633; augmentée, Lyon, 1660, 1669; par Le Grand, Rouen, 1670, 1689 et 1706; par M.-M. Feuillet, *La voye qui conduit au ciel*, Paris, 1684 et 1687; par Th. Perrin, *Le messager de l'éternité*, Paris, 1837). Triple série de considérations, avec prières, sur la mort : pour ceux qui sont en bonne santé, pour les malades, pour les moribonds. — 9. *Orbis Phaëton, hoc est de universis vitiis linguae*, 1629 (*Les défauts de la langue*, « imités de Drexelius », par P. Bélet, Tourcoing, 1870 et 1874), avec de très bonnes pages, notamment sur le blasphème et la calomnie. — 10. *Gymnasium patientiae*, 1630 (*Escole de patience où par divers exemples et par de fortes raisons l'on apprend à résister à tous les maux de la vie*, Paris, 1633), sur la doctrine chrétienne de la souffrance. — 11. *Infernus damnatorum carcer et rogus* (2e partie du suivant), 1631* (trad. par A. Girard, *Tableau de la justice divine*, Paris, 1638; 2e éd., revue, 1656; par S. Colome, barnabite, *Éternité malheureuse*.., Paris, 1788; trad. revue, *L'enfer*, Paris, 1869). — 12. *Tribunal Christi seu arcanum ac singulare cujusvis hominis in morte judicium*, 1632 (trad. Paris, 1847), sur le jugement particulier. — 13. *Antigrapheus sive conscientia hominis*, 1632. Originale et vivante présentation des maladies de la conscience, de la nécessité et des moyens de se former une conscience droite : une gravure pittoresque amorce et illustre le développement de chaque chapitre. — 14. *Coelum beatorum civitas* (3e p. du *Tribunal Christi*), 1635 (trad. par A. Girard, *Tableau des joies du paradis*, Paris, 1639; par P. Bélet, *Le ciel, cité des bienheureux*, Paris, 1869 et 1879; *La pensée du ciel remède à tous les maux*, coll. Petite bibliothèque chrétienne, Bruxelles, 1895).

15. *Rosae selectissimarum virtutum quas Dei Mater orbi exhibet*, 1636 (trad. par Th.Perrin, *Le rosier mystique*.., Paris, 1837, 2 vol.). Plus qu'un traité de mariologie, c'est une exposition des vertus que doit reproduire le chrétien à l'école de la Vierge. — 16. *Rhetorica coelestis seu attente precandi scientia*, 1636. Traité de l'oraison selon la méthode ignatienne, « dont le titre rappelle la célèbre *Rhetorica divina* de Guillaume d'Auvergne, mais qui est bien moins artificiel.., beaucoup plus concret et pratique dans ses conseils, en particulier sur les distractions et l'aridité » (J. de Guibert, *op. cit.*, p. 322), et qui reste toujours abordable. — 17. *Gazophylacium Christi eleemosyna*, 1637, sur la raison d'être et la pratique de l'aumône. — 18. *Aloe amari sed salubris succi jejunium*, 1637, sur le jeûne et le carême. — 19. *Aurifodina artium et scientiarum omnium*, 1638. Sans être spécifiquement spirituel, cet ouvrage doit être mentionné ici à cause d'un chapitre (3e p., ch. 12) rempli de conseils pertinents et vécus à l'usage de ceux qui ont mission d'annoncer la parole de Dieu et où Drexelius semble livrer son expérience. — 20. *Deliciae gentis humanae*, 1638, 3 vol. : *Christus nascens* (trad. par Th. Perrin, 2 vol., Paris, 1837), *Christus moriens* et *Christus resurgens*, auxquels devait s'ajouter au moins un *Christus redivivus*. De toutes les œuvres de Drexelius, celle-ci est, par l'ampleur, la plus importante. Elle consiste en une étude approfondie des mystères du Christ, qui se serait peut-être étendue à toute sa vie terrestre, si la mort n'avait interrompu l'auteur dans son travail.

Il faut ajouter huit traités posthumes publiés par les jésuites du collège de Munich. Sept sont consacrés à des figures bibliques : *Noe*, *Joseph* et *Daniel*, 1640; *Tobias*, 1641 (trad. par Th. Perrin, Paris, 1838, 2 vol.); *David*, *Salomon* et *Job*, 1643. L'autre, la *Palaestra christiana*, 1643, est destiné à pacifier les âmes aux prises avec la tentation, leur rappelant qu'en elle-même la tentation n'est pas une faute et leur enseignant le moyen de résister aux ruses du tentateur.

Même hors d'Allemagne, les œuvres de Drexelius, dès le premier tiers du 17e siècle, connurent un succès sans équivalent à l'époque et d'autant plus surprenant que la guerre de Trente Ans ravageait maintes régions d'Europe centrale et occidentale. Sans doute les congrégations mariales contribuèrent-elles à en aider la diffusion en choisissant tel ou tel de ses traités pour l'offrir, à titre d' « étrenne », à leurs membres. On peut aussi arguer du renom du prédicateur de la cour de Bavière ou de l'heureuse présentation de ses ouvrages en de petits volumes admirablement édités et ornés de gravures du célèbre R. Sadeler. Il faut néanmoins chercher des causes plus profondes à l'extraordinaire rayonnement de Drexelius. C'est un fait qu'il eut de très nombreux lecteurs : il suffit pour s'en rendre compte de considérer les pages usées de la plupart des exemplaires conservés de nos jours dans les bibliothèques. En lui ses contemporains aimaient retrouver un homme de leur époque. En effet, s'il s'appuyait sur l'Écriture et les Pères de l'Église qui lui étaient familiers, il ne négligeait pas de se montrer par surcroît humaniste : il ne dédaignait pas de faire appel ni aux traits historiques, sans toujours en vérifier l'authenticité, ni aux légendes mythologiques, ni à la littérature classique (l'influence

de Sénèque et d'Épictète mériterait d'être étudiée chez Drexelius); il excellait à piquer l'intérêt par des sentences, des jeux de mots, voire des énigmes, jusque dans certains de ses titres. Par-dessus tout, — il faut le noter —, prédicateur ou écrivain, il n'eut jamais recours à la controverse et tous, catholiques et protestants, sont unanimes dans l'hommage rendu à la sincérité de sa piété aussi bien qu'au sérieux de sa doctrine. Par la forme, il est bien de son siècle; mais, par la manière profondément humaine avec laquelle, sans en minimiser les exigences, il aborde les principaux problèmes de la vie morale et spirituelle, nombre de ses traités demeurent empreints d'une vivante actualité.

Sans retenir toutes les éditions d'*Opera* parues du vivant de Drexelius (vg *Opera spiritualia*, 2 vol., Douai, 1635) ou d'extraits publiés après sa mort, signalons, en plus du *Manipulus sacer concionum moralium* (Anvers, 1644) et des *Quotidianae Ecclesiae militantis ad triumphantem preces* (Rome, 1641), que Pierre de Vos, des ermites de Saint-Augustin, a édité les *Opera omnia* de Drexelius, avec index et tables analytiques, 2 vol. in-fol., Anvers, 1643; plusieurs rééditions, les dernières seules vraiment complètes, avec l'*Antigrapheus* et le *Job*. La meilleure, revue par les jésuites du collège de Mayence, est celle de Mayence, 1680, 2 vol., in-4°, 1362 et 1325 p.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. 22, Paris, 1733, p. 371-377. — Sommervogel, t. 3, 1892, col. 181-205; t. 9, 1900, col. 243-245. — F.-X. Kropf, *Historia provinciae S. J. Germaniae Superioris*, t. 2, Augsbourg, 1754, p. 410-420. — Rader-Rassler, *Das Gottselige Bayerland*, t. 3, Munich, 1715, p. 319. — F.-X. Glasschröder, *P. Jerem. Drexel*, dans le supplément à l'*Augsburger Postzeitung*, 1889, n. 70-71. — *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 5, Leipzig, 1877, p. 386. — J. Simonin, *Bibliothèque douaisienne des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Douai, 1890, p. 139-143. — DTC, t. 4, 1911, col. 1824-1825. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. 2, 2e p., p. 444-449 et *passim*. — J. Boffito, *Scrittori Barnabiti... Biografia, Bibliografia, Iconografia*, t. 1, Florence, 1933, p. 489. — L. Koch, *Jesuiten-lexikon*, Paderborn, 1934, col. 455-456. — M. Praz, *Studies in seventeenth Century Imagery*, t. 2, Londres, 1947, p. 49-50. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 321-323 et *passim*. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (1550-1727), La Haye, 1954 (voir la table au mot *Drexelius*). — A. Hamy a reproduit, avec une courte notice biographique, le portrait gravé de Drexelius dans sa *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1893.

Paul Bailly.

DRIEDO (Jean), théologien, vers 1480-1535. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. *Vie et œuvres.* — Jean Driedo naquit vers 1480 à Darisdonck, près de Turnhout, dans l'actuelle province d'Anvers. Il suivit le cycle des arts libéraux à l'université de Louvain et parvint à la maîtrise en 1499. Parallèlement, semble-t-il, à l'enseignement dont il fut chargé à la faculté des arts, il suivit les cours de théologie et conquit le doctorat le 17 août 1512. Jusqu'à sa mort, survenue à Louvain le 4 août 1535, il ne cessa d'enseigner la théologie. S'il ajouta à ses fonctions professorales celles de curé de Saint-Jacques à Louvain, il ne paraît pas avoir été mêlé aux travaux de l'Inquisition, auxquels participèrent nombre de ses collègues.

Driedo ne publia que deux ouvrages : le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, en 1533, où il étudie les rapports entre Écriture et tradition, et, en 1534, le *De captivitate et redemptione humani generis*. L'orientation fondamentale de ce dernier ouvrage se retrouve dans les autres publications du maître louvaniste, toutes posthumes : *De gratia et libero arbitrio* et *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae* (1537), *De libertate christiana* (1540); Driedo y souligne le caractère anti-chrétien d'un optimisme pélagien ou semi-pélagien, tout en rappelant la persistance de la liberté humaine sous l'action souveraine de Dieu. Aucun de ces ouvrages n'est polémique, bien que tous aient été élaborés en pleine effervescence de la controverse avec Luther. Driedo prit part à la condamnation portée contre le réformateur le 7 novembre 1519 par la faculté de théologie de Louvain et, s'il faut en croire Érasme, il chercha, en 1520, à publier un écrit antiluthérien, mais se heurta au refus du célèbre imprimeur Thierry Martens.

Luther soulignait avec passion l'impuissance et la corruption humaines, auxquelles la gratuite miséricorde divine apportait, moyennant la foi, justice et délivrance assurée. Driedo eut l'immense mérite d'accepter ce qu'il y avait de profondément chrétien dans la protestation luthérienne contre les prétentions pélagiennes à conquérir le salut. Il insista sur la vérité et la profondeur de la déchéance originelle et montra combien les adversaires de cette vue de foi étaient en opposition avec la tradition catholique. Les justes requêtes luthériennes étaient ainsi satisfaites. Tombaient également les accusations du réformateur contre l'orientation soi-disant pélagienne de la doctrine catholique. Driedo était alors à l'aise pour mettre en lumière la réalité de la liberté de l'homme et sa nécessité pour constituer un acte religieux digne de ce nom. De la sorte, sans citer Luther ni lancer d'injures, il présentait les dogmes d'une manière irénique, qui dépassait et corrigeait, en l'intégrant, ce qu'il y avait de valable dans l'intuition religieuse du réformateur.

2. *Doctrine spirituelle.* — On ne trouve pas, dans l'œuvre de Driedo, un exposé destiné à l'édification ou un traité des étapes de la vie chrétienne. Mais, comme la pensée du maître louvaniste est cyclique, elle s'exprime par reprise fréquente de quelques thèmes fondamentaux considérés sous des angles variés. Ces thèmes ne sont pas de simples énoncés doctrinaux; par son insistance, par sa manière de les présenter, notamment au moyen d'images empruntées à la Bible, Driedo fait sentir sa propre conviction, engage à se pénétrer des vérités majeures du christianisme, à progresser dans les attitudes fondamentales qui font le vrai chrétien; c'est ainsi que sa réflexion théologique débouche, par son mouvement interne, dans une authentique spiritualité. C'est peut-être par là qu'il est le plus remarquable, par cette union de la réflexion théologique et du « sentiment religieux », union tellement désirable après la sécheresse et la pauvreté religieuses de la scolastique décadente et en face des appels de l'humanisme érasmien.

Ces thèmes fondamentaux se ramènent à un seul : le sens de la rédemption. Le chrétien sait que *le problème* est celui du salut, d'un salut accompli par la miséricorde divine en Jésus-Christ et accueilli par la foi, qui est indissolublement confession de sa propre misère et de la gratuite bienveillance de Dieu. Cette foi n'est pas attitude purement intellectuelle, elle est aussi consentement de tout l'homme à l'action de Dieu. Elle permet au chrétien de mesurer sa déchéance première, son impuissance à sortir du péché, et lui fait prendre conscience de sa radicale dépendance; ce n'est pas un sentiment irraisonné qui fonde pareille humilité

croyante, c'est le dogme qui donne à l'attitude spirituelle son assise inébranlable. Aussi, pour saint Augustin comme pour Driedo qui aime à s'y référer et s'inscrit dans la lignée des esprits sensibles à la corruption humaine et à la mystérieuse souveraineté des décrets divins, le grand ennemi est-il le pélagianisme. Outre qu'il répond profondément à Luther, Driedo vise par là les succédanés pélagiens qu'il croit découvrir dans l'humanisme érasmien. La lutte contre cet ennemi ne lui fait pourtant jamais perdre de vue la persistance et l'importance de la liberté. Là encore, pour lui, il ne s'agit pas seulement d'une définition purement notionnelle, mais d'une mise en lumière d'une attitude fondamentale. Le chrétien est libre, c'est-à-dire qu'il se découvre responsable de son salut, prenant sur lui d'entrer dans le monde de la foi ou de s'y refuser, et qu'il se retrouve maître de la création, comme à l'origine des temps, en ce sens du moins que toute créature devient désormais pour lui un chemin qui mène à Dieu; enfin la liberté apparaît comme la spontanéité au service du Seigneur, comme l'élan du cœur, comme le dynamisme profond de toute appartenance religieuse.

Expression de la condition religieuse de l'homme, la théologie de Driedo conduit à mieux y consentir; l'image du chrétien, qui se précise au fil des pages, s'offre à la méditation et au désir du lecteur convié à se laisser conformer au modèle qui lui est proposé.

Toutes les œuvres de Jean Driedo furent publiées à Louvain. Ses *Opera omnia* parurent en 1547-1550, 1550-1556 et 1566-1572, en 2 ou 4 volumes.

Pour la biographie, lire H. De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (1432-1540), Louvain, 1911, p. 156-159. — H. De Vocht, *Monumenta Humanistica Lovaniensia. Texts and Studies about Louvain Humanists in the first half of the* XVIth *Century*, coll. Humanistica lovaniensia 4, Louvain, 1934, p. 344-345.

Concernant la pensée de Driedo, voir notamment R. Seeberg, *Der Augustinismus des Johannes Driedo*, dans *Geschichtliche Studien A. Hauck*, Leipzig, 1916, p. 210-219. — R. Guelluy, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Érasme à Jansénius*, RHE, t. 37, 1941, p. 71-80. — R. Draguet, *Le maître louvaniste Driedo inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate*, dans *Miscellanea historica A. De Meyer*, t. 2, Louvain, 1946, p. 836-854. — B. Emmi, *Il posto del « De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus » nelle discussioni tridentine*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 25, 1949, p. 588-597. — T. Dhanis, *L'anti-pélagianisme dans le « De captivitate et redemptione humani generis » de Jean Driedo*, RHE, t. 51, 1956, p. 454-470 (avec bibliographie plus complète). — J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du* XVIe *siècle*, Louvain-Gembloux, 1956, p. 105-160.

Jacques Étienne.

DROGON, bénédictin et cardinal, † 1138. — Les auteurs ne sont pas d'accord sur la patrie de Drogon. On sait qu'il se fit moine à Saint-Nicaise de Reims, dont il fut prieur sous l'abbé Joramne. Poussé par le désir d'une plus haute perfection, il se rendit à l'abbaye cistercienne de Pontigny. La réclamation de son abbé auprès de saint Bernard est connue par la réponse de celui-ci, qui assure avoir écrit à l'abbé de Pontigny à ce sujet. Joramne alors s'adressa à l'archevêque de Reims, tandis que Bernard mandait à Drogon de tenir ferme et à l'abbé de Pontigny de ne pas le laisser partir. Drogon cependant rentra à Saint-Nicaise (sur ce différend voir *Bernard de Clairvaux*, coll. Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux, Paris, 1953, p. 170-171). Les moniales de Saint-Jean de Laon d'autre part ayant dû, à cause de leurs désordres, faire place en 1128 aux bénédictins, Drogon, prieur claustral de Saint-Nicaise, — le même, semble-t-il, que le fugitif de Pontigny, dit Mabillon, PL 182, 137 note —, fut mis à la tête de la nouvelle communauté qu'il gouverna jusqu'en 1136. Innocent II le nomma alors évêque d'Ostie et cardinal. Drogon mourut le 19 décembre 1138.

On a de Drogon quatre petits écrits spirituels, dont les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* (t. 11, p. 701) disent : « Les écrits qui portent le nom de ce prélat répondent mieux aux éloges que les anciens ont fait de sa piété, qu'à l'idée avantageuse qu'ils nous ont donnée de son esprit ». 1) Le *Sermo de Sacramento Dominicae Passionis* est une explication allégorique de toutes les circonstances de la Passion sous forme de sermon. On en critique la composition qui manque d'ordre, les pensées qui manquent de justesse souvent, et le défaut de solidité des raisonnements. Cet écrit, paru pour la première fois en 1547 à Paris, est le premier livre qui soit sorti des presses de Nicolas le Riche. 2) Dans le *De creatione et redemptione primi hominis*, Drogon a eu pour dessein d'exciter à la reconnaissance pour les grâces reçues de Dieu par l'Incarnation de son Fils, rétablissant l'homme dans la possession des biens perdus par sa désobéissance. L'auteur ne cite qu'une fois saint Augustin, mais celui-ci ne lui en a pas moins fourni la plupart de ses pensées. Cet écrit est demeuré en partie manuscrit comme on le voit par un sermon du même Drogon sur les paroles d'Isaïe : « Vous puiserez avec joie les eaux dans les sources du Sauveur », qui en est la suite et qui se trouve réuni au précédent écrit dans un manuscrit de l'abbaye de Vicogne sous le titre de *Sentences* de Drogon. 3) Du *De septiformi gratia Spiritus Sancti ac de beatitudinibus* on ne peut que noter l'obscurité des pensées et la brièveté. 4) Dans le *De divinis officiis seu Horis canonicis*, Drogon a eu simplement en vue d'exciter les moines à réciter l'office avec l'attention et le recueillement qui conviennent, au moyen de réflexions pieuses; on peut dire qu'il a atteint son but.

La question des écrits de Drogon a été reprise et mise au point par Jean Leclercq, dans un important article, *Drogon et saint Bernard*, où il est établi que les trois premiers écrits de Drogon, — insérés trois fois dans Migne (sous le nom de Drogon, t. 166, 1515-1564; à la suite des œuvres de S. Bernard, t. 184, 741 svv; avec celles d'Arnaud de Bonneval, t. 189, 1733-1760) —, relèvent plus en réalité de saint Bernard que de Drogon.

Le *Sermo de Sacramento Dominicae Passionis* est probablement un écrit original qui se présente comme une série d'invocations au Christ à propos des mystères de sa mort et de sa glorification, et que la tradition manuscrite attribue nettement à Drogon. Cependant il faut noter que sa finale Ne pluas Domine (PL 166, 1542a) ne se rencontre que dans trois manuscrits, et encore y précède le texte au lieu de le terminer, finale constituée d'ailleurs par quatre fragments sans lien avec le reste et que rien ne permet d'affirmer être de Drogon. D'autre part dans le corps du texte est inclus un développement qui ressemble à un sermon et contraste avec tout l'ensemble; il commence avec Grave jugum super filios Adam... et va jusqu'à ... perfectorum gloriatio (n. 14 presque entier, et le début du n. 15, PL 184, 750 b8 à 751 d7). Les plus anciens manuscrits qui le transmettent sont des régions germaniques et en attribuent le texte à S. Bernard ou l'ajoutent à ses sermons et à ceux de son secrétaire Nicolas de Clairvaux.

Quant au *De creatione*, ce n'est que la réunion des trois sermons de saint Bernard *De diversis* 45, 102, 96, et dans

l'ordre où ils se trouvent rassemblés dans nombre de manuscrits. On a ces sermons dans PL 183, 667, 727, 719. Les allusions relevées dans le *De creatione* à la dévotion au Sacré-Cœur sont donc à mettre au compte de S. Bernard (U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît*, coll. Pax 10, Maredsous, 1923, p. 14-15).

Enfin le *De septiformi gratia Spiritus Sancti* diffère, il est vrai, des sermons de saint Bernard quant au style, mais la tradition manuscrite l'attribue nettement à ce dernier. On peut donc y reconnaître une rédaction maladroite d'une prédication authentique de Bernard, et Drogon n'a eu qu'à en puiser la matière dans un exemplaire même où le sermon Prima gratia venait à la suite de ceux qui constituent son *De creatione*. Plagiats sans doute, mais il n'est pas impossible qu'ils aient été faits, et mis sous le nom de Drogon, par un auteur postérieur.

G. Marlot, *Metropolis Remensis historia*, t. 2, Reims, 1679, p. 287. — *Histoire littéraire de la France*, t. 11, Paris, 1759, p. 699-702. — J. Leclercq, *Drogon et saint Bernard*, dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 116-131; *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, 1953, fasc. 1-2, p. 229.

Louis Bergeron.

DROSTE ZU VISCHERING (Marie). Voir Marie du Divin-Cœur.

DRUTHMAR (Chrétien de Stavelot), bénédictin, † vers 880. — Chrétien, surnommé Druthmar, dit le grammaticus, écrivain du 9e siècle, né en Aquitaine, se fit moine à l'abbaye de Corbie, au diocèse d'Amiens, d'où il fut appelé à Stavelot et à Malmédy. On ignore les dates de sa vie.

On a de Druthmar un *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*. Dans la préface, l'auteur déclare que ce *Commentaire* a pour origine l'explication qu'il donna aux moines de Stavelot, et qu'il consigna par écrit, s'apercevant que les jeunes étudiants du monastère n'en avaient presque rien retenu, PL 106, 1261d : « Nam quia perspexi juvenibus nostris, post expositum bis, textum Evangelii Matthaei oblivioni habere statui apud me ipsam expositionem eo tenere litteris mandari, quo coram vobis verbis digessi ». Dans son commentaire, Druthmar suit le même ordre que dans son enseignement oral, procédant verset par verset, s'étant proposé d'être clair et concis, et de donner le sens littéral de préférence au sens spirituel. De cela il donne cette raison, qu'il lui semble absurde de rechercher le sens spirituel sans connaître auparavant le sens littéral, celui-ci étant le fondement de l'autre, qui ne saurait par suite être parfaitement compris si le premier n'était d'abord bien établi, 1262d-1263a : « Studui autem plus historicum sensum sequi quam spiritalem, quia irrationabile mihi videtur spiritalem intelligentiam in libro aliquo quaerere, et historicam penitus ignorare : cum historia fundamentum omnis intelligentiae sit, et ipsa primitus quaerenda et amplexanda, et sine ipsa perfecte ad aliam non possit transiri ». La manière dont Druthmar suit le plan de son ouvrage, en s'attachant au sens littéral, lui donne la facilité d'y insérer ce qu'il connaissait de l'histoire sacrée et profane. Ainsi il remarque, commentant 24, 14 (1456ab) : « Nescimus jam gentem sub coelo in qua christiani non habeantur. Nam... Bulgari quoque, qui et ipsi ex ipsis gentibus sunt, quotidie baptizantur ».

Ce passage permet de dater l'œuvre du milieu du 9e siècle et de rejeter par suite l'opinion de Fabricius qui, seul, repousse Druthmar au 11e siècle à cause du passage de son commentaire sur 27, 7, concernant l'achat du champ du potier pour la sépulture des étrangers (1486a) : « Tunc fuit in sepulturam peregrinorum, et modo idem ipse locus hospitale dicitur Francorum, ubi tempore Caroli villas habuit, concedente illo rege pro amore Caroli. Modo solummodo de eleemosyna christianorum vivunt, et ipsi monachi et advenientes ». Fabricius voit cette situation réalisée seulement au temps de Grégoire VII, alors que rien ne s'oppose à ce qu'elle ait existé un demi-siècle déjà après l'établissement de cet hospice. Voir dans PL 106, — qui donne dans la Notitia historica le passage de Fabricius traitant de Druthmar —, l'exposé de cette opinion et, en note, le nom des auteurs de l'avis opposé, col. 1261.

Il convient de noter que le commentaire de Druthmar, imprimé à Strasbourg en 1514, suscita une célèbre dispute entre catholiques et protestants, les premiers regardant, à tort, cette édition comme controuvée. En 1530, l'œuvre fut réimprimée, cette fois à Haguenau, par les soins du luthérien Jean Secerius. Cette seconde édition a été corrompue, spécialement dans les passages concernant l'eucharistie. Il suffit de comparer cette réimpression avec un ancien manuscrit de la bibliothèque des cordeliers de Lyon pour voir cette altération du texte en faveur de l'hérésie. L'édition porte : « Hoc est corpus meum, hoc est in sacramento », tandis qu'on a dans le manuscrit : « Hoc est corpus meum, hoc est vere in sacramento subsistens »; également : « transferens spiritualiter corpus in panem », alors que le mot spiritualiter ne se trouve pas dans le manuscrit ancien. On ne peut dire que Druthmar, en ces endroits, favorise les erreurs protestantes, il ne parle d'ailleurs que des effets du sacrement, et sensiblement de la même manière que saint Augustin sur le chapitre 6 de saint Jean (voir aussi J. Lebon, p. 494-496).

Dans la préface de son commentaire, Druthmar promettait d'écrire également sur l'Évangile de saint Jean et sur celui de saint Luc. On a la preuve qu'il mit son projet à exécution, par les deux fragments qui ont été conservés et publiés à la suite de son premier ouvrage (col. 1503-1520).

« Les notes sur saint Luc, et surtout celles sur saint Jean, sont, dans la Patrologie latine, à peu près inintelligibles. Elles gagnent en clarté à être mieux ponctuées et à être rapprochées des textes évangéliques auxquels elles se rapportent. Un examen attentif nous a fait reconnaître que les premières se composent de fragments extraits, presque toujours à la lettre, des commentaires du vénérable Bède sur saint Luc... Avec beaucoup de patience on constate un phénomène semblable au sujet des notes sur saint Jean. Ces mots, ces bouts de phrases, se retrouvent dans les traités de saint Augustin sur le quatrième évangile... Nous serions porté à y reconnaître le fruit des lectures entreprises par un professeur en vue d'un travail projeté. Il faut renoncer à la certitude sur l'authenticité de ces recueils » (J. Lebon, p. 493).

L'importance et l'intérêt de Druthmar comme auteur ecclésiastique résident dans son *Commentaire sur saint Matthieu* ; il y révèle une culture littéraire, profane et religieuse, sérieuse et étendue; les applications spirituelles sont fréquentes. « Novateur » par sa « méthode de critique littéraire », Druthmar est « un des meilleurs esprits de son temps » (C. Spicq, p. 49).

La *Magna bibliotheca veterum Patrum* (t. 16, Paris, 1654, p. 277-380) et PL 106, 1259-1520, reproduisent l'édition de 1514; le *Commentaire sur S. Matthieu* commence par une lettre dédiée aux moines de Stavelot, rééditée par E. Dümmler, dans MGH *Epistolae*, t. 6, Berlin, 1925, p. 177-178. — R. Simon, *Histoire critique des principaux commentaires du nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 370-377. — *Histoire littéraire de la France*, t. 5, Paris, 1740, p. 84-90. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés ecclésiastiques*, t. 12, Paris, 1862, p. 419-423. — E. Dümmler, *Ueber Christian von Stavelot und seine Auslegung zum Matthäus*, dans *Sitzungsberichte der Königl. preussischen*

Akademie der Wissenschaften zu Berlin, t. 37, 1890, p. 935-952. — U. Berlière, *Le moine Chrétien de Stavelot*, dans *Revue bénédictine*, t. 7, 1890, p. 449-450. — D. Brouwers, *Christian Druthmar, un écolâtre de Stavelot au 9e siècle*, Verviers, 1898. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 909 et 1241. — J. Lebon, *Notes sur Christian de Stavelot*, RHE, t. 9, 1908, p. 491-496. — F. Baix, *Étude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmédy*, t. 1, Paris-Charleroi, 1924, p. 173-187. — M.L.W. Laistner, *A Ninth-Century Commentator on the Gospel according to Matthew*, dans *Harvard theological Review*, t. 20, 1927, p. 129-149. — LTK, t. 3, 1931, col. 469-470. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 106, 360. — C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, surtout p. 49-50. — EC, t. 4, 1950, col. 1940-1941. — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 238-239.

Louis Bergeron.

DRUZBICKI (Gaspard), jésuite polonais, 1590-1662. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — La vie de G. Druzbicki a été esquissée par M. Viller (art. Confirmation en Grace, DS, t. 2, col. 1423-1426). La biographie que nous en possédons (D. Pawlowski † 1673, *Vita Patris Gasparis Druzbicki*, rééditée sous forme d'introduction aux *Opera omnia*, Ingolstadt, 1732) a été rédigée dans les années qui suivirent sa mort (1662) et achevée en 1670. Elle nous renseigne peu sur les événements extérieurs de sa vie, mais le mérite du biographe a été d'y insérer de larges extraits des notes personnelles de Druzbicki, et de donner ainsi l'histoire la plus fidèle d'une destinée spirituelle extraordinaire. Les œuvres elles-mêmes de notre auteur, écrites dans un climat d'enthousiasme et d'action de grâces, sous une forme assez raisonneuse cependant, — ce qui n'en rend pas la lecture agréable —, sont moins des traités théoriques d'ascèse qu'un reflet constant du travail que Dieu accomplit dans cette âme.

Né dans une famille de petite noblesse, le jour de l'Épiphanie 1590, Gaspard Druzbicki fait ses humanités au collège des jésuites de Poznan, et le 14 août 1609 entre au noviciat de Cracovie. Il parcourt ensuite le cycle des études et des probations de la compagnie de Jésus : études littéraires à Lûblin, philosophie à Kalisz, pratique des collèges à Lublin et à Lwow, théologie et ordination sacerdotale en 1621 à Poznan, troisième année de noviciat à Jaroslaw.

Rien ne paraît le distinguer de ses compagnons et cependant il avoue dans son journal spirituel, à l'année 1628 (*Vita*, c. 2, p. 5) : « Je ressentais de la part de tous, non seulement de mes frères et de mes égaux, mais même de mes supérieurs, un véritable respect à mon égard; cela se manifestait habituellement par un grand sérieux dans leurs relations avec moi, une grande prudence et une grande considération ». Le secret de sa vie intérieure avait sans doute été deviné. Ce jeune religieux, de santé délicate, dispensé de certaines observances communes « sans que jamais personne donnât le moindre signe de jalousie ni formulât une remarque » (*ibidem*), vivait une mortification continuelle, dont les pratiques ne cesseront de se multiplier. Rien de triste pourtant en lui, ni en ses œuvres; à travers son austérité même, il sera toujours l'apôtre de la joie profonde. C'est au cours du troisième an, le 2 février 1623, qu'il reçut le don de la confirmation en grâce, dont il décrit, avec précision et discrétion, les effets et les signes. Tour à tour professeur, maître des novices (Cracovie, 1626-1629, 1640-1643), recteur de collège, provincial de Pologne à deux reprises (1629-1632, 1651-1653), instructeur du troisième an, prédicateur et confesseur, Druzbicki ne se relâche jamais dans son ascèse ni dans sa vie intérieure, qu'il exprime avec lyrisme, tout en se trouvant mêlé aux problèmes les plus concrets.

De son premier provincialat date la rédaction d'un règlement destiné aux administrateurs temporels des biens des collèges : y transparaît le souci, bien rare à l'époque, du sort des salariés et des paysans. Il prend une part active aux controverses avec les sociniens (1627) et dirige la commission de revendication des droits à l'enseignement des particuliers contre les monopoles d'université (Cracovie, 1630-1632). Deux fois au moins il fait le voyage de Rome pour les affaires de son ordre (1646 et 1652). Sous sa direction se reconstruisent les maisons ruinées par l'invasion suédoise (1656). Ses nombreux déplacements à travers un pays sans cesse agité ne l'empêchent pas de rédiger entièrement les sermons qu'il prononce : il en subsistait 24 cahiers manuscrits au noviciat de Starawies au moment de la suppression de la compagnie. Il entretient une correspondance abondante : seule la partie administrative, conservée aux archives romaines de la compagnie de Jésus, en a subsisté; et il est dommage, pour l'histoire de la spiritualité, que nous n'ayons plus ses lettres de direction, en particulier celles qu'il adressa de 1630 à sa mort à la princesse Anna d'Ostrog, née Kostka.

La plupart de ces documents, et plusieurs ouvrages inédits, furent dispersés au cours de ce 18e siècle, qui devait se terminer par les partages de la Pologne. On peut expliquer par ces troubles politiques l'apparente négligence des autorités religieuses polonaises à inaugurer un procès canonique en faveur de ce maître mort en odeur de sainteté dont, au témoignage des notices de l'époque, les miracles posthumes ne se comptent pas. Le procès verbal d'une reconnaissance des restes de Druzbicki, daté du 1er octobre 1666, et inséré dans la *Vita*, p. 51, déclare que son corps a été retrouvé intact. Il était mort le 2 avril 1662 à Poznan, recteur du collège. C'est du moins la date que donnent les archives de la compagnie de Jésus et la *Vita*; le *Supplément* de Sommervogel, p. 246, corrige cette date en 2 avril 1660, et le volume de *Corrections et additions* (n. 4295, p. 1047) donne la référence assez vague aux notes manuscrites du P. Oudin.

2. Œuvres. — Il est pratiquement impossible de préciser la succession chronologique des nombreux traités et opuscules de Druzbicki. Nous signalerons les jalons que l'on peut relever dans le journal spirituel. Nous suivrons, en indiquant aussi les éditions antérieures et postérieures, l'ordre que donne l'édition d'Ingolstadt; non que cette édition soit la meilleure, elle est la plus abordable. Suivra la liste des opuscules édités ailleurs. Une première « édition complète » était parue en deux in-folio, t. 1 à Kalisz, 1686, t. 2 à Poznan, 1691. L'édition d'Ingolstadt a paru simultanément en deux in-folio de 744 et 640 pages, et en 17 tomes in-12, habituellement reliés en 10 volumes; elle suit l'édition de 1686-1691 et n'y ajoute que les deux derniers traités du t. 2.

1° *Opera omnia ascetica*, Ingolstadt, 1732, in-folio.

Tome 1. — 1. Importants fragments du « journal spirituel », dans la *Vita* publiée en tête du volume, recueillis entre 1662 et

1670, p. 1-52; Kalisz, 1682; édition polonaise, Zamosc, 1700. Druzbicki avait intitulé ce *libellus illustrationum*, comme l'appelle Pawlowski, *Viae Domini quibus me duxit in religioso statu.* — 2. *Tractatus de brevissima ad perfectionem via, hoc est de perenni divinae voluntatis intentione, executione, apprehensione*, p. 53-82. Éditions en polonais : *Droga doskonalosci chrzescijanskiej...* (Le chemin de la perfection chrétienne, d'après les auteurs spirituels les plus autorisés, adapté à l'usage de personnes de toute condition et de tout état de vie.., offert à la Rév. Dame Dorothée Olszewska, abbesse de Chelmno), Kalisz, 1665, 1741, 1793; Lwow, 1667; Sommervogel signale une édition de 1791 dont nous n'avons pas trouvé trace. Éditions en latin : *De perenni divinae voluntatis intentione..*, Kalisz, 1680; *Tractatus de brevissima ad perfectionem via*, Kalisz, 1682; Cologne, 1723. — 3. *Tractatus de gratia delectante et vincente*, p. 83-96. — 4. *Tractatus de negotiationis spiritualis industriis*, p. 97-148. Première édition en polonais : Enseignements pour obtenir un progrès rapide dans les voies de Dieu.., Cracovie, 1671; Gdansk, 1672; Kalisz, 1685; Lwow, 1746; Poznan, 1750 et 1866. Éditions en latin : *Negotiatio spiritualis per varias industrias aeternis intenta lucris*, Cracovie, 1674; adaptation à l'usage des congrégations mariales, Dillingen, 1738. — 5. *Fasciculus exercitiorum et considerationum de praecipuis veritatibus christianae fidei et sapientiae..*, p. 149-310; Cracovie, 1662 (peut-être du vivant de l'auteur); 1672. — 6. *Tractatus de moribus, amore, servitio aeternae Sapientiae*, p. 311-332. — 7. *Provisiones senectutis..*, p. 333-392; Kalisz, 1673. — 8. *Jesus passus per centuriam modorum meditandi..*, et en appendice *Coronis seu dissertatio de perpetua cruce Christi Domini ab instanti Conceptionis usque ad instans mortis suae*, p. 393-616. Première édition : *Tractatus de variis Passionem Domini nostri Jesu Christi meditandi modis*, Lublin, 1652; rééd. amplifiée, Kalisz, 1657, 1660, 1664; édition de la seconde partie : *In Passionem Domini meditationes 46 juxta numerum dierum Quadragesimae*, Kalisz, 1721. — 9. *Tribunal conscientiae per varias examinum industrias seipsam dijudicantis...* (ou *Industriae examinis*), p. 617-644; Cracovie, 1672; Prague, 1686, 1709; Londres, 1884 : *The Tribunal of Conscience.* — 10. *In Dominicas anni totius meditationes*, p. 645-732; Kalisz, 1679 (deux éditions), 1684.

Tome 2. — 1. *Exercitia tironum religiosorum per duodecim menses distributa*, p. 1-86; Poznan, 1690; Mayence, 1744-1745 (joints à des extraits de A. Le Gaudier, sous le titre *Documenta pro studiosis perfectionis religiosae...*); traduction polonaise, Poznan, 1871 : École de perfection chrétienne. — 2. *Novellus religiosus..*, p. 87-100; Poznan, 1690; Prague, 1690, 1709; Rome, 1740, 1838. Adaptation latine pour des religieux non jésuites, Poznan (?), 1703, 1710; adaptation allemande pour religieux non jésuites et religieuses, *Neuer Religiöss..*, Constance, 1710; Cologne, 1714; Landshut, 1751; Sommervogel signale une traduction espagnole en manuscrit à Mexico. — 3. *Vota religiosa..*, p. 101-180; Poznan, 1690; Starawies, 1892; traduction allemande : *Abhandlung von den drei geistlichen Ordens-gelübden, Armut, Keuscheit und Gehorsam*, Mayence, 1739. — 4. *Considerationes de religioso mancipio*, p. 181-196; traduction espagnole manuscrite à la bibliothèque de Guadalajara (Mexique). — 5. *Considerationes de soliditate verae virtutis in religioso Societatis Jesu*, p. 197-248. Première édition, s l, 1690; Prague, 1696; Cologne, 1721. Sous le titre *Lapis lydius boni spiritus sive..*, Munich, 1699, 1707; Mayence, 1875; Ratisbonne, 1876 (joint à des textes de S. Philippe Néri), 1919 (en appendice à Fr. Neumayr, *Idea theologiae asceticae...*); adaptation de quelques extraits pour la méditation : *Considerationes duodecim..*, Mayence, s d. Traduction allemande : *Prob-Stein eines wahren Geistes...* (avec commentaires tirés de la Règle de S. Benoît), Tegernsee, 1740; *Der Prüfstein solider Tugend..*, Dülmen, 1883; française : *Pierre de touche de la solide vertu..*, Paris, 1886. — 6. *Tractatus de caritate perfectorum*, p. 249-300. — 7. *Tractatus de effectibus, fructu et applicatione Sanctissimi Sacrificii Missae..*, p. 301-500; Prague, 1713; Poznan, 1738; Ratisbonne, 1913 (la première partie en appendice à J. Bona, *De Sacrificio Missae*, la seconde, les *Exercices liturgiques*, en édition séparée sous le titre *Mensis Eucharisticus*). — 8. La *Sublimitas perfectionis religiosae*, p. 501-606, comporte deux appendices *De decem generibus sanctitatis* et *De fervore et renovatione spiritus*, p. 606-623; Prague, 1713.

2° *Opuscules qui ne sont pas donnés par l'édition d'Ingolstadt.* — Plusieurs d'entre eux ne se trouvant pas dans les bibliothèques que nous avons pu atteindre, ne seront pas analysés dans la partie suivante.

1. *Sol in virtute sua, Jesus Christus in splendore suarum excellentiarum*, Cracovie, 1662, semble avoir été composé par Druzbicki à l'époque de son ordination sacerdotale (1621; cf *Vita*, c. 2, p. 4). — 2. *Nauka o przygotowaniu...* (L'art de se préparer à une sainte mort) pourrait n'être qu'un développement ou la simple reproduction de quelques exercices du *Fasciculus exercitiorum* déjà signalé; Cracovie, 1669; Vilna, 1686; Kalisz, 1715, 1717; Pelplin, 1871. Édition latine, *Prodromus, seu ratio dispositionis ad bonam mortem*, Kalisz, 1683, 1693. — 3. *In festa totius anni considerationes*, Kalisz, 1680, 1782; édition polonaise avec divers compléments, Poznan, 1694 : *Nabozenstwa na przedniejsze czasy i swieta* (Pratiques de dévotion pour les principaux temps de l'année et les fêtes). — 4. *Meta cordium, Cor Jesu*, Kalisz, 1683, 1691, 1693; Poznan, 1683; Lwow, 1730, 1876; Angers, 1885. Traduction anglaise : *Heart of Jesus the Goal of all Hearts*, St Helen's, 1890; française par A. Hamon : *Le Cœur de Jésus, idéal des cœurs*, Paris, 1907. — 5. *Dyscypliny dusznе...* (Discipline de l'âme, ou de diverses manières de punir, humilier, assouplir l'âme en présence de la Majesté divine), Poznan, 1691; Cracovie, 1700; Kalisz, 1730. Sommervogel se demande si ce n'est pas une adaptation des ouvrages de des Champsneufs, *Pratique de la véritable dévotion..*, Paris, 1652, et de Louise de la Vallière, *Réflexions sur la miséricorde de Dieu.* Il reproche à Brown et à Estreicher de confondre la marquise avec un hypothétique Père de la Vallière, et semble oublier que l'ouvrage de la marquise est paru en 1680, près de vingt ans après la mort de Druzbicki (cf J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 4, Paris, 1830, p. 632). — 6. *Diurnus sacerdotum cibus ad mensam altaris praevius, seu considerationes de dignitate, munere et obligationibus sacerdotii*, Poznan, 1691; Sandomir, 1733; Przemysl, 1755, 1790. — 7. *In historiam Passionis... stromata* Kalisz, 1697; composés sans doute au cours de sa théologie (1620; cf *Vita*, c. 2, p. 4), ces « Stromates » furent, dit J. Poplatek, le livre de chevet du roi Jean Sobieski, avant leur publication. — 8. *Ars magna per parva, cum facili eximiae virtutis per minima consequendae methodo*, Vienne, 1699. — 9. *Paradoxa Verbi Incarnati*, Prague, 1712; Kalisz, 1712; Wroclaw, 1717; pourrait dater de l'époque de son ordination sacerdotale (1621; cf *Vita*, c. 2, p. 4). — 10. *Modus dirigendi ad statum religiosum*, brochure éditée à Saint-Étienne s d (1870), n'est que le chapitre 8 de la *Vita* de Pawlowski, p. 19-22. — 11. *Septem gaudia et septem dolores S. Josephi*, Starawies, 1890.

Il existait avant 1939 d'autres écrits inédits dans les archives de plusieurs maisons de jésuites en Pologne, et à l'université de Cracovie, notamment des lettres et des sermons. De plus on trouverait des fragments des œuvres déjà mentionnées dans différents recueils ou manuels de piété.

3. Doctrine spirituelle. — On ne peut mieux caractériser l'œuvre de Druzbicki que par ses qualités de rigueur et d'équilibre spirituel jointes à un étonnant lyrisme d'expression. En chaque traité les paragraphes sont nettement délimités, se suffisant presque à eux-mêmes, développés avec la précision d'un raisonnement mathématique et embrassant tous les aspects logiques des questions. Nous analysons les œuvres principales, qui ne sont pas courantes dans les bibliothèques, et nous verrons se dégager les influences dont Druzbicki a enrichi sa doctrine personnelle.

1° Traités se rapportant à la vie spirituelle en général. — 1) Le *Traité de la voie la plus rapide vers la perfection* est une étude de l'union à Dieu et de la soumission aimante et désintéressée à la volonté divine. On y retrouve les idées essentielles du chapitre 2 du livre 2 de

l'*Horologium Sapientiae* du bienheureux Suso et l'esprit des règles de l'élection ignatienne.

Pourquoi tant d'âmes qui font profession de tendre à la perfection n'y arrivent jamais? C'est que Dieu ne leur suffit pas et qu'elles restent au centre de leurs préoccupations. Le chapitre 3 est une analyse très fouillée des modes d'agir, des motifs et des intentions profondes de ceux qui prétendent marcher à la perfection. Druzbicki constate qu'ordinairement Dieu n'est pas distingué suffisamment de l'ensemble des autres biens poursuivis; il n'est pas l'Unique (cf *Cant.* 6, 8). Or la voie directe, la plus courte, c'est Dieu, c'est-à-dire sa Volonté; le guide le plus sûr : Jésus-Christ. Les moyens humains, l'exercice des vertus, les pratiques de piété ne sont pas à rejeter, mais ils ne remplacent pas l'attention à la volonté divine, et surtout ils risquent d'en distraire. C'est vers la fin de ce traité que sont données les cinq précieuses règles du discernement de la volonté divine (art. Conformité, DS, t. 2, col. 1460). Le dernier chapitre, le quinzième, résume le traité par une série de huit méditations sur la volonté divine.

La parenté du *Tractatus de brevissima ad perfectionem via* avec la *Regula perfectionis* de Benoît de Canfield est indéniable, jusque dans l'usage de nombre d'expressions. Il ne faudrait cependant pas se hâter de conclure à une dépendance directe. Optat de Veghel, qui soulève la question, et P. Renaudin (*Études franciscaines*, juillet 1950, p. 167-182), qui complète très heureusement le chapitre d'Optat de Veghel sur les sources de la *Regula* (*Benoît de Canfield*, Rome, 1949, ch. 9, p. 358-373), montrent assez combien la pâture spirituelle de Benoît de Canfield et celle de Druzbicki furent semblables. Il reste que le titre et l'idée de Druzbicki semblent venir plutôt de Suso. Dans la liste que notre auteur donne des inspirateurs de sa vie intérieure, au fil des pages de son journal spirituel, le nom de Canfield et le titre de son ouvrage ne se rencontrent pas.

Les idées essentielles du *Tractatus* se retrouveront dans les *Provisiones senectutis* avec, en plus des considérations de comptabilité spirituelle que nous reverrons dans le *De negotiationis... industriis*, une énumération et un commentaire des divers encouragements (*stimuli*) que l'on peut avoir à agir, selon que l'on est un simple chrétien (15 stimuli), ou une âme qui fait profession de perfection (13 stimuli), ou que l'on considère la question du point de vue de Dieu (12 stimuli).

2) Le *De gratia delectante et vincente* donne l'occasion à l'auteur de faire quelques considérations sur le plaisir (*delectatio*) lié à toute activité humaine exercée selon la pente naturelle de l'être, et de bien préciser que toute grâce de Dieu est porteuse de plaisir spirituel (c'est tantôt la *delectatio* susonienne, tantôt la *consolatio* ignatienne) : elle apporte lumière à l'intellect, encouragement à la volonté. Ces dernières sont les facultés essentielles de l'homme, qui s'épanouissent par leur exercice : les appliquer à chercher Dieu, c'est leur rendre leur destination première. Le plaisir qu'elles ont à s'exercer est d'ailleurs plus fort que tout attachement au péché, qui est nuit et tristesse, plus fort que toute répugnance à la croix : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus ». Le chapitre 5 rapporte la doctrine de saint Augustin; les autres chapitres (6-8) combattent l'ennemi le plus terrible de la vie spirituelle, la tristesse et le dégoût, l'*acedia*.

Druzbicki est là le parfait disciple des *Exercices spirituels* de saint Ignace, qui encourage à rechercher la consolation spirituelle. « Pourquoi ai-je écrit ce petit traité? » Justement, dit-il en substance, parce que j'ai été sous l'action de cette grâce victorieuse de consolation, et que j'ai voulu faire plus ample connaissance avec elle, avec l'espoir, chemin faisant, d'en jouir plus pleinement... Je m'y suis mis, j'ai travaillé un peu, et je pense avoir trouvé sinon une satisfaction pleine et entière, au moins une joie à ma mesure, beaucoup de plaisir (*dulcedinem*) et une connaissance qui ne sera pas inutile pour les autres.

3) Le *De negotiationis spiritualis industriis* séduit le lecteur moderne par les premiers chapitres qui sont une série de menus conseils extrêmement précis : comment organiser son temps et comment respecter le programme que l'on s'est imposé; comment se créer des habitudes qui simplifient la vie tout en évitant de se surcharger de petites pratiques ou d'automatiser sa vie; comment donner des fins multiples à ses actions, etc. On a plaisir à découvrir le sens très profond et très concret que Druzbicki veut donner de la solidarité et de l'interdépendance non seulement des membres du corps mystique, mais, dans l'esprit de saint Paul (*Rom.* 8), de la solidarité qui lie l'homme à toute la création matérielle.

Un terrain sur lequel on a peine à le suivre, c'est lorsqu'il charge d'une signification commerciale le mot *negociator* en parlant de l'âme éprise de perfection. L'ouvrage s'adresse à ceux qui sont déjà entrés dans la voie illuminative (prooemium, p. 98). Le lecteur admet bien qu'il s'agit désormais de la construction systématique de l'édifice spirituel, mais il est singulièrement déconcerté lorsqu'on établit sous ses yeux, avec une logique imperturbable, toute une comptabilité spirituelle qui permet d'augmenter les mérites en manière de progression arithmétique (Industria 8) et même géométrique : on nous explique en toute clarté la différence entre les deux et les avantages de la seconde. L'auteur donne des conseils de modération pour que l'on ne se fatigue pas la tête à ces calculs (Ind. 9, § 75, n. 4), mais il n'en continue pas moins ses développements vertigineux pour valoriser le mérite des actes de chaque vertu, étudiée en elle-même et dans son rapport à la charité. — Druzbicki s'inspire ici de très près du *De studio perfectionis* (Anvers, 1613) de Jean Crombecius † 1626, notamment des derniers chapitres du livre 1 et de l'ensemble du livre 2 *quo praxis et negotiatio spiritualis traditur*, précise le titre (DS, t, 2, col. 2623-2625).

Cependant il y a là de fort belles pages et une doctrine solide sur la manière dont il faut élever nos actions à une perfection « héroïque », sur la modération dans le nombre des pratiques, sur l'enrichissement de nos actions, si nous voulons bien les unir aux mérites de Jésus-Christ, de Notre-Dame et des saints (Ind. 10-13). Une fois les principes posés, suivent les développements (Ind. 14-30) : comment assumer d'avance tout ce qui paraîtrait activité inutile (le traité sur la volonté de Dieu nous a expliqué qu'il n'y avait pas d'actes indifférents); comment nous unir à toute la création qui chante la gloire de Dieu; comment suppléer aux déficiences des créatures dans l'office de louange, comment nous offrir sans réserve à Dieu et assumer les actions, les souffrances et tout le bien qui existent dans le monde, comment récupérer spirituellement la déperdition occasionnée par le péché, etc. En cours de développement, plusieurs élévations très prenantes résument l'enseignement donné; une prière suggérée par manière de conclusion les ramasse toutes, caractérisée par cette abondance et cette logique que nous pouvons relever à toutes les pages de Druzbicki.

4) Le *De moribus, amore, servitio aeternae Sapientiae* semble né d'un long commerce avec les écrits de Suso.

Dès 1614, alors que Druzbicki est étudiant en philosophie, son journal (*Vita*, ch. 2, p. 3) porte : « Le Seigneur me donna l'amour de l'éternelle Sagesse et un grand désir de pouvoir

devenir son serviteur. J'en écrivis un petit office et quelques hymnes. J'eus aussi de la dévotion à la bienheureuse Vierge sous le titre de Mère de l'éternelle Sagesse ». Deux ans plus tard, alors qu'il enseigne la rhétorique à Lublin : « Je vis se renouveler mon amour et ma dévotion pour l'éternelle Sagesse, et j'expérimentai en moi un renouveau de zèle pour la perfection ». L'année suivante, 1617, toujours professeur, à Torun cette fois : « J'écrivis des hymnes à l'éternelle Sagesse ». Ces notations sont précieuses, et Druzbicki semble y tenir particulièrement, puisque le cahier d'où elles sont extraites n'est qu'un résumé où quelques lignes seulement sont consacrées à chaque année.

Il revient sur le même sujet après le don de confirmation en grâce (cf DS, t. 2, col. 1423), en 1623 : « A Lublin, tandis que j'enseignais la logique, le Seigneur me donna, ou plutôt il ressuscita en moi l'amour de l'éternelle Sagesse (vient-il d'avoir l'occasion de lire les traités de S. Laurent Justinien? C'est possible. Leur parenté avec les écrits de Suso n'a pas à être soulignée). Il m'apprit une manière de m'entretenir avec elle et de la comprendre ». C'est cette dernière remarque qui nous fait penser qu'il vient de lire un complément de la doctrine de Suso, puisque ce dernier lui est familier depuis dix ans.

Si le 14 novembre 1623 il prend Suso pour « patron spécial » (*Vita*, c. 13, p. 36), c'est que le dominicain souabe lui a fait découvrir l'éternelle Sagesse; il n'en est cependant que le serviteur, alors que dans l'entourage de la Sagesse, présenté dans le *De sublimitate perfectionis* (disc. 78), saint Laurent Justinien aura la première place de *sponsus*. Druzbicki entre bientôt délibérément dans le mystère d'intimité que lui ont découvert ces auteurs.

« Le 17 décembre 1623, septième jour avant la vigile de Noël, veille de l'*Expectatio Partus* de la Vierge, quand on commence à réciter les Antiennes O (cette date est préconisée par Suso, *Horologium*, lib. 2, c. 7), j'avais commencé, à l'église, à penser que je pourrais me préparer aux épousailles avec l'éternelle Sagesse; mû cependant par un sentiment de révérence, je cessai de penser à célébrer ces épousailles le jour de Noël et décidai de m'y préparer toute l'année suivante, et je m'arrêtai à cette décision. Mais voilà que le dernier jour de décembre, je fus envahi du désir de célébrer ces épousailles le lendemain, qui est le jour de la circoncision du Seigneur (c'est encore un jour préconisé par Suso, *ibidem*). Je le fis donc, avec une grande consolation, à la messe. Ce jour-là aussi, avant ces épousailles, je déclarai que mon désir était de vivre en véritable compagnon de Jésus et d'aimer Dieu sans trêve; de faire mourir en moi la sensualité, de progresser chaque jour et de servir Dieu avec ardeur; de me transformer totalement en Dieu. Après avoir protesté de ces désirs, je déclarai m'en remettre au bon plaisir de Dieu, pour en obtenir la réalisation de la part de l'éternelle Sagesse plutôt que n'importe quel cadeau ou gratification ».

Chaque année, le premier dimanche d'août, il célèbre la fête de l'éternelle Sagesse (cf Suso, *Horologium*, lib. 2, c. 7), lorsque l'Église fait lire au bréviaire les livres de la Sagesse. Il renouvelle cette célébration le 1er septembre; puis le 2, il fête toute la *Societas aeternae Sapientiae* (cf *De sublimitate*, disc. 78), et le 3 ses propres épousailles. Le 8 septembre, c'est pour lui la fête de son appartenance à Marie, la Mère de l'éternelle Sagesse, enfin le 30, la fête de l'Incarnation de l'éternelle Sagesse et de son Humanité, des grâces dont elle est comblée et de sa gloire (*Vita*, c. 14, p. 38). Chaque nuit, il invite les créatures à s'unir à lui pour célébrer l'éternelle Sagesse : « Aeternae Sapientiae fontem, Jesum Christum, venite adoremus, et pro gloria nominis ejus jubilemus ».

Ainsi l'idée du culte de l'éternelle Sagesse peut être venue de Suso, comme l'idée d'écrire d'autres traités que nous signalerons, mais l'ouvrage de Druzbicki est tout à fait original et ne rappelle l'*Horologium Sapientiae* que d'assez loin. Le *Tractatus de moribus... Sapientiae* est une œuvre plus systématique. Elle donne une base spéculative à chacune des élévations affectives qui achèvent les différents chapitres. Nous n'y trouvons même qu'une citation explicite, assez longue, de Suso (le début du chapitre 10 reproduit quelques membres de phrases qui racontent la vision inaugurale de *Horologium* 1). Alors que Suso centre tout sur la Passion du Christ et sur la vie d'épreuves et de consolations des amants de la Sagesse, Druzbicki raisonne sur la nature de la Sagesse incréée (ch. 1), sur son Incarnation (ch. 2), sur le désir que doit en avoir une nature raisonnable (ch. 3), sur l'attrait qu'elle exerce sur la volonté (4), sur sa supériorité par rapport à la sagesse du monde (5), etc. La parenté avec Suso devient plus évidente, lorsque Druzbicki considère les qualités de la Sagesse (6-11), les chemins qui mènent à elle (12-13), lorsqu'il parle de Marie, Mère de la Sagesse (14), des exigences de la Sagesse et des joies qu'elle donne (15-17), lorsqu'enfin il célèbre les épousailles avec l'éternelle Sagesse (18-25). La dépendance à l'égard de Suso sera encore plus sensible ailleurs.

5) Le *De caritate perfectorum* est le commentaire, très serré et logique, ainsi qu'un développement de la contemplation *ad obtinendum amorem* des *Exercices* de saint Ignace. On y retrouve les expressions les plus belles de saint Augustin, de saint Bernard, de Lessius, de l'*Imitation* et de l'Écriture. On pourrait l'appeler le traité du bon plaisir divin. Les moyens de se conformer à ce bon plaisir (ch. 6) sont d'abord d'acquérir le sens de la présence de Dieu, aimée, adorée, appréciée, devenue véritablement source d'amitié; ensuite la pratique d'un entretien ininterrompu, par l'oraison continuelle, oraison mentale ou oraisons jaculatoires. Pour y arriver, on s'exercera à la pureté de conscience et à la paix intérieure, en toute droiture d'intention et désir de travailler à la gloire de Dieu, sans regard inutile en arrière, dans une grande délicatesse de conscience, mais sans scrupules.

La charité des commençants est comme l'arbre dépouillé en hiver : il vit, mais au ralenti; le printemps et ses fleurs seront la charité des progressants; seuls les parfaits, bien décidés à ne pas s'arrêter en chemin, verront l'épanouissement de l'été et les récoltes de l'automne (7). La charité de ces derniers est une amitié parfaite et sans arrière-pensée avec Dieu, en toute confiance et simplicité de rapports (9), de manière à les transformer progressivement en Lui (10). La charité est épouse et mère des âmes, tout en demeurant vierge par son union à Dieu seul. Sa mise en œuvre demande une étroite collaboration entre Dieu et l'homme (21-24) : le Père attire à la charité, le Christ Jésus accompagne cette charité, l'Esprit Saint s'assimile à elle (25-26). « O caritas sancta, o caritas perfecta, o caritas beata, o caritas filia Spiritus Sancti, caritas viscera Christi, o caritas Deus, posside nos, nutri nos, inflamma nos, depasce nos, in Deum transforma nos, cui gloria in saecula. Amen » (26 in fine).

2° **Recueils de méditations et d'exercices spirituels.** —

1) Le *Fasciculus exercitiorum et considerationum* se présente comme un ensemble de méditations groupées en 18 séries de sept et embrassant la révélation chrétienne sur la Trinité, sur le Christ Sagesse éternelle, présent au monde dans sa Passion continuée dans le mystère eucharistique, sur la Vierge, Mère et

Reine, sur les saints et la béatitude céleste, sur la destinée humaine et les fins dernières, en particulier sur le purgatoire, dont nous avons là, sous forme d'élévations, tout un traité théologique. Chaque méditation s'ouvre par une composition de lieu et s'achève par une élévation spirituelle, après des considérations détaillées sur chaque mystère. On y perçoit un très net écho des *Noms divins* de Lessius et du *De spirituali et casto connubio Verbi et animae* de saint Laurent Justinien. Mais nombre d'autres auteurs sont cités : saint Cyprien, saint Grégoire pape, saint Bernard surtout. Plusieurs psaumes s'y trouvent paraphrasés et recomposés.

Druzbicki demande que nous ne nous lassions pas de lire avec amour les « livres » suivants : l'Homme lui-même, l'Univers créé, la Révélation, l'Humanité du Christ et sa Croix, Dieu, la Conscience de l'homme, le néant de l'homme, le Ciel des élus. Chacun de ces « livres » doit être source d'amour de Dieu.

2) Les *Cent manières de méditer la Passion* se limitaient à 65 considérations dans la première édition (Lublin, 1652). C'est la seule œuvre spirituelle qui a certainement paru du vivant de l'auteur et qui fut remaniée par lui. On y trouve insérés (modus 9) de larges extraits des *Cent méditations* de Suso (*Livret de l'éternelle Sagesse*, 3e partie), mais sous une forme originale : le texte de Suso est mis, à la première personne, dans la bouche du Christ souffrant, et accompagné, parallèlement, d'applications au chrétien, placées également dans la bouche du Seigneur.

L'édition d'Ingolstadt est considérablement augmentée : les 7 dernières considérations de l'édition de Lublin, un parallèle entre les mystères de la Passion et l'oraison dominicale, sont rejetées en appendice et remplacées par 42 considérations nouvelles, qui portent l'ensemble à cent, comme chez Suso, bien que dans un esprit différent : tous les aspects de la Révélation sont considérés sous l'angle des souffrances du Christ. La multiplicité de ces aspects, dogmatiques, spirituels, moraux, peut déconcerter; elle ne manque pas de grandeur et révèle une théologie sûre et complète.

Les pages sur la compassion de la Vierge (mod. 41, 42, 50), écho de l'*Horologium Sapientiae* de Suso (lib. 2, c. 16) et des *Commentaires* scripturaires de F. Chirino Salazar † 1646, que Druzbicki a lus au moment de son ordination sacerdotale (1621; cf *Vita*, c. 2, p. 4), supportent la comparaison avec les plus belles élévations de saint Bernard. Ajoutons qu'elles lui sont parfois empruntées, comme d'autres à nombre d'auteurs anciens et modernes; les mystiques y ont leur place, y compris le magnus contemplator Harphius, et les *Minerae Seraphicae* de Barthélemy de Saluces : les pratiques énumérées dans le journal de Druzbicki à l'année 1619 (*Vita*, c. 2, p. 3) viennent toutes de cet ouvrage qu'il dit avoir lu avec grand profit. Voir d'autres influences, DS, t. 2, col. 2591 et 2604.

3) Le *Traité des effets... du saint sacrifice de la Messe* est sans doute œuvre personnelle de Druzbicki, mais on ne peut s'empêcher de constater que la Sagesse invite Suso à approfondir ce mystère avant tous les autres (*Horologium*, lib. 2, c. 4). Par ailleurs, Druzbicki avoue un approfondissement de sa piété eucharistique au contact du *De vita religiosa* d'Alvarez de Paz, qu'il lut à la même époque, durant sa philosophie (*Vita*, c. 2, p. 3). Le traité pourrait dater de 1621 (*ibidem*, p. 4). L'auteur se défend d'en faire un traité dogmatique, mais les considérations spirituelles qui le composent sont fondées en solide théologie. La messe, offerte à Dieu, est conjointement l'œuvre du Christ, celle de l'Église entière, du prêtre et des fidèles. Les fins du sacrifice sont précisées en relation avec les différentes formes de sacrifices de l'ancienne loi. L'acte de la messe reproduit la croix, etc. Ce qui semble l'intéresser au plus haut point, c'est l'application des fruits de la messe. La partie la plus originale du traité, et la plus longue (164 pages in-f°), ce sont les *Exercices liturgiques* composés pour aider à la préparation du prêtre, par la méditation, l'examen de conscience et l'action de grâces. Ils débouchent en pleine vie mystique.

L'auteur les distribue selon les jours de la semaine et les dédie à divers mystères : aux attributs de Dieu; aux diverses qualifications du Christ (l'éternelle Sagesse humiliée et bafouée y a sa place, ainsi que l'éternelle Sagesse incréée); aux divers titres et mystères de la Vierge souveraine, Mère immaculée, Épouse des âmes fidèles; aux anges et aux saints. Chaque temps liturgique comporte des exercices spéciaux, ainsi que chacune des grandes fêtes du temporal et du sanctoral.

Nous pouvons en rapprocher les *Méditations pour tous les dimanches de l'année* et les *Considérations sur les fêtes*, qui sont de rapides élévations sur les évangiles du jour. Les premières au moins peuvent être datées de l'époque de ses études de philosophie (1614; cf *Vita*, c. 2, p. 3).

Le *Traité* est peut-être le chef-d'œuvre de Druzbicki, par la profondeur des considérations, le lyrisme de l'expression et la solidité de la doctrine.

4) *Le Cœur de Jésus idéal des cœurs* est un ensemble d'exercices en l'honneur du Sacré-Cœur : un office bref, des prières et élévations, des litanies.

Le culte rendu ici au Cœur du Christ est surtout un culte d'honneur, d'adoration, dans un souci de conformité des volontés et des aspirations du cœur du fidèle avec le Cœur de Jésus, pour l'honneur et la joie de la Trinité, de la Vierge et des saints, et pour le salut du monde. Le désir de compassion et les sentiments de repentir sont également à plusieurs reprises mentionnés, sans que soit cependant utilisé le terme de « réparation ». Comme toujours chez Druzbicki, place est faite à la joie et consolation spirituelle : aux litanies des souffrances du Cœur de Jésus, par exemple, sont jointes les litanies des joies.

3° **Traités sur la vie religieuse.** — 1) Le *Tribunal de la conscience*, adressé spécialement aux religieux, veut être une illustration de l'enseignement donné par saint Ignace dans les *Exercices spirituels*. L'ouvrage est conçu comme une série de canevas d'examens, en relation avec les plaies de Notre-Seigneur, avec les attributs de Dieu, avec les exigences de la vie intérieure et avec les grâces reçues. On y trouve des conseils précieux pour toutes les situations qui attendent le religieux, pour résoudre les problèmes d'observance de la règle, de mortification à organiser, etc, qui se posent à lui. L'essentiel a pu en être composé au temps de la régence (1616; cf *Vita*, c. 2, p. 3).

On peut rattacher à cet opuscule les *Exercices pratiques proposés aux novices et distribués selon les douze mois de l'année*. C'est un chef-d'œuvre de psychologie, dans la gradation des exercices proposés, dans la discrétion des conseils et des exemples donnés. On trouve là un résumé des enseignements fondamentaux de saint Basile, souvent vu à travers Cassien et les *Vitae Patrum*, de saint Grégoire pape et de saint Bernard, de saint Bonaventure, le tout coloré de la prudence ignatienne et de l'esprit des *Exercices*, puisé aux sources, mais aussi aux meilleurs commentaires (Alvarez de Paz, Louis de la Puente).

Après les exercices réservés aux novices, Druzbicki compose un livret pour les jeunes religieux appliqués aux études : *Novellus religiosus*. On y retrouve les mêmes qualités de prudence et d'adaptation, ainsi qu'une grande expérience du gouvernement et des hommes, ce qui nous fait émettre l'hypothèse de sa composition au temps du rectorat de Cracovie, alors que Druzbicki, ancien recteur de collèges, ancien provincial, a de nouveau les novices et les jeunes religieux à conduire (1641-1644).

2) Pour les religieux formés, peut-être composé à l'usage du troisième an, un ouvrage théorique *Sur les vœux de religion*, avec applications pratiques pour leur observation. Un très beau parallèle entre les vœux et le martyre (ch. 3) nous rappelle le désir profond du martyre souvent exprimé chez Druzbicki (cf Journal, 1622; *Vita*, c. 2, p. 4, et sa dévotion au souvenir du P. Joseph Anchieta). — Ajoutons les deux autres ouvrages sur la vie religieuse : sur la notion de *service* dans la vie religieuse *(De religioso mancipio)* et sur la notion de vertu solide, selon la règle 16e du *Sommaire des Constitutions* que Druzbicki considère comme une des règles essentielles du jésuite. Ces dernières considérations sont distribuées en neuf jours, pour servir d'armature à une retraite annuelle que l'on ferait dans cet esprit.

3) Le couronnement de cette œuvre est sans doute la série des 79 « discours » *Sur la splendeur de la perfection religieuse*. C'est une reprise de tout l'enseignement de Druzbicki sur la vie d'union à Dieu et de remise totale à sa volonté; sur la poursuite de la perfection qui s'impose à tous (disc. 2-5); sur la mortification continuelle et la « perte de soi », condition de la transformation en Dieu (6-12); sur l'impuissance radicale de l'homme et sa malignité foncière dans le domaine des réalités spirituelles (13-25); sur la croix et la valeur « sacramentelle » de la souffrance (26-27); sur la pureté d'intention (30-37); sur la valeur irremplaçable des facultés rationnelles par opposition aux facultés sensibles (38-46); sur le rôle de la grâce (47-53); sur l'éminent domaine de la Trinité et de son vouloir (54-62); sur l'amour désintéressé que l'homme doit porter à Dieu (63-65); sur la grandeur d'âme dont doit faire preuve l'homme dans sa recherche de Dieu et sur l'*indivinatio* (70-77); sur l'intimité avec l'éternelle Sagesse, par l'entremise de la Vierge (78); sur l'humilité de Dieu à imiter (79).

Deux appendices complètent cette somme de perfection spirituelle. Le premier présente les diverses conceptions que l'on se fait de la sainteté, et dont une seule est valable : celle où la recherche de la perfection propre est équilibrée par la soumission à la volonté de Dieu et par le souci du salut des autres. Cette longue considération s'achève sur un examen de conscience en relation avec les plaies du Christ selon les cinq points de l'examen ignatien, la plaie du Cœur étant le refuge de l'homme spirituel et le garant de sa bonne volonté. — Le second appendice est une considération sur la tiédeur, toujours dans la triple relation à la volonté et à la gloire de Dieu, au souci de la perfection propre et au progrès du prochain : « Vae mihi si non evangelizavero, et rursum vae mihi si sciens voluntatem Dei non fecero... Haec (omnia) pro modulo meo sint dicta ad gloriam Ejus qui solus Rex est Gloriae ».

Conclusion. — La dernière œuvre que nous venons d'analyser donne bien l'esprit de Druzbicki. On peut le dégager déjà des fragments importants de son journal spirituel, où l'on assiste à son élaboration. La lecture des œuvres confirme et enrichit le premier sentiment de solidité et de plénitude que l'on en reçoit. Dans les œuvres s'ajoute une richesse d'expression que ne possède pas le journal. On peut dire qu'avec tout le lyrisme des écoles bernardine, rhénane et franciscaine, nous trouvons là une doctrine sûre, nourrie du réalisme ignatien.

Il n'est pas si fréquent de trouver l'abondance des effusions spirituelles unie à un constant recours à la raison, tels que nous les avons rencontrés dans le *De gratia vincente et delectante* (c. 3), dans le *De moribus... Sapientiae* (c. 3-4), dans le *De caritate perfectorum* (c. 1, in fine) enfin dans le *De sublimitate* (disc. 38-46). Seule une volonté libre, ne cesse-t-il de répéter, éclairée par une intelligence dégagée de toute instinctivité sensible, est digne de mener la poursuite de la volonté de Dieu en vue de l'union transformante.

La découverte de l'éternelle Sagesse a été le point de départ d'une vie intérieure originale. Druzbicki a vu tout ce qu'il y a de « folie » aux yeux humains dans la consécration à l'Unique nécessaire. Il revendique l'honneur d'appartenir à la compagnie des fous du Christ, selon l'esprit des *Constitutions* de la compagnie de Jésus (cf Journal 1622, *Vita*, c. 2, p. 4, et c. 11, p. 29; *De sublimitate*, disc. 21-24). Il se confie tout spécialement à la Vierge pour voir en elle la Souveraine et la Mère qui le livrera au service et à l'amour de l'éternelle Sagesse. Dès le noviciat (1609, *Vita*, c. 2, p. 3), « le Seigneur m'avait donné une espèce de dévotion confiante à la Vierge ». Bientôt la Vierge est inséparable de son Fils jusque dans l'eucharistie (cf Journal, 1613 et 1621). Il s'en constitue l'*esclave* et lui voue un service éternel (*Vita*, c. 13, p. 33-36). Enfin en 1626 : « Le jour de la Conception de la bienheureuse Vierge, ayant consulté le Seigneur pendant quelques jours, je pris cette bienheureuse Vierge pour Épouse, et lui confiai quelques personnes pour ses enfants et le lot de son héritage » (p. 34; cf *Fasciculus exercitiorum*, pars 10, t. 1, p. 222-232). Nous le voyons vivre en grande familiarité avec les anges et de nombreux saints, comme tous les auteurs dont il s'est inspiré. Il a un sens très profond de l'union de tous les membres du corps mystique, avec une pensée toute spéciale pour les âmes du purgatoire.

Au sommet de sa vie spirituelle, en étroite union avec la Personne du Christ, domine la Trinité, qu'il honore sans cesse, et en présence de laquelle il veut que vive l'homme spirituel. Considérant que l'acte parfait d'hommage à la Trinité de la part du Christ a été sa Passion, il a un culte éminent pour le sacrifice de la messe, et garde toute sa vie des pratiques extraordinaires et minutieusement réglées de mortification corporelle. Le programme détaillé, selon les heures de la journée et les dates du calendrier, nous est fourni par ses notes intimes, où il consigne les intentions pour lesquelles il agit, car il ne faut jamais agir sans intention.

Les maîtres spirituels qu'il utilise pour élaborer sa propre doctrine, nous les avons notés au passage : saint Ignace en premier lieu, dont il eut à transmettre l'esprit; le bienheureux Henri Suso, qu'il prend pour protecteur spécial auprès de Dieu; saint Laurent Justinien pour tout ce qui touche à l'éternelle Sagesse, cité en tête de son *Tractatus de moribus... Sapientiae* et occupant une place de choix, avant même Suso, dans l'entourage de la Sagesse (*De sublimitate*, disc. 78); Jacques Alvarez de Paz, chez qui se formèrent tant de spirituels jésuites de son siècle; le jésuite, aujourd'hui méconnu, Ferdinand Chirino Salazar, chez qui il semble avoir puisé sa forme de dévotion à la Vierge; Barthélemy de Saluces enfin (DS, t. 1, col. 1264-1266),

qui enrichit son intelligence de la Passion du Christ (Journal, 1619). Si Lessius n'est pas nommé dans le journal, il est largement utilisé et parfois démarqué. Quant à Lancicius, son contemporain, il n'est pas évident que Druzbicki ait connu ses écrits, mais tous deux semblent bien puiser à des sources apparentées.

Ces diverses influences ne font qu'enrichir la spiritualité toute personnelle de Druzbicki. Nous ne la ramènerions pas, comme on a tenté de le faire (A. Borowicz, *De inspirationibus*) au seul sens, très aigu, et à l'application pratique des inspirations divines; mais il n'est pas étonnant que l'on ait voulu étudier cet aspect particulier de sa spiritualité, rarement mis en lumière chez les auteurs spirituels et souvent mal compris. Chez Druzbicki, il n'est pas une page du journal qui n'emploie la formule « docuit me Dominus » ou une formule équivalente; et maint passage des divers traités y fait appel (cf l'ensemble de la thèse, non éditée, de Borowicz). Son ascèse aux pratiques multiformes, — le relevé minutieux du journal donne le vertige —, l'apparente aux Pères du désert, dont les performances ascétiques ont de tout temps été admirées en Pologne. Sa dévotion à l'éternelle Sagesse et les formes de sa piété mariale, jusque dans la pratique de « l'esclavage d'amour », le placent dans la ligne, toute spiritualisée il est vrai, des troubadours, et dans la tradition « courtoise », que la chevalerie polonaise avait adoptée sur le tard, mais avec enthousiasme.

Le pôle de l'activité et de la mystique de Druzbicki c'est son culte de la volonté divine, sans cesse recherchée, poursuivie, méditée. Sa confirmation en grâce semble bien n'être que l'aspect passif de cette volonté divine entrée dans la vie profonde de notre spirituel : c'est comme la réponse du Seigneur au serviteur dans lequel il trouve ses complaisances.

Les écrits de Druzbicki, tissés d'Écriture sainte et de tradition patristique, encore qu'il ne semble connaître cette dernière qu'à travers les auteurs spirituels qu'il a abondamment pratiqués, sauf peut-être pour saint Augustin, donnent à sa spiritualité si originale un cachet de classicisme auquel on ne peut être insensible. Malgré ses nombreuses sources d'inspiration, dont nous pensons avoir relevé les principales, et malgré son tempérament logiquement porté aux réalisations les plus extrêmes, Druzbicki se présente comme un auteur d'une pondération et d'une discrétion rares, comme un apôtre de la joie spirituelle sereine, un maître équilibré, d'une doctrine complète dans son classicisme.

D. Pawlowski, *Vita P. Gasparis Druzbicki, Poloni, Societatis Jesu*, achevée en 1670 et sans doute parue alors comme semblent en faire foi l'approbation de l'Ordinaire et la *facultas* du provincial; Cracovie, Kalicz, 1682 (*Vita* reproduite en tête des *Opera ascetica*, à quoi nous renvoyons : *Vita*); comporte un tableau chronologique de la vie de Druzbicki et un appendice *Decades actuum heroicorum P. G. Druzbicki per dies hebdomadae dispositorum*, 32 pages, qui ne se trouvent pas dans les *Opera*. — R. Farjou, *Le Vénérable Père Gaspard Druzbicki*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, t. 50, 1886, p. 276-309. — J. Rejowicz, *Kaznodziejstwo Druzbickiego* (L'éloquence de D.), dans *Przeglad Powszechny*, LXI-LXII, Varsovie, 1899. — P. von Chastonay, *Kaspar Druzbicki, ein Aszet aus dem 17. Jahrhundert*, dans *Stimmen von Maria Laach*, t. 83, 1912, p. 160-169. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 3, Paris, 1927, p. 51-56. — S. Bednarski, art. *Druzbicki*, dans *Polski slownik biograficzny* (Dictionnaire de biographie polonais), t. 5, Varsovie, 1946, p. 403-404. — M. Viller, art. CONFIRMATION EN GRACE, DS, t. 2, col. 1423-1426. — Optat de Veghel, *Encore sur l'influence de Benoît de Canfield*, dans *Études franciscaines*, 1950, p. 305-308. — J. Poplatek, *Rola Druzbickiego w szerzeniu kultu N. Serca Jezusa w Polsce* (Rôle de D. dans la propagation du culte du Sacré-Cœur en Pologne), dans *Tygodnik Powszechny*, n. 360, 10 février 1952. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 332-333. — A. Borowicz, *De inspirationibus in vita ascetica secundum P. Gasparem Druzbicki*, Rome, 1955 (excerpta ad lauream; bibliographie à rectifier).

Sommervogel, t. 3, col. 212-224, ad calcem p. IV; t. 9, col. 246-251; *Corrections et additions*, n. 4295. — LTK, t. 3, 1931, col. 470. — L. Koch, *Jesuiten-lexikon*, Paderborn, 1934, col. 458.

Jean-M. SZYMUSIAK.

DUBLANCHY (EDMOND), mariste, 1858-1938. — Né le 21 janvier 1858 à Bruville, diocèse de Metz (depuis 1875, de Nancy), mort à Differt (Luxembourg belge) le 26 janvier 1938, Edmond Dublanchy entra, diacre, dans la société de Marie et fut ordonné prêtre à Armagh, Irlande, le 2 octobre 1881. Il enseigna les différentes sciences ecclésiastiques, surtout la théologie dogmatique, puis la morale, dans les scolasticats de la société : en Irlande (Dublin, 1881-1888), en Espagne (Barcelone, 1888-1890), aux États-Unis (1890-1897), en France (Moulins, Montbel, 1897-1903), en Belgique (Differt, 1903-1910), en Italie (Rome, 1910-1923) et de nouveau à Differt (morale jusqu'en 1935).

Les publications de Dublanchy qui intéressent la spiritualité ont été écrites pour le DTC. En dehors des articles concernant la morale (tel que *Casuistique*, t. 2, col. 1859-1877) ou la défense des dogmes (tel que *Infaillibilité du pape*, t. 7, col. 2339-2474), il convient de signaler particulièrement : *Ascétique* (t. 1, col. 2037, 2055, 2077) et *Ascétisme*, *Charité* (t. 2, col. 2217-2266), *Chasteté* (col. 2319-2331), *Commandements de Dieu* (t. 3, col. 388-393), *Communion fréquente* et *Communion sous les deux espèces* (col. 515, 552, 572), *Communion dans la foi* (col. 419-429), *Conseils évangéliques* (col. 1176-1182), *Décalogue* (t. 4, col. 161-176), *Dévotion* (col. 680-685), *Dimanche* (col. 1308-1348), *Dogmatique* et *Dogme* (col. 1522, 1574, 1650), *Église* (col. 2108-2224), *Marie* (t. 9, col. 2339-2474), *Morale* (t. 10, col. 2396-2458). Son article *Marie* est un traité complet. Toutefois, il préparait un livre qui aurait été une amplification de ce traité; la mort ne lui permit pas de l'achever.

Pendant son séjour à Washington, il prépara sa thèse de doctorat : *Extra Ecclesiam nulla salus* (Bar-le-Duc, 1895) et fut le premier docteur en théologie de l'université catholique de Washington. Parmi les articles qu'il écrivit citons particulièrement ceux parus dans la *Revue thomiste* : *L'indépendance temporelle du pape d'après la théologie* (t. 23, 1918, p. 217-243, 321-340; t. 24, 1919, p. 27-44, 167-190, 242-250), *L'enseignement de la tradition chrétienne des quatre premiers siècles sur la primauté pontificale* (t. 25, 1920, p. 236-257, 349-371), *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles* (t. 28, 1923, p. 74-101).

Archives de la société de Marie. — EC, t. 4, 1950, col. 1948. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1134. — S. Duffy et T. Gilbride, *Portrait of a theologian : Edmund Dublanchy*, dans *The American Ecclesiastical Review*, t. 136, 1957, p. 155-166.

Léon-L. DUBOIS.

1. DUBOIS (ALBERT), barnabite, 1849-1927. — Né à Tourny (Yonne) le 18 décembre 1849, Albert Dubois fit profession chez les barnabites à Aubigny, en 1871. Il fonda une maison de la congrégation à Bruxelles en 1896. Il est surtout connu comme l'historien de sa congrégation. Des nombreuses publications d'A. Dubois, on peut retenir ici : 1. *Notre-Dame de la Providence, son histoire et son culte* (Paris, 1908, 530 pages in-8°), particulièrement vénérée par les barnabites dès leurs origines, et dévotion qui donna naissance à de nombreuses confréries et à la congrégation des sœurs de la Divine Providence (fondée par Thomas Manini, barna-

bite, † 1872, et Hélène Bettini). — 2. Une *vie d'Antoine-Marie Zaccaria* (Tournai, 1895; trad. en plusieurs langues). — 3. Une biographie de *Saint Alexandre Sauli* (Paris, 1904), 1534-1592, 6e supérieur général des barnabites et évêque de Corse. — 4. *Les Barnabites clercs réguliers de Saint-Paul* (coll. Les ordres religieux), Paris, 1924. — A. Dubois traduisit *Il pensiero dell' eternità* d'A. Teppa (1868) : *La grande pensée de l'éternité* (Tournai, 1892); et les *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime* (1795) de Ch. Quadrupani : *Direction pour rassurer dans leurs doutes les âmes vouées à la piété et pour vivre chrétiennement* (Bruxelles, 1898).

G. Boffito, *Biblioteca barnabitica*, t. 1, Florence, 1933, p. 657-660. — J. M. van Becelaere, *Le R. P. Albert Dubois*, Werwicq, 1930.

André Rayez.

2. DUBOIS (Ernest), rédemptoriste, 1835-1911. — Né à Verviers (Belgique) le 23 juin 1835, prêtre en 1862, Ernest Dubois fut préfet spirituel des scolastiques et professeur de dogme à Wittem et à Beauplateau, provincial de Belgique et consulteur général de la congrégation à Rome. Il mourut à Jette-Saint-Pierre le 25 août 1911. E. Dubois publie en 1899, à Rome, un *De exemplarismo divino* (4 vol. in-4°, 3566 pages). Il se propose d'y démontrer que la Trinité étant la cause efficiente, exemplaire et finale de toutes choses, toutes les créatures peuvent et doivent être semblables à cette cause suprême une et trine. Il confirme cette doctrine par le consentement des sages de l'antiquité, des Pères, des théologiens du moyen âge et des temps modernes. Dans ce grand ouvrage, à la fois très apprécié et très discuté à son apparition et presque oublié à présent, l'étude de la spiritualité occupe une place considérable. L'auteur distingue en effet à côté de l'exemplarisme philosophique et théologique, un exemplarisme ascétique (t. 1, p. 18-19); il s'attache à le faire voir successivement dans les ouvrages des Pères, des scolastiques médiévaux et des auteurs spirituels modernes, tels que saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, Louis de Grenade, Alvarez de Paz, saint François de Sales (p. 469-896). Dans le tome 4 il consacre plus de 250 pages à l'application de la doctrine de l'exemplarisme à la vie spirituelle. Après avoir montré que cette application se trouve chez les philosophes de l'antiquité, chez les Pères et chez saint Thomas (p. 415-452), il traite longuement du progrès dans les vertus, tant dans les voies ordinaires que dans les voies extraordinaires (p. 453-550). Puis, après une digression sur le symbolisme surnaturel, il applique sa théorie à la perfection des trois états de vie chrétienne : laïcs, clercs, religieux (p. 582-674). Toute la variété des doctrines spirituelles, depuis celle de saint Paul et de saint Augustin jusqu'à celle de saint François de Sales et de saint Alphonse de Liguori, trouve sa place dans ce cadre trinitaire rigoureusement fixé d'avance. En 1897, E. Dubois avait publié à Rome sous le même titre une sorte de résumé de son grand ouvrage et en 1896 un article sur *L'exemplarisme divin*, NRT, t. 28, p. 229-241, 341-353, 453-473. On lui doit aussi une *Notice biographique sur... Marie-Augustine, fondatrice des sœurs de charité de Notre-Dame du Bon et Perpétuel-Secours* (Rome, 1901).

Le R. P. Ernest Dubois, dans *La voix du Rédempteur*, t. 20, 1911, p. 382-385. — M. De Meulemeester, t. 2, p. 132; t. 3, p. 295. — L. Paquet, *Le travail encyclopédique du R. P. Dubois*, dans *La Nouvelle France*, t. 1, Québec, 1902, p. 86-94. — M. Grabmann, *Jahrbuch für Philosophie und Speculative Theologie*, t. 13, fasc. 1, Paderborn, 1898.

Maurice De Meulemeester.

3. DUBOIS (Henri-Marie), 1801-1859. — Henri-Marie Dubois, qui devait devenir prêtre du diocèse de Coutances, est né en 1801, à Avranches, où son père exerçait la profession d'avoué. Il se destina d'abord au barreau et commença à Paris ses études de droit. Après sa vingtième année, il entre au grand séminaire de Coutances et s'y fait remarquer par une piété profonde et un courage, qui, malgré de graves misères de santé, ne se démentirent jamais. Ordonné prêtre, il est nommé vicaire à Notre-Dame-des-Champs, à Avranches, aumônier des carmélites, missionnaire diocésain, coadjuteur, puis curé de Saint-Pierre de Coutances, enfin, en 1838, supérieur du grand séminaire. Il devait le rester jusqu'en 1844. Au cours de son supériorat, il eut pour élève le futur bienheureux Auguste Chappedelaine, martyrisé en Chine, au Kouang-Si, en 1856.

En 1840, l'évêque de Coutances, Robiou de la Tréhonnais, demande à H.-M. Dubois de l'aider à fonder une congrégation diocésaine pour l'enseignement religieux. Dans cette congrégation entreraient le personnel du grand et du petit séminaire, et les missionnaires diocésains. La fondation fut faite. En fit partie, avec H.-M. Dubois comme supérieur, le futur cardinal Guilbert qui devait être évêque de Gap, d'Amiens et archevêque de Bordeaux. Mais la congrégation ne subsista pas; ses membres y étaient entrés contraints et forcés : l'autorité de l'évêque ne suffit pas à les y maintenir.

Cet échec, en même temps que le désir de la vie religieuse, que la fondation manquée avait éveillée en son âme, amenèrent H.-M. Dubois à donner sa démission de supérieur du séminaire et à solliciter son admission dans la compagnie de Jésus. Aux vacances de 1844, il partit pour le noviciat de Saint-Acheul. Il n'y resta que quelques semaines. Sa santé, qui avait tant souffert de la vie de communauté, l'obligea à se retirer dans sa famille, qui avait deux résidences, l'une à Avranches et l'autre à Montgothier, dans l'arrondissement de Mortain. Sa retraite, dans l'un ou l'autre lieu, devait durer quinze ans. Elle fut laborieuse. Prédications, retraites, composition d'ouvrages de spiritualité, etc, épuisèrent les forces de ce prêtre qui resta jusqu'au bout, dans toute la force du terme, « l'homme de Dieu ». Dieu le rappela à Lui le 9 septembre 1859.

Bien qu'il ait dépensé une notable partie de sa vie au service du clergé, les ouvrages de H.-M. Dubois ne lui sont pas exclusivement consacrés. 1. *Pratique du zèle ecclésiastique ou moyens infaillibles pour tout prêtre de rendre son ministère fructueux*, Paris, 1852 (5e éd. 1858); 2. *Le saint prêtre, ou nécessité et moyens d'acquérir ou de perfectionner la sainteté sacerdotale*, Paris, 1853, 1856; 3. *Pratique du christianisme*, Paris, 1853 (3e éd. 1858); 4. *Le guide des séminaristes et des jeunes prêtres*, Paris, 1856.

En 1874, un directeur du séminaire de Coutances publia les *Œuvres complètes de H.-M. Dubois*, 4 vol. in-12, sans tenir compte de la date de leur publication, en suivant un ordre qu'il estimait logique : le t. 1 destiné aux laïcs, le 2e aux séminaristes, les deux derniers aux prêtres. — Consulter J. Blouet, *Les séminaires de Coutances et d'Avranches*, Paris, s d (1936 ou 1937).

Pierre Boisard.

4. DUBOIS (Paul), jésuite, 1827-1901. — Paul Dubois, né à Valenciennes le 11 décembre 1827, entra dans la compagnie de Jésus en 1847 ; il fut longtemps supérieur et confesseur à Lille, où il mourut le 10 février 1901. Le nom de Paul Dubois, qui publia la vie édifiante de son frère (*Notice sur le P. Léon Dubois et souvenirs de famille*, Valenciennes, 1897) et de son père : *Un patriarche. Vie de M. Dubois-Fournier* (1768-1844), Lille, 1899, reste attaché à la parution de deux brochures, fruit d'une longue pratique de la direction et de l'expérience douloureuse et prolongée des scrupules. 1. *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses ou qui ont peur de Dieu* (ou *craintives*), préfacé par Jules Didiot et Mgr L. Baunard, comporte une édition pour les prêtres, une autre pour les fidèles, 1898 (2 éditions), 1899, 1901, 1936 (9e éd.). 2. *La direction. Manuel à l'usage des confesseurs et des fidèles*, Lille, 1901, 1902. Ces brochures, qui se recommandent par leur bon sens et leur doctrine nette et sûre, furent particulièrement appréciées.

On peut lire cette note à partir de la 3e édition de la première brochure : « *L'Ange conducteur* ayant été déféré au S. Office, la réponse de cette S. Congrégation a été si bienveillante pour le livre, que Mgr l'archevêque (de Cambrai, Mgr Sonnois) a daigné, le 14 mai 1899, écrire à l'auteur : « Vous n'aviez pas besoin, selon moi, de ce nouvel imprimatur, surtout après l'intervention du S. Office ». Nous n'avons pu, malheureusement, retrouver le texte du S. Office. — I.-L. Duffner, *Pour consoler et guérir les scrupuleux*, 1932, cite abondamment la brochure de P. Dubois. W. Doyle adapta la brochure en anglais (*supra*, col. 1704).

André Rayez.

DU BOS (Charles), 1882-1939. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Charles Du Bos naît le 27 octobre 1882 à Paris, d'un père français et d'une mère anglaise, dans un milieu de haute bourgeoisie. Il fait ses études à l'école Gerson et au lycée Janson-de-Sailly. Il découvre Bergson à dix-sept ans. Il dira : « Je suis né à dix-sept ans ». En 1900, il passe une année à Oxford, à Balliol College. De 1904 à 1905, il est à Berlin l'élève de Simmel. En 1906, il est en Italie pour mettre au point une étude sur Botticelli. A 24 ans, il se fiance avec celle qui sera la confidente et l'amie et part, en 1909, avec sa jeune femme, pour la Hollande où il s'éprend de Van Eyck. Ces contacts avec les paysages, l'art et la littérature du monde, lui ont permis de devenir « un grand européen ». En 1927, lui, *le plus religieux et le plus incrédule des êtres* (*Journal*, t. 3, p. 91), il se convertit, c'est-à-dire, passe de la vie spirituelle à la vie chrétienne et d'une mystique profane à une mystique sacrée (p. 334-338). En novembre 1937, il part donner une série de conférences aux États-Unis. Il rentre et meurt à Paris le 5 août 1939, en murmurant : « Il faut avoir beaucoup de miséricorde ». Son épouse, en faisant graver sur sa tombe cette inscription : « La fidélité à la lumière reçue. Tout est là », a admirablement résumé sa vie dans sa signification la plus profonde qui est spirituelle.

2. *Œuvres.* — 1° Charles Du Bos apparaît d'abord comme un *introspectif spirituel*, penché sur son âme pour en saisir, par une intuition pénétrante, les variations les plus imperceptibles, pour en dégager les aspirations essentielles, pour répondre à sa vocation ainsi découverte au cours de cette incessante auscultation. « Il y a un tragique propre à l'âme qui consiste en ceci qu'elle ne nous est donnée que pour trouver Dieu, et qu'à partir de ce moment elle se perd, s'abîme, doit se perdre et s'abîmer au sein de la relation avec Dieu » (t. 4, p. 91). « La fidélité envers la cause transcendante et la fidélité envers l'unicité individuelle. Ceci est essentiellement mon problème à moi » (t. 5, p. 254). Son *Journal* intime, dont la publication est en cours, dont la lecture enthousiasme les uns par ses richesses et exaspère les autres par ses subtilités, ses lenteurs et l'égotisme narcissique qu'il révèle, est le registre scrupuleusement tenu de ses états de dépression et de ses moments de plénitude, de ses projets et de ses échecs, de ses grâces et de ses tentations, du cheminement désertique ou miraculeux de sa pensée et des événements de son âme, de ses jugements sur les hommes et les œuvres de son temps. Il avait un besoin irrésistible d'exprimer, d'expulser, de sécréter (t. 2, p. 371). Ce *Journal* constitue l'un des monuments les plus imposants de l'introspection. Il laisse, loin derrière lui, Benjamin Constant, Amiel, Jacques Rivière. Par la finesse de ses analyses psychologiques, il rejoint Proust et, par la vérité de ses intuitions religieuses, il rappelle Newman. Avec lui, la psychologie religieuse a atteint des sommets sans doute indépassables. Très méfiant par rapport à saint Thomas en qui il voyait « l'intemporel pur » (t. 5, p. 82), il a été le disciple passionné de saint Augustin. « Avec saint Augustin, où que je l'ouvre, je m'éprouve en un accord tout spontané » (t. 4, p. 103). « A mon plan et à mon rang, Dieu a voulu que je vive l'expérience augustinienne, mais l'exemple même de saint Augustin montre d'une façon accablante tout ce à quoi cette expérience oblige » (t. 6, p. 48). Il faut ajouter que ce *Journal* est un document unique pour l'histoire de notre temps.

Extraits d'un Journal (1908-1928), 2e éd., Paris, la Pléiade, 1931. — *Journal* : t. 1 (1921-1923), Paris (Corrêa), 1946; t. 2 (1924-1925), 1948; t. 3 (1926-1927), 1949; t. 4 (1928), 1950; t. 5 (1929), Paris (la Colombe), 1954; t. 6 (1930-1931), 1955.

2° Charles Du Bos est l'*un des maîtres les plus éminents de la critique littéraire.* — Il en a renouvelé les méthodes. Il a essayé de retrouver, à l'origine de l'œuvre dont elle est l'expression, l'expérience personnelle de l'auteur et, au sein de cette expérience, de dégager la dimension spirituelle. Il définissait la littérature « le lieu de rencontre de deux âmes ». Par des « approximations » où s'exerçait son intuition, tout en se livrant à une exégèse minutieuse et scientifique des textes, il dévoilait le sens caché des œuvres. « Je suis.., par naissance et par goût, l'accoucheur de ce que mes amis ne disent pas » (t. 5, p. 135). Persuadé que « la vie doit plus à la littérature que la littérature ne doit à la vie », il a passé son existence, malgré une santé fragile, dans des conditions de travail héroïques, à lire et à relire les œuvres de la littérature française, anglaise, allemande, russe, qu'il voulait interpréter, et il nous a laissé le résultat de ses explorations et de ses investigations dans ces livres qui le consacrent maître de la critique.

Approximations (7 séries), Paris, 1922-1937. — *Le dialogue avec André Gide*, Paris, 1929. — *François Mauriac et le problème du romancier catholique*, Paris, 1933. — *Grandeur et misère de Benjamin Constant*, Paris. — *Du spirituel dans l'ordre littéraire*, paru dans Cahiers *Vigile*, 1930, n. 1, p. 233-275; n. 4, p. 131-222; 1931 n. 4, p. 139-217. — *Qu'est-ce que la littérature?*, coll. Présences, Paris, 1945.

Plusieurs jugements de Charles Du Bos ont pu d'abord surprendre, tellement ils paraissaient nouveaux.

A la réflexion, ils devaient s'imposer. N'a-t-il pas écrit au sujet de Baudelaire qu'il est « un spirituel absolu » (*Journal*, t. 5, p. 38). Il a su discerner des rapports secrets entre mystique profane et mystique sacrée (t. 4, p. 207), entre les relations intimes de l'intellectuel et du spirituel (t. 5, p. 69), et ainsi se trouvait-il d'accord avec Tertullien pour déclarer que l'âme est naturellement chrétienne. Du Bos n'était ni un métaphysicien ni un théologien, mais un psychologue, un spirituel, un psychologue du spirituel et un critique littéraire. N'exigeons pas de lui, sur le plan dogmatique, des précisions rigoureuses qu'il ne pouvait fournir, et retenons plutôt les problèmes qu'il a posés dans toute leur acuité. Dans ses travaux de critique littéraire, il a réalisé le tour de force d'unir, par la médiation de l'intuition compréhensive, le maximum de lucidité et le maximum de charité. André Gide a pu lui rendre ce témoignage : « J'aime mieux être critiqué par vous que loué par d'autres ».

3° Dépassant la critique des œuvres et le jugement sur les hommes, il est devenu *l'un des plus clairvoyants cliniciens de notre temps*. D'une longue enquête poursuivie à travers tant de livres, Du Bos peut dégager les constantes et les variables de la mentalité moderne. Lui qui avait subi tant d'influences : Proust, Nietzsche, Bergson, Gide, put apprécier la valeur de certaines tendances, déceler le danger de certains courants, établir le bilan des ressources et des limites de notre époque. Il a formulé un diagnostic dont il importe de recueillir les données à travers les milliers de pages de ses méditations solitaires : culture de l'inquiétude, exaltation du tragique, tentation du bien sans engagement, hantise de la déification personnelle de type nietzschéen. Par son anti-intellectualisme foncier (la formule est de lui), par le primat qu'il accorde à l'émotion dans le domaine religieux, par le manque de distinction entre l'expérience esthétique et l'expérience religieuse, entre l'expérience religieuse et l'expérience mystique, entre le sacré et le profane, il présente une pensée qui appelle des explications. Cependant beaucoup d'intellectuels qui recherchent sincèrement la vérité seront éclairés par lui, par quelqu'un qui n'a jamais « joué ». En écrivant son *Journal*, il ne voulait pas seulement sauver les contenus successifs de sa conscience, mais aider les autres dans leurs trajets personnels et leurs itinéraires spirituels. Charles Du Bos, par sa puissance d'attention et d'accueil, comme une Élisabeth Leseur, avait reçu le charisme pour toucher les incroyants. Son individualisme aristocratique, qui si souvent affleure, est l'ombre qui plane sur un visage rayonnant d'intelligence et de grâce. « Je n'ai pas de besoins, en ce sens que je n'ai pas besoin des autres, j'ai besoin que les autres aient besoin de moi, — ce qui est tout différent et même le contraire » (*Journal*, t. 6, p. 44). — « Si quelqu'un veut venir à moi, il trouvera le maximum d'accueil. Mais de moi-même je n'irai plus à personne », écrivait-il en juin 1927 (t. 3, p. 299). Il s'offrit avec une générosité croissante à la grâce intérieure qui le sollicitait. « Plus que jamais je sens que la Pentecôte est pour moi la cime de l'année » (t. 4, p. 48). Son plus beau titre de gloire est d'avoir réintroduit le thème de la sainteté dans la littérature, d'avoir analysé la nostalgie de la perfection et l'appel des lointains dans des œuvres nombreuses, d'avoir redonné à ceux que fascinait le superficiel le goût des authentiques profondeurs de l'âme, là où Dieu habite, d'avoir enfin consenti lui-même à l'invasion de Dieu. Son message, c'est que, et dans tous les ordres, le vrai est le spirituel, et seul l'éternel est actuel.

Hommage à Charles Du Bos, Paris, 1945. — Marie-Anne Gouhier, *Charles Du Bos*, Paris, 1951. — Jean Mouton, *Charles Du Bos. Sa relation avec la vie et avec la mort*, Paris, 1954. — Angelo Philip Bertocci, *Charles Du Bos and English Literature*, Columbia, 1949. — Pierre Blanchard, *Sainteté aujourd'hui*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1954, ch. 6 *Le consentement à la sainteté, Charles Du Bos*, p. 161-175. — Henry Bars, *Charles Du Bos européen*, dans *La Vie intellectuelle*, t. 16, 1948, p. 112-123.

Pierre BLANCHARD.

DU BOSC (JACQUES), cordelier, 17e siècle. — Originaire de Normandie, né vers la fin du 16e siècle, Jacques du Bosc commença par écrire des ouvrages de dévotion, dont le plus célèbre est *L'honnête femme victorieuse des passions* (Paris, 1632; nombreuses rééd.; cf aussi *Les femmes héroïques*, Paris, 1645). En 1643, il publia *Le philosophe indifférent* (Paris, 2 vol.), où il exposa sa méthode de recherches, méthode qui par certains points annonce celle de Pascal. Ensuite il se consacra à la lutte contre Port-Royal et prit part à toutes les controverses depuis *La fréquente communion* jusqu'au formulaire en passant par les cinq propositions. On ignore la date de sa mort. Dans *L'honnête femme*, il a pour but de montrer qu'une dame peut tout ensemble être dans la grâce de Dieu et dans l'approbation du monde, que les vertus chrétiennes n'empêchent point de plaire dans la conversation et qu'à les bien considérer dans leur pureté il n'est pas seulement bienséant mais tout à fait nécessaire de les pratiquer pour agréer aux honnêtes gens et pour s'acquérir « l'honnêteté ». Il se rattache donc à François de Sales dont il se réclame plus d'une fois; il en diffère en ce qu'il est moins méthodique (on ne trouve pas chez lui de méthode d'oraison), et qu'il se plaît à dénoncer les vices plus qu'à enseigner la pratique des vertus, enfin en ce qu'il a recours beaucoup plus souvent à l'antiquité païenne, qu'il évoque parfois assez dangereusement. De sa lutte contre le jansénisme nous ne voulons retenir que sa position en ce qui concerne la communion fréquente. Il part encore de François de Sales qui « ne loue ni ne vitupère » la communion quotidienne et qui « suade » celle du dimanche, « pourvu que l'esprit soit sans affection de pécher », mais il l'élargit singulièrement comme en font foi les titres de ses chapitres : *Qu'il faut recevoir souvent ce saint Sacrement pour apprendre à le mieux recevoir selon la doctrine de Monieur des Sales; Selon la doctrine expresse de Monsieur de Sales on doit communier souvent pour mieux communier; Si Monsieur de Sales nous exhorte à ne pas négliger les péchés véniels, aussi dit-il que la Communion les efface et sert de préparation pour elle-même.* Ainsi s'annonce la doctrine telle qu'au 20e siècle saint Pie x la promulguera. On doit encore à Jacques du Bosc un certain nombre de biographies et des traductions de sermonnaires (de C. de Avendanyo, Paris, 1636; de G. Mantini, Paris, 1636). Sur son humanisme et sa position à l'égard des stoïciens voir les études signalées ci-dessous.

Ouvrages de controverse de l'ennemi-né du jansénisme que fut J. du Bosc (imprimés à Paris) : *L'eucharistie paisible ou la paix des savants et le repos des simples touchant l'usage de la communion et de la pénitence..*, 1647; *Abrégé du livre intitulé L'eucharistie...*, 1648; *Jésus-Christ mort pour tous et que cette proposition bien démêlée peut démêler tout le reste de la controverse sur le sujet de la grâce*, 1651; *Le triomphe de S. Augustin et la délivrance de sa doctrine où l'on voit la condamnation des cinq propositions..*, 1654; *De la vraie rétractation*

des sectaires et de leurs sectateurs, ou la soumission prétendue des jansénistes.., 1655; *L'Église outragée par les novateurs, condamnés et opiniâtres..*, 1657; *La découverte d'une nouvelle hérésie cachée sous la négation du fait de Jansénius et colorée de deux équivoques*, 1662; *Le pacificateur apostolique qui montre que les jansénistes en pensant sauver la doctrine de Jansénius se sont engagés à la condamner*, 1663, ou défense de *La découverte; Deux fragments d'un livre intitulé Découverte.., que ces deux fragments sont comme les deux clefs du jansénisme et les deux écueils de tous les écrits des jansénistes..*, 1664.

Sbaralea, t. 3, p. 6. — Th. Joran, *Féminisme d'autrefois· L' « Honnête femme » de Jacques du Bosc*, dans *La femme contemporaine*, mars 1909, p. 233-239. — C. Chesneau (Julien Eymard d'Angers), *Un précurseur de Pascal? Le franciscain Jacques du Bosc* (analyse du *Philosophe indifférent*), dans XVII^e *siècle*, n. 15, 1952, p. 426-448; *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du cordelier J. du Bosc, ibidem*, n. 29, 1955, p. 353-377 (sur la direction féminine); *L'apologétique en France de* 1580 *à* 1670. *Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954, p. 164-166. — Ajouter R. Pintard, *Le libertinage érudit*, t. 1, Paris, 1943, p. 333-334.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

DUBOUCHÉ (THÉODELINDE), fondatrice de la congrégation de l'Adoration réparatrice, 1809-1863. — Théodelinde Dubouché est née à Montauban le 2 mai 1809. Son père, qui appartenait à l'administration des finances, avait de bonne heure perdu la foi. Le christianisme de sa mère était superficiel et mondain. Dans ce milieu familial peu favorable, la vie chrétienne de Théodelinde se développa sous l'action directe de Dieu. Avec une maturité précoce, dès sa première communion à laquelle elle se prépara seule, elle résolut, pour défendre sa foi, de se consacrer à l'étude personnelle de sa religion. A 14 ans, elle reçoit les premières grâces mystiques. A 16 ans, après la mort tragique de son frère, elle décide de garder la virginité. Méridionale par ses origines, elle était, de son propre aveu, « passionnée, tendre et colère, indépendante, orgueilleuse, mais dévouée et généreuse ». Avec cela, artiste, et douée d'un grand talent de portraitiste. Pendant plusieurs années, elle se dévoua auprès de sa mère malade, puis de son père, qu'elle eut la joie de ramener tous deux à Dieu. Tout en exerçant son art, elle pratiquait une charité envers les pauvres et une pénitence souvent héroïques. Sa vie est alors marquée par des grâces extraordinaires qu'elle recevait avec une grande simplicité et par lesquelles Dieu la préparait à la mission d'adoration et de réparation qu'Il lui destinait.

Durant les journées tragiques de 1848, elle groupa dans la chapelle du carmel de la rue d'Enfer à Paris, et avec l'appui de la prieure, pour une Quarantaine de prières, des âmes éprises du même idéal de réparation. En quelques semaines deux mille membres s'agrégèrent à l'association réparatrice, dont l'idée avait été lancée par sœur Saint-Pierre, la carmélite de Tours, et dont Théodelinde avait obtenu de l'archevêque de Paris, Mgr Affre, l'érection canonique. La même année, dans la nuit du jeudi de l'octave du Saint-Sacrement Notre-Seigneur lui apparut et lui fit comprendre qu'il voulait plus qu'une association : une congrégation religieuse vouée à l'adoration réparatrice. Le 15 juin 1849 eut lieu la vêture des premières religieuses. Théodelinde avait prononcé ses vœux le 29 mai précédent et pris le nom de Marie-Thérèse du Cœur de Jésus. Elle donna d'abord à sa congrégation la forme d'un tiers-ordre régulier rattaché au Carmel. Mais bientôt la fondation se sépara du Carmel et vécut de son existence propre, avec des Constitutions que Marie-Thérèse rédigea, aidée des conseils de Jean Caubert s j, † 1871. Lorsqu'elle mourut, le dimanche 30 août 1863, la congrégation comprenait trois communautés : Paris, Lyon, Châlons-sur-Marne. L'institut fut approuvé le 15 juillet 1865. Puis vinrent les fondations de Lille, Cannes (qui, au bout de dix ans, en 1888, se transporta à Reims), Londres (1898), Liverpool (1904); en 1909, l'union des couvents des réparatrices de Saint-Dizier, et, en 1939, de Saint-Affrique; enfin les maisons et noviciats de Cormeilles-en-Parisis (Seine-et-Oise, 1949) et de Blackpool (Lancashire Angleterre, 1954).

Des lettres, écrits et conférences de Marie-Thérèse, ont été tirées des instructions et méditations éditées à l'usage privé sous le titre *Esprit de l'Œuvre* (s d) et d'où a été détaché un *Traité de l'esprit de l'adoration réparatrice*, Paris, 1897. On a aussi, de la fondatrice, une *Autobiographie* et une *Retraite des Béatitudes*.

Dans le volume *Esprit de l'Œuvre*, Théodelinde apparaît, à l'image de sainte Thérèse d'Avila, « sa mère et sa patronne », comme une âme éminemment apostolique et singulièrement énergique. Rien de mièvre ni de sentimental. Elle mène ses filles avec entrain et dans un esprit d'austérité virile. Elle veut que ses religieuses, au nom de l'Église, dont elles se considèrent humblement comme des déléguées, coopèrent à la rédemption en s'unissant aussi intimement que possible à Jésus-Hostie, Adorateur et Réparateur.

« Voilà donc notre vie.., nous oublier nous-mêmes pour ne penser qu'à la gloire de Dieu et au salut des âmes, sans autre moyen *nécessaire* que de tendre sans cesse à une union plus parfaite avec notre Jésus dans son état d'adoration et de réparation permanent » (p. 7). Comme il ne peut y avoir de réparation sans sacrifice, on cherchera plutôt cette forme de sacrifice dont Notre-Seigneur donne l'exemple à Nazareth, « le sacrifice d'une vie anéantie et cachée », et dans laquelle le travail entre, non pas seulement au titre de simple occupation, mais tel qu'il convient à des pauvres qui ont à gagner leur vie, c'est-à-dire sérieux et même pénible. Le sacrifice du calvaire n'est pas exclu, mais il doit être caché et non sanglant, comme il l'est dans l'eucharistie. Donc, souffrances acceptées plutôt que recherchées, et « portées en silence avec discrétion et abandon à la Providence, comme Marie au calvaire », et debout, sans « se laisser appesantir par la tristesse » (p. 34).

La Règle prescrit pour chaque religieuse trois oraisons par jour, devant le Saint-Sacrement continuellement exposé. Celle du matin est orientée plutôt vers la méditation de la vie et des enseignements de Notre-Seigneur. Celle du soir vers le mystère eucharistique. Celle de la nuit vers les mystères de la Passion. La réparation se fait surtout par cette troisième oraison. « Le péché est en nous et les péchés de nos frères sont sur nous » (p. 66). A ses filles, vouées ainsi par vocation à la prière, la fondatrice donne des conseils pour l'oraison empreints du plus sain réalisme surnaturel. Elle revendique d'abord les droits d'une juste activité.

« Évitez le vague! C'est ce que je redoute le plus pour vous... Ne soyez pas comme ces personnes qui ne sauraient dire à quoi elles pensent.., travaillez, donnez-vous de la peine : il en faut en tout pour réussir. Comment donc voudriez-vous parvenir à ce qu'il y a de plus élevé, à savoir communiquer avec Dieu, sans faire aucun effort?.. La paresse est la perte de l'esprit intérieur » (p. 70). Mais cela sans contrainte, et plutôt par « ce regard du cœur qui ramène fidèlement à Dieu » (p. 79); surtout par le sacrifice de tout ce qui s'interpose entre Dieu et l'âme. « Le *moi* est l'ennemi le plus subtil, le plus dangereux, le plus ordinaire de la vie d'oraison : au lieu de voir Dieu en tout, on se regarde, on s'examine, on devient sa propre contemplation » (p. 79). Quant à l'adoration, c'est un acte d'amour : « c'est le cœur qui adore, parce que c'est

lui qui aime » (p. 62). Aimer, « c'est vivre et s'annuler » (p. 63). « L'esprit d'amour est humble et profond » (p. 15).

La fondatrice ne néglige pas le sens apostolique et ecclésial de ses filles :

« Nous sommes entre les mains de l'Église un foyer de vie intérieure, constitué en vue d'attirer les âmes à l'amour de l'Humanité sainte... Si nous sommes appelées à devenir un centre dans l'Église, ce ne peut être que pour les âmes intérieures, cherchant sincèrement... un moyen pour vivre dans le monde de la vie de Dieu, de la vie d'adoration et de sacrifice » (p. 33-34).

C'est dans cet esprit que furent fondées une agrégation à l'institut pour les laïques et une œuvre de retraites. La cause de Théodelinde Dubouché a été introduite en cour de Rome le 18 mars 1913.

M. d'Hulst, *Vie de la Mère Marie-Thérèse, fondatrice de la congrégation de l'Adoration réparatrice*, Paris, 1871, plusieurs rééd. — P. Janvier, *Vie de M. Dupont*, Tours, 1879; 3e éd., 2 vol., 1886; *Vie de la Sœur Saint-Pierre*, Tours, 1881. — *Souvenirs d'une amie*, 2 vol., Paris, 1882. — Marguerite Savigny-Vesco, *Sillage de feu*, Paris, 1948. — *Chroniques de l'institut de l'Adoration réparatrice*. — *Procès informatif*.

Francis WENNER.

DU BOURG (MARIE; en religion MARIE DE JÉSUS), fondatrice des sœurs du Sauveur et de la sainte Vierge, 1788-1862. — Joséphine du Bourg est née le 25 juin 1788, au château de Rochemontès, paroisse de Seilh (diocèse de Toulouse), la dernière des huit enfants de Mathias du Bourg, conseiller au parlement de Toulouse, et d'Élisabeth d'Alliès. Son enfance fut marquée de terribles épreuves : son père fut guillotiné à Paris le 14 juillet 1794, quatre de ses frères moururent jeunes; les conditions de sa famille devinrent très précaires par suite des bouleversements de la Révolution. Elle reçut néanmoins une éducation fort soignée d'abord chez les dames de Saint-Maur, puis dans sa famille. D'une intelligence vive, d'un caractère gai et enjoué, elle manifeste une piété ardente surtout envers le Saint-Sacrement. Sa première communion, le 24 juin 1800, lui laissera un souvenir qui ne s'effacera jamais. Sa mère meurt en 1803 : ce deuil provoque une terrible crise de révolte qui va se résoudre enfin dans la promesse faite à Notre-Seigneur de n'avoir jamais d'autre époux que Lui. Son âme n'en reste pas moins endolorie.

Dans la famille de son frère Armand, devenu chef de famille, elle mène une vie pieuse et très retirée, mais accablée de ténèbres, avec parfois cependant des éclairs dans la nuit. En présence du Saint-Sacrement, elle entend intérieurement des paroles mystérieuses qui la réconfortent : « Je suis embrasé d'amour pour toi sans que tu l'aies mérité ». — « Ma fille, je veux faire en toi de grandes choses. Je te destine à la plus sublime des œuvres qui est le salut des âmes ». — « Ma fille, veux-tu dédommager mon cœur du mépris et de l'ingratitude des hommes? » A dix-neuf ans, sur le conseil de son directeur, aumônier des visitandines de Toulouse, elle entre dans ce couvent comme pensionnaire libre pendant quelques mois. En juin 1809, elle est reçue comme pensionnaire volontaire au couvent de Notre-Dame : elle y fait la classe, s'y trouve heureuse. « Je me plais beaucoup ici; je suis en solitude; c'est là que Dieu parle au cœur. C'est là que je négocie avec Lui la grave affaire du salut des âmes. Je m'appelle, ici, sœur Marie du Saint-Sacrement, mais je ne veux pas être religieuse », écrit-elle alors.

Son oncle, Philippe du Bourg, devenu évêque de Limoges, la convoque près de lui et confie le soin de son âme à un docte et pieux sulpicien, Louis-Joseph Baudry † 1854. Malgré son désir d'entrer au monastère du Verbe incarné, récemment rétabli à Azerables, elle est retenue à Limoges. On lui conseille d'aller chaque jour, à l'hôpital de Saint-Alexis, aider les religieuses dans le service des malades. Après plusieurs mois d'essai, elle est admise au postulat et, à la vêture, le 30 juin 1813, Joséphine du Bourg devient sœur Marie de Jésus. Son désir de vie contemplative persiste, mais son oncle s'oppose à la réalisation de son projet d'entrer au Verbe incarné. Il meurt en 1822. Ce deuil fut très sensible au cœur de Marie de Jésus.

Telle est sa réputation de sainteté, qu'en 1824 elle fut envoyée, par l'autorité diocésaine, visiter deux monastères du Verbe incarné; puis, le nouvel évêque, de Tournefort, la chargea d'en fonder un nouveau à Évaux, dans la Creuse. Revenue à Limoges, au mois d'août 1830, pour prendre part à l'élection de la supérieure générale de Saint-Alexis, elle entend, au cours d'une extase, la Vierge lui dire : « Je veux me servir de toi, pour fonder une congrégation nouvelle, destinée à secourir les pauvres, soigner les malades et instruire la jeunesse... Ne crains rien, c'est Moi qui serai la fondatrice, et tu ne seras que l'instrument dont je me servirai ».

Quelques jours après, ramenée dans la communauté d'Évaux par la volonté des supérieurs, elle entend le Sauveur lui renouveler le même ordre. Elle est toujours religieuse hospitalière de Saint-Alexis; elle continue l'œuvre de l'organisation du monastère du Verbe incarné et la formation des novices. Cependant, des jeunes filles s'adressent à elle qui n'ont pas l'intention d'entrer en clôture et, de différents côtés, on lui demande des religieuses qui s'occuperaient du service des pauvres et de l'instruction de la jeunesse. Elle expose ces faits à l'évêque de Limoges et lui communique son projet. Celui-ci approuve. Une première prise d'habit a lieu à Évaux, en 1834. L'année suivante, Marie de Jésus est élue supérieure générale de la nouvelle famille religieuse et revêt la robe bleue de ses filles.

En 1835, la maison-mère de la congrégation du Sauveur et de la sainte Vierge s'établit à La Souterraine. C'est de là que, pendant le quart de siècle qu'il lui reste à vivre, Marie de Jésus rayonnera pour fonder des maisons, en Périgord, en Limousin, en Auvergne. Malgré l'âge et les infirmités, joignant la contemplation à l'action, elle infuse à ses filles une spiritualité toute centrée sur le « Verbe incarné », « Sauveur des hommes ». On pourrait extraire de ses lettres, a écrit Mgr Gay, une collection de sentences si vraies, si belles, si saintes, qu'elles formeraient comme un livre d'or de la perfection chrétienne et religieuse. On y trouve aussi d'étonnantes anticipations sur les formes les plus modernes d'apostolat requises par les besoins des temps nouveaux.

Elle meurt le 26 septembre 1862, en s'offrant en victime pour les prêtres. Sa cause de béatification est introduite en cour de Rome. Les lois de 1902 ont porté un rude coup aux établissements d'enseignement de la congrégation en France; elles ont été l'occasion de sa diffusion en Italie, en Belgique, en Angleterre, au Maroc.

Il existe à la maison-mère un volumineux recueil de lettres autographes, d'instructions aux supérieures, de lettres circulaires aux religieuses, de notes, etc, pour la plupart inédites. Ont été publiés : 2 volumes de *Lettres* (709 et 655 pages),

Limoges, 1870; *Pieux Coutumier de la Religieuse du Sauveur et de la Sainte Vierge*, Limoges, 166 pages; *Directoire des Religieuses du Sauveur et de la Sainte Vierge*, Limoges, 1954.

J. Bersange, *Madame du Bourg*, Paris-Lyon, 1891. — G. du Bourg, *Une Fondatrice au XIX^e siècle. Rien que son âme*, Paris-Limoges-Nancy, 1948. — *Mère Marie de Jésus du Bourg, Fondatrice de la Congrégation du Sauveur et de la Sainte Vierge* (1788-1862), Lille. — Ernest Graf, *Foundress and Mystic. Mother Marie de Jésus du Bourg*, Buckfast Abbey, Devon. — Bice Tibiletti, « *Anima al largo* », Rome, 1956.

Jean DELAIRE.

DU BREUL (JACQUES), bénédictin, 1528-1614. Voir *infra*, col. 1798-1799.

DU BUC (ALEXIS), théatin, † 1709. — Né à Sens aux environs de 1638, Alexis du Buc fit profession chez les théatins le 28 avril 1669 et fut nommé supérieur de la maison de Paris. Il se spécialisa dans la controverse, qu'il exposait avec grand fruit chaque dimanche dans l'église des théatins, « député de Nosseigneurs du Clergé pour prescher la controverse, convaincre et détruire les Religionnaires » (*Liste de prédicateurs*, 1686) : de 1672 à 1697, à peu près deux cents calvinistes abjurèrent entre ses mains. Il était lié avec l'abbé Le Gendre, secrétaire de Harlay, archevêque de Paris. Envoyé au chapitre général de l'ordre en 1698, il fut retenu à Rome par Innocent XII, qui lui fit enseigner la théologie au collège de la Propagande. Il mourut au couvent de Saint-André della Valle en 1709. De ses écrits retenons un *Discours pour la Fête-Dieu* (Paris, 1674), des *Élévations sur les O de l'Avent et sur les vertus de la sainte Vierge, Mère de Dieu, pour se préparer à la fête de Noël* (Paris, 1681, 1694). Grand admirateur du *Combat spirituel*, il en publia une nouvelle traduction française (Paris, 1696). Il démontre dans la préface l'authenticité de l'attribution à Scupoli. Deux ans plus tard, il fit paraître une édition italienne *Combattimento spirituale... con l'aggiunta di un Discorso in cui, contro alcune opinioni mal fondate, si prova con evidenza non essere altri l'autore che il detto P. D. Lorenzo Scupoli* (Rome, 1698). En 1703, Innocent XII chargea du Buc d'examiner les *Réflexions morales* de Quesnel; son rapport fut sévère. Un peu plus tard du Buc fit soutenir des thèses contre les *Quatre articles*, ce qui provoqua le ressentiment de Louis XIV. Il avait pris partie contre *La dévotion à la Vierge*, de A. Baillet, parue à Paris en 1693.

Timothée de la Flèche, *Mémoires* (Rome), 1749, p. 44-46, 106-110. — B. de Tracy, *Remarques sur l'établissement des Théatins en France et sur toutes les maisons de la même congrégation... avec des notes sur l'Institut des religieuses dites Théatines*, s l, 1755. — A. F. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici Regolari detti Teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 168-169. — Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le 17^e siècle*, t. 2, Paris, 1824, p. 21, 217, 247, 472. — Fénelon, *Œuvres complètes*, t. 10, Paris, 1852, p. 25 (lettre de du Buc, 10 mai 1699, à Chantérac, mandataire de Fénelon à Rome), p. 185, 293. — E. Griselle, *Le ton de la prédication avant Bourdaloue*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 7, 1903, p. 341-343. — Louis Le Gendre † 1733, *Mémoires*, éd. M. Roux, Paris, 1863, p. 22-23. — Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 9, Paris, 1915, p. 450-451; t. 11, 1920, p. 36-37. — P. Quesnel, *Correspondance*, éd. A. Le Roy, t. 1, Paris, 1900, p. 410; t. 2, p. 288, 295, 298.

Barthélemy MAS.

DU CHASTEL (ANSELME), célestin, † 1591. — Du diocèse de Chartres, Anselme du Chastel entra chez les célestins à Ambert, où il fit profession en 1537. Homme de gouvernement, il fut supérieur de plusieurs maisons et par trois fois provincial de France. Il mourut à Paris en 1591, supérieur du couvent et vicaire général. Il enseigna l'Écriture en poèmes, assez médiocres il est vrai, conservés à la bibliothèque nationale de Paris : *Recueil des plus notables sentences de la Bible... à la consolation des dévots esprits, et nommément des religieux* (Paris, 1577); *Notables sentences de la Bible.., qui enseignent le mutuel office que se doivent les pères et enfants, les prélats et leurs inférieurs, les roys et leurs sujets, puis comme nous devons tous à Dieu simple et prompte obéissance* (Lyon, 1579); l'ouvrage se transforma en *La Sainte poésie par centuries traictant des principaux devoirs de l'homme chrétien* (Paris, 1589, 1590). On a encore de du Chastel *Cent quatrains en commendation de la vie solitaire et religieuse extraicts de l'Escriture saincte* (Lyon, 1578) et des *Sermons* capitulaires qui ne sont pas autrement connus.

Aurélien, *La vie admirable de notre glorieux Père saint Pierre Célestin... suivie... de divers documents..*, Bar-le-Duc, 1873, p. 353-354. — Baudrier, *Bibliographie lyonnaise*, t. 3, Lyon-Paris, 1897, p. 341, 353. — DS, t. 2, col. 384.

André RAYEZ.

DUCLAUX (ANTOINE du POUGET) supérieur général de Saint-Sulpice, 1749-1827. — Antoine du Pouget Duclaux naquit le 8 novembre 1749 à Cieurac, diocèse de Cahors. Après ses études dans cette dernière ville, il part pour Paris, est reçu, le 8 octobre 1770, à la communauté sulpicienne des « Robertins », où l'on entrait au concours et qui ne recevait que de boursiers. Il y redoubla sa philosophie, fit à la Sorbonne ses cinq ans de théologie en vue de la licence, où il obtint la quatrième place, et au doctorat, qu'il obtint le 6 juin 1778. Entretemps, il était maître de conférence au séminaire Saint-Sulpice. Admis dans la compagnie du même nom, il est professeur à Nantes, directeur de la Solitude d'Issy (1780), supérieur du grand séminaire d'Angers (1782), où il succède à Émery. Malade, il revient à la Solitude (1787), est arrêté à la fin de 1793 et emprisonné à Saint-Lazare. Libéré le 9 thermidor, il aide Émery à reconstituer le séminaire et la compagnie de Saint-Sulpice. Élu supérieur général en 1814, lors de la résurrection de la compagnie, supprimée par Napoléon, il le reste jusqu'en septembre 1826, époque où il donna sa démission. Le 5 décembre 1827, au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, il était rappelé à Dieu.

Ses charges successives l'amenèrent à composer quelques ouvrages de spiritualité. Plusieurs sont restés en manuscrits. Voici ceux qui ont été publiés. 1. De l'*Esprit de Saint-Sulpice*, l'auteur est Le chassier † 1725, quatrième supérieur général; Duclaux l'édita et le publia en 1823. 2. *Règlement particulier pour un jeune prêtre*. Ce règlement se trouve à la fin du *Manuel de piété à l'usage des séminaires*, dont l'essentiel remonte à Tronson † 1700, qui a été édité pour la première fois par A. Gosselin, Paris et Lyon, 1823, 2 in-12, 516 et 520 pages; dernière édition, semble-t-il, 1895.

Si l'on voulait avoir une idée générale de la doctrine de Duclaux sur l'oraison, on pourrait consulter le *Traité théorique et pratique de l'oraison mentale, à l'usage des personnes pieuses, rédigé d'après l'enseignement doctrinal de M. l'abbé (sic) Duclaux Du Pouget, dernier supérieur général de la Congrégation de Saint-Sulpice..*, par l'abbé de Lestang, vicaire général de Viviers (Paris, 1838). Les autres écrits de Duclaux n'ont

pas été publiés (*Sujets d'oraison*, 2 vol. mss) ou se réduisent à des lettres que l'on trouve dans la *Vie de M. l'abbé Du Rosel de Saint-Germain*, par l'abbé Harel, Coutances, 1862; dans L. Bertrand, *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*, t. 2, Bordeaux, 1894, p. 371, 373-374, 379-380, 381-384; dans le manuscrit, non publié, de E.-M. Faillon sur le séminaire de Baltimore.

L'Ami de la Religion et du Roi, t. 54, 1828, p. 117-118, 131-132. — G. Letourneau, *Histoire du séminaire d'Angers*, t. 3, Angers, 1895, p. 191-199. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, t. 2, Paris, 1900, p. 89-92. — *Notice sur M. Duclaux*, 10e *supérieur du séminaire de Saint-Sulpice*, ms aux archives de la Solitude, Issy-les-Moulineaux (Seine).

Pierre Boisard.

DU CORROY (du Courroy; Simon), célestin, 1500-1569. — Originaire du Beauvaisis, il entra en 1527 chez les célestins à la Trinité de Villeneuve-les-Soissons (aujourd'hui Villeneuve-Saint-Germain), où il fut élu prieur en 1543. Il devint ensuite provincial (1552), prieur de l'Annonciation à Paris (1555 et, de nouveau, provincial (1564). « Lumière et ornement de son ordre », il mourut à Paris en 1569. On lui doit des ouvrages de science et de doctrine : *Libellus de poenitentiae sacramento et ejus partibus; Tractatus de tribus virtutibus theologicis fide, spe et caritate;* surtout *Pandectae legis evangelicae*, ou les quatre évangiles en un seul suivant la chronologie des faits et enseignements qui y sont rapportés (Lyon, 1547; Paris, 1551; avec le *Monopantan, id est unum ex omnibus D. Pauli epistolis per locos communes seu certarum materiarum titulos... digestis*, de Denys le chartreux, Anvers, 1555 et 1591). De ses exhortations spirituelles à ses confrères il tira une *Expositio in regulam S. P. Benedicti* et un *Commentarius in Constitutiones nostras.*

A. Becquet, *Gallicae coelestinorum congregationis... monasteriorum fundationes virorumque vita aut scriptis illustrium elogia historica*, Paris, 1719, p. 108. — Aurélien, *La vie admirable de notre glorieux Père saint Pierre Célestin...*, Bar-le-Duc, 1873, p. 350-351. — L.-V. Pécheur, *Annales du diocèse de Soissons*, t. 5, Soissons, 1884, p. 467-468. — Hurter, t. 3, col. 72.

Paul Bailly.

DUFAU (Toussaint), jésuite, 1807-1881. — Né à Rochechouart (Haute-Vienne) le 31 octobre 1807, Toussaint Dufau entra au séminaire de Cambrai, où il fut ordonné prêtre en 1830, puis au noviciat de la compagnie de Jésus, à Nivelles (Belgique), en 1834. Il mourra à Liège le 21 octobre 1881, après avoir été pendant quarante ans un confesseur, un prédicateur, un missionnaire infatigable. Directeur de conscience remarqué, il possédait à un degré peu ordinaire le don du discernement des esprits; maintes circonstances ont montré la sûreté de ses jugements et l'origine surnaturelle de ses lumières. Sa direction manifestait une grande bonté, une piété simple et spontanée, une vie vécue en présence de Dieu. Ses conseils comme sa prédication étaient nourries de l'Écriture et de la tradition.

Dufau fut en Belgique l'initiateur et le promoteur tenace de la communion fréquente, de la dévotion au Sacré-Cœur et de l'Apostolat de la prière. A Gand, où il fit ses débuts, il recruta en un an huit mille associés. A Louvain, dès la première année de son séjour, il érigea l'Apostolat de la prière dans toutes les paroisses, y compris à la prison, et dans quatre-vingts paroisses voisines. Des centaines de paroisses de tous les diocèses belges sollicitèrent leur aggrégation. Dufau « révéla » pour ainsi dire la « grande promesse » du Sacré-Cœur, qu'une théologie timorée avait laissée dans l'ombre, et sous son impulsion la communion du premier vendredi devint populaire. A son initiative encore, l'épiscopat consacra la Belgique au Cœur de Jésus, sept ans avant la consécration universelle faite par Pie IX (1875).

L'année de sa mort, Dufau entreprit d'écrire son autobiographie, afin « d'accomplir la volonté du Cœur de Jésus d'où est sortie cette parole : Luceat lux vestra coram hominibus ut glorificent Patrem vestrum ». Il l'intitule *Souvenir des bienfaits dont je suis redevable au Cœur de Jésus depuis ma naissance jusqu'à ce jour.* Ces pages, qu'il ne put achever, sont d'une émouvante simplicité : l'humour, la candeur, le bon sens y vont de pair avec une piété tendre et forte; elles sont une sorte de dialogue entre le Cœur de Jésus et son serviteur.

Dufau publia 1. *Le pain des anges offert à l'homme dans la divine eucharistie* (Tournai, 1857, 1862; trad. flamande, Bruxelles, 1871). — 2. *Beautés de l'âme contemplées dans le Cœur de Jésus* (Gand, 1863, in-8°, 740 p.; Bruxelles, 1864; Paris, 1864; Louvain, 1869); un extrait en parut en 1869 à Bruxelles sous le titre *Guide pratique des zélateurs et des zélatrices de l'apostolat de la prière et de l'archiconfrérie du Sacré-Cœur de Jésus.* — 3. *Les magnificences de la grâce contemplées dans le Sacré-Cœur de Jésus et dans le saint Cœur de Marie* (Bruxelles, 1865, 1867; trad. italienne, Naples, 1866), c'est un véritable traité des dons du Saint-Esprit. — 4. *Trésor du Sacré-Cœur de Jésus ou recueil d'extraits de l'Écriture, des saints Pères, des bulles et décrets des papes, des écrivains ecclésiastiques, des ascètes..*, 8 vol., Bruxelles-Paris-Bois-le-Duc, 1870-1872. — 5. *Manuel eucharistique des associés du Sacré-Cœur de Jésus pour les premiers vendredis*, Liège, 1877. — 6. *Les merveilles que le Cœur de Jésus opère au moyen de l'apostolat de la prière*, dans *Le Messager du Cœur de Jésus*, t. 40, Toulouse, 1881, p. 149-162 : rapport lu au Congrès eucharistique de Lille, 1881. — 7. *Explication des douze principales promesses faites par Notre-Seigneur à la B. Marguerite-Marie*, Charleroi, 1879.

Voir les comptes rendus dans les revues de l'époque, vg la *Bibliographie catholique*, t. 31, 1864, p. 345-348; t. 34, 1865, p. 306-308. — F. Chatel, *Le R. P. Toussaint Dufau, S. J.*, dans *Le Messager du Cœur de Jésus*, t. 40, 1881, p. 659-669. — *Précis historiques*, t. 30, Bruxelles, 1881, p. 742-743. — Sommervogel, t. 3, 1892, col. 257-259. — *Litterae annuae provinciae belgicae Societatis Jesu* (1873-1882), t. 2, *Necrologium*, Roulers, 1908, p. 205-215.

Léon Henvaux.

DU FOSSÉ (Pierre Thomas, sieur du Fossé), disciple des solitaires de Port-Royal, 1634-1698. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. « *Mémoires* ».

1. **Vie.** — Pierre Thomas, seigneur du Fossé, né à Rouen le 6 août 1634 de Gentien Thomas et de Madeleine Beuzelin, fut le cinquième enfant d'une famille qui devait en compter neuf. Destiné à l'état ecclésiastique, il reçut la tonsure et la confirmation à 7 ans. Son père, gagné par Jean du Vergier de Hauranne, alors qu'il venait à Paris lui demander le retour du P. Maignart à Rouen, conduisit ses enfants aux Petites-Écoles de Port-Royal à la fin de juin 1643 (*Mémoires* de Pierre Thomas, éd. Bouquet, t.1, p. 43-45, 55).

Pierre reçut les leçons de M. Selles (p. 63), d'Ét. Bascle pour la religion (p. 63, 96), de Jean Bourgeois, futur abbé de la

Merci-Dieu, pour la philosophie, d'Antoine Le Maître pour l'histoire de l'Église. Ce dernier veillera spécialement à l'éducation littéraire exerçant Pierre à la diction et à la composition, traçant soigneusement les *règles de la bonne traduction* (p. 329-331). Avec M. du Lac, l'hébreu lui devint assez familier pour qu'il pût aborder l'ancien Testament dans le texte original. Le Nain de Tillemont complétera sa formation d'helléniste, ce qui lui permettra de consulter certains manuscrits de Jean Climaque et d'Élie de Crète que recélait la riche bibliothèque du chancelier Séguier (p. 294-297). Avec C. Brunetti, le traducteur des *Provinciales*, il s'initiera à l'italien durant le séjour au château de Vaumurier (t. 2, p. 35).

Les années de formation ne s'achevèrent pas par le choix d'un état de vie ou par l'accession à une fonction déterminée. Pierre semble avoir vécu au jour le jour. Sa vie extérieure est marquée par une suite de déplacements que motivent sa santé, les devoirs familiaux à Rouen, les démêlés avec la police, qui inquiète Port-Royal-des-Champs ou Port-Royal de Paris. De 1643 à 1646, Pierre ne s'éloigna des Petites-Écoles installées dans la vallée de Chevreuse, que pour un bref séjour au Chesnay en 1644 (t. 1, p. 114). En fin d'année 1646, les Petites-Écoles furent transférées à Port-Royal de Paris et Pierre y demeura jusqu'à la fin de 1649. A ce moment, il quitta la capitale avec sa classe qui s'établit, sous la direction de Le Fèvre chez Fr. Retard, curé de Magny (p. 198). Six mois après, les élèves revenaient aux Granges de Port-Royal, où Pierre demeure jusqu'à ce que les troubles de la Fronde l'obligent à loger d'abord au château de Vaumurier (p. 218) puis à Paris, rue des Postes (20 mars 1656; p. 245). Son séjour fut de brève durée. En 1657, répondant à l'invitation d'Antoine Le Maître, il revint s'établir aux Granges (p. 291). Il ne s'éloigna de « l'affreux vallon » que pour un voyage à l'abbaye de Saint-Cyran (mi-septembre 1657; p. 298-317) et à son retour il éprouva une des plus grandes peines de sa vie en perdant A. Le Maître (4 novembre 1658; t. 2, p. 8-29).

Les difficultés que connurent à ce moment les Petites-Écoles obligèrent Pierre à quitter encore les Granges et à s'installer successivement au château de la Muette (t. 2, p. 43), au château des Troux où il demeura 20 mois (p. 49). De là, il retournera encore aux Granges (mars 1662; p. 119), mais attiré par le groupe des solitaires réfugiés chez M^me^ Vitard, faubourg Saint-Marceau, et qui comptait alors de Saci, Rebours, Singlin, Dumont, N. Fontaine, il regagnera Paris et suivra la petite communauté rue du Bout-du-Monde (juillet 1665; p. 148) et rue du Faubourg-Saint-Antoine (début décembre 1665; p. 240-242). Ce séjour parisien avait été coupé par un voyage à Bourbon-l'Archambault (1665; p. 201-224) et un autre à Rouen, où son père était mort le 5 septembre 1665 (p. 227).

Durant son séjour rue du Faubourg-Saint-Antoine, Pierre fut appréhendé par la police royale que guidait et stimulait Desmarets de Saint-Sorlin (cf DS, t. 3, col. 626-627). Grâce à la faveur de Le Tellier, il ne resta enfermé que six semaines, jusqu'au 21 ou 22 juin, et il partit « en exil » au Fossé, bientôt après (t. 3, p. 5). Pierre profita de cette mesure pour accomplir un voyage en Poitou (fin avril 1667). Nous le retrouvons à Paris en 1669, logeant rue Saint-Victor de 1669 à 1686, puis, rue de Seine, à partir de cette date. Il retournait périodiquement au Fossé (t. 3, p. 255; t. 4, p. 149) ou allait se soigner à Forges, à Bourbon-l'Archambault (t. 4, p. 239-247). En 1682, il accomplissait un voyage jusque dans les Pays-Bas et en 1691 il circulait en Bretagne (t. 4, p. 1-115). Il se rendit deux fois à Chaudrey (Aube), « le lieu de la santé », écrivait la Bruyère au chapitre *De l'entêtement* (*Caractères*). C'est au dernier retour de Chaudrey, à l'occasion d'un récit inexact, qu'il eut l'idée d'écrire des *Mémoires* (p. 253-254). Il s'éteignit peu après avoir réalisé son projet, à Paris, le 4 novembre 1698. Il fut inhumé à Saint-Étienne-du-Mont.

Cette vie itinérante aide à caractériser la situation et le comportement assez singulier de l'auteur des *Mémoires*. Trois influences, trois hommes ont marqué cette existence de bourgeois normand : Antoine Le Maître, Le Maître de Saci, Le Nain de Tillemont. Antoine Le Maître fut le pédagogue qui éveilla la vocation d'écrivain et d'hagiographe. Le Maître de Saci, qui fut son directeur spirituel dès 1651 (t. 1, p. 205), guida avec précision sa vie religieuse et associa Pierre à la tradition hagiographique de Port-Royal. Aussi, à la mort de Le Maître de Saci, le 4 janvier 1684, s'adressa-t-on naturellement à Pierre, l'héritier littéraire, pour continuer les travaux bibliques que son directeur laissait inachevés. Quant à Le Nain de Tillemont, élève lui aussi des Petites-Écoles, son influence sur Pierre est sans doute à retrouver autant dans le désir constant que celui-ci manifeste de consulter les textes que dans l'esprit de modération et d'honnêteté qui se fait jour dans les biographies comme dans les *Mémoires* écrits par du Fossé.

2. **Œuvres.** — 1° *La vie de Dom Barthélemy des Martyrs, religieux de l'ordre de S. Dominique, archevesque de Brague, en Portugal*, tirée de son histoire écrite en espagnol et en portuguais par cinq auteurs dont le premier est le P. Louis de Grenade (par P. Thomas du Fossé et Lemaître de Saci), Paris, 1663 (3 éditions), 1664, 1679.

Du Fossé entreprit la traduction de Louis de Grenade su la proposition de Baron o p. Il fut aidé par P. de la Rivière. Le travail fut ensuite continué chez R. d'Épinoy à Saint-Remy, près de Chevreuse et au château des Troux, où il fut achevé en juillet 1660. Cf *Mémoires*, t. 2, p. 32, 34, 44-45. « M. de Saci s'en servit comme de matériaux pour composer cette excellente *Vie*, qui a été imprimée et qui a paru avec beaucoup d'édification dans le public » (p. 50).

2° *La vie de saint Thomas, archevesque de Cantorbery et martyr*, † 1171, par le sieur de Beaulieu, Paris, 1674, 1679.

Cette vie attribuée ordinairement à Pontchâteau est formellement revendiquée par du Fossé (*Mémoires*, t. 2, p. 120). Elle fut composée au Petit Port-Royal, au village appelé Le Perray, en 1662. Elle fut dédiée au roi, parce que Louis VI avait protégé Thomas Becket et l'avait réconcilié avec Henri II d'Angleterre.

3° *Histoire de Tertullien et d'Origènes... avec les principales circonstances de l'histoire ecclésiastique et prophane de leur temps*, par le sieur de la Motte, Paris, 1675, 1691. Cette « histoire » fut commencée en 1665, à Paris (*Mémoires*, t. 2, p. 225-227). — 4° *Mémoires du sieur de Pontis, officier des armées du Roy, contenant plusieurs circonstances des guerres et du gouvernement sous les règnes de Henri* IV, *Louis* XIII *et Louis* XIV, Paris, 1676, 2 vol.; 14 rééd., la dernière : Paris, 1929. — 5° *Les vies des saints et des saintes tirées des PP. de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1685-1686, 2 vol.; le recueil ne contient que le mois de janvier et de février.

Le travail avait été entrepris par Le Maître à la demande de Saint-Cyran. Antoine Vyon, seigneur d'Hérouval, fournissait les « originaux d'actes de Martyrs » et les autres vies édifiantes

qu'il avait pu découvrir. Le Maître songeait à composer une légende qui fût purgée de toutes les fables « que les anciens moines ou peu sincères ou peu informés de la vérité y avaient introduites ». A la mort de Le Maître, M. de Saci détourna d'abord du Fossé de cette tâche difficile. Dans la suite, il changea d'attitude. C'est ce qui explique que du Fossé ne composa que les mois de janvier et février. Il se servit beaucoup des *Mémoires* de Tillemont. Cf *Mémoires*, t. 3, p. 169-171, 173, 272.

6° *Les Pseaumes de David, traduits en français* (par Le Maître de Sacy) *avec une explication tirée des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques* (par Thomas du Fossé), Paris, 1689, 3 vol.; 1696 (2e éd.). — 7° *La sainte Bible latine et française* (traduite par Le Maître de Sacy) *avec l'explication du sens littéral et spirituel*, en 32 vol., Paris, 1672-1700; Lyon, 1696; Amsterdam (Bruxelles), 1696.

Du Fossé a continué ce grand ouvrage en commençant par les Nombres et le Deutéronome (1685). Il donna, en 1686, les deux derniers livres des Rois; en 1687, Josué, les Juges et Ruth; en 1688, Tobie, Judith, Esther, Job; en 1689, les Psaumes, 3 vol.; en 1690, Jérémie et Baruch; en 1691, Daniel et les Macchabées; en 1692, Ézéchiel; en 1693, les Paralipomènes avec Esdras; en 1694, le Cantique des Cantiques; en 1696, Matthieu et Marc, 2 vol.; en 1697, Luc et Jean. — Il avait rédigé l'explication des Actes des Apôtres jusqu'à 13, 17; cf *Histoire littéraire* (manuscrite) *de Port-Royal*, par Ch. Clemencet, t. 2, art. *Sacy*. Charles Huré continua et acheva l'œuvre entreprise.

8° *La sainte Bible en latin et en français, de la traduction de Le Maître de Sacy, avec de courtes notes* (par Thomas du Fossé et l'abbé de Beaubrun), Bruxelles, 1699, 3 vol.; 1701, 8 vol.; Anvers (Lyon), 1700, 7 vol.

9° *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1739, XL-533 p.; Cologne, 1739, même édition; éd. complète par F. Bouquet, Rouen, 1876-1879, 5 vol., le 1er volume est une *Introduction* aux *Mémoires*, p. I-CI. — 10° *Mémoire sur le caractère et les vertus de la Mère Angélique de saint Jean*, dans *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la Révérende Mère Angélique de sainte Magdeleine Arnauld, réformatrice de ce Monastère*, t. 3, Utrecht, 1742, p. 530-539. — 11° 25 *Lettres*, publiées par F. Bouquet, dans *Mémoires de P. Thomas du Fossé*, t. 4, p. 316-376. — 12° *Lettre de M. du Fossé, où il rapporte une apparition de la Mère Marie-Angélique, à Port-Royal de Paris*, peu avant la mort de la Sœur Marie-Dorothée Perdreau, abbesse intruse de la Maison de Paris, publiée dans *Mémoires* de du Fossé, 1739, p. 515-517 et dans éd. F. Bouquet, t. 3, p. 357-360. — 13° *Vie de saint Alexandre* (perdue), cf *Mémoires*, t. 2, p. 3-4, 263-264; t. 3, p. 7.

3. « **Mémoires** ». — 1° *Composition et édition.* — Du Fossé a rappelé deux fois comment un récit incomplet et inexact fait par Mme de Bosroger, sa sœur, à Mme Le Sesne de Théméricourt avait été à l'origine de la composition des *Mémoires*. Comme il n'avait pu, en raison de sa paralysie de la langue, corriger ce qui était fautif, il avait aussitôt fourni une version écrite plus exacte. Mme de Bosroger, vivement intéressée par la narration de son frère, suggéra l'idée d'écrire les *Mémoires*. Elle rencontrait une pensée à demi ébauchée de Pierre. Ce dernier, aidé d'une manière inattendue par son mutisme, se mit à l'œuvre dès septembre ou octobre 1697.

Malgré une double interruption, la première de trois semaines en novembre, la deuxième d'un mois et demi en carême, le travail avançait très rapidement. En août 1698, la rédaction était terminée et un tiers du manuscrit révisé. L'ensemble comportait 61 cahiers. Pierre adressa les 20 premiers à Martin Le Mettayer, curé de Saint-Thomas d'Évreux, qui les corrigea et annota. Les autres lui furent transmis peu après, mais l'auteur ne put revoir que jusqu'au 54e cahier. Cette première censure amena de nombreuses additions ou corrections pour les 10 premiers cahiers. Les autres ne reçurent que quelques légères modifications. Toutefois les Bosroger bifèrent les détails relevant de leur vie familiale. Le texte révisé fut transcrit par deux mains différentes : la première, restée inconnue, recopia les 10 premiers cahiers, qui furent réduits à 8. Les cahiers restants furent récrits par Le Gay, valet de Pierre Thomas.

Le texte des *Mémoires* fut très apprécié par les amis de Port-Royal et Nicéron, qui en 1740 ignore l'édition d'Utrecht de 1739, note : « on a beaucoup de copies manuscrites de ces *Mémoires* » (*Mémoires pour servir à l'histoire*, t. 41, p. 81).

Il est fort probable que Mme Le Sesne de Théméricourt fit faire l'extrait conservé dans un volume in-folio de 752 pages (20/21 lignes à la page). Cet extrait, sans division en livres ni chapitres, reproduit exactement le texte de l'original. Ce travail fut exécuté avant 1727 et le *Nécrologe de Port-Royal* (1723) en fait 4 citations (F. Bouquet, *Introduction aux Mémoires..*, p. XXIII-XXIX).

De ce texte, nous possédons trois reproductions sous formes diverses. 1) *Le ms* 405 *de Verdun* (bibliothèque municipale) comportant le contenu quantitatif du texte imprimé en 1739. Il reproduit un texte manuscrit ne comportant pas de divisions en livres ou chapitres. Il comporte des livres et chapitres qui ne seront pas ceux de l'imprimé de 1739. La copie a été achevée en 1727. — 2) *Le ms* 1947 *de la bibliothèque Sainte-Geneviève*. Cette copie incomplète ne donne le texte des *Mémoires* que jusque 1654 (283 f., 242 × 189 mm). — 3) *Le texte imprimé de* 1739 reproduisant un manuscrit différent de ceux qui servirent de base aux manuscrits précédents (vg p. 260, une lacune qui n'existe pas dans les autres reproductions). Le texte, sous le titre *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1739, in-12, XL-533 ou Cologne, ne donne qu'un tiers des *Mémoires*.

C'est à l'édition intégrale et critique de F. Bouquet, *Mémoires de Pierre Thomas, sieur du Fossé*, Rouen, 1876-1879, in-8°, 4 vol., qu'il faut recourir pour avoir la pensée et la perspective du mémorialiste de Port-Royal.

2° *Contenu et caractère.* — Les *Mémoires*, dont le texte manuscrit était déjà connu par le rédacteur du *Nécrologe de Port-Royal* et par N. Fontaine, donnent un tableau sinon complet, du moins substantiel, de la vie de Port-Royal, telle qu'un solitaire pouvait la voir. Ce témoignage est particulièrement copieux et de première main dès que l'auteur aborde l'année 1652. Il reste donc la source indispensable et, pour certains détails, unique, de la vie des Petites-Écoles et de celles des « solitaires ». Le récit de la mort d'Antoine Le Maître est le meilleur que nous ayons.

Trois intentions soutiennent ces *Mémoires* et leur donnent une physionomie propre. *La volonté de rectifier* certains détails, de *compléter* ce que d'autres ont dit, en un mot d'éclairer l'opinion et spécialement celle du roi pour qu'il rende justice à Port-Royal. *La volonté d'édifier*, c'est-à-dire d'aider à reconnaître les chemins de Dieu à travers les existences. Antoine Le Maître avait cette pratique, remarque P. Thomas (t. 1, p. 2). En cette vue, l'auteur parsème son récit de considérations morales, d'élévations. Il n'hésite pas à relater les songes, des prémonitions, les incidents symboliques et il insiste sur les miracles. Cette préoccupation et aussi le caractère de l'auteur expliquent le ton modéré et l'abstention de toute attaque directe contre les per-

sonnes. *La volonté d'intéresser*, de mêler l'agréable à l'utile et de rendre divertissant l'audience du nécessaire. D'où les anecdotes, les remarques sur les mœurs ou l'histoire locale.

Dans la tradition mémorialiste de Port-Royal, du Fossé est sans doute un témoin partial, il est du moins irénique et somme toute sympathique. Dans la tradition hagiographique du 17e siècle, il marque une étape après Ribadeneyra et A. Duval, auteurs dont il s'est servi plus qu'il ne le laisse entendre. Dans le milieu port-royaliste, il se situe à côté d'Arnauld d'Andilly; il assure la relève des deux Le Maître, il bénéficie de l'esprit « judicieux » de Le Nain de Tillemont. Parmi les solitaires, il occupe une place de choix, bien qu'il n'ait jamais été un dirigeant. On voyait en lui un familier, un écrivain apprécié capable de servir une influence religieuse et de promouvoir une certaine manière d'édifier. On aimait à lui confier la révision des textes importants. Esprit empirique, Pierre Thomas collectionne les recettes, recueille les faits, s'informe des remèdes, n'exalte point les médecins. La spéculation dogmatique ou morale n'arrive pas à l'intéresser. Son caractère quelque peu timoré, son goût très prononcé pour un préternaturel aux frontières flottantes, une honnêteté s'exprimant en bonté communicative le tiennent à l'écart des polémiques qui nourrissent les militants. En somme, ce normand, qui fuit les chicanes et porte un naïf intérêt à tout ce qui peut sainement distraire ou édifier, apparaît à la fois comme le témoin et le mémorialiste irénique de la vie religieuse des « solitaires » de Port-Royal.

Vie de M. Pierre Thomas du Fossé, en tête de la première édition des *Mémoires*, p. XV-XL. — A. Baillet, *Discours sur l'histoire de la vie des saints*, ch. 51, en tête de son ouvrage *Les vies des saints*, Paris, 1701, et autres éditions. — (A. Rivet de la Grange) *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Roya des Champs*, Amsterdam, 1723, p. 420-421. — N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736, 2 vol., surtout t. 2. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 41, Paris, 1740, p. 71-82. — J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752, 6 vol., surtout t. 4. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1759, art. *Thomas*, t. 10. — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 9e éd., 1930, 7 vol., *passim*. — Ch. Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, éd. Guettée, t. 1, Paris, 1868, p. 431-456. — F. Bouquet, *Introduction aux « Mémoires de Pierre Thomas, sieur du Fossé »*, Rouen, 1879, — É. Bourgeois et L. André, *Les sources de l'histoire de France, 17e siècle*, t. 2, Paris, 1913, n. 844. — M. Fosseyeux, *La médecine dans les Mémoires du janséniste Thomas du Fossé*, Le Mans, s d. — Bremond, t. 4, 1923. — L. Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Paris, 1950.

André Dodin.

DUFOUR (Antoine), dominicain et évêque, †1509. — Antoine Dufour, né à Orléans, entra au couvent des dominicains de sa ville natale. Il fit ses études à Saint-Jacques à Paris et devint prédicateur renommé; il porta le titre d'inquisiteur de la foi. Confesseur de Louis XII à la place de Clérée, en 1506, il fut nommé évêque de Marseille l'année suivante, sans toutefois quitter la cour de France. En accompagnant le roi dans sa campagne d'Italie, il mourut à Milan en juin ou au début de juillet 1509. On lui doit une traduction de quelques *Lettres* de saint Jérôme (Paris, 1518; bibl. nat. Réserve C 5984), composée sur le désir de la reine Anne de Bretagne; deux volumes de *Sermons*, une *Paraphrase sur les sept psaumes pénitentiaux* (Paris, 1551) et *La diette du salut, contenant cinquante méditations sur la passion de Nostre Sauveur Jésus-Christ*, souvent accompagnée de la *Paraphrase* précédente (Paris, 1557, 1574).

La diette de Dufour n'est pas à confondre avec *La dyète du salut*, du Bx Pierre de Luxembourg † 1387, Paris, vers 1520; *Dieta salutis* était le titre courant, au moyen âge, de traités de morale sur la pénitence.

Quétif-Échard, t. 2, p. 21-22. — Albanès-Chevalier, *Gallia christiana novissima. Marseille*, Valence, 1899, col. 510-514. — D.-A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, t. 5, Paris, 1911, p. 103-104. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1152-1153. — *Dictionnaire des lettres françaises. XVIe siècle*, Paris, 1951, p. 263.

André Rayez.

DUFRÈNE (Maximilien), jésuite allemand, 1688-1765. — Né à Landshut (Bavière) le 26 juillet 1688, Maximilien Dufrène, maître en philosophie, entra dans la compagnie de Jésus le 7 septembre 1707. Après son noviciat à Landsberg, il enseigne six ans les humanités et la rhétorique, puis, ordonné prêtre, deux ans la philosophie. En 1722, il est envoyé à Moeskirch comme précepteur du jeune prince Charles-Frédéric de Fürstenberg, pour qui il compose des *Rudimenta historica* (6 opuscules, Augsbourg, 1727-1730; multiples rééditions et traductions : française par Maupertuis, Paris, 1730), source de controverse avec les protestants, mais utilisés dans tous les collèges des jésuites en Allemagne; jusqu'à la mort prématurée du prince (1744), il reste son conseiller et confesseur. De 1745 à 1755, on le trouve à la cour de Munich, confesseur de l'impératrice Marie-Amélie (dont il racontera *Leben und Tugenden*, Munich, 1757), fille de l'empereur Joseph Ier et veuve de Charles VII. Les libéralités de l'impératrice lui permettent de fonder à Munich en 1750 la première en date dans le pays des maisons d'exercices spirituels ouvertes à tous (*Beyträge zu einer Schul-und Erziehungsgeschichte in Baier von Jahre* 1778, p. 70; Duhr, *op. cit.*, p. 270-271). Il en assura la direction et y mourut le 6 décembre 1765.

Outre la traduction (1735) des *Réflexions chrétiennes* de Claude de la Colombière et d'extraits de *L'Homme d'oraison, ses méditations et entretiens*, de Jacques Nouet s j, il écrivit en allemand : la vie de Marie-Dominique-Josèphe de Rottenberg, prieure des dominicaines de Sainte-Catherine à Diessenhoffen (Augsbourg, 1742, 1748, 1751 et 1757), connue pour sa dévotion envers l'eucharistie; *Der schmahle Weeg des Lebens und der breite Weeg des Verderbens* (Augsbourg, 1748), réflexions pour trois jours de récollection à l'usage de tous; *Wissenschafft der Heiligen durch Erkanntnuts und Liebe des Drey-Einigen Gottes* (Augsbourg, 1748), petit traité sur la Trinité.

Dufrène excella surtout dans les retraites sacerdotales. Durant son séjour à Moeskirch, il contribua à en répandre la pratique annuelle parmi le clergé du sud de la Forêt-Noire. Pour répondre au désir de ses auditeurs, il publia celles qu'il prêcha à Riedoeschingen et ailleurs à partir de 1739 : *Sacerdos aut sanctus aut reprobus* (Augsbourg, 1743), avec des extraits de l'*Unum necessarium* de Benoît Rogacci s j, sur la présence de Dieu. — *Sacerdos numini eucharistico devotus* (Augsbourg, 1746). — *Secessus triduani octo* (Augsbourg, 1746; 2e éd., 1754 *Exercitia spiritualia sacerdotum triduana et octiduana*), méditations, considérations, examens et lectures, embrassant les principaux aspects d'une vie de prêtre désireux de réaliser son idéal :

1) *Finis primus et ultimus sacerdotis;* 2) *Peccatum sacerdotis;* 3) *Pœnitentia sacerdotis;* 4) *Novissima sacerdotis;* 5) *Virtutes sacerdotis* (pureté, humilité, charité); 6) *Zelus sacerdotis;* 7) *Functiones sacerdotales* (prière, instruction, administration des sacrements); 8) *Perfectio sacerdotis* (amour de Dieu, présence de Dieu, progrès spirituel). Ces diverses retraites de trois jours, très riches de doctrine et de spiritualité, ont été éditées à nouveau au début du 19e siècle : *Decem triduana spiritualia sacerdotum exercitia* (4 vol., Poperinghe, 1820).

Sommervogel, t. 3, col. 263-270, et appendice, p. IV; t. 9, col. 263; Rivière, col. 442 et 1049. — LTK, t. 3, col. 481. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4, 2e p., Ratisbonne, 1928, p. 267-268, 391-392 et *passim*. — L. Koch, *Jesuiten-lexikon*, Paderborn, 1934, col. 459-460.

Paul Bailly.

DUFRICHE-DESGENETTES (Charles-Éléonor), fondateur de l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires, 1778-1860. — Charles Desgenettes, né à Alençon (Orne) en 1778, fit ses études sous la Révolution. Ordonné prêtre à Séez en 1805, il fut vicaire à Argentan, desservant de Montsort d'Alençon. En 1819, il est nommé curé à Paris (paroisse des Missions étrangères) et fonde l'orphelinat de la Providence (rue Oudinot). A la Révolution de 1830, il se réfugie en Suisse. A son retour (1832), il est chargé de Notre-Dame des Victoires, la « dernière des paroisses ». Malgré son dévouement, son ministère reste stérile; en 1836, il se décide à démissionner. Desgenettes est un prêtre pieux, généreux, sans ambition; par trois fois, on l'a proposé pour l'épiscopat. Mais son caractère difficile, ses convictions ultra-royalistes, son zèle ardent, ont créé à « Monsieur Rude-Abord » plus d'ennemis que d'amis. Il n'a rien d'un mystique et, à son avis, la dévotion au Saint-Cœur de Marie est inutile.

Le samedi 3 décembre 1836, il célèbre la messe à l'autel de la Vierge : le découragement l'étreint. Au *Sanctus*, une voix intérieure lui dit : « Consacre ta paroisse au Cœur Immaculé de Marie! » L'angoisse cesse aussitôt. Mais, après la messe, il se ravise : « Quelle fatale pensée! Si je m'y arrêtais, je pourrais devenir un visionnaire ». Nouvelle injonction du ciel; nouveau refus. Finalement, de guerre lasse, il capitule, — deux ans durant, cependant, il ne dira rien à personne de cette intervention miraculeuse, pas même à son confesseur. Le 11 décembre, à la grand messe peu suivie, il annonce une réunion pour le soir : on priera pour la *conversion des pécheurs*. Le soir l'église est remplie; une ferveur extraordinaire saisit l'assemblée. Bouleversé, le curé ne se rend pas encore : il exige pour le lendemain, la conversion d'un voltairien endurci, Joly, ancien ministre de Louis XVI. Il est exaucé. Le 12 janvier 1837, la *Confrérie du Saint et Immaculé Cœur de Marie pour la conversion des pécheurs* est fondée; les membres porteront pour insigne la *médaille miraculeuse*.

La parole de Desgenettes aura désormais le don de retourner les âmes. Ce prêtre sans éloquence, qui lit ses sermons, ne peut descendre de chaire sans voir des gens se diriger vers son confessionnal. Jusqu'à sa mort, les miracles de la grâce vont jaillir sans interruption, instantanés, inexplicables. La Vierge poussera la bonté jusqu'à apparaître à des malades impénitents. Elle se montrera à Rome en 1842 au juif Ratisbonne. Dès avril 1838, Grégoire XVI érigea *motu proprio* la modeste association paroissiale en *Archiconfrérie pour l'Église universelle*.

A la fin de 1838, on réclama à Desgenettes un *Manuel de prières* pour l'archiconfrérie. Ses admirateurs attribuaient au curé la paternité de la nouvelle dévotion; ses ennemis le dénigraient et l'accusaient de supercherie ou d'avarice. Il se décida à mettre en tête du volume un simple récit des faits et des principales conversions. Ce prologue d'une centaine de pages n'est pas un traité théologique, mais un témoignage. L'ouvrage, paru au début de 1839, eut un succès spectaculaire. Plus de 13.000 filiales se créent dans le monde entier; on comptera 20 millions d'associés en 1860. Ce message dissipait les miasmes du jansénisme et du rigorisme, qui sévissaient encore; il faisait toucher du doigt aux matérialistes la réalité du surnaturel; aux désespérés, il ouvrait le refuge miséricordieux du Cœur de Marie.

Ébloui par ces merveilles, Desgenettes se défiait de son zèle trop humain, de ses propres lumières. Pendant deux ans, par exemple, il refusera de faire prier pour les malades et les affligés : « Elle est faite pour les pécheurs! » Le 17 mars 1839, il cède devant une détresse poignante : le miracle se produit aussitôt. Desgenettes est devenu « le pasteur le plus heureux de la catholicité ». Il est au service des gens du matin au soir. Il ne se contente pas d'absoudre : il catéchise, parfois des mois durant, ceux dont la foi chancelle. Dans son humilité, il ose à peine donner sa bénédiction : « Je ne bénis qu'à l'autel, en chaire, au confessionnal : là, je suis le ministre de Dieu! Partout ailleurs, je suis un misérable pécheur ». Le remercie-t-on pour quelque grâce obtenue : « C'est dû à la médaille miraculeuse! » Lui demande-t-on des prières : « Attendez la prochaine réunion! »

Ces réunions, les dimanches et fêtes, sous la présidence de Desgenettes, offraient un spectacle saisissant. L'église était pleine à craquer (en 1849, l'association locale comptait 709.531 personnes, dont 348.112 hommes). Après le sermon, le curé faisait les recommandations : les intentions particulières, mais surtout les grandes intentions collectives, permanentes, qui intéressaient la chrétienté. Sa parole simple enflammait. En 1837, G. Spencer fait demander la conversion de l'Angleterre : voici 1845, le retour de Newman à l'Église et la magnifique résurgence du catholicisme. En 1839, deux séminaristes recommandent les pauvres noirs abandonnés de tous : dès 1841, Libermann et ses missionnaires spiritains entreprennent l'évangélisation de l'Afrique. Aussi Pie IX, en juillet 1853, voulut-il témoigner sa reconnaissance à Marie en faisant couronner à ses frais la statue miraculeuse.

Le 6 novembre 1858, Desgenettes célèbre la messe pour la dernière fois. Pendant 18 mois, il se prépare à la mort, qui arrive le 25 avril 1860. Son corps est déposé au pied de l'autel du Saint-Cœur de Marie. L'oubli tombe sur lui. Mais la basilique de Notre-Dame des Victoires demeure l'un des sanctuaires les plus chers à la piété chrétienne et les plus fréquentés.

Œuvres de Dufriche-Desgenettes : 1. *Manuel d'instructions et de prières à l'usage des membres de l'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Cœur de Marie*, Paris, 1839; l'ouvrage connaît tout de suite de très nombreuses rééditions, adaptations et traductions, qui en font sans doute et de loin le livre le plus souvent imprimé et le plus lu au 19e siècle à travers le monde; il deviendra simplement *Manuel de l'Archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires*. — 2. *Annales de l'Archiconfrérie du Très Saint et Immaculé Cœur de Marie* : Dufriche-Desgenettes publia les neuf premiers numéros in-16 : 1 et 2 en 1842, puis en 1843, 1844, 1845, 1847, 1848, 1849, 1854; après sa mort les *Annales* deviendront mensuelles; elles sont aussi réunies en volume in-8°. — 3. *Œuvres inédites*, publiées par G. Desfossés, Paris, 1860, 4 vol.; ce sont des allocutions dominicales, des plans d'instructions, etc, écrits dans le style compassé de l'époque et aujourd'hui sans vie, qui eurent un succès étonnant.

G. Desfossés, *Notice biographique*, en tête du premier volume des *Œuvres inédites*, p. I-CLI. — L. Aubineau, *Notice sur M. Desgenettes*, Paris, 1860. — E.-A. de Valette, *Notice sur la vie de M. Dufriche-Desgenettes*, Paris, 1860. — P. Ferrand, *Notice* en tête de l'édition du *Manuel* en 1895. — Voir la floraison de notices parues avant ou immédiatement après la mort de Dufriche-Desgenettes : M. Marquin, Pont-à-Mousson, 1854; F. Guérin, Paris, 1860; M. Gagne, Paris, 1860; S. Pagnon, Paris, 1860; Un membre de l'archiconfrérie, Paris, 1860; M. de Mont-Rond, Lille, 1861.

Consulter encore E. Lambert et A. Buirette, *Histoire de l'église Notre-Dame des Victoires... et de l'Archiconfrérie...*, Paris, 1872, p. 231-474. - J. et G. Letourneur, *Le chanoine Jean Bazin, 1767-1855*, Séez, 1952, *passim*. — La thèse en préparation de Louis Blond, chapelain à Notre-Dame des Victoires.

Jean LETOURNEUR.

DUGUET (DU GUET; JACQUES-JOSEPH), écrivain janséniste, 1649-1733. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — 1° *Oratorien*. — Né à Montbrison le 9 décembre 1649, Jacques-Joseph Duguet fit ses études chez les pères de l'Oratoire de sa ville natale; il manifesta des dispositions littéraires par un roman imité de l'*Astrée*, que sa mère l'obligea à brûler. Entré à l'Oratoire en 1667, où son frère André † 1727 l'avait précédé, il se lia rapidement avec Arnauld et Nicole. Il fit sa théologie à Notre-Dame des Ardilliers (Saumur); il enseigna la logique à Troyes et y fit le catéchisme aux pauvres. Les jansénistes lui accordent le mérite d'avoir eu, dès cette époque, un entretien avec Bossuet, qui lui devrait l'idée centrale du vingtième chapitre de son *Discours sur l'histoire universelle*. En 1677, il fut ordonné prêtre à Aubervilliers. Il enseignait déjà au séminaire Saint-Magloire à Paris, en 1678-1679, notamment la théologie positive. Des conférences publiques lui valurent beaucoup d'éclat. Sa santé l'obligea à se retirer dans la maison de l'Institution (noviciat). Sa correspondance avec Mme d'Aguesseau prépara sa *Conduite d'une dame chrétienne*. En 1681, la controverse avec les protestants l'amena à Strasbourg; il la poursuivit à Saint-Magloire par la *Lettre d'une religieuse carmélite à une personne engagée dans l'hérésie*, où Bossuet, dit-on, trouvait « beaucoup de théologie sous la robe de cette religieuse ». Duguet rencontra alors l'évêque de Lavaur, pour qui il prépara son *Traité des devoirs d'un évêque*. En 1684, sur ordre de Louis XIV, l'assemblée de la congrégation de l'Oratoire obligea chaque oratorien à signer un formulaire anti-janséniste; Duguet préféra s'exiler à Bruxelles auprès d'Arnauld et de Quesnel. En 1685, une lettre prudente annonçait sa rupture d'avec l'Oratoire.

2° *Exils et controverses*. — Duguet ne put s'acclimater en Belgique. Dès 1685, il s'installa à Troyes, puis à Paris dans une cachette encore ignorée. En 1690 il obtint de vivre chez le président de Ménars. Prudent, il se contenta d'abord d'écrire « contre l'usure » à un négociant d'Orléans et rédigea une lettre sur les humanités. Il s'enhardit et prit part aux controverses; il soutint le cardinal de Noailles contre Barcos en 1696. Intransigeant sur la question de droit, il abandonna la question de fait pour ménager une conciliation. Il s'engoua alors de la fameuse visionnaire, « sœur » Rose (Catherine d'Almayrac); il mettra longtemps à se corriger de sa crédulité, mais il se souviendra de la leçon (voir Sainte-Beuve, *loco cit. infra*, t. 5, p. 413-415; Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 13, Paris, 1920, p. 24-27; surtout Saint-Simon, *Mémoires*, éd. A. de Boislisle, t. 8, Paris, 1891, p. 79-90 et 460-510).

De 1700 à 1707, il explique la Bible à Rollin et à d'Asfeld; il les initie à sa méthode, qu'il exposera dans ses *Règles pour l'interprétation de la sainte Écriture*. De ces conversations et de ces travaux naîtront ses grands commentaires scripturaires. En 1707, il obtint la célébrité avec son *Traité sur la prière publique*; ce succès l'encouragea à publier des *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*. Son influence allait croissant dans les communautés qu'il fréquentait (cf J. Dedieu, *loco cit., infra*, p. 171).

La politique religieuse du roi, qui voulait imposer la bulle *Unigenitus*, décida Duguet, en avril 1715, à se retirer à l'abbaye de Tamié (Savoie). Il y écrivit, en partie du moins, l'*Institution d'un prince*, digne d'un ami de Rollin, sans avoir la valeur du *Télémaque*. Duguet se maintenait dans la ligne de Port-Royal. Dès la mort de Louis XIV il rentra à Paris (octobre 1715).

Il ne put accepter les concessions de Nicole, dont on publiait alors les œuvres inédites, et il réfuta son système touchant la grâce universelle (1716). Il fit ensuite campagne parmi les appelants et les réappelants. En 1724, il osa publier sa lettre à Colbert, évêque de Montpellier, au sujet de ses remontrances au roi. Ce libelle fut condamné et Duguet dut s'exiler. De 1724 à 1728, il vécut à Troyes; rentré incognito à Paris, il fut découvert par la police et se réfugia en Hollande (1730), d'où il revint à Troyes. Au milieu de ces difficultés, il publia ses principaux ouvrages. Moraliste sévère, il condamne la mode de l'époque et son « usage des paniers » (à supposer que le *Cas de conscience*, 1728, soit de lui), ou le théâtre (*Pensées sur les spectacles*, s l n d; *Lettres*, t. 4, lettre 1), même lorsqu'il s'agit d'*Esther* (cf Quesnel, *Correspondance*, t. 1, p. 129). Collaborateur des *Nouvelles ecclésiastiques*, il condamne l'attitude des convulsionnaires le 19 février 1732; aussi s'attire-t-il l'hostilité des jansénistes, ce qui explique peut-être leur réserve autour de sa mémoire. Duguet se hasarda à rentrer à Paris, où il mourut subitement le 25 octobre 1733.

2. **Œuvres.** — Duguet a considérablement écrit : ouvrages sur l'Écriture, libelles de controverse, lettres et consultations spirituelles; gros traités, brochures, missives, factums se succèdent rapidement. Avant d'analyser ses ouvrages spirituels, il convient de rappeler l'œuvre exégétique de Duguet et son œuvre de controverse théologique. L'une et l'autre mériteraient d'être étudiées. Duguet attend encore son biographe.

1° **Études exégétiques.** — Ces études ont été souvent composées de concert avec J.-V. d'Asfeld, 1663-1745 (sur cet auteur voir DHGE, t. 4, 1930, col. 926).

Règles pour l'intelligence des saintes Écritures, avec préface d'Asfeld, Paris, 1716 (2 éd.), 1732, 1775; l'ouvrage donna lieu à de retentissantes controverses; voir analyse dans les *Mémoires* de Trévoux, juillet 1717, p. 1025-1051. — *Explication du livre de la Genèse, où selon la méthode des saints Pères l'on s'attache à découvrir les mystères de Jésus-Christ et les règles des mœurs renfermées dans la lettre même de l'Écriture* (Duguet-d'Asfeld), 6 vol., Paris, 1732; parut à part *Explication littérale de l'ouvrage des six jours, mêlée de réflexions morales*, Bruxelles, 1731, 1733; Paris, sans doute déjà en 1727, puis 1731, 1734, 1736, 1740, 1741, 1812, 1858 : éd. de Silvestre de Sacy. — *Explication de l'histoire de Joseph... Avec une dissertation préliminaire sur les sens figurés de l'Écriture*,

Rouen, 1728. — *Explication du livre de Job* (Duguet-d'Asfeld), 4 vol., Paris, 1732; en fut détachée *Préface sur le livre de Job* suivie de l'*Analyse sur le livre de Job*, Amsterdam, 1734; Paris, 1754. — *Explication du livre des Psaumes* (Duguet-d'Asfeld), 8 vol., Paris, 1733-1739; éd. à part : *Livre des Psaumes avec des sommaires*, Paris, 1740, et *Abrégé de l'explication de plusieurs psaumes*, éd. Péan, 2 vol., Trévoux, 1759. — *Explication de la prophétie d'Isaïe*, 6 vol., Paris, 1734; *Supplément du tome 3e de l'Explication d'Isaïe*, Avignon, 1734. — *Explication de 5 chapitres du Deutéronome et des prophéties d'Habacuc et de Jonas* (Duguet-d'Asfeld), Paris, 1734. — *Réflexions morales sur le livre de Tobie*, Paris, 1736. — *Explication des livres des Rois et des Paralipomènes* (Duguet-d'Asfeld), 6 vol., Paris, 1738. — *Explication du Cantique des cantiques et de la prophétie de Joël* (Duguet-d'Asfeld), Paris, 1708, 1754 (2 éd.); voir DS, t. 2, col. 108. — *Explication du livre de la Sagesse* (Duguet-d'Asfeld), Paris, 1755. — Plusieurs de ces commentaires furent rassemblés et publiés sous le titre : *Explication de la sainte Bible, selon le sens littéral et selon le sens spirituel, tirée des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques*, 11 vol., Nîmes, 1786.

Dans le nouveau Testament Duguet étudia saint Paul et la Passion. *Explication des qualités ou des caractères que S. Paul donne à la charité*, Paris, 1727 (3 éd.); Amsterdam, 1727, 1728, 1731; Utrecht, 1730; Bruxelles, 1735 (2 éd.), 1749, 1759; Genève, 1824; trad. italienne, Florence, 1740. — *Explication de l'épître de saint Paul aux Romains*, Avignon, 1756, 1761.

Traité de la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou explication du mystère de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 14 vol., Paris, 1733; Bruxelles, 1733. Plusieurs des études renfermées dans ces volumes ont été publiées à part : *Explication du mystère de la Passion... Jésus accusé devant Pilate*, Amsterdam, 1731; *...Le portement de croix et le crucifiement de Jésus-Christ*, Amsterdam, 1732; *...Jésus-Christ blasphémé des passants et les saintes femmes*, Amsterdam, 1731; *Le tombeau de Jésus-Christ ou explication du mystère de la sépulture*, 2 vol., Bruxelles, 1731, 1732, 1735; *Explication de l'ouverture du côté et de la sépulture de Jésus-Christ*, Bruxelles, 1731; Amsterdam, 1732 (le second vol. est la seconde partie du *Tombeau de Jésus-Christ*); *Le crucifiement*, 1732. — En 1728, Duguet avait rassemblé sous le titre *Explication du mystère de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (2 vol., Paris (2 éd.), et 1729, 1732; Amsterdam, 1730, 1731) deux ouvrages publiés déjà *La croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou réflexions sur Jésus-Christ crucifié* (Amsterdam, 1727) et *Le mystère de Jésus-Christ crucifié, dévoilé par saint Paul, ou explication de plusieurs passages importants de cet Apôtre, qui peuvent servir à faire connaître l'étendue et les fruits de la rédemption que Jésus-Christ a opérée par sa croix* (Amsterdam, 1727).

Plusieurs lettres importantes de Duguet portent sur l'Écriture, notamment *Lettres*, t. 8, lettre 41 *Sur le choix des interprètes de l'Écriture*.

On trouvera plus loin la présentation des ouvrages plus marquants. On sait que Duguet a été considéré par les jansénistes du 18e siècle comme le chef de file du « figurisme ». « L'explication chimérique des prophéties, qui se greffe sur la ruine de Port-Royal et sur la Bulle, s'est introduite sous ses auspices » (Sainte-Beuve, *loco cit.*, t. 5, p. 412; cf t. 3, p. 378). Sur le figurisme du 18e siècle, voir DTC, t. 5, col. 2299-2304.

2° Œuvres de controverse et de théologie. — Duguet publia ou laissa publier de petits écrits de circonstance sur les polémiques du temps qui divisaient âprement les esprits. Intransigeant en ce qui touchait au Formulaire, à la bulle Unigenitus, à l'appel, — comme en témoigne son testament, bien que Dedieu, *loco cit. infra*, p. 169, laisse entendre une « rétractation » *in extremis* —, Duguet cependant « n'avait pas le goût du schisme » (Sainte-Beuve, *loco cit.*, t. 5, p. 428). Voici quelques-uns de ses libelles.

Copie de la lettre de M. Duguet à M. Boileau sur l'ordonnance de Mgr l'archevêque de Paris du 20 *aoust* 1696, publiée le 3 décembre; sur Boileau voir DS, t. 1, col. 1756-1758. — Duguet s'en prit au *Traité de la grâce générale* de Nicole, publié en 1715, et lui répondit par une *Réfutation du système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, Paris, 1716; cette réponse fut composée en collaboration avec le bénédictin de Saint-Vanne Hilarion Monnier † 1707. Duguet avait déjà écrit une *Lettre sur la grâce générale* en 1701 à l'intention du chanoine rémois Gillot qui l'avait consulté; cette *Lettre* fut publiée dans le *Recueil de quatre opuscules*, Utrecht, 1737, 167 pages; elle fut reproduite dans les *Œuvres* d'A. Arnauld, t. 10, Paris, 1777, p. 553-608. Ce même *Recueil* contient la *Lettre à Monseigneur l'évesque de Montpellier au sujet de ses remontrances au roi sur la signature du Formulaire* (32 pages, 25 juillet 1724; cf V. Durand, *Le jansénisme au 18e siècle et Joachim Colbert, évêque de Montpellier*, Toulouse, 1907, p. 126-128) et, à la suite, la *Lettre à Monsieur Van Espen sur l'obligation où sont ceux qui connaissent la vérité de la défendre...* (16 août 1721; p. 33-45). — *Maximes abrégées sur les décisions de l'Église et préjugés légitimes contre la Constitution*, 1727. — *Lettre sur la liberté, la grâce, la délectation, l'amour, la connaissance, la justice*, 1740.

Au nombre des ouvrages doctrinaux de Duguet signalons : *Dissertations théologiques et dogmatiques* 1. *sur les exorcismes et les autres cérémonies du baptême*, 2. *sur l'eucharistie*, 3. *sur l'usure*, Paris, 1727 (3 éd.), 1732; analyse dans *Mémoires* de Trévoux, mai 1727, p. 927-946. Les 1re et 3e dissertations datent des environs de 1692; la 1re fut écrite pour Bocquillot, chanoine d'Avallon, et utilisée pour l'édition du *Rituel* de Paris; la 3e est la réponse à un négociant d'Orléans. — *Traité des principes de la foi chrétienne*, 3 vol., Paris, 1736 (3 éd.), 1737 (2 éd.); Castres, 1790, 1 vol.; reproduit dans les *Démonstrations évangéliques*, éd. Migne, t. 6, Paris, 1843, col. 9-486; le *Traité* est présenté par Ph.-B. Lenet, génovéfain. — *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église* (éd. Lenet, 2 vol. in-4°, Cologne, 1742; 6 vol. in-12, Paris, 1789-1791); l'ouvrage est composé de « mémoires » qui servirent aux conférences données à Saint-Magloire en 1678-1679.

3° *Autres œuvres* qui ne sont pas analysées ci-dessous. — *Institution d'un Prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain, soit par rapport au gouvernement temporel de ses états, ou comme chef d'une société chrétienne qui est nécessairement liée avec la religion*, Londres, 1739, 1740 (4 vol.), 1743, 1750; Leyde, 1739 (4 vol.); Utrecht, 1743 (3 vol.). Ce traité a été longuement présenté par P. Chételat (p. 225-318; cf *Catholicisme*, col. 1155). La 3e partie intéresse davantage la spiritualité : Des qualités personnelles et des vertus d'un prince chrétien. L'*Institution* fut mise à l'Index en 1742, sans doute pour son exposé sur le retour aux élections épiscopales (t. 4).

4° Œuvres spirituelles. — On se rendra mieux compte de la méthode et de la doctrine de Duguet par l'analyse de ses principaux ouvrages spirituels.

1) Les *Traités sur la prière publique et sur les dispositions pour offrir les saints mystères et y participer avec fruit* sont composés de deux lettres; l'une, du 26 octobre 1706, est une réponse au chanoine Gillot; elle suscita des polémiques; l'autre est datée du 24 janvier 1705 et fut adressée au chanoine rémois Baudouin. — Arnauld avait critiqué violemment les formules de prières. Ne soyons donc pas étonnés si un chanoine saisit ces arguments pour se dispenser de la prière publique, trop longue à son gré, que sem-

blait atteindre le blâme du célèbre docteur. Bien des âmes s'en inquiétaient. Nicole s'était essayé à pallier ces exagérations. C'est Duguet qui sut le mieux réhabiliter l'office divin, et il indiqua les moyens pour le rendre moins indigne de Dieu. Duguet demeure bien de Port-Royal par sa vénération pour les auteurs anciens, Tertullien et saint Augustin notamment, et pour l'Église véritable, c'est-à-dire l'Église primitive; c'est une manière d'exprimer sa sévérité pour la hiérarchie et de critiquer les mœurs de son temps. Nous ne trouvons dans le *Traité* ni spéculation, ni théologie mystique; c'est d'un fin psychologue et d'un directeur spirituel prudent et mesuré; le tout écrit dans une langue limpide, nuancée et harmonieuse.

Pour Duguet, six heures au chœur ne semblent pas trop longues, puisqu'après l'office les chanoines sont libres. Ils n'ont pas le droit de se plaindre : bien des pauvres aspirent à leur honneur. « Une dure nécessité les courbe vers la terre... Depuis le matin jusqu'au soir ils travaillent sans relâche... Ils tournent leurs yeux vers nous avec une sainte envie » (2e p., § 16). Les chanoines sont responsables de ces ouvriers qui les ont députés à la prière. Duguet insiste sur cette responsabilité. Réformer les cœurs et non la liturgie, tel est son idéal (2e p., § 30; 3e p., § 3). Si les chanoines trouvent l'office trop long, c'est de leur faute, et le traité les invite à un sérieux examen de conscience en les menaçant du jugement divin.

Duguet énumère ensuite quatorze moyens pour communiquer ce sens de la prière publique. Retenons le quatrième : « Avoir une haute idée de la majesté et de la sainteté de Dieu et une crainte religieuse »; le dixième : « S'intéresser tendrement à tout ce qui regarde l'Église »; le douzième : « S'exercer dans la prière intérieure et spirituelle ». Il dira en d'autres circonstances : « Aimez la prière..; préférez la publique et la commune à toute autre » (*Avis à une religieuse*, *Lettres*, t. 1, 1735, lettre 2, p. 66). Ce qui compte, c'est que l'âme soit dans les dispositions du psalmiste, d'où l'importance des méditations bibliques, de la contemplation du Christ. Duguet est un maître de prière; son œuvre est elle-même une prière. Bremond écrira : « Duguet est la prière faite homme », mais plus « bourgeoise » que mystique (t. 10, p. 284).

Traittez.., Paris, 1707, 3 éd.; 1708, 2 éd.; 1709, 1713, 1715, 1733, 1734, 1740, 1858; La Haye, 1707; Toulouse, 1708, 1735; Amsterdam, 1708; Liège, 1715, 1732; *Traité de la prière*, extraits par A. Clément de Boissy, Paris, 1788. A l'Index en 1711 *donec corrigatur*.

2) *Lettres sur divers sujets de morale et de piété.* — Quatre volumes parurent du vivant de Duguet. Glanons quelques-uns de ses thèmes de direction.

Pour connaître le sens de notre vie, il nous faut méditer sur no fins dernières; chez Duguet, les « préparations à la mort » sont fréquentes. Il est bon de désirer la mort quand on est bien portant; dans la maladie on doit s'en remettre à la volonté divine. La mort nous offre l'occasion d'obéir à Dieu, de lui manifester notre amour mieux « que dans les sacrifices plus libres et plus volontaires ». Toute la vie est une attente du Christ; rien de terrifiant ni de lugubre dans ces dispositions; l'approche de la mort doit nous remplir de joie; c'est « la prochaine arrivée de l'Époux ». Il suffit de nous y préparer par les mérites de la mort du Christ (t. 1, lettres 6-7, 9-11, 13; t. 2, lettres 12, 20, 35; t. 3, lettres 14, 30, 35, etc). Car nous ne pouvons nous fier ni à notre nature ni à nos mérites. Duguet insiste beaucoup pour nous communiquer une sainte crainte de Dieu, c'est pour lui un principe fondamental. Mais il console, il apaise; notre misère ne doit pas nous désespérer. « La crainte seule, qui ne voit que sa propre misère, fait injure à sa bonté (de Dieu). Il aime et il veut être aimé, et il ne connaît l'amour qu'à la confiance » (t. 3, lettre 30, éd. 1729, p. 371).

D'ailleurs, si l'homme conscient de la sainteté divine et de sa misère, ne peut s'approcher du Très-Haut, le Christ l'introduira près du Père. La piété de Duguet est foncièrement christocentrique; il souffre de ce que Jésus-Christ « n'est presque plus dans le cœur et la mémoire des fidèles » (au P. Calabre, oratorien, t. 2, lettre 38, éd. 1728, p. 379). Duguet s'efforce de le faire connaître, aimer et imiter. Le disciple du Christ, lecteur assidu de l'Évangile, pratique l'humilité et la charité, vertus essentielles pour alimenter une prière continuelle. Pour nous aider nous disposons des sacrements. Avant de communier il faut recevoir l'absolution. Le prêtre ne la donnera pas après n'importe quelle confession; il suivra la plus stricte discipline janséniste. La fréquence de la communion dépend de la ferveur; l'auteur l'interdit durant les retraites annuelles. Il la permet tout au plus deux fois la semaine, mais jamais quatre. « Il faut qu'une vie soit bien pure, bien évangélique, bien divine pour mériter un usage si ordinaire de l'eucharistie » (t. 7, lettre 57, p. 446). Il permet au prêtre de célébrer trois ou quatre fois la semaine.

Duguet n'a pas grande confiance dans la vie religieuse pour la sanctification : à son avis la vie conventuelle est trop relâchée. Le religieux a plus de responsabilité que le fidèle, car il a plus de facilité pour accomplir les devoirs qui incombent à tout chrétien : prière, pénitence, humilité. Pour Duguet il n'y a pas une morale pour religieux et une autre pour chrétien; il n'en connaît qu'une seule, la morale de l'Évangile. La vie monastique n'est pas une fin en soi, dont le religieux puisse s'enorgueillir. Aussi invite-t-il ses dirigés à se fixer un règlement de vie adapté à leur condition; à un curé de campagne il recommande l'étude comme moyen de sanctification et il lui trace tout un programme (t. 2, lettres 6-7, 36). Selon la tradition janséniste, Duguet demeure un « anti-votiste ».

Lettres.., t. 1, Paris, 1708 (9 éditions jusqu'en 1732); t. 2 et 3, 1726; t. 4, 1733; t. 5, 1734; t. 6, 1735; t. 7 et 8, 1736; t. 9, 1737; t. 10, Amsterdam, 1753. De nombreuses rééditions partielles chez divers éditeurs.

Ces *Lettres* comprennent d'authentiques lettres de direction, mais aussi de petits traités qui « eurent pour occasion et pour origine des cas tout individuels, des consultations particulières » (Sainte-Beuve, t. 5, p. 371-372), et qui furent réunis aux lettres, tant ils leur ressemblaient souvent. Malheureusement ces lettres et traités ont été édités sans ordre, dans l'anonymat et l'impersonnalité (les noms propres ont ordinairement été omis), incomplets assez souvent, etc. Ces dix volumes sont loin d'avoir rassemblé toute la correspondance de Duguet. Des *Lettres à Madame la duchesse d'Épernon* ont été publiées par P. Chételat, à la suite de son *Étude*, signalée plus loin, 177 pages. Beaucoup d'autres sont encore dans les archives publiques et privées : bibliothèque nationale de Paris, fonds fr. 23.968; Arsenal, 5315, 5362, 5784; Mazarine, 1228-1231; Troyes, 1645, 2240, 2365; bibliothèque janséniste, etc.

Parmi les dirigés de Duguet on peut relever les noms de Mlle de Vertus (analyse de cette direction dans Sainte-Beuve, *loco cit.*, t. 5, p. 184-185), Mme de La Fayette, Mme d'Harcourt, abbesse de Soissons, les d'Épernon, Mme de Fontpertuis, Mme d'Aguesseau, etc. C'est pour cette dernière, nous l'avons vu, qu'il composa la *Conduite d'une dame chrétienne pour vivre-*

saintement dans le monde, Paris, 1725 (2 éd.), 1730, 1732 (2 éd.), 1749, 1831, 1840, 1852 rééd. par Paul Carron, 1856.

Beaucoup d'autres lettres sont adressées à des évêques jansénisants, à des ecclésiastiques, à des religieux et à des religieuses, ou à ses parents : père, frères, neveu, nièce. Intéressantes à étudier seraient les lettres à son frère Jean-François, sorti de l'Oratoire en 1685 et devenu curé de Feurs (vg t. 9, lettres 58-65, 68-70, 84), à son neveu (t. 7, lettres 4-19), à son père (t. 9, lettres 67, 71, 73). Les lettres à l'oratorien exilé Du Breuil † 1696 sont fort belles (t. 7, lettre 20; t. 8, lettre 11, 30, 39, 47, 54; t. 9, lettre 5, 8, etc).

Ajoutons enfin que les *Lettres* constituent un précieux document d'histoire religieuse pour qui sait les lire. Un certain nombre de ces *Lettres* réunies en volumes avaient été publiées à part au gré des circonstances. En voici des exemples. T. 1, lettre 1, *Sur la manière de conduire les novices*, déjà publiée, parfois sous le titre de *Devoirs d'une maîtresse des novices*, Lyon, 1697; Amsterdam, 1707; Toulouse, 1708. — T. 3, lettre 1, p. 1-46, *A une dame engagée par sa naissance dans la religion protestante*, déjà publiée sous la forme d'une *Lettre d'une religieuse carmélite à une personne engagée dans l'hérésie*, Paris, 1684, 1749; il s'agit de Mlle d'Épernon devenue Anne-Marie de Jésus. — T. 6, lettre 4, p. 47-56, *Sur la dissertation qu'il a donnée au public pour établir la vérité de la consécration de l'Eucharistie par les paroles de Jésus-Christ : Ceci..*, publiée dans *Dissertation* de Brayer, chanoine de Troyes, Troyes, 1733. — T. 7, lettre 48, p. 330-369, *Sur la manière d'étudier les belles-lettres* adressée à l'oratorien Chapuy, déjà publiée dans Fr. Lamy, *Entretiens sur les sciences*, 2e éd., Lyon, 1694, p. 152-177; elle rentre bien dans la doctrine humaniste de l'Oratoire (cf P. Lallemand, *Essai sur l'histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, 1887, p. 274-278).

3) Le *Traité des scrupules, de leurs causes, de leurs espèces, de leurs suites dangereuses, de leurs remèdes généraux et particuliers*, est une réponse à Dauxy, prieur des bénédictins de Beauvais; il révèle d'une autre manière l'âme de Duguet, directeur pacifiant et compatissant. Que le pénitent s'humilie, puisqu'il ne peut plus se fier à son sens propre et qu'il doit suivre un guide sûr et judicieux, qui invoquera sans cesse les lumières de l'Esprit Saint.

Traité.., Paris, 1717, 1718 (2 éd.), 1732; Lille, 1718. Duguet revient plusieurs fois dans ses *Lettres* sur la direction des âmes scrupuleuses, vg à une personne du monde, t. 7, la lettre 3 est la lettre d'envoi du *Traité* à dom Dauxy; lettres 49, 57, 58, etc.

4) Le *Traité des devoirs d'un évêque* peut intéresser n'importe quel prêtre. Le plus clair du temps pour un évêque doit être consacré à l'oraison, à la prière publique et à l'étude. L'évêque appartient aux pauvres, ses biens sont à leur disposition; il doit s'interdire tout luxe. On trouve ici la stricte morale janséniste inspirée par la connaissance de l'antiquité chrétienne.

Le *Traité des* (ou *sur*) *les devoirs d'un évêque* a été publié à Caen en 1710, Pavie, 1791. On le trouve en tête du *Recueil de quatre opuscules fort importants de feu M. l'abbé Duguet*, 192 pages, Utrecht, 1737; à la fin du second volume des *Conférences ecclésiastiques*, Cologne, 1742, p. 479-547. Le sujet est également abordé dans la 4e partie de l'*Institution d'un prince* (choix, qualités, etc). Duguet parle du *Traité* dans ses *Lettres*, t. 8, lettre 49.

5) L'*Explication des qualités ou des caractères que saint Paul donne à la charité* parut sans le consentement de l'auteur. C'est le commentaire de 1 *Cor.* 13, 3-7; il interprète chaque épithète de la charité en son sens littéral, puis analyse chaque qualité, surtout en étudiant le défaut contraire. A propos du dernier caractère, il rappelle que notre charité consiste dans notre amour pour Dieu; son absence vicie les plus beaux actes de religion. Des pages remarquables n'empêchent pas de voir en cet ouvrage l'apologie des jansénistes, dont Duguet ne décèle pas le secret orgueil.

L'*Explication* a été mise à l'Index en 1745 *donec corrigatur*. Quelques prêtres essayèrent de corriger l'*Explication* pour en faire une nouvelle édition : *L'or pur de la vraie charité ou les caractères de la charité d'après saint Paul* (Lille-Gravelines, 1888). L'édition fut cependant retirée du commerce. Voir aussi DS, t. 2, col. 623.

6) Le *Traité de la Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (14 volumes) constitue l'œuvre magistrale de Duguet. Le tome 1 rapporte le séjour de Jésus à Jérusalem; les tomes 2 et 3 traitent des événements du jeudi saint : pour l'auteur la Cène explique le sacrifice du Christ, dont elle est un moment essentiel (cf Bremond, t. 9, p. 137-155); les tomes 4 et 5 commentent le discours après la Cène, le tome 6 l'agonie, les trois derniers le procès et le crucifiement.

Duguet insiste sur les antinomies qui déroutent notre sagesse. Seule notre foi en la miséricorde infinie de Jésus-Christ nous fait admettre le mystère de la Passion, scandale pour ceux qui nient l'amour de Dieu à notre égard; la charité du Christ est divine dans la mesure où elle est excessive. « Une miséricorde divine doit avoir le caractère d'être incompréhensible et de surpasser toutes nos pensées » (t. 9, p. 598). Croyant en l'amour de Dieu pour nous, nous pouvons contempler la croix. Duguet, incapable de s'enfermer dans le désespoir, nous exhorte à la confiance; le mystère de la Passion doit nous faire triompher de la crainte. L'auteur se désole : « Les hommes répugnent au remède capable de guérir leurs maux. Ils rougissent de la charité du médecin au lieu de rougir de leurs blessures » (p. 122). Mêmes sentiments dans la prière du « voleur pénitent » : « Je ne donne aucune borne à ma confiance, parce que votre charité pour nous n'en a point... Je m'abandonne à une miséricorde que je ne puis comprendre » (p. 212). A s'être appesanti sur la misère de l'homme, Duguet en est venu à mieux apprécier le don inestimable du Christ, à mieux saisir le mystère essentiel du christianisme : la charité gratuite, incompréhensible de Dieu. Ce *Traité* où se retrouve toute la tradition patristique mérite encore la lecture et porte à la méditation; il instruit et édifie.

7) *Le tombeau de Jésus-Christ ou explication de la sépulture* est le chef-d'œuvre de Duguet, au dire de Bremond, qui s'émerveille du chapitre onzième sur « la prière à Jésus-Christ enseveli ». Après avoir sacrifié longuement aux nécessités apologétiques du temps, Duguet revient sur les vérités éternelles qui lui tiennent à cœur : « la méditation doit approfondir ce que les évangiles rapportent si brièvement » (p. 61). De cette œuvre se dégage une piété exquise et émouvante. A propos de la descente de croix par exemple : « Pendant qu'ils détachent de la Croix le corps de Jésus-Christ, hâtons-nous d'en approcher pour recevoir de leurs mains ou les clous ou la couronne d'épines... Empressons-nous de baiser les pieds de Jésus-Christ » (ch. 8, n. 5). La contemplation est toujours retenue par l'humilité dans les bornes de la discrétion. L'auteur se méfie d'un lyrisme trop abondant; il retient sa sensibilité dans ce mystère qui semble mieux lui convenir; il n'ose approcher de son Maître : « Souffrez que je verse des larmes devant vous, comme à votre insu ».

Plus intéressante, plus actuelle aussi est sa spiritualité du baptême. L'ensevelissement du Christ nous communique la grâce; le baptême non seulement nous fait mourir, mais encore nous ensevelit avec le Christ : « On descend dans l'eau pour disparaître aux yeux des hommes comme ceux qui sont dans le tombeau ». Saint Paul et l'antique liturgie lui fournissent ses arguments. Sur la dévotion de Duguet au baptême, voir Bremond, t. 9, p. 23-33; DS, t. 1, col. 1237.

Son amour de l'humilité, vertu fondamentale, explique son culte de la sépulture de Jésus-Christ, encore plus humiliante que sa mort. C'est une mort définitive, un mystère que nous ne méditons pas assez, pourtant « notre vie consiste dans l'obscurité et l'humiliation; elle ne se conserve bien que dans le tombeau » (p. 219). Duguet nous livre son idéal au chapitre 15 : « Portrait d'un chrétien enseveli avec Jésus-Christ », « cet homme si caché, si patient, si muet, si semblable aux morts » (p. 235). On ne peut mutiler ce poème qui nous dévoile quelque peu l'âme de Duguet. Duguet n'a pas écrit le portrait du chrétien ressuscité avec Jésus-Christ; il n'a pas été un écrivain mystique. La résurrection lui rappelle seulement la création qui l'a préfigurée. « Il était réglé dans les desseins de Dieu, que son Fils... réparerait l'homme dans le même jour qu'il l'avait créé.., qu'il commencerait la création du monde nouveau le premier jour de la semaine, comme il avait commencé la création du monde ancien ». Celle-ci lui a inspiré l'un de ses meilleurs ouvrages, qui nous fait regretter celui qu'il aurait pu écrire sur Jésus-Christ ressuscité.

8) L'*Explication de l'œuvre des six jours* précéda les commentaires de la *Genèse*. Silvestre de Sacy, qui la réédita, en compare certaines pages aux « tableaux les plus brillants de Milton ». Duguet explique le texte sacré mot à mot, se réfère à l'hébreu, le commente selon la tradition, en fils de l'Église. Après avoir donné le sens littéral, il expose les objections qu'il réfute à l'aide de la Bible et des Pères. Enfin il ramène tout à Jésus-Christ, car « les Écritures ne perdent jamais Jésus-Christ de vue ».

La création manifeste la puissance de Dieu; les merveilles du monde, ses vertus, et les anges qui en sont témoins ne peuvent qu'adorer. Duguet développe le thème de l'exemplarisme divin. Dieu a observé dans la création un progrès qui nous prouve sa bonté. En s'avançant par degré, il faisait entrer les anges dans les profondeurs de sa sagesse, sans les accabler par un spectacle trop subit. Il les traitait, par rapport aux mystères de la nature, comme il avait besoin d'en user à leur égard dans les mystères de la grâce (1er jour). Duguet ne manque pas d'exalter les grandeurs de l'homme sortant des mains de Dieu. « L'homme, en un mot, remplit seul en toute son étendue la fin que Dieu s'est proposée dans la création du monde » (6e jour).

Averti des objections que les savants formulaient, Duguet ne se réfugie pas dans le concordisme. Il répond avec bon sens, mais ce qui l'intéresse c'est le seul sens spirituel. La leçon est quelquefois subtile, toujours profondément religieuse. Nous retrouvons ici l'essentiel de sa doctrine qui magnifie la grandeur de Dieu, comme la nature chante sa majesté. Cette création aboutit au Christ : « J'ai appris que c'est moins au premier homme qu'au second Adam que vous avez tout assujetti, et que les animaux dont vous paraissez rendre maître le premier sont l'image de ceux dont le second doit être pasteur » (6e jour). Ainsi le pessimisme de Duguet s'atténue au souvenir de la grandeur perdue et surtout au rappel d'une confiance illimitée en Celui qui seul peut nous la rendre plus superbe encore.

Il y aurait bien d'autres points de vue à étudier chez Duguet, sa dévotion mariale notamment, cf Bremond, t. 9, p. 276, 280, et surtout L. Cognet, *La dévotion mariale à Port-Royal*, dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 148-150; R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, Paris, 1952, p. 296-297.

Conclusion. — Après ce rapide aperçu sur une œuvre variée et nuancée, nous devons d'abord conclure, avec son disciple d'Étemare, que Duguet n'est qu'un « cousin germain » des Messieurs de Port-Royal (cf Sainte-Beuve, *loco cit.*, t. 5, p. 435). Esprit cultivé, lecteur infatigable des Pères grecs, d'une mémoire prodigieuse, d'une intelligence déliée, Duguet séduisait ses contemporains encore plus par sa conversation que par sa plume, pourtant « l'une des meilleures du parti janséniste », au dire de Voltaire. Les circonstances, son tempérament, sa vénération pour le tombeau du Christ l'empêchaient de se produire. D'humeur sauvage, il nourrissait une crainte parfois maladive. Ses amis publièrent ses écrits souvent malgré lui; il fuyait les tracas du monde. Chez lui tout est évasion, comme l'écrira Sainte-Beuve : « Talent qui se dérobe, style qui se dérobe, vertu qui se dérobe. Il a passé sa vie et mis son âme à se dérober » (p. 375).

Ce n'est pas le lieu de louer sa valeur littéraire, mais d'apprécier une pensée profonde, une doctrine solide, qui charme sans recherche. Ses lecteurs constituent un « public à la piété recueillie » (p. 406). Pour celui-ci, quel trésor et quel enchantement! Duguet « ne touche à rien qu'il ne le renouvelle » (Bremond, t. 9, p. 149). Ce disciple d'Arnauld et de Quesnel tient de Nicole et de Fénelon. L'abbé André le remarquait déjà (*L'esprit..*, p. XVI). Il ne spécule pas; il possède une vérité dont il vit et qu'il transmet. Directeur de conscience, il se montre surtout un « moraliste »; quoi qu'on pense, sa religion n'a rien de rebutant, et on lui reconnaît le don de consoler. Ses amitiés jansénistes ont causé du tort à sa mémoire; mais son « jansénisme radouci et mitigé » ne doit pas trop nous effrayer. Et il nous est permis de le considérer comme un des meilleurs écrivains spirituels français du 18e siècle.

Les autographes d'ouvrages importants de Duguet ont été déposés par sa nièce ou Levet à la bibliothèque Sainte-Geneviève (consulter le tableau du catalogue).

Gouget, *Vie de M. Duguet, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire, avec le catalogue de ses ouvrages*, 1741; paru d'abord en tête de l'édition de l'*Institution d'un prince*. — Abbé André, *L'esprit de Monsieur Duguet ou précis de la morale chrétienne tiré de ses ouvrages*, Paris, 1764; ne comporte malheureusement aucune référence aux œuvres. — Jacques Taveau, *Vie de M. François Jacquemont, curé de Saint-Médard en Forez suivie d'un essai historique sur la vie et les écrits de Mre Jacques-Joseph Duguet de Montbrison*, 1868, ms 140 de la bibliothèque départementale de Saint-Étienne; L. Séché n'a imprimé que la *Vie de M. Jacquemont*, dans *Les derniers jansénistes*, t. 2, Paris, 1891.

E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, 17e siècle*, t. 7, Paris, 1719, p. 146-160. — *Nouvelles ecclésiastiques*, notice nécrologique, 23 novembre 1733, p. 234-235; les *Nouvelles* ont beaucoup parlé de Duguet, voir la *table*. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, t. 2, 3e éd., Paris, 1853, p. 461-462. — C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, liv. 6, ch. 8-9, t. 5, Paris, 1859, p. 362-437. — P. Ché-

telat, *Étude sur Duguet suivie d'une correspondance avec la duchesse d'Épernon*, Paris, 1879. — A.-M.-J. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1882, p. 187-197. — P. Quesnel, *Correspondance*, éd. A. Le Roy, t. 1, Paris, 1900, p. 45-50, 57-60, 67, 70 : années 1685/6; Duguet chez Ménars : p. 149, 155; Mme Duguet-Mol, t. 2, p. 358, 362, etc. Sur la part de Quesnel dans les *Réflexions* de Quesnel *sur le Nouveau Testament*, voir J.-P. Lallemant, *Le P. Quesnel sédutieux dans ses Réflexions*, Bruxelles, 1705, p. 14-18. — O.-C. Reure, *Bibliothèque des écrivains Foréziens*, dans *Recueil de mémoires et documents sur le Forez*, t. 13, Montbrison, 1914, p. 254-276; sur son frère cadet Jean-François, p. 252-254; sur Duguet-Mol, sa nièce, p. 278-279. — J. Dedieu, *L'agonie du jansénisme*, dans *Revue de l'histoire de l'Église de France*, t. 14, 1928, p. 161-214 (particulièrement documenté). — E. Préclin, *Les jansénistes du 18e siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929, *passim*. — Bremond, t. 9 et 10, surtout p. 283-299. — *Catholicisme*, art. *Duguet*, t. 3, Paris, 1952, col. 1154-1155.

La nièce de Duguet, Mme Duguet-Mol, farouche anti-convulsionnaire, a laissé plusieurs écrits de controverse, notamment *Journal historique des convulsions*, 1733, et une *Lettre au P. Lenet au sujet de la manière dont M. d'Etemare parle de M. Duguet*, 1734. Cf Dedieu, *loco cit.*, p. 194 svv.

André Guny.

DU HOUX (Jeanne), 1616-1677. — 1. *Vie.* — 2. *Vie spirituelle.* — 3. *Influence.*

1. Vie. — Jeanne Pinczon est née le 2 septembre 1616; elle est appelée dans sa jeunesse du Hazay, d'après le fief qui devait constituer sa dot. Sa sœur aînée entre au premier monastère de la Visitation de Rennes, fondé en 1628. Jeanne connut, enfant, de dures épreuves. Sa mère mourut quand elle n'avait elle-même que quatre ans. Sa marâtre la traite comme une fille de service. Jeanne n'a qu'une idée, se faire religieuse; mais son père la marie en 1636 à Hilarion de Forsans, seigneur du Houx. Son mari, bientôt, la seconde en toutes ses bonnes œuvres : visite des prisonniers et des malades, secours aux maisons religieuses. Elle se livre aux austérités. On assure que sa dévotion n'a rien de « sauvage »; Mme du Houx exerce déjà une influence spirituelle appréciée.

Son mari mort prématurément, la jeune veuve donne suite à son ancien projet. Elle entre le 29 juin 1646 au Colombier, second monastère de la Visitation de Rennes. Sa santé ébranlée ne lui permet pas d'être religieuse. En sa faveur se réalise la situation de « bienfaitrice séculière », qui l'associe à la vie de communauté sans lui faire porter toutes les exigences de la règle. Un contrat liait l'agrégée au monastère, comportant, outre le vœu privé de chasteté, une promesse d'obéissance à la supérieure et la disposition de son avoir à la volonté de celle-ci. Quatorze mois après son entrée, Mme du Houx fut revêtue, privément, de l'habit religieux, et elle prit le nom de sœur Jeanne-Marie. Cette condition de vie fut providentielle. Jeanne-Marie partagera son existence, pendant près de trente ans, entre le cloître et le monde, où elle se répandra dans les missions auxquelles l'appellera l'autorité ecclésiastique. A partir de 1671, Mme du Houx demeure à peu près complètement dans la retraite. Elle obtint, le 24 septembre 1677, de faire la profession religieuse qu'elle avait toujours souhaitée. Elle mourut le 26.

2. Vie spirituelle. — 1° *Dans le mariage.* — La personnalité de Mme du Houx connut moins d'éclat que celle de ses contemporaines, les deux Marie de l'Incarnation, mariées et veuves comme elle. Ses ascensions d'âme se présentent pourtant sous un jour d'une réelle grandeur. Elles sont connues par l'autobiographie qui lui fut prescrite, et dont la *Vie* qu'on écrira d'elle conserve des extraits.

Enfant, elle a des intuitions de pureté qui sont effet de la grâce : « Un secret instinct me portait sans cesse vers Dieu et me faisait terriblement appréhender le péché » (*Vie*, p. 4). Peu après sa première communion, elle recevra « un trait d'amour de Dieu », qui lui sera « source inépuisable de grâces » (p. 6). Ses actes de dévotion n'en sont pas moins ceux d'une piété active : oraison du matin et du soir, messe quotidienne, office de Notre-Dame. Elle s'exerce aux vertus, à cette patience héroïque dont les circonstances familiales, les mauvais traitements et les infirmités précoces lui fournissent l'occasion. Jeanne Pinczon n'a toléré le « joug » du mariage qu'avec peine, se reprochant, sans cesse et en dépit de toutes les garanties, d'y avoir cédé. Le reproche délicat que se fera son mari mourant montre à quel point il subit l'ascendant d'une transparence d'âme.

Sa pensée s'est élevée constamment vers un amour supérieur. Un lépreux se montre à elle lui offrant ses plaies à baiser. Elle reconnaît le Sauveur. Des visions d'effroi font suite à cette vision consolante : le démon, une âme en état de péché... Un ange la guide, comme sainte Françoise Romaine. Sa vocation religieuse se traduit de la façon la plus aimable : Jésus est le jardinier au milieu d'un jardin; il s'y repose. Le jardin c'est son âme. Vocation crucifiante : le crucifié se montre à elle couronné d'épines et l'invite à « épouser sa croix » (*Vie*, p. 42).

2° *A la Visitation.* — Peu après sa prise d'habit, Jeanne-Marie est soumise aux épreuves purificatrices. La crise tourne au désespoir, l'enfer paraît au terme; et l'épreuve dure six ans, interrompue par une vision de sainte Jeanne de Chantal, le 12 décembre 1646. La fondatrice apporte la leçon de l'abandon : « Un trait de lumière vive me découvrit que la cause de mes peines était la crainte naturelle et servile ». « Demeurez abandonnée », lui dira le Seigneur (p. 51).

Elle reçut alors l'appui spirituel du prieur des carmes de Rennes, Valentin de Saint-Armel † 1680 (cf Suzanne-M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950). Père spirituel et pénitente ne se sont pas tout de suite compris. Pourtant, si le « saint directeur » ne parle « que de croix » (*Vie*, p. 54), il est écouté, et même jusqu'à l'excès. Les jeûnes sont continuels, les disciplines sanglantes. Ce qui devait dérouter le père Valentin, c'était plutôt le caractère des communications divines. Mme du Houx consacre plusieurs heures de jour et de nuit à l'oraison; la nuit, face contre terre, les bras en croix. « Tantôt le Seigneur l'élevait pour ainsi dire jusqu'au ciel, où elle jouissait de sa présence la plus intime, et tantôt il la précipitait comme dans le fond des abîmes pour y souffrir ce que l'enfer a de plus affreux » (p. 56). La vue d'un crucifix, quelques prières vocales suffisent à provoquer, chez sœur Jeanne, le ravissement. Sa contemplation se rapproche de plus en plus de l'union mystique. « Mon Jésus m'est plus présent que moi-même » (p. 154). Les plaies du Christ sont les portes ouvertes par lesquelles elle s'abîme en Lui. Le Père lui fait voir en son Fils l'exemplaire à copier; elle doit reproduire en elle-même l' « adhérence infinie » de l'Homme-Dieu à sa volonté sainte (p. 162).

Elle est gagnée à la dévotion envers l'enfance de Jésus, sous l'influence directe de Marguerite du Saint-Sacrement, avec laquelle elle a été mise en relations par

les carmes. L'échange des cœurs, c'est l'Enfant Jésus qui l'opère un jour de Noël. Il répand dans son cœur une goutte de son précieux sang et lui imprime « les qualités de la sainte Enfance » (p. 172-173). Jésus l'offre à son Père en disant d'elle : « Mon Père, je vous prie qu'elle soit une avec nous, comme vous et moi ne sommes qu'un » (p. 157, d'après *Jean* 17, 11 et 21). Les visions l'élèvent jusqu'à la Trinité, avec cette note théologique sur le mystère rédempteur : « L'amour mutuel du Père et du Fils a été la cause que le Verbe s'est fait chair pour nous et qu'il s'est approprié notre nature » (p. 158). Elle souffre, en même temps, de communications avec les âmes du purgatoire. Elle jouit de la pureté de celles qui, délivrées, pénètrent dans le sein de Dieu.

3° *L'épouse de la croix.* — Ce titre marque l'apogée de la vie spirituelle de Mme du Houx. Tout, dans son comportement psychologique, dans la durée de ses épreuves, l'y prédisposait. Ces purifications semblent avoir revêtu chez elle un caractère d'expiation rédemptrice. Le Seigneur lui dit : « Vous êtes pleige et garante vers moi pour certaines âmes que je vous ai adressées; vous pâtirez » (p. 239). « Il faut que vous épousiez ma croix; mais par *contrat* et dans toutes *les formes* » (p. 71). « En la fête de l'Immaculée Conception » 1657, en présence du Saint-Sacrement et soumise à l'obéissance, Jeanne-Marie s'engage, par acte solennel, pour « vivre pauvre comme Jésus-Christ » afin de « mourir nue comme Lui sur la croix »; pour endurer toutes les peines, « jusqu'à être accablée comme Jésus-Christ sous le poids épouvantable de la croix »; pour aimer les mépris, s'enivrer d'opprobres, « à l'exemple de Jésus-Christ sur la croix » (p. 72). Dès sa retraite au Colombier, Jeanne avait toujours conservé la « vue » de Jésus crucifié. Désormais, elle cherche « à ressentir les souffrances *de Jésus* ». Elle l'avoue : l'amour, chez elle, dépasse la souffrance, comme en Jésus l'amour la surpassait « infiniment » (p. 184, 188).

Il n'y a dès lors pas à revenir sur des « nuits » d'âme plus angoissantes que jamais. La sainte communion devenue un tourment (p. 208); toute application à la vie intérieure, l'approche des fêtes liturgiques, un accroissement d'anxiété. « Je porte un état qui est dur comme un enfer » (p. 237). Le « fond de l'âme » adhère à Dieu; elle consent à ce que sa vie soit désormais « un abrégé de toutes les misères » (p. 238). L'épouse est comme l'Époux, souffrant pour la même fin de rédemption à laquelle se prête l'amour. C'est vingt années qu'elle passe en cet état. « Il y a environ seize mois, dit-elle au début de 1677, qu'une voix intérieure me sollicite doucement de m'avancer vers la sainte éternité ». Elle répond de bon cœur : « Depuis que je me connais, je me suis sentie plus d'inclination pour la mort que pour la vie » (p. 101-102).

3. **Influence spirituelle.** — 1° *Jeanne du Houx et Jeanne des Anges.* — En 1654, à Loudun, Jeanne des Anges, pacifiée, introduite dans les voies spirituelles grâce à l'intervention de Surin, puis de Saint-Jure, cherche à entrer en relations avec Mme du Houx par Valentin de Saint-Armel, qui a passé quatre ans au couvent des carmes de Loudun. Mme du Houx part pour Loudun en juin, où elle reste trois mois. Elle renouvellera deux fois le voyage : en 1660, elle y demeure six mois; en 1664, neuf mois, jusqu'à la mort de Jeanne des Anges, le 29 janvier 1665.

D'Espoy laisse entendre que Mme du Houx faisait des réserves sur le cas de Jeanne des Anges. Les visitandines, dans l'*Année sainte* (t. 9, p. 592), avancent au contraire sans hésiter qu' « elle ne tarda point à reconnaître l'éminente sainteté de la Mère Jeanne des Anges, la réalité des faveurs dont elle était comblée et la présence de l'esprit de Dieu qui la dirigeait en toutes ses œuvres ». Il semble que Mme du Houx, observatrice prudente, se soit néanmoins laissée gagner assez vite. Elle s'est renseignée auprès de Saint-Jure, dont la réponse (20 décembre 1655, citée dans *Vie* ms de Jeanne des Anges) la rassure. Saisie parfois de doutes, elle renouvelle sa consultation auprès de Surin, en 1659, et, jusqu'aux derniers jours de la prieure, auprès de Bastide, ancien exorciste à Loudun et confesseur de Surin. Ces hésitations, ou ces demandes de garanties, ne paraissent pas avoir affecté la confiance des premières heures. Jeanne Pinczon s'est ouverte spontanément de ses états d'âme et elle ne cessera de faire bon accueil aux « vues » par lesquelles sa correspondante l'y confirme. Une étroite union spirituelle, agréée par Saint-Jure (1657), s'établit entre les deux femmes. Une volumineuse correspondance en est restée le témoin. Cette fréquentation ne contribua guère à la bonne réputation de la sœur Jeanne-Marie. Si on l'avait jusque-là traitée de visionnaire, on la traita désormais de « sorcière ».

Les relations de Mme du Houx avec Surin commencèrent le jour où, suffisamment remis de son épreuve, le père put correspondre avec elle. Il est au courant de sa grâce particulière : « Attachez-vous fermement à sa croix (de Jésus-Christ), écrit-il, selon son ordonnance » (*Lettres*, 7 mai 1658, éd. Cavallera, t. 2, p. 220). Sur l'ordre de Valentin de Saint-Armel et de l'évêque de Tréguier, Mme du Houx écrira, en 1667, un *Mémoire sur la Vie et les vertus de la Mère Jeanne des Anges*. Le mémoire semble perdu, mais il est utilisé dans la *Vie* manuscrite de Jeanne des Anges.

2° *Les monastères bretons.* — L'intervention de Mme du Houx à Loudun fut l'occasion de l'apostolat de « l'épouse de la croix » en Bretagne. Tout le monde, en France, discutait de Loudun; le fait que l'évêque de Rennes eût député Mme du Houx pour en connaître ne pouvait qu'attirer l'attention sur elle. Les dames Budes, fondatrices de la Retraite de Rennes, l'avaient accompagnée; elles activèrent la propagande. Sa supérieure de Rennes, Marie-Isabelle de la Bintinaye, « ayant fait l'expérience du grand don de direction départi à cette sainte âme », se trouva plus libre désormais pour en faire profiter sa propre maison. Tout le monde reconnut en elle un admirable don de discernement des esprits et jusqu'à de « secondes vues » dans l'intérieur des âmes.

Les randonnées en Bretagne ne commencent guère avant 1659. Mme du Houx se rend, en septembre, à Hennebont, sur la demande de l'abbesse cistercienne de la Joie et par ordre de l'évêque de Rennes. La réforme entreprise y connaissait les plus difficiles résistances. Il devait être donné à Mme du Houx de réussir, au bout de deux mois, aidée du père V. Huby. En 1662, l'évêque de Tréguier la demanda pour ses communautés religieuses; spécialement les ursulines. Mme du Houx se dirige ensuite vers les maisons d'ursulines de Guingamp, Saint-Brieuc, Lamballe, Pontivy, le Faouët, puis chez les hospitalières de Quimper. Elle éclaire, stimule, console. Elle qui paraît s'être montrée favorable à Jeanne des Anges, décèle, à Pontivy, les illusions d'une fille réputée sainte; elle arrache à un gentilhomme une haine mortelle et secrète; elle dévoile à une femme des crimes cachés depuis longtemps. Le dernier apostolat de Mme du Houx aura lieu à Vannes où, sur la demande du grand vicaire, de Kerlivio, de V. Huby et de Catherine de Francheville, elle est appelée, en 1674, à jeter les fondements de la Retraite des femmes. Elle en assume la direction pendant deux ans.

3° *Direction spirituelle.* — Dès la première retraite qu'elle avait faite avant d'entrer au Colombier, Jeanne

Pinczon avait conscience de la mission qui serait la sienne. « Allez, morte à vous-même, s'était-elle entendu dire au fond de son cœur, inspirer la vie de Jésus dans les âmes » (*Vie*, p. 177). Elle s'attache à « l'esprit de Jésus-Christ » (p. 179), demande au Père de bien le lui faire connaître, se déterminant quelques règles précises qu'elle énumère attentivement :

« Je dois être dégagée de toutes prétentions.., me regardant comme un très vil instrument... Je ne prévois presque jamais rien de ce que j'aurai à dire ou à répondre... Mon esprit devant continuellement rester comme vide devant Dieu, propre à recevoir tout ce qu'il lui plaira; rien s'il le veut... Avant que de parler, je dois m'humilier devant Dieu.., me revêtir autant que je pourrai de Jésus-Christ.., surtout jeter les yeux sur cette douceur charmante et cette patience qu'il avait en conversant avec nous » (p. 283-285).

Les lumières de Mme du Houx portent le cachet d'une expérience profonde. « Il faut savoir adroitement priver les âmes des consolations trop sensibles, qui fomentent leur complaisance pour elles-mêmes, afin qu'elles apprennent à n'avoir de complaisance que pour Dieu ». Il est nécessaire aussi de « leur faire sentir leurs misères et en même temps les miséricordes de Dieu infinies » (p. 288-289).

Le renom que méritait Mme du Houx aura-t-il subi quelque atteinte du fait de ses relations avec les « possédées » de Loudun? C'est possible. En tout, cependant, elle garde le caractère de la sérénité, de la « raison », et le sens profond de l'action divine dans les âmes. Ce rapport à Dieu même, cette dépendance de « l'esprit de Jésus-Christ », peuvent la ranger parmi les disciples de l'école bérullienne, mais avec cette note de simplicité recueillie et prudente, qui est salésienne, et avec ce cachet qui lui est personnel : faite « épouse de la croix » afin de répondre à l'amour et y conduire les âmes. Sa formation fut celle de la souffrance. « Je me regarde, écrivit-elle sous une forme un peu rude, comme un vil morceau de savon, qui doit s'user peu à peu en nettoyant et blanchissant la toile ».

Correspondance de la V. M. Jeanne des Anges, religieuse ursuline de Loudun, avec la M. Jeanne-Marie Pinczon du Houx, religieuse de la Visitation à Rennes, ms L de l'ancienne bibliothèque de l'École Sainte-Geneviève sous le titre *Ursulines de Loudun*, t. 4-6, contenant 184 lettres de Jeanne des Anges et 162 de Mme du Houx, en 1445 pages; cf RAM, t. 11, 1930, p. 114 svv. — *La vie de la Vénérable Mère Jeanne des Anges, Religieuse ursuline de Loudun, en Poitou... Recueillie de ses propres écrits et des mémoires des Révérends Pères Seurin et St Jure Jesuittes et de ceux de nostre venerable Sœur du Houx*, Arch. de la Visitation de Rennes. — Lettres de Jean-Joseph Surin à Mme du Houx, dans *Lettres spirituelles*, éd. L. Michel et F. Cavallera, t. 2, Toulouse, 1928, lettres 157, 167, 174, 187, 212, 251, 252; avec fragments de lettre de Jeanne des Anges à Mme du Houx, 201, et de Mme du Houx à Jeanne des Anges, 206. — *Lettre circulaire* du second monastère de la Visitation Sainte-Marie de Rennes, du 3 novembre 1680.

[d'Espoy], *La Vie de Madame du Houx, surnommée l'Épouse de la Croix, décédée après avoir fait les Vœux de Religion au second monastère de la Visitation Sainte-Marie de Rennes, et pris le nom de Sœur Jeanne-Marie Pinczon*, Paris, 1713, 300 pages. — G.-A. Lobineau, *Les vies des saints de Bretagne*, éd. Tresvaux, t. 4, Paris, 1837, p. 421-458. — *Année Sainte des Religieuses de la Visitation Sainte-Marie*, t. 9, Annecy, 1870, p. 577-621. — H. Bremond, t. 5, 1920, p. 140-147, 247-251. — M. Saint-Gal de Pons, *Une mystique bretonne du 17e siècle*, VS, t. 86, 1952, p. 167-178. — G. Théry, *Catherine de Francheville*, t. 2, (Vannes), 1956, p. 49-60.

Étienne Catta.

DUHR (Joseph), jésuite, 1892-1953. — Né à Ahn (grand-duché de Luxembourg) le 24 mars 1892, Joseph Duhr entra dans la compagnie de Jésus (province de Champagne) le 8 octobre 1910. Ancien élève de l'École des chartes à Paris, il enseigna, de 1926 à 1952, l'histoire ecclésiastique et l'archéologie religieuse au scolasticat des jésuites français à Enghien (Belgique) et mourut à Luxembourg le 12 octobre 1953. Son érudition, vaste et précise, fruit d'un travail acharné, apparaît dans ses nombreux articles des *Recherches de science religieuse* (où il rédige longtemps le *Bulletin d'histoire ecclésiastique*), de la RHE et de la NRT (en particulier sur l'iconographie de la crucifixion et sur la Vierge), comme dans ses ouvrages historiques : *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du 4e siècle ou le « De lapso » de Bachiarius* (Louvain, 1934); *Un jésuite en Chine, Adam Schall* (1592-1666), *astronome et conseiller impérial* (Bruxelles, 1936). Peu avant la promulgation du dogme de l'Assomption, il publie *La glorieuse Assomption de Marie* (Paris, 1949; l'essentiel en est repris dans *Le dogme de l'Assomption de Marie*, Mulhouse-Paris, 1952, supplément au *Précis de théologie dogmatique* de B. Bartmann), où il expose les raisons rendant cette définition « non seulement possible, mais souhaitable et opportune ». Le DS lui doit, outre des notices (telles, Bachiarius, t. 1, col. 1187-1188; Célestins, t. 2, col. 377-385), des articles riches de doctrine, de documentation et d'élévation spirituelle, notamment Anges (t. 1, col. 580-625), Communion fréquente (t. 2, col. 1234-1292), Confréries (col. 1469-1479). Signalons enfin, dans un domaine différent, *L'art des arts. Éduquer un enfant* (Mulhouse, 1953), apportant d'utiles conseils pour la formation religieuse de l'enfant, de l'adolescent et de l'adolescente.

Paul Bailly.

1. DU JARDIN (Anne; en religion Bonne de Paris), capucine, 1586-1652. — Par sa naissance Anne du Jardin s'apparentait aux grandes familles de France, puisque son père fut secrétaire de Charles IX et de Henri III, et que par sa mère elle fut parente d'Antoine Molé, président au Parlement et de Denis de Marquemont, archevêque de Lyon. Née à Paris en 1586, elle y fit profession chez les capucines le 30 mai 1608, entre les mains d'Ange de Joyeuse; maîtresse des novices et abbesse, elle fut d'abord demandée par son cousin Marquemont pour la fondation de Lyon; elle se récusa par humilité. Quelques années plus tard sur la demande du cardinal F. Barberini et sur l'ordre du provincial de Paris, elle fut nommée pour la fondation de Marseille, monastère dont par trois fois elle fut élue abbesse; là elle fut célèbre par ses extases et ses ravissements; elle y mourut le 14 janvier 1652; elle opéra des miracles après sa mort. Elle a laissé des manuscrits, dont très peu sont parvenus jusqu'à nous, par l'intermédiaire de ses biographes; notons un *Alphabet de la Passion*, des *exhortations aux novices* sur les vœux de religion, l'exercice de la présence de Dieu et la célébration des solennités liturgiques; le tout se réduit à quelques pages; on a d'elle aussi un acte de donation à Notre-Seigneur, daté du 30 mai 1608, et une courte méditation sur l'indifférence chrétienne. Malgré ces maigres renseignements, on peut dire de Bonne de Paris, qu'elle prit une grande part à la conquête qu'a si brillamment contée H. Bremond.

Marcel de Riez, *La vie de la Révérende Mère Bonne de Paris, religieuse capucine professe du monastère de Paris et une des fon-*

datrices du monastère de Marseille, Marseille, 1675. — *La vie de la Mère Bonne de Paris*, dans *La vie des premières religieuses capucines du monastère de Marseille*, Marseille, 1754, p. 75-127.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

2. DU JARDIN (THOMAS), dominicain, 1653-1733. — Jean-Philippe Du Jardin est né en 1653 à La Haye en Hollande. Son père, converti du protestantisme, voulant donner à ses enfants une éducation catholique, transporta sa famille à Malines en 1655, puis en 1659 à Gand. Jean-Philippe y entra chez les dominicains en 1669 et prit le nom de Thomas. Après ses études à Louvain et à Paris, il fut professeur d'Écriture sainte, de philosophie et de théologie, régent des études à Louvain, prieur à Malines (1697-1700) et à Gand (1703-1706, 1713-1719), enfin provincial. Il mourut à Gand le 15 juin 1733. Indépendamment de ses qualités de supérieur, Du Jardin se montra un écrivain infatigable et un défenseur intrépide de la doctrine catholique. Ses écrits relèvent de la controverse, de la pastorale et de la spiritualité.

Ardent controversiste, Du Jardin publia des sermons (*Geloof geschillen...*, 2 vol., Gand, 1710) et des ouvrages de polémique, notamment contre le pasteur protestant J. Leydekker (*Spore der catholycke...*, 2 in-folio, Gand, 1715; résumé dans *Schole der waerheyt of catholyke onderwysingen...*, Gand, 1717). Il combattit tout aussi vigoureusement les propositions de Quesnel condamnées par la bulle *Unigenitus* : *Het aengewesen vergift van de 101 Stellingen van Paschasius Quesnel* (Gand, 1724, 1729, 1735); l'ouvrage fut traduit en latin (*Notae in propositiones P. Quesnelli... ejusdem constitutionis vindiciae*, Gand et Louvain, 1729, 1736; ou sous le titre *Pestiferum 101 propositionum...*, Gand, 1728) et en français (*Venin des* CI *propositions de P. Quesnel exposé aux simples fidèles*, Gand, 1730, 1735). Un premier essai du *Vergift* avait déjà paru, anonyme, en flamand et en français, en 1713 et 1714, sous des titres équivalents; une *Dissertatio theologica de bulla Unigenitus* avait été publiée à Louvain en 1719 et en 1723.

En plus d'une édition corrigée de la traduction de la Bible de Gilles de Witte, publiée à Anvers en 1714 en collaboration avec son confrère Fr. d'Enghien, et une traduction de l'*Institutio spiritualis* de Louis de Blois (*Geestelycke onderwysing*, Louvain, 1696), Du Jardin a publié plusieurs ouvrages qui intéressent la spiritualité.

1. *De officio sacerdotis, qua judicis et medici...* (Gand, Liège, Bruxelles, 1701; nombreuses rééditions, notamment dans le *Theologiae cursus completus* de Migne, t. 22, Paris, 1845, col. 1195-1350); c'est une réponse au *Pastor bonus seu idea, officium et praxis pastorum* (Malines, 1689) de J. Opstraet, professeur jansénisant au séminaire de Malines. 2. *Sermoen van de Devotie tot den lydenden Jesus...* (Gand, 1703; *Sermo de Christo patiente*, Gand, 1705). 3. *Geestelyke samen-spraeken tusschen Philaletes ende Philotea* (Gand, 1706, 1710, 1711, 1712, 1732, 1733, 1848; Louvain, 1742), dialogues sur la méditation, les aspirations et la contemplation, qui s'inspirent de la doctrine du *Traité de la véritable oraison* d'A. Massoulié o p (Paris, 1699); plusieurs des dialogues de Du Jardin avaient été publiés par son confrère L. Meyere (*Den eenigsten... wegh*, 2e éd., Gand, 1706). 4. *Getrouwen leydsman aenwyzende volgens de grondregels der Godsgeleertheyt...* (Gand, 1719). 5. *De indulgentiis ac septem vitiis capitibus* (Gand, 1719). 6. *Rosetum Jesu-Marianum sive exercitatio theologicarum ac praecipuarum aliarum virtutum circa* XV *mysteria... Rosario comprehensa* (Gand, 1725), qui avait paru en flamand (*Den geestelyken Rooselaer...*, Gand, 1724) et sera traduit en français (*Rosier spirituel ou actes des trois vertus théologales et de plusieurs autres sur les* 15 *mystères...*, Gand, 1726).

Du Jardin connaît fort bien la littérature ascétique et mystique, notamment Tauler et l'école carmélitaine. Il utilise abondamment ses prédécesseurs; sans être un penseur original, il expose clairement la doctrine traditionnelle. Après la condamnation de Molinos et de Fénelon, il ose, — c'est son mérite —, souligner la valeur de la vie contemplative. Il n'en montre pas moins ses dangers; polémiste toujours, il s'en prend à leurs fauteurs.

Quétif-Échard, t. 2, p. 813; Coulon, fasc. 7, Paris, 1914, p. 552-558. — F. V. Goethals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique et dans les pays limitrophes*, t. 4, Bruxelles, 1844, p. 246-255. — B. C. B. Moulaert, *Levenschets van P. Thomas*, en tête de la réédition des *Geestelyke samen-spraeken*, Gand, 1848; *Notice sur le R. P. Thomas Du Jardin*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, t. 18, 1854, p. 196-227. — F. Vanderhaeghen, *Bibliographie Gantoise*, Gand, 1858-1869. — *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 265-267. — N. van Hassel, *Thomas Du Jardin*, dans *De Katholiek*, t. 90, 1886, p. 1-17, 60-87. — Hurter, t. 4, 1910, col. 1061. — J. Aerts, *De Predikheeren te Gent*, 1228-1854, Gand, 1913, p. 347-368. — L. Willaert, *Bibliotheca Janseniana belgica*, t. 2 et 3, Bruxelles, 1950 et 1951. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954. — P. Grootens, *Thomas Du Jardin O. P.* (1653-1733) *als schrijver van geestelijke werken*, OGE, t. 28, 1954, p. 45-90, 225-276, 374-400; t. 29, 1955, p. 30-73.

Pierre GROOTENS.

DU LAURENS (LOUIS), oratorien, 1589-1671. — Né d'une famille protestante à Montpellier en 1589, Louis du Laurens, pasteur, se convertit, fut ordonné prêtre, sans doute à Paris. Il s'y rendit célèbre par sa prédication et Richelieu se l'attacha. Le cardinal méditait des conférences contradictoires avec les principaux ministres. Du Laurens prépara la discussion sur six ou sept questions et obtint qu'on n'utiliserait que la traduction de l'Écriture faite par Calvin. Le théologien envisagea tous les détails de cette entrevue, « où la vérité devait triompher avec les seules armes de la charité ». La mort de Richelieu fit échouer le projet. Du Laurens, qui ne se consolait pas de voir son travail inutile, ne réussit pas à y intéresser Mazarin. Le dossier resta manuscrit. Richard Simon en parle. Du Laurens entra à l'Oratoire en 1649; on lui fit grâce de l'Institution (noviciat), en raison de son âge et de ses mérites. Il se consacra à la prédication. Deux fois la semaine il s'entretenait avec R. Simon. Il mourut à Paris le 1er juillet 1671. Les ouvrages de du Laurens touchent à la controverse et à la vie chrétienne.

Parmi les premiers signalons : *Réponse au livre de Pierre du Moulin : Opposition de la Parole de Dieu à la doctrine de l'Église romaine*, Paris, 1625; *Dispute touchant le schisme et la séparation que Luther et Calvin ont faite de l'Église romaine, entre Jean Mestrezat et Louis du Laurens*, Paris, 1655, in-folio; à l'assemblée du clergé de 1655, du Laurens avait prononcé un discours pour l'union des églises en France; c'est ce qui lui inspira cette *Dispute*; une deuxième partie resta manuscrite : *Dispute touchant le mystère de l'eucharistie; Le triomphe de l'Église romaine contre ceux de la religion prétendue réformée par six démonstrations qui font voir clairement combien il est impossible de se sauver dans leur communion*, Paris, 1667.

Du Laurens fit imprimer quelques échantillons de sa prédication : *Quatre sermons pour le vendredi saint* (Paris, 1651), donnés en 1635, d'un style ampoulé; *Huit sermons de l'eucharistie* (Paris, 1662), où il s'efforce, semble-t-il, de rivaliser avec Senault.

Le catalogue de la bibliothèque nationale de Paris attribue à du Laurens des *Considérations tirées de saint Cyprien* (Paris, 1624); on conserve en manuscrit *Des trois devoirs de l'homme envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même*. L'ouvrage spirituel principal de du Laurens fut publié à Paris en 1649 (rééd. 1651) : *Trente journées de retraite en mémoire et à l'honneur des trente années de la vie cachée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Touchant les misères de l'homme. Dialogues de l'homme avec Jésus*, sorte de traité de la connaissance de soi et des passions. Chaque jour l'homme expose en détail une de ses misères spirituelles et le Christ le reprend et l'enseigne à partir de l'Écriture et de l'exemple de sa vie terrestre : à noter la 7e journée sur le discernement des esprits, la 8e sur la réhabilitation du corps, la 9e sur la sublimation des passions, etc. Cet ouvrage apparente, de loin, du Laurens aux psychologues du siècle, Bérulle, Senault et même Pascal. « L'homme n'est-il pas misérable de rechercher la gloire du monde? car s'il y a aucun bien peu véritable et beaucoup imaginaire, c'est celui-là. C'est un creux, c'est un vuide, c'est un rien; et si c'est quelque chose, ce n'est qu'une vaine image et une belle apparence » (21e j.).

R. Simon, *Lettres critiques*, t. 1, Paris, 1730, lettres 1, 2, 15. — E. Haag, *La France protestante*, t. 4, Paris, 1853, p. 392. — L. Batterel, *Mémoires domestiques... de l'Oratoire*, t. 2, Paris, 1903, p. 515-526. — E. Griselle, *Le ton de la prédication avant Bourdaloue*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 7, 1903, p. 346-352 (d'après Batterel).

André Guny.

DULCEDO, DULCEDO DEI. — La spiritualité chrétienne, et plus particulièrement celle de l'Occident, n'a jamais cessé de faire une très large place à l'idée de douceur et aux termes qui servent à l'exprimer. Dans la littérature spirituelle latine les mots-clés sont certainement ici les deux adjectifs *dulcis* et *suavis*, ainsi que leurs dérivés *dulcedo*, *dulcor* et *suavitas*, dont la signification est éclairée par un ensemble de métaphores qui se rapportent surtout au sens du goût et à celui de l'odorat.

L'interprétation de ce vocabulaire et des images qui l'accompagnent est en réalité assez délicate. Il ne s'agit parfois que de la douceur intime, des sentiments ou des émotions agréables que l'âme peut éprouver dans la prière, le service de Dieu ou l'exercice de la vertu : *dulcedo* et *suavitas* correspondent alors assez exactement à ce que nous appelons aujourd'hui les consolations spirituelles. Mais il s'agit aussi parfois d'expériences plus précises et plus hautes au cours desquelles l'âme « goûte » en quelque sorte Dieu lui-même et jouit intensément de sa présence mystérieuse; la douceur ressentie est alors l'effet d'une saisie ineffable de Dieu, à moins qu'elle ne se confonde avec cette saisie elle-même. Quelle que soit d'ailleurs la nature exacte des diverses sortes de douceur que l'âme peut éprouver, il reste que Dieu en est toujours d'une manière ou d'une autre le principe et l'origine. C'est donc que Dieu lui-même peut être dit doux et suave, comme nous le rappellent par exemple tant de textes des *Psaumes*, au moins dans les anciennes traductions latines et dans la *Vulgate*. La *dulcedo* pourra dès lors être considérée comme une sorte d'attribut divin, exprimant la bienveillance et la bonté du Créateur à l'égard de ses créatures. Mais on pourra tout aussi bien l'attribuer à l'Esprit Saint que la liturgie du jour de la Pentecôte appelle le « doux hôte de l'âme », ou au Christ Jésus que saint Augustin invoquait déjà comme la véritable et suprême suavité (vera tu et summa suavitas, *Confessions* IX, 1, 1), et dont, tout près de nous, une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus célébrait si volontiers « l'ineffable douceur » (cf *Manuscrits autobiographiques*, t. 3, Lisieux, 1956, tables, aux mots *douceur* et *doux*, p. 71-72).

En présence d'une telle diversité et aussi d'une telle richesse de significations, on voit quel intérêt présenterait l'étude systématique d'un vocabulaire et d'un ensemble de métaphores dont J. Ziegler (*Dulcedo Dei*, Münster, 1937) a recherché les origines bibliques et patristiques, mais dont il faudrait suivre le cheminement dans toute notre littérature spirituelle. Dans les limites de cet article, on devra se contenter de poser quelques jalons en rappelant par quelles voies les termes *dulcis* et *suavis*, ainsi que leurs dérivés et leurs principaux équivalents, sont entrés dans la langue chrétienne, et en essayant de préciser les sens principaux qu'ils y ont revêtus, mais sans prétendre épuiser un si vaste sujet et sans aborder les problèmes théologiques qui peuvent se poser à ce propos et qui ont été ou seront traités ailleurs. 1. *Vocabulaire de l'antiquité.* — 2. *Donné biblique et versions latines de l'Écriture.* — 3. *Spiritualité patristique et médiévale.*

1. Vocabulaire de l'antiquité

L'adjectif *dulcis*, et ses dérivés *dulcedo* et *dulcor*, équivalents latins des termes grecs γλυκύς et γλυκύτης ont, dans leur signification première, un rapport direct avec le sens du goût. Est doux ce qui est agréable au goût. Le doux est ainsi opposé à l'amer, et la douceur est une propriété de ce qui se mange et de ce qui se boit : le miel et le lait, l'eau et le vin, les fruits de la terre et les mets préparés par les hommes. En ce premier sens *dulcis* diffère de *suavis*, dont la signification est plus large et qui peut se dire de tout ce qui procure de l'agrément à l'un ou l'autre des cinq sens. La signification de *dulcis* s'élargit pourtant facilement, pour s'étendre d'abord à tout ce qui se rapporte à l'odorat et à l'ouïe, et enfin à tous les sens. *Dulcis* devient ainsi pratiquement synonyme de *suavis*, et *dulcedo* ou *dulcor* de *suavitas*.

Mais ces deux adjectifs et leurs dérivés eurent aussi toujours dans la langue classique une signification métaphorique, dépassant largement le cadre étroit de leur signification première et permettant de les attribuer aux choses ou aux êtres qui, d'une manière ou d'une autre, sont susceptibles de procurer de l'agrément, du plaisir ou de la joie. Les anciens parlaient par exemple en ces termes de chants harmonieux (dulcis cantus, Cicéron, *De oratore* II, 8, 34; suavis cantus, Plaute, *Casina* IV, 3, 2) ou d'agréables poèmes (dulcia poemata, Horace, *Ars poetica* 99), de la douceur de l'existence (dulcia lumina vitae, Lucrèce, *De natura rerum* V, 989 et II, 997), ou tout simplement d'un homme aimable (suavis homo, Ennius, *Annales* VII, 106). Parallèlement *dulcedo* et *suavitas* en venaient à signifier l'agrément, la douceur, l'attrait ou le charme des choses et des personnes. C'est ainsi que Cicéron nous parle de la douceur des honneurs ou de l'argent (dulcedo honoris et pecuniae, *Epistolae ad familiares* XI, 28, 2), ou encore du plaisir que l'on éprouve à s'instruire (mira quaedam in cognoscendo suavitas et delectatio, *De oratore* I, 43, 193). Ce vocabulaire devait enfin être employé

pour exprimer tout ce qui se rapporte à l'agrément des relations humaines, de l'amitié et de l'amour, soit qu'il s'agisse d'en célébrer les charmes (cf Lucrèce, *De natura rerum* I, 140-141 : voluptas suavis amicitiae), soit que l'on veuille tout simplement désigner ou qualifier les êtres que l'on aime : des expressions telles que *dulces liberi*, *dulcissime frater*, *dulcis amicus*, ou même, par métonymie, *dulcedo mea*, sont fréquentes dans la littérature classique (vg Horace, *Epodes* II, 40; Cicéron, *De legibus* III, 11, 25, etc) ou dans les inscriptions funéraires.

2. Donné biblique et versions latines de l'Écriture

Il est clair que ce vocabulaire était susceptible d'une transposition chrétienne que tout contribuait à favoriser. Comme le montreront les sondages que nous opérerons tout à l'heure dans la littérature patristique de l'Occident, les premiers écrivains chrétiens ne manquèrent pas d'user de ces termes pour exprimer les sentiments nouveaux qu'ils éprouvaient à l'égard de Dieu ou de Jésus-Christ, voire à l'égard de la Vierge Marie et des saints. Mais ce sont surtout les versions latines de l'Écriture qui allaient jouer un rôle important, en chargeant ces mots de significations théologiques et spirituelles qui, sans ce secours, leur seraient sans doute toujours demeurées étrangères.

Cette transposition ou, plus exactement, cet ajustement du vocabulaire classique au vocabulaire biblique ne devait point aller cependant sans un certain infléchissement de la pensée primitive des auteurs sacrés, qui ne fut pas sans conséquences pour la spiritualité chrétienne. Les mots *dulcis* et *dulcedo*, *suavis* et *suavitas* ne sont en effet souvent que des traductions assez approximatives, et interprétatives, des termes hébreux ou grecs auxquels ils correspondent; leur emploi trahit une intention secrète des traducteurs, certainement animés du désir d'adapter l'Écriture aux habitudes et aux modes de pensée de leurs lecteurs latins.

1° Le vocabulaire biblique primitif. — La langue hébraïque, sans doute, disposait bien de termes correspondant à l'adjectif *dulcis* et à ses dérivés, entendus dans leur premier sens qui comporte une référence directe au goût. Mais la racine *maṯaq* qui sert à exprimer cette qualité n'est employée, en règle générale, qu'au sens concret, par exemple pour l'eau (*Ex.* 15, 25), le miel (*Juges* 14, 14 et 18; *Ps.* 18, 11; *Éz.* 3, 3), les fruits (*Juges* 9, 11) ou la boisson (*Néh.* 8, 10), et par opposition à l'amer (*Isaïe* 5, 20). Tout au plus trouve-t-on parfois un sens métaphorique, en quelques cas fort rares, par exemple pour qualifier les mottes de terre qui recouvrent le cadavre du méchant (*Job* 21, 33), pour parler du mal qui est doux à la langue du pécheur (20, 12) ou pour exprimer l'agrément des relations humaines (*Ps.* 54, 15). Ces utilisations métaphoriques sont un peu plus fréquentes dans les livres sapientiaux : c'est ainsi que l'*Ecclésiaste* parle de la douceur du sommeil (5, 11) ou de la lumière (11, 7), tandis que le *Cantique* évoque celle des fruits (2, 3) ou des paroles (5, 16) du Bien-aimé, et que les *Proverbes* célèbrent le sage en des termes analogues (16, 21). Mais, outre que ces textes se réfèrent souvent au sens du goût, au moins implicitement, aucun d'entre eux ne parle directement de la douceur de Dieu ni même des sentiments agréables que peut procurer à l'âme la fidélité à son service ou l'obéissance à ses commandements.

Des observations analogues, avec quelques nuances cependant, doivent être faites à propos de l'adjectif grec γλυκύς et de ses dérivés. Bien que dans la langue classique ces termes aient revêtu souvent des sens figurés analogues à ceux de leurs équivalents latins, ils n'ont jamais, dans les traductions grecques de l'hébreu, que le sens de la racine verbale *maṯaq*. Dans les livres dont nous ne possédons que l'original grec, ces mots conservent aussi, en règle générale, un sens concret (vg *Eccli.* 24, 20), sauf dans deux textes de l'*Ecclésiastique*, où ils sont employés pour signifier la douceur de la parole (6, 5) et celle que l'on éprouve à obéir à la loi de Dieu (23, 37). Le célèbre texte de la *Sagesse* qui paraît rapprocher la douceur de la substance même de Dieu (16, 21 : ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασίς σου τὴν σὴν πρὸς τέκνα ἐνεφάνιζεν γλυκύτητα) ne constitue pas une exception à cette règle. Comme l'a remarqué J. Ziegler (*op. cit.*, p. 12-16), le mot ὑπόστασις ne désigne pas ici l'essence de Dieu, mais la manne que Dieu envoie aux enfants d'Israël, et le mot γλυκύτης n'est introduit que par référence à la douce saveur de cette nourriture venue du ciel dont il nous est dit, au verset précédent, qu'elle s'accommodait au goût de celui qui la consommait.

2° Les métaphores bibliques. — En dépit de ces constatations, il reste que l'idée de la douceur des réalités spirituelles ou de la suavité même de Dieu est introduite pourtant dans les textes par l'intermédiaire d'un certain nombre de comparaisons, d'images ou de métaphores dont la théologie et la spiritualité devaient tirer parti. On a remarqué en effet que l'*Ecclésiastique* (23, 37) célébrait la douceur de l'obéissance à Dieu et à ses commandements. C'est une idée que l'on retrouve équivalemment dans les *Psaumes* (18, 11; 118, 103), qui comparent la parole de Dieu à un miel savoureux. Cette métaphore est également proposée par les *Proverbes* (24, 13-14) et l'*Ecclésiastique* (24, 17-23); elle est sous-jacente à la comparaison que ce dernier livre (11, 3) établit entre le sage et l'abeille qui, malgré sa petitesse, produit un suc d'une saveur exquise, et aussi au récit d'*Ézéchiel* (2, 8 à 3, 3), dans lequel le prophète nous rapporte comment il fut amené à manger le livre de la loi et comment celui-ci fut à sa bouche « doux comme du miel ». L'*Apocalypse*, on s'en souvient (10, 9-10), nous propose une image semblable. Dans tous ces textes, c'est le caractère savoureux et bienfaisant de la parole de Dieu qui est mis en évidence et fortement souligné.

De ces métaphores il faut également rapprocher toutes celles qui utilisent le symbolisme du lait et du miel pour décrire la douceur et les attraits de la terre promise (cf *Ex.* 3, 8 et 17; 13, 5; 33, 3; *Lév.* 20, 24, etc). Bien que le sens de ces images ne soit pas explicitement développé par l'Écriture, le rapport qu'elles établissent entre ces nourritures savoureuses et les réalités spirituelles, dont la terre promise était le symbole, invitait évidemment les lecteurs de la Bible et ses commentateurs à en analyser le contenu. Il faut en dire autant des textes dans lesquels le miel, le lait ou le beurre (vg *Isaïe* 7, 15; *Joël* 3, 18), illustrent les descriptions figurées des temps messianiques proposées par les auteurs sacrés.

Enfin, pour achever ce rapide inventaire des métaphores bibliques qui ont pu contribuer à introduire dans la pensée chrétienne l'idée de la douceur des réalités spirituelles et de Dieu lui-même, il convient de citer encore toutes celles qui ont trait au parfum doux et suave de la sagesse. C'est à nouveau l'*Ecclésiastique*

qui nous apporte sur ce point les expressions les plus significatives, lorsqu'il compare la sagesse à des arbres odorants (24, 17-27), et le sage à l'encens ou au lis (39, 17-19). Les *Psaumes* suggèrent une idée analogue lorsqu'ils évoquent (44, 8) l'huile d'allégresse dont l'époux a été oint. Mais ces textes prennent tout leur relief lorsqu'on se souvient, comme l'ont fait si souvent les Pères, que la sagesse est parfois identifiée à l'esprit de Dieu (cf *Sag.* 1, 6), à qui l'Écriture attribue d'autre part la bonté, l'amour, la sainteté et la vie (cf 1, 6, et aussi 12, 1; *Ps.* 142, 10), et que le rite de l'onction s'accompagne fréquemment, aussi bien dans l'ancien Testament que dans le nouveau, d'une mention de l'Esprit ou d'une allusion à sa présence et à son action (vg 1 *Rois* 16, 13; *Isaïe* 61, 1; *Actes* 10, 38; 1 *Jean* 2, 20-27). Nulle part sans doute la douceur et la suavité ne sont explicitement attribuées à l'Esprit Saint, mais une confrontation des textes devait inviter de bonne heure les exégètes et les théologiens à considérer comme une sorte d'attribut, ou au moins de propriété de l'Esprit, cette *odor suavitatis* et cette *dulcedo*, que le rite de l'onction et les métaphores relatives à la sagesse avaient si souvent évoquées.

3° **Les versions latines de l'Écriture.** — Si riche que puisse être le donné biblique primitif que nous venons d'étudier, ses affirmations devaient être renforcées et même dépassées par les versions latines de l'Écriture, qui devaient jouer sur ce point comme sur tant d'autres un rôle décisif pour l'histoire de la spiritualité. Non seulement ces versions devaient exprimer à leur tour, en recourant souvent aux mots *dulcis* et *suavis* ainsi qu'à leurs dérivés, les métaphores que nous avons rencontrées, mais elles n'allaient point hésiter à attribuer immédiatement ces termes à la personne même de Dieu. Il suffit en effet de feuilleter une concordance latine de la Bible pour y découvrir aussitôt un grand nombre d'expressions tout à fait significatives à cet égard et que la liturgie nous a rendues souvent familières. On peut citer par exemple deux versets du livre de la *Sagesse* (12, 1 : O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus; 15, 1 : Tu autem, Deus noster, suavis et verus es), ou surtout, dans le même livre, la traduction d'un texte que nous avons rencontré plus haut (16, 21) et qui prend en latin (Substantia enim tua dulcedinem tuam, quam in filios habes, ostendebat) une saveur métaphysique d'autant plus marquée qu'on devait parfois l'utiliser sans trop se soucier du contexte et des allusions à la manne que celui-ci renferme. C'est le livre des *Psaumes* qui offre le plus d'exemples caractéristiques.

Si nous nous en tenons à la seule Vulgate, pourtant moins riche à cet égard que les anciennes versions latines, nous trouvons pour le moins une dizaine de textes qui ne laissent place apparemment à aucune équivoque. Parfois, il est vrai, le psalmiste se contente de célébrer la douceur et la suavité des jugements de Dieu (118, 39 : judicia tua jucunda), de sa miséricorde (108, 21 : suavis est misericordia tua) ou de son nom (134, 3 : psallite nomini ejus quoniam suave). Mais, le plus souvent, c'est Dieu lui-même qui est proclamé doux et suave (cf 24, 8 : Dulcis et rectus Dominus; 30, 20 : Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine; 33, 9 : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus; 67, 11 : Parasti in dulcedine tua pauperi, Deus; 85, 5 : Quoniam tu, Domine, suavis et mitis; 99, 4-5 : Laudate nomen ejus, quoniam suavis est Dominus; 144, 7 : Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt; 144, 9 : Suavis Dominus universis).

Il importe cependant de ne pas se faire trop illusion sur la portée de ces textes. Ils ne nous présentent en effet qu'une transposition, conforme au génie et au sentiment religieux du monde latin, d'idées que les originaux et les versions grecques présentaient en des termes assez différents. Il est inutile à ce propos de revenir sur la signification exacte de *Sagesse* 16, 21, qui ne parle de la douceur de Dieu que par référence à celle de la manne. Mais il faut rappeler que la traduction de *Sagesse* 12, 1, n'est qu'un contresens, l'original grec mentionnant seulement le souffle impérissable de la divinité (ἄφθαρτον πνεῦμα) qui anime toutes choses, et que dans *Sagesse* 15, 1, le mot *suavis* traduit l'adjectif grec χρηστός, que nous allons retrouver bientôt pour essayer d'en préciser la signification.

Quant aux textes des *Psaumes* que nous venons de citer, les mots *suavis*, *dulcis*, *jucundus*, *suavitas* et *dulcedo* y correspondent à des termes hébraïques uniformément dérivés de la racine *ṭôb*, qui sert à désigner tout ce qui est bon. Il s'agit d'ailleurs souvent d'une bonté très concrète, et notamment de celle qui a rapport au sens du goût; ainsi trouvons-nous cette racine à propos des arbres du paradis terrestre dont les fruits étaient « bons à manger » (*Gen.* 2, 9; Vulgate : ad vescendum suave). Mais dans tous les textes des *Psaumes* dont il est question ici, la bonté correspond à un attribut divin bien défini et entendu dans toute sa compréhension et sa plénitude, en liaison avec les bienfaits que Dieu n'a cessé d'accorder à son peuple. Les traducteurs grecs ont d'ailleurs parfaitement saisi la signification de ces textes. Jamais ils n'ont substitué à la racine *ṭôb* l'adjectif γλυκύς ou l'un de ses dérivés, équivalents des termes appartenant aux groupes *dulcis* et *suavis*, mais ils ont proposé des mots divers, tels que καλός (*Gen.* 2, 9) ou ἀγαθός (*Ps.* 134, 3), et surtout χρηστός, dérivé de χράομαι, dont le sens très général évoque une idée de bonté, d'utilité, et aussi, lorsqu'il s'agit de personnes, de générosité et d'empressement, ou, si l'on veut, de bonté active. Ce mot χρηστός n'avait pourtant été utilisé qu'assez rarement par les écrivains grecs de l'ancien Testament; nous ne le trouvons en effet, et sauf erreur, qu'à deux reprises, dans la *Sagesse* (15, 1) et dans le second livre des *Maccabées* (1, 24). Le nouveau Testament en avait usé plus fréquemment. Le texte le plus caractéristique est évidemment celui de la 1re *Épître de saint Pierre* (2, 3) citant *Ps.* 33, 9, dont on peut rapprocher le verset célèbre de saint *Matthieu* (11, 30 : jugum enim meum suave est), qui devait jouer un certain rôle dans l'histoire de la *dulcedo* ou de la *suavitas Dei*, et aussi quelques passages de saint Paul (*Rom.* 2, 4; 11, 22; *Tite* 3, 4).

Lorsque les traducteurs latins eurent à rendre compte de la racine hébraïque *ṭôb* et des mots grecs χρηστός et χρηστότης, ils proposèrent à leur tour des termes très divers, différents souvent d'une version à l'autre. Saint Ambroise, qui a rencontré χρηστόν à la fois dans le *Ps.* 118, 66, dans l'*Épître aux Romains* (11, 22) et dans l'Évangile de saint *Matthieu* (11, 30), disserte sur les trois mots *jucunditas*, *bonitas* et *suave* qu'il trouve dans les traductions latines, pour montrer que finalement l'idée de bonté est au centre de tout (cf *In Ps.* 118, 9, 9, éd. M. Petschenig, CSEL 62, 1913, p. 194; PL 15, 1323-1324). Saint Augustin sait également fort bien (cf *En. in Ps.* 105, 2 et 5, PL 37, 1406 et 1408) que certains écrivaient *suavis* et *suavitas* là où d'autres avaient proposé *bonus*, *bonitas* ou *benignitas*; il préfère d'ailleurs, en principe, *bonitas* à *suavitas*, trop équivoque à ses yeux (cf *En. in Ps.* 118, sermo 17, 1, col. 1547). De fait, l'étude comparative entreprise par J. Ziegler (*op. cit.*, p. 39-41) montre, à l'aide de très nombreux témoignages, que si χρηστός et χρηστότης ont été souvent rendus, dans les anciennes versions latines de la

Bible, par *bonus* et par *bonitas*, on leur a donné aussi fréquemment pour équivalents, d'une part les adjectifs *suavis*, *dulcis*, *jucundus*, *benignus*, voire même *melior* et *optimus*, et d'autre part les substantifs *suavitas*, *dulcedo*, *benignitas*, ou même, au moins dans les anciennes versions du *Psautier*, *benivolentia*, *benedictio*, *ubertas* et *veritas*. Ziegler (*op. cit.*, p. 42) a cru remarquer que *suavis* et *suavitas* étaient surtout fréquents dans les traductions d'origine africaine, c'est-à-dire dans les traductions venues du pays qui est en quelque sorte le berceau de notre littérature chrétienne latine. Il semble également que les traducteurs aient préféré ces termes lorsqu'ils travaillaient sur un texte grec. En revanche, ils durent revenir à *bonus* et à *bonitas* chaque fois qu'ils eurent en main les originaux hébraïques. Saint Jérôme, en tout cas, nous déclare lui-même que *bonus* et *bonitas* sont préférables pour des raisons essentiellement philologiques (cf *Epist.* 106, 67, éd. I. Hilberg, CSEL 55, 1912, p. 282; PL 22, 862). S'il conserve souvent *dulcis* et *dulcedo*, ainsi que *suavis* et *suavitas*, que l'on trouve encore fréquemment dans la Vulgate et notamment dans les textes des *Psaumes* indiqués plus haut, c'est sans doute par référence et par fidélité aux versions latines plus anciennes.

On peut penser avec J. Ziegler (*op. cit.*, p. 43) que s'il avait pu corriger le *Psautier* sans se sentir lié en quelque manière, ne fût-ce que par les usages liturgiques des églises, aux traductions antérieures qui continuaient à être utilisées, Jérôme en aurait complètement éliminé les mots *suavis* et *dulcis* ainsi que leurs dérivés, ce qui eut contribué à nous rendre plus difficile encore l'intelligence d'un certain nombre de textes patristiques.

Les nouveaux traducteurs du *Psautier*, il est vrai, n'ont pas eu les mêmes scrupules. Leur amour de la lettre les a amenés à substituer *bonus* et *bonitas* aux vieux mots *suavis* et *suavitas*, *dulcis* et *dulcedo*, qui avaient si longtemps nourri la piété chrétienne, et à ne tolérer qu'une seule fois l'adjectif *jucundus* (*Ps.* 118, 39 : judicia tua jucunda). Leur sévérité est d'autant plus surprenante qu'au moment même où ces traducteurs n'hésitaient point à aller bien au delà des timides audaces de saint Jérôme, les nouveaux offices liturgiques composés pour les fêtes modernes du Sacré-Cœur, de la Vierge Marie et de plusieurs saints, faisaient place volontiers à l'idée de douceur ainsi qu'aux textes et aux métaphores bibliques qui s'y rapportent.

4° Le goût de la suavité divine et la douceur intérieure. — Des métaphores et des textes bibliques que nous avons considérés jusqu'à présent, il ressort déjà que l'idée de douceur appelle corrélativement celle d'expérience. La douceur, on l'a vu, est d'abord une propriété de ce qui se mange et de ce qui se boit, et il ne faut évidemment pas être victime sur ce point des ambiguïtés de nos langues modernes, du français notamment, qui confondent *dulcis* et *mitis*. Dès lors, si la douceur et la suavité sont attribuées par l'Écriture aux jugements de Dieu, à sa parole, à sa loi, voire aux personnes divines, c'est donc que les jugements de Dieu, sa parole, sa loi et les personnes divines peuvent être en quelque manière l'objet d'une expérience intime qui n'est pas sans analogie avec celle qu'une nourriture agréable ou un parfum suave procurent au sens du goût ou à celui de l'odorat.

Un tel enseignement était déjà implicitement contenu dans les métaphores bibliques de la manne, du miel et du lait, et plus clairement encore dans le texte de la *Sagesse* (16, 21) que nous avons signalé. Il était aussi proposé par toutes les images olfactives que nous venons de citer. Mais c'est naturellement le texte fondamental du *Psaume* 33, 9 (Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus), dont la 1re *Épître de saint Pierre* (2, 3 : Si tamen gustastis, quoniam dulcis est Dominus) et peut-être aussi l'*Épître aux Hébreux* (6, 4-5 : Gustaverunt etiam donum caeleste.., gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum) devaient se souvenir, qui, à cet égard, était de beaucoup le plus suggestif. Bien que l'hébreu et le grec, comme nous l'avons dit, n'introduisent pas ici les idées de suavité et de douceur exprimées plus tard par la Vulgate, et se contentent de parler, d'une manière plus vague, de la bonté du Seigneur, l'emploi du verbe *ṭa'amû* (*Ps.* 33, 9) qui signifie manger légèrement, prendre un peu de nourriture, et donc aussi goûter et savourer (cf J. Ziegler, *op. cit.*, p. 16-17), ainsi que celui du verbe γεύεσθαι (1 *Pierre* 2, 3; *Hébr.* 6, 3), suggèrent manifestement qu'il est légitime de parler d'un certain goût de Dieu et des choses divines et nous apprennent aussi que dans l'expérience spirituelle le goût des choses divines est antérieur à la vision.

Les versions latines allaient évidemment souligner davantage encore cette idée. La traduction du *Ps.* 33 et celle de la 1re *Épître de saint Pierre* ne seront pas les seules à le faire. De bonne heure les exégètes prendront soin d'expliquer ces textes en les mettant en parallèle avec d'autres versets des *Psaumes* ou même de divers livres de l'Écriture qui, sans se référer nécessairement à la douceur ou à la suavité divines, décrivent néanmoins les sentiments agréables que l'âme éprouve en présence de son Dieu, à l'aide d'un vocabulaire aussi riche que varié.

D'innombrables textes parlent en effet de la joie du juste et recourent pour cela à des mots très divers, tels que *jucunditas*, *exultatio*, *gaudium*, *laetitia* (vg *Ps.* 63, 11 : Laetabitur justus in Domino; 96, 11 : Lux orta est justo, et rectis corde laetitia; anciennes versions : rectis corde jucunditas; 32, 1 : Exultate justi in Domino; 125, 2 : Repletum est gaudio os nostrum, et lingua nostra exultatione); d'autres célèbrent également les délices (*deliciae*) de l'union à Dieu (vg 36, 4 : Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui; 138, 11 : Et nox illuminatio mea in deliciis meis), ou les consolations (*consolationes*) dont l'âme est favorisée (vg 93, 19 : Consolationes tuae laetificaverunt animam meam; 125, 1 : Facti sumus sicut consolati). L'idée du désir de Dieu et de la soif spirituelle est aussi fréquemment introduite (vg 41, 2-3 : Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus; sitivit anima mea ad Deum fortem, vivum), ainsi d'ailleurs que celle de l'ivresse qui lui est corrélative (vg 35, 9 : Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos).

Bien que les termes *dulcis* et *suavis*, *dulcedo* et *suavitas* n'apparaissent point dans ces textes, les allusions plus ou moins apparentes à la nourriture ou à la boisson que plusieurs d'entre eux contiennent, et surtout le fait que les Pères les ont fréquemment rapprochés de ceux que nous avons cités précédemment, nous invitent à ne pas les négliger et à signaler le rôle qu'ils ont joué dans la théologie de l'expérience intime de Dieu, qui se rattache à l'idée de la *dulcedo Dei*.

3. Spiritualité patristique et médiévale (des origines à la naissance de la scolastique)

L'Écriture livrait donc à la méditation des Pères et des spirituels de tous les temps un ensemble de métaphores et aussi, surtout en ce qui concerne l'Occident latin, un vocabulaire, dont il n'y avait plus désormais qu'à exploiter les richesses et les suggestions. A vrai dire, la place très large faite à l'idée de douceur par la

littérature chrétienne rend très malaisée une étude tant soit peu rigoureuse du contenu exact des images et des termes à l'aide desquels elle a été exprimée. Il y faudrait un volume entier, et aussi une série de recherches préliminaires du type de celle que J. Ziegler nous a donnée pour les premiers siècles. De tels travaux devraient essayer de déterminer ce que sont devenus, au moins chez les plus grands spirituels, les mots et les métaphores que l'Écriture et la langue classique leur avaient simultanément transmis.

Faute de pouvoir entreprendre des enquêtes de ce genre, et pour éviter aussi d'accumuler une masse de textes et de citations qui pourrait être considérable, il faut nous contenter de signaler quelques-unes des directions principales dans lesquelles s'est engagée la réflexion des spirituels. Sans insister sur ce qu'un exposé synthétique de ce genre comporte nécessairement de sommaire et d'incomplet, précisons seulement que c'est à dessein que nous avons préféré un exposé systématique à une étude chronologique. Dès lors qu'on était contraint de renoncer à étudier chaque auteur pour lui-même et avec quelque détail, il devenait bien arbitraire de prétendre inventorier ou même définir en quelques mots les thèmes et les termes propres à chacun d'eux. C'eut été d'ailleurs s'exposer à de bien inutiles redites. Le substrat biblique sur lequel sont fondés tous les développements patristiques et médiévaux a assuré sur ce point à la tradition chrétienne une continuité certaine. Ce sont les mêmes idées, les mêmes thèmes, les mêmes mots qui reparaissent sans cesse, unis entre eux par mille liens secrets que la méditation, la prière et l'expérience chrétiennes ont noués peu à peu tout au long des siècles, et dont il devient difficile de démêler trop brusquement l'écheveau sans courir le risque d'en briser les fils.

Sans doute, en cela comme en toutes choses, une évolution s'est-elle produite. Certaines divergences sont importantes, notamment celles que les différences de tempérament, de sensibilité et de langage ont introduites entre les spirituels de l'Orient et de l'Occident, du monde grec et du monde latin. Mais outre que ces divergences ne doivent point être exagérées, car l'Occident a connu l'Orient et s'est toujours inspiré des enseignements de quelques-uns de ses plus grands docteurs, l'étude des principaux thèmes que l'on a cru pouvoir isoler nous fournira l'occasion de signaler brièvement à quelles époques, chez quels auteurs principaux et éventuellement avec quelles nuances, chacun d'eux a été plus particulièrement repris et développé.

1° Amertume et douceur. — Un des thèmes les plus anciens et les plus communs de la littérature patristique est certainement celui qui oppose l'amertume à la douceur. A l'origine, les développements dont il est l'objet trouvent souvent leur point de départ dans un certain nombre de textes de l'Écriture : les plus importants sont ceux qui ont trait à l'amertume et à la douceur des eaux. Le premier d'entre eux n'est autre que le récit de l'*Exode* (15, 23-25), où il nous est rapporté comment Moïse adoucit les eaux amères de Mara en y jetant un bois que Dieu lui avait montré. On connaît l'explication qu'Origène nous a donnée de cet épisode (*Hom. in Exodum* 7, 1-3, éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 204-208). Pour lui, il s'agit de l'amertume de la loi que le Christ, arbre de vie, vient adoucir en nous instruisant de sa signification spirituelle; à l'amertume de l'ancienne alliance est donc opposée la douceur de la grâce, que symbolisent d'ailleurs aussi les douze sources d'Élim auxquelles accèdent les hébreux après avoir quitté Mara (*Ex.* 15, 27). Celles-ci figureront à leur tour l'enseignement des douze Apôtres, c'est-à-dire la Parole de Dieu, dont l'annonce est liée à celle du mystère de la croix. Origène tirera des leçons analogues d'un passage des *Nombres* (21, 17-18), relatif au puits creusé par les hébreux dans le désert sur l'ordre de Moïse; le grand alexandrin (*Hom. in Numeros* 12, 2, *ibidem*, t. 7, 1921, p. 99, 8-9) citera même à ce propos le *Psaume* 30, 20 (Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te), qui devait être si souvent utilisé par la suite et qui, dans la traduction de Rufin, souligne l'idée de la douceur divine beaucoup plus fortement que n'avait dû le faire le texte primitif d'Origène aujourd'hui perdu. Enfin, le livre de *Josué* (3, 16) parlant de la division des eaux du Jourdain, qui d'une part s'accumulent en amont et d'autre part s'écoulent dans la mer, fournit au grand docteur l'occasion de proposer une nouvelle interprétation qui oppose cette fois l'amertume du péché à la douceur de la grâce (*Hom. in Josue* 4, 2, *ibidem*, p. 309-310). L'intérêt de cette explication réside surtout en ceci qu'Origène évoque à ce propos le sacrement de baptême : parmi ceux qui l'ont reçu, il en est en effet qui conservent précieusement cette douceur de la grâce dont ils ont été remplis, tandis que d'autres retournent honteusement à l'amertume du péché.

Ces interprétations ne devaient pas être oubliées. Elles seront reproduites très fidèlement, parfois même littéralement, par saint Césaire d'Arles (*Sermo* 102, éd. G. Morin, coll. Corpus christianorum 103, 1953, p. 421-422) et par saint Isidore de Séville (*In Exodum* 21, PL 83, 297; *In Numeros* 5, 340-341; *In Josue* 3, 3, 372). Transmises sans doute au moyen âge par ce dernier, on les retrouvera, accompagnées souvent de développements plus ou moins étendus, par exemple chez le tardif pseudo-Ambroise (*De 42 mansionibus* 5, PL 17, 16-17), chez Bède le Vénérable (*In Exodum* 15, PL 91, 312), chez Raban Maur (*In Exodum* 2, 6, PL 108, 76-77; *In Josue* 1, 4, 1013), dans la *Glossa ordinaria* (*In Exodum* 15, 23, PL 113, 233) et chez Richard de Saint-Victor (*Liber exceptionum* II, 4, 1, éd. J. Châtillon, Paris, 1958, p. 268).

Bien avant ces auteurs, saint Ambroise et saint Augustin s'étaient aussi souvenu de ces textes et de leur interprétation, mais en modifiant celle-ci légèrement. Ces deux docteurs, en effet, ne parlent plus de l'intelligence spirituelle et se contentent d'opposer l'amertume de la nature, qui est pour eux la nature pécheresse, à la douceur de la grâce que nous a apportée la croix du Christ (cf Ambroise, *De mysteriis* 3, 14, et 9, 51, PL 16, 393 et 406; *De sacramentis* II, 4, 12, et IV, 4, 18, 427 et 442; Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 57, PL 34, 615-616). Une exégèse analogue se retrouvera beaucoup plus tard encore; c'est ainsi par exemple que saint Bonaventure voit dans le récit de l'*Exode* un enseignement relatif à la douceur de la croix et à la bonté (*benignitas*) du Christ qui délivre le pécheur de l'amertume du mal (*De sancto Andrea*, sermo 1, *Opera omnia*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 467). Souvent aussi les Pères opposeront l'amertume des choses terrestres à la douceur des réalités spirituelles et de Dieu lui-même (vg Augustin, *En. in Ps.* 85, 7, PL 37, 1085-1086), mais ces développements rejoignent alors ceux que nous retrouverons plus loin à propos de la douceur intérieure et du goût de Dieu.

2° Typologie des nourritures terrestres : la manne, le lait et le miel. — Plus encore que du sym-

bolisme des eaux, il y avait beaucoup à attendre de celui des divers aliments tels que la manne, le lait et le miel, ou même le pain, le vin et les fruits de la terre, dont l'Écriture, comme on l'a vu, avait souvent célébré la douceur. Il n'était pas nécessaire de scruter longuement les textes pour découvrir dans ces nourritures terrestres autant de figures des réalités spirituelles dont l'âme est invitée à goûter la douce saveur.

Ce que l'ancien Testament avait dit de la manne était à cet égard particulièrement suggestif. Ici encore, Origène paraît bien avoir été un des premiers à proposer un certain nombre d'interprétations qui devaient exercer une grande influence sur la spiritualité chrétienne. Si nous poursuivons, en effet, la lecture de cette 7e *Homélie sur l'Exode* dont nous avons parcouru tout à l'heure les premières pages, nous y rencontrons bientôt une série d'explications relatives à ce témoignage tout particulier de la bienveillance divine qu'est la manne (5-8, *loco cit.*, p. 210-217). Origène n'hésite pas à reconnaître dans cette nourriture venue du ciel et qui avait le goût d'un gâteau de miel (*Ex.* 16, 31) une figure de la parole de Dieu, dont il nous est dit ailleurs que sa douceur et sa suavité « surpassent le miel et le rayon de miel » (cf *Ps.* 18, 11). On peut penser que sans citer explicitement le célèbre texte de la *Sagesse* (16, 20-21) qui vante l'excellence de cette nourriture céleste, capable de satisfaire tous les goûts, Origène l'avait présent à l'esprit, car il ne manque pas de nous rappeler que la manne prenait dans la bouche de chacun une saveur correspondant à ses désirs et montre que cette propriété singulière appartient aussi à la parole de Dieu (8, *loco cit.*, p. 216, 15-16).

Cette première interprétation en introduit bientôt d'autres. La parole de Dieu peut être identifiée en effet avec le Verbe de Dieu, dont l'Écriture nous apprend qu'il est lui-même « le pain vivant descendu du ciel (*Jean* 6, 51) » (*ibidem*, p. 214). Sans parler des perspectives eucharistiques, encore inexprimées, que suggère déjà cette référence au texte de saint Jean, l'agréable saveur de la manne apparaît en tout cas comme le symbole de cette douceur et de cette suavité du Christ que le *Psaume* 33, 9, explicitement cité par Origène (*ibidem*, p. 217), nous invite à goûter. Mais la doctrine des divers goûts de la manne va permettre à notre docteur d'introduire ici une doctrine de la manifestation progressive du Verbe qui est goûté par chacun selon ses dispositions propres :

« Comme les aliments se changent en lait dans la nourrice pour convenir à la nature de l'enfant, et comme les médecins les préparent pour les malades, ainsi Dieu transforme la puissance du Logos qui est fait pour nourrir l'âme humaine selon les dispositions propres de chacun. Pour l'un, comme dit l'Écriture (cf 1 *Cor.* 3, 2), le Logos devient lait raisonnable sans mélange; pour un autre encore faible, une huile fortifiante; pour le parfait un aliment solide » (*Contra Celsum* 4, 18, cité dans J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 239).

Le symbolisme de la manne avait donc amené Origène à parler aussi d'autres nourritures terrestres qui sont également des symboles du Verbe, goûté par l'âme comme un mets savoureux. Parmi les aliments ainsi énumérés, une importance particulière doit être attribuée au lait et au miel dont l'Écriture avait souvent parlé et qui avait servi de thème de méditation à des auteurs plus anciens. W. Telfer (*Bees in Clement of Alexandria*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 28, 1927, p. 167-178) notamment a rassemblé un certain nombre de textes de Clément d'Alexandrie relatifs à l'abeille et au miel, d'où il ressort que Clément, à la suite de Philon, voyait également une figure du Verbe dans ce « miel du rocher » dont fait mention le *Deutéronome* (32, 13). Cette figure sera définitivement introduite dans l'exégèse chrétienne par Origène, en vertu toujours de ce principe que les nourritures terrestres dont parle l'Écriture sont un symbole des nourritures spirituelles (cf *Hom. in Isaiam* 2, 2, éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 251, et J. Ziegler, *op. cit.*, p. 68). Expliquant par exemple l'étymologie du nom de Débora qui signifie à la fois abeille (*apis*) et discours (*loquela*), Origène en profitera pour nous apprendre que les prophètes nous communiquent et les doux rayons de l'enseignement céleste et le doux miel de la parole divine (*Hom. in Judices* 5, 2, *loco cit.*, t. 7, p. 493, et *Hom. in Numeros* 27, p. 278). Ailleurs encore il comparera les prophètes aux abeilles, car leurs écrits sont semblables à un gâteau de miel (*Hom. in Isaiam* 2, 2, *loco cit.*, t. 8, p. 251).

Le lait d'autre part avait été souvent associé au miel par l'Écriture, notamment dans les textes si nombreux qui décrivent la Terre promise comme le pays « où coulent le lait et le miel » (vg *Ex.* 3, 8). On ne s'étonnera donc pas que la tradition ancienne, encouragée d'ailleurs par saint Paul (cf 1 *Cor.* 3, 2 : Lac vobis potum dedi), ait vu également dans cet aliment un symbole de la parole de Dieu. Clément d'Alexandrie déjà avait proposé cette exégèse (*Pédagogue* I, 35, 3, éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 111; cf J. Ziegler, *op. cit.*, p. 70), mais il semble avoir surtout vanté les vertus attachées au mélange de miel et de lait, qui symbolise l'union du Verbe (Λόγος) et de son amour des hommes (φιλανθρωπία), et qui a pour effet de guérir les passions en nous purifiant du péché (cf J. Ziegler, *op. cit.*, p. 71, et *Pédagogue* I, 51, 1, *loco cit.*, p. 120). Grégoire de Nysse, qui avait développé le symbolisme de la manne (J. Daniélou, *op. cit.*, 238-239) dans un sens analogue à celui d'Origène, devait à son tour trouver dans ces diverses nourritures les éléments d'une doctrine du progrès spirituel lié à l'aptitude de chacun à goûter les divers aliments qui lui sont offerts. A propos des mamelles de l'Épouse dont parle le *Cantique* (4, 10), il rappellera en effet que le lait est la nourriture des enfants, tandis qu'ailleurs il considérera le miel, et aussi le pain, comme la nourriture des parfaits (*ibidem*, p. 242). Ces deux aliments seront cependant encore inférieurs au vin qui produit l'ivresse spirituelle et l'extase (p. 244 et 246).

Il faut rappeler à ce propos le vieil usage liturgique qui consistait à faire absorber aux nouveaux baptisés un mélange de lait et de miel (cf H. Usener, *Kleine Schriften*, t. 4, Leipzig, 1913, p. 398-417, et *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 57, 1902, p. 177-195). Le sens de ce rite est incertain; J. Ziegler (*op. cit.*, p. 72-73) pense qu'on peut y voir une allusion à la douceur divine dont l'âme du chrétien est désormais pénétrée.

L'ensemble de ces métaphores passera évidemment dans la tradition latine qui n'ignorait point Origène. Il semble cependant qu'elles y aient perdu un peu de leur vigueur et de leur force. Elles y sont en tout cas moins étroitement liées à l'idée de douceur que chez les alexandrins.

Comme Origène, Ambroise (*In Apocalypsin* I, 2, 17, PL 17, 781; *In Ps.* 118, 27, PL 15, 1462) et Augustin (*In Joannis ev.* IV, 26, 12, PL 35, 1612) voient dans la manne une figure du pain descendu du ciel dont avait parlé saint Jean (*Jean* 6, 31 et 35), et donc finalement une figure du Christ, mais sans introduire directement l'idée de douceur. L'évêque d'Hippone

donne aussi une signification analogue au lait qu'il oppose au pain, nourriture des forts : le lait, pour lui, représente le Christ humilié, tandis que le pain exprime le Christ glorieux et égal au Père (*In epist. Joannis* 3, 1, PL 35, 1998, et aussi *En. in Ps.* 130, 9, PL 37, 1710-1711); ailleurs il se borne à identifier le lait à la grâce (*En. in Ps.* 143, 2, 1857; *En. in Ps.* 67, 22, PL 36, 827), mais sans insister davantage sur sa douceur. C'est à propos du miel seulement qu'il est plus expressif, notamment dans l'*En. in Ps.* 80 (22, PL 37, 1046), où le texte sacré l'invite à reconnaître dans le miel qui coule de la pierre la sagesse remplie de douceur qui vient du Christ, et dans le *sermon* 25 (2, PL 38, 167), où le miel, rapproché cette fois du lait, exprime à nouveau la grâce, mais une grâce nourrissante et toute chargée de douceur.

Le moyen âge à son tour connaîtra ces métaphores bibliques. Mais outre qu'elles tiennent désormais moins de place que chez les spirituels des premiers siècles, elles tendent à prendre une signification différente. Les analogies qui existent entre la manne, le pain et le corps du Christ, et qu'Origène ou saint Augustin avaient déjà signalées, conduiront souvent à reconnaître dans cette nourriture venue du ciel une figure de l'eucharistie. La liturgie de la fête du Corps du Christ fixera bientôt d'une manière définitive ce symbolisme toujours vivant dans l'Église et que tant de formules inspirées plus ou moins directement de l'Écriture ne cessent de nous rappeler. En ce qui concerne d'autre part le lait et le miel, les médiévaux vont se détacher progressivement des interprétations objectives et dogmatiques qu'avaient proposées les Pères. Comme nous le verrons mieux encore tout à l'heure à propos de tout ce qui touche au « goût » des réalités spirituelles et de Dieu, l'accent sera mis désormais de plus en plus sur la douceur intérieure, c'est-à-dire sur les sentiments de joie et sur les consolations que l'âme éprouve dans la vie spirituelle et que le moyen âge se plaît à décrire et à analyser. Le miel et le lait continueront à figurer parfois la parole de Dieu ou la personne du Christ. Mais plus que sur la signification proprement dite de ces aliments on insistera sur celle de leur saveur, qui apparaîtra comme l'image des douces émotions que l'âme peut éprouver dans le service de Dieu, dans la prière ou dans la contemplation.

Cette évolution est déjà sensible chez saint Grégoire le Grand. Pour lui, le miel signifie moins l'intelligence spirituelle, que la douceur que cette intelligence procure à l'âme (cf *Moralia* XVI, 6, 8, PL 75, 1124), moins le mystère du Christ, que la douceur intime qui envahit l'âme, lorsque celle-ci parvient à la connaissance du Christ ressuscité (cf XV, 16, 20, 1091-1092; *Hom. in Evangelia* 26, 3, PL 76, 1199). Les textes des siècles suivants sont plus significatifs encore. Pour saint Bernard, le lait et le miel ne signifient plus le Christ, mais simplement la douceur intérieure (cf *In Cantica* 9, 6, PL 183, 818), par exemple celle que peut procurer à l'âme l'invocation du nom de Jésus (15, 6, 847 : Jesus mel in ore). On sait que des images analogues seront proposées par le célèbre *Jesu dulcis memoria* si pénétré d'influences cisterciennes et bernardines (cf A. Wilmart, *Le Jubilus dit de saint Bernard*, Rome, 1944, p. 146-155). Quant à Richard de Saint-Victor, il verra dans le beurre et le miel dont parle le prophète Isaïe (7, 15), et qui doit être la nourriture de l'Emmanuel, une figure de cette plénitude de douceur et de suavité dont l'âme du Christ fut pénétrée jusqu'au plus intime d'elle-même cf *De Emmanuele* 2, 21-22, PL 196, 655-656).

3° **Le goût de Dieu et la douceur intérieure.** — Plus encore que les métaphores dont nous venons de faire état, les textes de l'Écriture et surtout des *Psaumes* allaient contribuer à introduire et à justifier dans la tradition chrétienne cette notion d'une douceur intérieure, qui n'est autre chose qu'une certaine expérience des réalités spirituelles et de la présence de Dieu, du Christ ou de l'Esprit. Cette idée, on l'a vu, était déjà présente dans cette 7e *Homélie sur l'Exode*, où Origène nous avait expliqué la signification spirituelle de la manne. Le grand alexandrin avait cité à ce propos le texte du *Psaume* 33 dont nous avons dit le rôle dans l'histoire de la *dulcedo*, et il n'avait pas craint d'ajouter que ce verset parlait de Jésus-Christ, dont il nous invitait à goûter ainsi la douceur et la suavité (8, *loco cit.*, t. 6, p. 217). Origène est plus explicite encore lorsqu'il en vient à exposer ce qu'on devait appeler plus tard sa doctrine des sens spirituels. Comme on le sait en effet, il semble avoir été le premier à essayer de fonder sur l'Écriture une doctrine cohérente et déjà systématique de l'expérience mystique et à en chercher des analogies dans la connaissance sensible (cf K. Rahner, cité *infra*). Nous n'avons pas à étudier ce qu'Origène nous dit de la vue, de l'ouïe et du toucher spirituels. Notons seulement que pour établir l'existence du goût intérieur, il fait appel à nouveau au *Psaume* 33, tandis que pour l'odorat il se réfère au texte bien connu de saint Paul (2 *Cor.* 2, 15) relatif à la bonne odeur du Christ.

On sait quel écho cette doctrine des sens spirituels devait trouver dans la tradition chrétienne. Saint Grégoire de Nysse est certainement un des premiers à l'avoir reprise, avec cette précision importante que, pour lui, l'expérience mystique étant une expérience obscure, c'est-à-dire un sentiment de la présence divine beaucoup plus qu'une vision proprement dite de Dieu, le goût et l'odorat spirituels seront les deux sens intérieurs sur lesquels il insistera le plus volontiers (cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 222-258). C'est d'ailleurs cette doctrine des sens spirituels qui donne leur véritable signification aux métaphores bibliques de la manne, du miel et du lait, que nous avons examinées, et dont il importe de souligner la portée spirituelle. Comme l'a noté J. Daniélou (*op. cit.*, p. 251), le goût de Dieu dont il est ici question « doit être interprété d'une jouissance spirituelle » et « Grégoire ne dit même pas qu'elle ait un retentissement dans la sensibilité ».

A côté des termes et des expressions qui se rapportent directement au goût, telles que le substantif γεῦσις et le verbe γεύομαι, Grégoire en emploie d'autres qui désignent à leur tour la suavité, la douceur et la délectation (vg γλυκύς, καταγλυκαίνειν, τρυφή, ἀπόλαυσις), ou plus souvent encore le plaisir (ἡδονή) et la joie (εὐφροσύνη) (cf J. Daniélou, *loco cit.*, p. 241-242). Il introduit ainsi dans la littérature spirituelle un vocabulaire destiné à décrire les sentiments intimes et tout spirituels, que l'âme éprouve lorsqu'elle s'approche de Dieu.

La tradition latine à son tour traitera volontiers de la douceur intérieure qui n'est autre chose d'ailleurs qu'une expérience des réalités spirituelles ou de Dieu lui-même. Saint Augustin notamment (*Sermo* 159, 4, PL 38, 869) reprend à son compte une énumération des sens spirituels qui paraît bien venir d'Origène et évoque à nouveau le célèbre verset du *Psaume* 33 pour justifier l'existence d'un goût spirituel. L'évêque d'Hippone empruntera à l'Écriture et plus particulièrement aux

Psaumes un vocabulaire relatif à la douceur, d'autant plus riche que les versions dont il usait faisaient une plus large place encore que notre Vulgate à des termes tels que *dulcis* et *dulcedo*, *suavis* et *suavitas*, *jucundus* et *jucunditas*, ainsi qu'à divers mots susceptibles d'évoquer les délices ou la délectation intime dont l'âme peut être pénétrée.

Il vantera par exemple, à la suite du *Ps.* 51, 11 (Expectabo nomen tuum quia jucundum est), qu'il rapproche du *Ps.* 33, 9, la douceur et la suavité du nom de Dieu (*In Ps.* 51, 18, PL 36, 612) ou bien celle de la loi dont le *Ps.* 118, 85 (Narraverunt mihi injusti delectationes, sed non ut lex tua) lui a appris qu'elle était source de plaisir (*delectatio*) (cf *Sermo* 153, 8, 10, PL 38, 830-831). Ailleurs encore il traitera des délices spirituelles qui se substituent aux jouissances charnelles et que procurent en particulier la lecture, la prière, le chant des *Psaumes*, les bonnes œuvres, l'espérance de la vie future (cf *De bono viduitatis* 21, 26, PL 40, 447 et *En. in Ps.* 145, 1, PL 37, 1884), le don des larmes (cf *In Ps.* 127, 1683-1684) ou simplement la lecture de l'Écriture (*In Ps.* 38, 2, PL 36, 413).

Les textes ne manquaient pas qui pouvaient apprendre à Augustin que c'était en Dieu que l'âme trouvait ses véritables délices et que Dieu méritait donc d'être dit doux et suave : c'est ainsi que le *Psaume* 36, 4 (Delectare in Domino) (*Sermo* 21, PL 38, 142-148) et le *Psaume* 30, 20 (Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine) (*Sermo* 145, 2, 791) invitent l'évêque d'Hippone à célébrer la douceur de Dieu et à encourager l'âme à chercher en lui sa joie. Dans le *De agone christiano* (9, 10, PL 40, 296) Augustin exhorte son lecteur à goûter la suavité divine et lui rappelle une fois de plus à ce propos le *Psaume* 33 ainsi qu'un verset du *Psaume* 35 (9 : inebriamur ab ubertate domus tuae).

Dans tous ces textes, comme aussi dans l'*Enarratio in Ps.* 138 (14, PL 37, 1793), dont le v. 11 (Et nox illuminatio in deliciis meis) introduit un développement relatif à la douceur du Christ, bien qu'il soit difficile de décider toujours s'il s'agit d'une connaissance mystique proprement dite, les résonances spirituelles qu'évoquent le vocabulaire et aussi le contexte permettent au moins de transposer ces descriptions et de se servir d'elles pour fonder une théologie qui sera une théologie mystique véritable. Ajoutons qu'il serait facile de citer bien d'autres textes non moins significatifs; l'œuvre de saint Césaire d'Arles, par exemple, nous apporterait une ample moisson de références à des passages qui relèvent d'une inspiration très semblable.

La spiritualité médiévale reprendra évidemment ce thème de la douceur intérieure avec une particulière ferveur, en utilisant pour cela toutes les ressources que le vocabulaire antique, les métaphores bibliques et les versions latines de l'Écriture, mettaient à sa disposition, et qui répondaient si bien à quelques-unes des aspirations les plus profondes de cet âge sensible et délicat, tout pénétré de tendresse humaine.

Saint Grégoire le Grand est sans doute le premier à avoir proposé sur ce point un certain nombre de formules, d'inspiration augustinienne pour l'essentiel, mais particulièrement représentatives de l'orientation qui allait être celle de ce moyen âge dont il fut le maître spirituel. A son tour, il cite quelques-uns des textes des *Psaumes* que nous avons rencontrés déjà (vg *Ps.* 33, 9, dans *Hom.* 36 *in Evangelia* 1, PL 76, 1266; *Ps.* 138, 11, dans *Moralia* XVI, 19, 24, PL 75, 1132). Il s'attache surtout à une analyse et à une description des joies intimes dont l'homme est capable de jouir. L'âme, en effet, ne peut vivre sans délectation (Esse quidem sine delectatione anima nunquam potest, *Moralia* XVIII, 9, 16, PL 76, 46). Ces jouissances pourtant sont de deux sortes. Il y a d'abord les jouissances charnelles ou terrestres; ce sont les plus immédiatement désirables et apparemment les plus délectables, mais outre qu'elles détournent des joies spirituelles plus hautes, leur possession ne tarde pas à engendrer le dégoût (*ibidem*, col. 46-47, et aussi *Hom. in Evangelia* 36, 1-2, 1266-1267). Les joies spirituelles en revanche paraissent d'abord moins savoureuses, sinon même insipides; nul ne peut les apprécier tant qu'il n'en a pas fait l'expérience, et c'est pour cela que le *Psaume* 33 nous invite à goûter la suavité de Dieu avant de le voir (*Hom. in Ev., loco cit.*). Elles nous sont données dans la lecture de l'Écriture, qui est une nourriture infiniment douce (cf *Hom. in Ezechielem* 10, 13, 890) et une source de délices incomparables pour celui qui parvient à l'intelligence spirituelle (*Moralia* XVI, 19, 24, PL 75, 1132). Finalement cette suavité intérieure est surtout le fruit de la contemplation dans laquelle l'âme est pénétrée d'une douceur inexprimable, bien que cette grâce ne lui soit accordée qu'en passant (*raptim*) et d'une manière transitoire, en vertu de cet éblouissement (*reverberatio*) qui l'éloigne bien vite des hauteurs où elle s'était élevée pour la faire retomber sur elle-même (V, 33, 58, PL 75, 711 : Neque enim in suavitate contemplationis intimae diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. Cumque internam dulcedinem degustat, amore aestuat, ire super semetipsam nititur, sed ad infirmitatis suae tenebras fracta relabitur).

Comme on le voit, saint Grégoire mêle assez curieusement les métaphores relatives au sens du goût et à celui de la vue. Le lien qu'il établit ainsi entre la douceur intérieure et la contemplation est sans doute l'apport le plus original du grand docteur sur le point qui nous occupe. A sa suite, les médiévaux décriront avec une complaisance croissante les sentiments intimes que l'âme peut éprouver en présence de Dieu. Tous ceux qui hésiteront à admettre la possibilité d'une connaissance immédiate de Dieu ici-bas et préféreront une théorie de l'expérience mystique, qui ramène celle-ci à un sentiment de présence, opteront du même coup pour ce vocabulaire. Les termes *dulcedo*, *suavitas*, *gaudium*, *laetitia*, *jucunditas*, *exultatio*, *delectatio*, *deliciae*, *voluptas*, et leurs dérivés, sont alors ceux qui reviennent le plus souvent pour essayer de dire en quoi consiste cette ineffable saisie du divin qu'est la contemplation. On pourrait citer d'innombrables textes de saint Bernard, par exemple. Chaque fois en effet que l'abbé de Clairvaux, soit dans son *De diligendo Deo*, soit surtout dans son *Commentaire du Cantique*, veut décrire les étapes les plus hautes de la vie spirituelle, ce sont ces termes qui reviennent spontanément sous sa plume.

De diligendo Deo 10, 28, PL 182, 991a : O dulcis et suavis affectio..; eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici deificari est; et surtout *In Cantica* 31, 1, PL 183, 940d : Quibus [Verbum] apparet, nil videre desiderabilius volunt, nil possunt delectabilius. Quando ergo illa vel fastidiet aviditas, vel se subtrahet suavitas?

31, 5, 942d : Ipse est qui in omni loco sedulus quidam pedisequus animae noncess at sollicitare eam, et assiduis suggestionibus monere, dicens : Delectare in Domino (*Ps.* 36, 4); 6, 943c : Verbum nempe est, non sonans, sed penetrans; non loquax sed efficax; non obstrepens auribus, sed affectibus blandiens. Facies est... non perstringens oculos corporis, sed faciem cordis laetificans; grata quippe amoris munere, non colore; 7-8, 943-944 : Nunc rursum quasi viator quispiam itinerantibus sponsae simul atque adolescentulis sese associans, jucundissimis confabulationibus suis a labore viae omnem relevat comitatum... Facundus comes, qui in sermonum et morum suavitate suorum, tanquam in quadam suaveolentia

spirantium unguentorum, post se currere faciat universos... Et in his omnibus suavis et mitis, et multae misericordiae. Cf aussi 32, 2-3, 946-947; 57, 6, 1053, etc.

De même, lorsque dans ses deux *Benjamin* Richard de Saint-Victor en vient à traiter des degrés supérieurs de la contemplation, c'est également à ce vocabulaire qu'il fait appel.

Cf notamment *Benjamin minor* 37, PL 196, 26-27 : Comparatio interioris et exterioris dulcedinis; 39, col. 27-29 : Quomodo interna dulcedo soleat animum et ad fortia roborare et ad humilia inclinare; 85, col. 60-61 : Quam sit jucundum et dulce contemplationis gratiam familiare habere; *Benjamin major* 2, 21-25, col. 101-106; *De quatuor gradibus violentae caritatis*, éd. G. Dumeige, Paris, 1955, n. 28, p. 155, 19-21 et n. 30-32, p. 157-159; *Sermons et opuscules spirituels inédits*, t. 1, *L'édit d'Alexandre*, éd. J. Châtillon et W. J. Tulloch, Bruges-Paris, 1951, p. 54, 6-7 et p. 104-105, etc.

Plus tard saint Bonaventure assimilera lui aussi la contemplation à une douceur divine, qui est un goût et une ivresse et dont nul ne peut apprécier la saveur tant qu'il ne l'a pas goûtée (cf *Sermones. Dom. in Albis* 1, *Opera omnia*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 291; *Feria* 2 *post Pascha*, p. 287). Pour que cette douceur ineffable soit infusée à l'âme, il faudra sans doute que celle-ci s'y prépare et s'y dispose par la mortification de la chair, l'humilité de l'esprit, l'ardeur de la charité et la douceur de la dévotion (*Dom.* 3 *Adventus*, sermo 2, p. 64), mais elle ne lui sera accordée finalement que par le secours du don de sagesse qui en est le principe immédiat (*In* 3 *Sent.*, *ibidem*, t. 3, 1887, p. 774).

Quant à saint Thomas d'Aquin, bien qu'il ne s'attarde pas longuement à traiter de ces questions, il les aborde pourtant dans son *Commentaire des Psaumes*, à propos de quelques-uns des textes relatifs à la douceur et à la suavité divine qu'il ne pouvait éviter. Il ne faut pas nous étonner si les explications les plus lumineuses et les plus claires nous sont données à l'occasion des deux versets des *Psaumes* 30 et 33, qui avaient été sans doute le plus souvent cités par les Pères et par les spirituels médiévaux, lorsqu'ils avaient traité de la douceur de Dieu. Rencontrant en effet le célèbre texte du *Ps.* 30, Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te (*In Ps.* 30, 16, éd. Vivès, t. 18, Paris, 1876, p. 400-401), le docteur angélique nous explique d'abord que la douceur de Dieu est prise ici en un sens métaphorique (*transumptive*) pour sa bonté substantielle, et il ne craint pas de citer à ce propos le texte célèbre de *Sagesse* 16, 21 (Substantia tua dulcedinem tuam quam in filios habes ostendebat), qu'il entend, en dépit du contexte, en un sens proprement métaphysique. Il explique ensuite comment cette douceur divine exclut toute amertume de l'âme qui s'en approche et lui procure aussi une délectation intime qui surpasse infiniment celles qui peuvent lui venir des choses humaines. Mais ces explications doivent être complétées par celles qui nous sont données à propos du *Psaume* 33, 9, Gustate et videte quoniam suavis est Dominus (*ibidem*, p. 419), et qui nous apportent une justification théologique de ce que l'on peut appeler le goût de Dieu. Ce texte, dit le docteur angélique, nous invite à une expérience du divin dont il nous décrit en même temps les effets. Il n'y a d'expérience proprement dite, en vérité, que des sens. Or, tandis que la vue, l'odorat et l'ouïe atteignent des objets éloignés avec lesquels ils ne sont pas immédiatement en contact, le toucher est affecté au contraire par un objet présent, mais extérieur; le goût, lui, saisit ce qui est présent à l'intérieur même de l'être qui sent. Et comme Dieu n'est ni éloigné de nous, ni extérieur à nous, mais présent au contraire au plus intime de nous-mêmes, c'est à juste titre que l'expérience de la douceur ou plus exactement de la bonté divine est appelé un « goût » (*gustatio*), comme le rappelle ailleurs encore l'Écriture (1 *Pierre* 2, 3; *Prov.* 31, 18). Quant aux effets de cette intime « dégustation » de la douceur divine, le texte du *Psaume* 33 nous invite à en distinguer deux : c'est tout d'abord une certitude intellectuelle à laquelle correspond le verbe *videte*, car si nous voyons les choses matérielles avant de les goûter, il n'en est pas de même des réalités spirituelles qu'il faut goûter avant de les voir, et à la vision desquelles le goût nous introduit; c'est ensuite ce que saint Thomas appelle la *securitas affectus*, c'est-à-dire, semble-t-il, une sorte de certitude ou de repos affectif, qui apporte une satisfaction de tout l'être à celui qui a ainsi goûté Dieu; l'existence de cette *securitas affectus* est attestée aussi bien par le *Psaume* 33 (Quoniam suavis est Dominus), que par d'autres textes de l'Écriture parmi lesquels saint Thomas cite *Sagesse* 12, 1, et *Ps.* 30, 20.

Conclusion. — Bien que la portée spirituelle ou théologique des textes que nous avons cités apparaisse clairement, il faut se garder d'en conclure que le vocabulaire dont ils usent revêt toujours une signification aussi nette. Les écrivains latins de l'époque patristique et du moyen âge ont, en effet, souvent employé les termes des groupes *suavis* et *dulcis* en des sens plus immédiatement inspirés des usages de l'antiquité, que justifiés par l'Écriture ou par une expérience spirituelle authentique. On se souvient que la langue classique avait souvent attribué ces termes aux choses ou aux personnes susceptibles de procurer de l'agrément, du plaisir ou de la joie à ceux qui en usaient ou en approchaient, et aussi qu'elle les avait volontiers utilisés pour exprimer tout ce qui se rapporte aux relations humaines, à l'amitié et à l'amour. De tels exemples n'avaient pas été perdus. Nous avons noté déjà que les premiers écrivains chrétiens n'avaient pas tardé à décrire dans les mêmes termes les sentiments nouveaux qui les animaient en présence de Dieu, du Christ Jésus, ou même de la Vierge et des saints. Lorsque saint Augustin, par exemple, s'adresse à Dieu en l'appelant *dulcedo mea*, ou encore *dulcedo non fallax*, *dulcedo felix et secura* (*Confessions* I, 4, 4; II, 1, 1), il ne fait qu'appliquer à Dieu par métonymie un terme que les anciens avaient souvent employé à propos des êtres qu'ils aimaient, et sans qu'il y ait lieu, par conséquent, d'attribuer au mot *dulcedo* une signification mystique quelconque.

Le moyen âge, à son tour, devait aimer ce vocabulaire antique ainsi devenu chrétien. Il devait même en user de plus en plus au fur et à mesure que la piété chrétienne se ferait plus tendre, plus sensible, plus humaine, et qu'elle se tournerait davantage vers les mystères de l'enfance ou de la passion du Christ. Des expressions telles que doux ou très doux Jésus, doux époux de l'âme, douce Vierge Marie, etc, deviendront de plus en plus fréquentes aussi bien dans des ouvrages spirituels, dont l'*Imitation de Jésus-Christ* est un des plus notables exemples, que dans les formulaires ou les manuels de la prière chrétienne. Elles trouveront bientôt leur traduction dans nos langues modernes et nourriront ainsi, parfois abusivement, la piété moderne et même contemporaine.

Parallèlement d'ailleurs le moyen âge et même les temps modernes devaient reprendre ces mêmes mots des groupes *dulcis* et *suavis* pour décrire les sentiments intimes que l'âme éprouve dans sa vie spirituelle ou dans la prière. D'innombrables textes pourraient être rassemblés où il serait question de la douceur ou de la suavité de la dévotion, de la piété, de la charité ou de l'amour sans que, ici encore, il faille donner à de telles formules une signification mystique qu'elles n'ont généralement pas. Ces expressions, certes, sont très légitimes. L'Église n'a pas craint de les employer dans sa liturgie. On les trouve sous la plume des plus grands spirituels. Il faut reconnaître cependant qu'elles peuvent prêter à de regrettables équivoques. Une mauvaise intelligence de leur vraie signification peut faire oublier que le goût de Dieu et des réalités de l'existence chrétienne est avant tout spirituel et que le retentissement qu'il peut avoir dans la sensibilité, s'il se produit parfois, n'a qu'une importance seconde et ne doit pas être cherché pour lui-même. L'oubli de cette vérité fondamentale conduirait bientôt à une sorte d'hédonisme contre lequel les grands spirituels n'ont jamais cessé de s'élever et dont le chrétien doit toujours se garder. Il importe dès lors de ne pas abuser d'un vocabulaire à l'égard duquel d'ailleurs la sensibilité moderne, éprise de vigueur et de force, se montre volontiers réticente. Mais le plus sûr moyen d'éviter ces périls est sans doute de ne pas isoler arbitrairement de leurs racines bibliques, patristiques et théologiques, des formules dont on ne peut oublier d'autre part qu'elles font partie intégrante de notre patrimoine spirituel.

Pour une étude approfondie du vocabulaire relatif à la douceur et à la suavité, on ne peut se dispenser de recourir au *Thesaurus linguae latinae* (t. 5, 1910, aux mots *dulcedo, dulcis, dulciter, dulcor*, et à leurs dérivés), ainsi qu'aux *Concordances* bibliques hébraïques, grecques et latines, pour tous les termes que nous avons rencontrés au cours de cet article. En ce qui concerne les origines bibliques et patristiques de la *dulcedo*, rappelons l'ouvrage fondamental de J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, coll. Alttestamentliche Abhandlungen 13, Münster, 1937. Quelques brèves indications aussi dans J. Daniélou, *Suavitas Dei*, dans *Chercher Dieu*, coll. Rencontres, Paris, 1943, p. 92-99. En dehors des travaux relatifs à Clément d'Alexandrie, à Origène, à Grégoire de Nysse et à la tradition grecque, de W. Telfer, *Bees in Clement of Alexandria*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 28, 1927, p. 167-178; de K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145; et de J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, 2e éd., 1954, p. 244-273, nous ne disposons, sauf erreur, d'aucune étude sérieuse consacrée à l'idée de la douceur de Dieu chez les Pères ou chez les médiévaux.

Pour essayer d'inventorier les innombrables textes qui se rapportent à ce thème ainsi qu'à celui de la douceur intérieure, il faut recourir, lorsqu'ils existent, aux *Indices* des éditions anciennes ou modernes des Pères et des théologiens; il importe à ce propos de ne pas consulter seulement les *Indices rerum et verborum*, mais aussi les *Indices locorum sacrae Scripturae* pour les principales références bibliques que nous avons rencontrées. En ce qui concerne les textes liturgiques, on utilisera avec profit la *Concordance verbale du Sacramentaire léonien* de P. Bruylants, coll. Archivum latinitatis medii aevi 18, Louvain, 1945, p. 51-376, ainsi que l'index de l'ouvrage que le même auteur a donné sur *Les oraisons du missel romain*, t. 1, Louvain, 1952.

Voir les articles Communion, t. 2, col. 1200, Consolation spirituelle, col. 1617, Expérience spirituelle, Gout de Dieu, Sens spirituels, etc.

Jean Chatillon.

DULCIN ou Dulcino, hérétique « apostolique », † 1307. Voir DS, t. 1, col. 799-801.

DULCKEN (Antoine), chartreux : *senior*, † 1624, voir DS, t. 2, col. 757-758; *junior*, † 1669, voir DS, t. 2, col. 769.

1. DUMAS (Jérôme), mariste, 1846-1928. — Né à Lyon, Jérôme Dumas fit ses études secondaires au collège des minimes, à Lyon, sa philosophie à Alix, ses études ecclésiastiques au grand séminaire de Lyon.

Ordonné prêtre en 1870, professeur de rhétorique au petit séminaire de Saint-Jodard, où il eut Mgr Dadolle parmi ses élèves, il entre dans la société de Marie en 1878. Il est successivement directeur spirituel au petit séminaire d'Aubenas, où il orienta vers le sacerdoce et la vie religieuse Ernest Rieu qui devint le cinquième supérieur général de la société, directeur spirituel, puis supérieur des collèges de La Seyne (Var; 1884-1893) et de Sainte-Marie de Riom (1893-1896), provincial de Paris (1896-1903), supérieur du scolasticat de Differt (Belgique; 1904-1910), aumônier des carmélites de Nevers, confesseur des novices à La Neylière (Rhône), où il meurt le 21 janvier 1928.

Dumas laissa un ouvrage, où se révèle une âme contemplative expérimentée dans les voies de l'oraison, *L'Imitation de Jésus-Christ : introduction à l'union intime avec Dieu* (Lyon, 1906; Paris, 1908, 1913; 9e éd., 1921). Indépendamment du point de vue historique et scientifique, qui n'est pas celui de Dumas, — il adopte les conclusions aujourd'hui dépassées de Mgr Puyol —, l'auteur nous fait découvrir dans l'*Imitation* « un guide pratique de vie surnaturelle », de l'ascèse à la contemplation mystique. Il lui est, en effet, facile d'harmoniser les trois premiers livres avec les trois voies de la vie spirituelle, — le 4e livre pouvant être considéré comme indépendant. Dumas traduit et commente, avec tact et sûreté, chaque chapitre, à l'aide des meilleurs textes des auteurs spirituels classiques. Le cadre adopté et ces commentaires font de l'ouvrage un manuel de spiritualité encore utile. Dumas a donné une synthèse de son ouvrage dans *L'ascétique et la mystique de l'Imitation de Jésus-Christ*, VS, t. 2, 1920, p. 433-448. Il publia aussi, à l'usage des communautés maristes, des méditations en petits opuscules ou feuilles séparées : *Méditations sacerdotales*, *Esprit d'oraison d'après l'Imitation de Jésus-Christ*, *Le sacrement de pénitence*, et des feuilles volantes de méditations à distribuer aux retraitants.

La Bonne Parole, 29 février 1928. — Archives de la société de Marie.

Léon-L. Dubois.

2. DU MAS (Pierre), réformateur de Chezal-Benoît, vers 1420-1492. — 1. *Le réformateur.* — 2. *Autres auteurs spirituels cazaliens.*

1. *Le réformateur.* — Né d'une famille noble dont plusieurs membres furent mêlés au mouvement de la renaissance française, Pierre du Mas fit profession bénédictine à l'abbaye de Castres vers le milieu du 15e siècle. Il y occupait la charge de grand prieur lorsqu'il fut appelé par la protection de Charles VIII à la charge abbatiale de Chezal-Benoît, au diocèse de Bourges, par bulles du 8 août 1479. Les succès de la congrégation italienne de Sainte-Justine de Padoue l'encouragèrent à tenter une réforme analogue pour

les monastères français; réforme dont Chezal-Benoît serait le centre et le modèle. Bien qu'il ait demandé pour cette œuvre le secours de l'ancien ordre de Cluny, en la personne de Philibert Bourgoin, le mouvement inauguré par du Mas ne se rattacha que de loin aux réformes monastiques médiévales. Sans doute mit-il l'accent sur un retour à une observation plus stricte de la règle bénédictine et sur la nécessité d'une célébration régulière et digne de l'office divin, mais, au point de vue spirituel, c'est un tenant de la *Devotio moderna*. Dans ses statuts, dont la première rédaction, faite par Pierre du Mas, est de 1488 et qui furent approuvés par Innocent VIII le 11 mai 1490, sont prescrits pour la première fois à des bénédictins français la demi-heure d'oraison journalière et la méthode de méditation par points. D'autre part, homme de la Renaissance, du Mas encourage chez ses moines les études de patristique, de théologie positive et d'histoire ecclésiastique : c'est déjà comprendre la *lectio divina* comme l'entendra la congrégation de Saint-Maur. Du Mas mourut à Chezal-Benoît le 25 mars 1492. Les difficultés nées du concordat de 1516 et des troubles du 16e siècle devaient limiter le succès de sa réforme dans ses réalisations matérielles. Mais son esprit demeura dans quelques maisons, qui le transmirent vivant aux grandes réformes du 17e siècle. La congrégation de Chezal-Benoît fut réunie à celle de Saint-Maur en 1636.

Pierre du Mas mériterait une biographie spéciale qui n'a pas encore été écrite. Les renseignements sur lui et son œuvre se trouvent dans les travaux concernant la congrégation bénédictine qu'il a fondée; voir particulièrement U. Berlière, *Mélanges d'histoire bénédictine*, 3e série, Maredsous, 1901, p. 97-198 (paru précédemment en articles dans *Revue bénédictine*, t. 17-18, 1900-1901). — F. Deshoulières, *L'abbaye de Chezal-Benoît*, Bourges, 1910. — E. Martène, *Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, éd. des Archives de la France monastique, t. 2, Ligugé, 1929, p. 93-123, et *passim* à travers l'*Histoire*, voir les tables. — DS, t. 1, col. 1430. — *Catholicisme*, t. 2, 1950, col. 1056-1057. — Art. *Chezal-Benoît*, DHGE, t. 12, 1951, col. 651-653.

Consulter les sources. Statuts primitifs rédigés par P. du Mas : *Declaratorium regulae Beati Patris nostri Benedicti auctoritate apostolica factum... ad instar declaratorii editi a capitulo generali Sanctae Justinae. — Procès-verbaux des chapitres généraux. — Primordia congregationis Casalis*, bibl. nat. Paris, lat. 12.787. — Estiennot, *Chronicon Casalense*, ms 12.744. — J. Mège, *Instaurati in Gallia Benedictini ordinis per congregationem S. Mauri Annales*, 3 vol., mss 13.859-13.861. — Claude Mey, *Mémoire pour les abbés, prieurs et religieux des abbayes de Saint-Vincent du Mans, de Saint-Martin de Séez, de Saint, Sulpice de Bourges, de Saint-Alire de Clermont et de Saint-Augustin de Limoges*, Paris, 1764. — Sur l'état des sources, voir U. Berlière, p. 30-34.

2. *Autres auteurs spirituels cazaliens.* — Parmi les écrivains de la congrégation de Chezal-Benoît qui bénéficient de quelque renom spirituel, voir les notices de Guy Jouennaux † 1507, des deux frères Fernand, Charles † 1517 et Jean † 1531, et de Jean Gombaud. Rappelons-en, de plus, quelques autres, en mettant à part Jacques du Breul.

Michel *Bureau* † 1518, entré à l'abbaye de la Couture au Mans en 1480, prieur, puis abbé en 1497 et évêque *in partibus* d'Hiérapolis, composa : *De libertate ecclesiastica, Liber evangeliorum dierum dominicalium, Ordinarium vitae religiosae prout in monasterio B. Petri de Cultura, Cenomannensis dioecesis observatur, De esu carnium* (Paris, s d), *Tractatus novus super reformationem status monastici* (Paris, s d). Les trois premiers ouvrages se trouvent parmi les manuscrits de la bibliothèque du Mans (27, 115, 220, 238, 241, 474, n. 44-45). Voir B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2e éd., t. 2, Paris, 1871, p. 266-272, et U. Berlière, *loco cit.*, p. 41, 347-348; P. Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, t. 5, Paris, 1861, p. 225-229.

Jean *Chaussé*, de Saint-Sulpice de Bourges : *De passione Domini nostri Jesu Christi... Sibyllae de Christi Passione deque mundi conflagratione et universali judicio vaticinium*, en vers, Paris, 1531 et 1557; Lyon, 1538. — Benoît *Vernier* † 1557, également de Saint-Sulpice, publia un *Magnum et universale concilium Ecclesiae militantis super divini Eucharistiae sacramenti veritate...*, Paris, 1554, dirigé contre les protestants. — Christophe *Vlierden* † 1563, de Saint-Sulpice, a laissé, manuscrit, un *De Christi nominibus* (Paris, archives nationales, L 985, 4). — Pierre *du Sault* composa une *Familiaris aliquot evangeliorum expositio*, restée manuscrite (bibl. Bourges, ms 53, 16e siècle).

Simon *Millet* (1575-1647), de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, puis de la congrégation de Saint-Maur, sous le nom de Germain Millet, traduisit et publia *Les dialogues de S. Grégoire... illustrés d'observations avec un traité de la translation du corps de S. Benoît en France*, Paris, 1624, 1644; Millet batailla avec Launoy qui attaquait la mémoire de Denys l'Aréopagite : *Vindicata Ecclesiae gallicanae de suo Areopagita Dionysio gloria* (Paris, 1638) et *Ad dissertationem nuper evulgatam de duobus Dionysiis responsio...*, (Paris, 1642). — Jean *Bondonnet* (1594-1664), de l'abbaye Saint-Vincent du Mans, est surtout connu pour ses travaux et controverses sur l'histoire ecclésiastique du diocèse; cf L. Denis, *Dom Jehan Bondonnet, moine bénédictin de Saint-Vincent du Mans, prieur de Sarcé*, dans *Revue historique et archéologique du Maine*, t. 39, 1896; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 2, p. 138-141; et U. Berlière, *loco cit.*, p. 353-355.

Né à Paris le 17 septembre 1528, entré à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, en 1549, Jacques *du Breul* fut successivement prieur de l'abbaye de Brantôme (1572), abbé de Saint-Allyre de Clermont (1575-1578 et 1592-1594) et prieur claustral à Saint-Germain-des-Prés (1580 et 1594). Il mourut à Paris le 17 juillet 1614. Il édita *S. Isidori Hispalensi episcopi Opera omnia* (Paris, 1601, in-f.; Cologne, 1617); *Regula S. P. Benedicti cum declarationibus et constitutionibus* de l'abbaye du Mont-Cassin (Paris, 1603); les *Constitutiones Patrum congregationis Casinensis* (rééd. de l'édition faite par des religieux de Chezal-Benoît, Florence, 1520; Venise, 1580); les *Bullae* concernant la réforme, Paris, 1604; le *Ceremoniale benedictinum sive antiquae et germanae pietatis benedictinae thesaurus absconditus*, Paris, 1610, que du Breul croyait, à tort, inédit (Marienthal, 1475; Mayence, 1528/9). Du Breul fut chargé de réviser les *Statuta* de Chezal-Benoît (1580; plusieurs exemplaires mss, Paris, bibl. nationale, décrits par U. Berlière, *loco cit.*, p. 31). De nombreux manuscrits de la bibliothèque nationale contiennent quantité de textes de du Breul; l'inventaire détaillé mériterait d'être entrepris : extraits d'auteurs sacrés et profanes, sommaires de sermons (lat. 13.093, 13.105), notes sur les *Statuts* (lat. 12.784), etc. Du Breul est particulièrement connu des historiens pour son *Théâtre des antiquités de Paris où il est traité de la fondation des églises et chapelles de la cité, université et diocèse*, Paris, 1612, son *Supplementum... quoad SS. Germani a Pratis et Mauri Fossatensis coenobia*, Paris, 1614, et son *Inclyti coenobii D. Germani a Pratis chronica*

(en voir les rédactions successives, mss 12.837-12.844); cette *Chronique* fut traduite par S. Millet, mais ne fut pas publiée.

Le Roux de Lincy et A. Bruel, *Notice historique et critique sur dom Jacques du Breul, prieur de Saint-Germain-des-Prés*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 6e série, t. 4, 1868, p. 56-72, 479-512. — U. Berlière, *loco cit.*, surtout p. 355-360.

Antoine des Mazis et André Rayez.

3. DUMAS (Pierre), cistercien, 17e siècle. — Pierre Dumas vivait en l'abbaye de Haute-Rive (Alta Ripa) aux abords de la Sarine en Suisse (canton de Fribourg), au temps où l'abbé Guillaume Moënnat † 1640 venait de susciter un mouvement de ferveur religieuse et d'application aux études spirituelles; il semble qu'il fut parmi les jeunes profès que, suivant l'initiative de Moënnat, Haute-Rive continuait à envoyer étudier la théologie chez les cisterciens de Salem, près du lac de Constance, dont l'enseignement était réputé. Le chapitre septième de la Règle de saint Benoît, où sont exposés les douze degrés ou dispositions fondamentales de l'âme vraiment humble, est regardé comme l'expression achevée de la spiritualité bénédictine; il a été l'objet de nombreux commentaires. L'originalité de celui de Dumas : *Viridarium humilitatis, juxta ejusdem virtutis* xii *gradus a S. P. Benedicto in Regula sua Monastica expressos, in* xii *menses anni... et in singulos totius anni dies consitum multigenis sententiis... quas ex S. P. Bernardi operibus studiose excerpsit et conseruit P. Petrus Dumas* (Fribourg, Suisse, 1685, 565 pages; Salmansweiler, 1714, 722 pages), c'est d'être entièrement composé avec des textes de saint Bernard, que l'auteur appelle « le fils spirituel le plus accompli de saint Benoît et le commentateur le plus autorisé de l'humilité bénédictine ». Il groupe 1171 textes du saint, tirés de ses traités, sermons et lettres; selon les douze degrés de l'humilité les textes sont répartis sur les douze mois de l'année, offrant pour chaque jour 3, 4, 5, 6 ou 7 courts exposés de doctrine ou élans de prière. Bernard donne ainsi chaque jour un enseignement riche et vivant de tous les aspects de l'humilité. Voir A. M. Albareda, *Bibliografia de la Regla benedictina*, Montserrat, 1933, p. 31.

Camille Hontoir.

1. DUMONT (Guillaume; Montanus), jésuite, 1564-1648. — Né à Ath le 10 août 1564, Guillaume du Mont fit ses études littéraires aux collèges d'Ath et d'Anchin à Douai; maître ès arts en 1583, il étudie un an la théologie au collège des jésuites de Douai. Entré au noviciat de la compagnie de Jésus en 1584, il est professeur aux collèges de Saint-Omer et de Valenciennes. Après avoir suivi les cours de théologie à Louvain, il est ordonné prêtre en décembre 1595. Il sera ensuite employé aux collèges de Valenciennes et de Mons, et au noviciat de Tournai. De 1613 à 1648, il est père spirituel aux collèges de Cambrai et de Valenciennes, où il meurt le 25 mars 1648.

Du Mont a composé et publié au moins 8 opuscules spirituels, qui sont malheureusement introuvables. 1. *Méthode de bien vivre*, Arras, 1608; 2. *De la confession sacramentelle*, Valenciennes, 1619, 1633; 3. *De la vertu de patience et de son usage*, Valenciennes, 1619 (et trad. latine); 4. *La pratique des bonnes intentions*, Douai, 1627 (c'est une réédition; traduction flamande, Anvers, 1623); 5. *La pratique des vertus chrétiennes*, Valenciennes, 1633; 6. *Praesentatio perfecti religiosi, continens optima quaedam documenta et media, quibus multi ex illis ad magnam vitae perfectionem pervenerunt*, Lille, 1641; 7. *Trois traités spirituels*, Valenciennes, 1641; 8. *Exercices de piété sur le Pater, l'Ave et le Credo.*

Sommervogel, t. 5, col. 1230-1231. — P. Delattre, *Les Jésuites originaires d'Ath*, coll. Bibliothèque d'études régionales, Bruxelles, 1939.

Distinguer du Montanus précédent le franciscain belge Pierre *du Mont de Buret*, appelé aussi Montanus. Pierre (vers 1505-1587) a publié *Dominicae passionis... enarratio* (Anvers, 1555, 1565, 1571) et *Elucidationes in septem psalmos poenitentiales* (Anvers, 1569). Voir *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 307-308; Dirkx, p. 100-101; Wadding-Sbaralea, t. 2, p. 352.

André Rayez.

2. DUMONT (Paul), traducteur, 1532-1602. — Paul Dumont, né à Douai en 1532, fit ses études à Cambrai chez les frères de la Vie commune, à Louvain et Paris. Pendant plus de quarante ans secrétaire de sa ville natale, il consacra ses loisirs de fonctionnaire à traduire une vingtaine des meilleurs ouvrages spirituels de son temps, italiens, espagnols et latins. A ce titre, il mérite que son nom ne soit pas oublié. Il mourut le 29 octobre 1602. Ce « douysien », comme il le répète, publia à Douai.

Antoine Guevara, *L'oratoire des religieux et l'exercice des vertueux*, 1576. — Louis de Grenade, *La grande guide des pécheurs pour les acheminer à vertu*, 1577. — Jean Michel, *L'anatomie du corps politique comparé au corps humain, pour cognoistre la source et origine des maladies d'iceluy, qui nous causent pour ce jourd'huy tant de troubles parmy la chrestienté*, (De René Benoît) *Avec le vray et unicque remède pour le remettre en santé*, 1581; Michel et Benoît sont des docteurs en théologie de Paris. — Henri de Hesse, *La décrotoire de vanité sur les propos solitaires de l'âme contemplative*, (Matthieu Galenus) *avec deux exhortations pour la communion et la messe*, 1581. — S. Bonaventure, *L'eschelle du ciel pour monter à Dieu, ou le voyage de l'âme en Dieu, contenant les contemplations du pourehomme au désert*, 1585. — Savonarole, *De la simplicité de la vie chrestienne*, 1586. — Denys le chartreux, *Lunettes spirituelles pour conduire les femmes religieuses dans le chemin de la perfection*, 1587; Paris, 1597; Lyon, 1598. — Savonarole, *De la vérité de la foy soubz le triomphe de la croix de Jésus-Christ*, 1588. — Marc Marulle *(De religiose vivendi institutione per exempla), Le thrésor des faictz et dictz mémorables des hommes saincts et illustres du viel et nouveau Testament*, 1595, 1604, 1696. — S. Dorothée, *La doctrine de St. Dorothé*, 1597. — *L'oreiller spirituel nécessaire à toutes personnes pour extirper les vices et planter la vertu*, livret trouvé escrit à la main sur parchemin fort ancien en l'abbaye de Flines (en latin), 1599. — Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, 1601.

D'après Paquot, Dumont aurait encore publié des *Commentaires sur l'oraison dominicale tirés de divers auteurs*, et *La guerre chrestienne.*

Malgré l'étrangeté des titres de ces traductions, qui rappellent ceux des Doré, Crespet et autres auteurs du 16e siècle, et dont Rabelais se moquait agréablement, il nous faut savoir gré à Dumont de son précieux travail, comme nous savons gré à Gabriel Chapuis (1546-1621), son contemporain, de l'heureux choix de ses traductions (DS, t. 2, col. 495-496). Il nous indique en même temps quel était le goût du public religieux à la fin du siècle.

H.-R. Duthilloeul, *Bibliographie douaisienne*, Douai, 1842; *Galerie douaisienne*, Douai, 1844, p. 141-142. — *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 306-307.

André Rayez.

DU MOULIN (Pierre), père (1568-1658) et fils (1600-1684), pasteurs protestants français. Voir DS, t. 2, col. 35-39.

DUNCON (John), pasteur anglican, 17e siècle. — On sait peu de chose sur la vie de John Duncon, qui mourut avant la Restauration de 1660. Il appartenait à un groupe de trois frères, tous trois membres du clergé anglican, tous trois disciples de Hooker et de Laud, les protagonistes de la *Via media*. L'un d'eux, Éléazar † 1660, s'était fait connaître par une thèse ritualiste sur le salut à l'autel, *De adoratione Dei versus altare*. Il avait été l'aumônier de l'évêque Neile, auteur présumé d'un ouvrage de dévotion très anglican de ton et hostile au puritanisme, *L'entier devoir de l'homme* (*The whole duty of man*). Son frère Edmund † 1673 n'était pas puritain, bien qu'on ait tiré argument, pour le considérer comme tel, d'une lettre de lui au presbytérien John Ellis (British Museum, add. ms 28.950, f. 24), dont le contenu mène à une conclusion toute contraire. Il était évidemment en relations intimes avec le poète mystique anglican George Herbert † 1633, et avec Nicholas Ferrar, fondateur et chef du « monastère arminien » de Little Gidding, qui l'envoya auprès de Herbert mourant. Celui-ci lui remit le manuscrit de son *Temple* et aussi, semble-t-il, de son *Prêtre du Temple* (*A Priest to the Temple*), qu'il fit publier par la suite, 1652 (*Works of George Herbert*, éd. F. E. Hutchinson, Oxford, 1941, p. 556). Nous trouvons donc, autour du troisième frère John, tous les éléments, — interprétation catholique des formulaires protestants, ouvrages mystiques, vie monastique —, qui expliquent son action auprès de Lady Letice Falkland † 1647, chez laquelle il se retira à Great Tew, après avoir été, au moment de la guerre civile, expulsé par les presbytériens de sa cure située dans le comté d'Essex. Il devint le directeur spirituel de la grande dame, et publia plus tard le récit de cette direction : *The returnes of spirituall comfort and grief in a devout soul* (Londres, 1648, 1649, 2 éditions en 1653). L'ouvrage comporte la biographie spirituelle de la dirigée, qui est suivie des lettres échangées, quelque peu retouchées d'ailleurs. Cette correspondance expose les difficultés d'une âme aux prises avec l'aridité, les scrupules, l' « absence » de Dieu. Le directeur, conformément au bon sens et à la meilleure tradition mystique, répond en proposant la méditation et une ascèse rigoureuse par le renoncement aux consolations, qui procurera « l'allégresse d'âme ». John s'inspirait sans doute des *Exercices spirituels* de saint Ignace et bien des traits rappelleraient la doctrine spirituelle de saint François de Sales. Cet essai de synthèse d'éléments protestants et catholiques, à laquelle on ne peut contester le mérite de l'originalité, manifeste, dans les milieux anglais du 17e siècle, la permanence de la direction spirituelle, une « vie dévote » proche de celle des catholiques, l'existence et le rayonnement de centres religieux très fervents.

J. Duncon, *Lady Letice Vicountess Falkland*, éd. préfacée par M. F. Howard, Londres, 1908. — *Dictionary of National Biography*, t. 6, p. 181. — P. Janelle, *Un cas de direction protestante au 17e siècle*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 22, 1942, p. 43-55.

Pierre Janelle.

DUNS SCOT (Jean; *doctor subtilis et marianus*), franciscain, 1265-1308. — Lorsque Duns Scot s'engagea dans l'activité scientifique, la synthèse de la théologie scolastique était déjà suffisamment élaborée et même plus de cinquante docteurs de l'ordre séraphique, — parmi lesquels saint Antoine de Padoue le *doctor evangelicus*, Alexandre de Halès le *doctor irrefragabilis* et saint Bonaventure le *doctor seraphicus* —, avaient fondé l'école franciscaine; ils avaient, en effet, subordonné le *scire* au *bene vivere* en suivant les traces de saint Augustin et en plaçant Dieu, le Souverain Bien, au centre et de la vie et de la science. Aussi n'est-il pas rare de déceler dans leurs œuvres l'ascète qui aime le Christ, l'apôtre qui embrase les âmes ou le mystique épris de Dieu. Cette doctrine et cette orientation, dans lesquelles les fils du patriarche séraphique s'avançaient en mettant en lumière l'idéal de leur saint fondateur, le *doctor subtilis*, grâce à une terminologie plus ferme et plus précise, les développa, les redressa, les perfectionna et les charpenta si bien qu'école scotiste est devenue synonyme d'école franciscaine. Si Duns Scot est plus connu dans le domaine métaphysique et dogmatico-moral, par suite de ses théories personnelles, qu'en spiritualité, et s'il ne nous a laissé aucun traité ascétique ou mystique, il n'en est pas moins nécessaire, parce qu'il fut pendant six siècles le chef de l'école franciscaine, de lui attribuer la place à laquelle il a droit aussi bien dans la théologie spirituelle en général que dans la spiritualité franciscaine en particulier. C'est d'autant plus vrai que les franciscains, qui s'efforcent de servir Dieu selon les principes, les institutions traditionnelles et le genre de vie en usage dans l'ordre séraphique, sont persuadés que l'esprit et l'idéal de saint François se cachent dans l'œuvre de Scot et qu'on peut y découvrir, mis en relief et étayé par la méthode scolastique, ce merveilleux amour du pauvre d'Assise envers Dieu Un et Trine (« mon Seigneur et mon Tout! »), envers le Verbe incarné et sa Mère comme envers le vicaire du Christ sur terre. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Influence*.

1. Vie. — Duns Scot naquit vers 1265 à Duns en Écosse (d'où son surnom de *Scotus*); plusieurs documents de la première moitié du 14e siècle portent Jean de Duns ou « la gloire de Duns ». Dans cette bourgade, proche de Berwick, on se transmet de père en fils, depuis un temps immémorial, l'emplacement précis de la naissance de notre docteur, comme le rapportait encore au 18e siècle le pasteur protestant Bowmaker (C. Balic, *Note di un viaggio al « Natio loco » del B. G. D. Scoto*, dans *Vita Minorum*, t. 24, 1933, p. 196-202). Jean entra chez les frères mineurs vers 1280; il fut ordonné prêtre le 17 mars 1291 au prieuré Saint-André de Northampton par Olivier Sutton, évêque de Lincoln. Entre-temps, il avait suivi le cours des études préparatoires au sacerdoce, d'après la coutume alors en vigueur et les constitutions de l'ordre (quatre ans de philosophie et trois ans de théologie); il avait même enseigné, bien qu'il soit assez difficile, étant donné le silence des documents, de préciser les lieux où il fut élève et professeur.

Le ms F. 69 de la cathédrale de Worcester nous apprend que Scot commentait les *Sentences* à Paris « anno 1302, intrante 1303 ». Or, d'après les statuts de l'université de Paris (H. Denifle-É. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, Paris, 1891, p. 699, n. 30), personne ne pouvait y enseigner les *Sentences* sans avoir consacré, sur place, neuf ans à l'étude de la

théologie, sauf toutefois les religieux qui, au bout de quatre ans d'études parisiennes, pouvaient faire compter les cinq autres années passées dans les couvents de leur ordre (A. Callebaut, *Le B. Jean Scot étudiant à Paris vers* 1293-1296, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 17, 1924, p. 7). On peut en conclure que Duns Scot, avant 1302-1303, a suivi les cours à Paris, où il eut, entre autres maîtres, Gonzalve d'Espagne. Ces études achevées, Scot devint professeur à Cambridge. Dans le ms 66 du Merton College d'Oxford on affirme que « floruit Cantabrigiae, Oxoniae et Parisiis ». En effet, dans un passage de l'*Ordinatio*, en marge et de sa main, Scot renvoie à sa « quaestionem Cantabrigiensem », laquelle est conservée dans la *Reportatio* du ms 12 de la bibliothèque communale de Todi (cf *Adnotationes ad nonnullas quaestiones circa Ordinationem J. Duns Scoti*, dans *Opera omnia*, éd. Vaticane, t. 4, 1956, p. 1*-6*).

Le 26 juillet 1300 il commentait à Oxford les *Sentences*. Le 25 juillet 1303 il refusait de souscrire à la pétition de Philippe le Bel contre Boniface VIII et dut en conséquence interrompre son enseignement parisien (É. Longpré, *Le B. J. Duns Scot. Pour le Saint-Siège et contre le gallicanisme*, dans *La France franciscaine*, t. 11, 1928, p. 137-162). Le 18 novembre 1304, Gonzalve d'Espagne, ministre général de l'ordre, le présente au grade de docteur à l'université de Paris, en ces termes : « Dilectum in Christo patrem, Johannem Scotum, de cujus vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo, aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est, informatus sum ad plenum, dilectioni vestrae assigno » (Denifle-Chatelain, *loco cit.*, p. 117, n. 652). En 1305, il fut reçu docteur; en même temps il fut maître régent du *studium* des mineurs et soutint une dispute solennelle, *quodlibet*. Pour l'année scolaire 1307/8 c'est Alexandre d'Alexandrie qui est maître régent. A la fin de 1307 Scot s'en est allé à Cologne, où il meurt prématurément le 8 novembre 1308. Ses restes, déposés dans l'église des mineurs de Cologne, furent plusieurs fois transférés en d'autres lieux (1393, 1505, 1619, 1642, 1706, 1870, 1956).

Ses contemporains l'appelèrent le *doctor subtilis* et la postérité ajouta *doctor marianus*. Il figure au martyrologe franciscain et il est particulièrement vénéré dans la cathédrale de Nole. En 1905, sa cause de béatification fut introduite; plus de cinq cents patriarches, archevêques, évêques, dont dix-huit cardinaux, et dix généraux d'ordres appuyèrent la supplique (cf G. Odoardi, *Il ritorno di Scoto nella « Minoritenkirche » di Colonia*, dans *Ecclesia*, t. 9, 1956, p. 421-425; *Johannes Duns Scotus und die Minoriten in Köln*, Cologne, 1956, p. 34-53).

2. Œuvres. — De récentes recherches ont montré que, des vingt-quatre œuvres imprimées sous le nom de Scot dans l'édition Wadding (12 vol., Lyon, 1639) et reproduites à Paris par l'éditeur Vivès (26 vol., 1891-1895), seules sont authentiques : 1) *Quaestiones in* IV *libros Sententiarum*, appelées aussi *Opus Oxoniense*, ou *Ordinatio*, et *Opus Parisiense;* 2) *Disputatio de Quodlibet*, et *Collationes;* 3) *Tractatus de primo principio*, et *Tractatus Theorematum;* 4) *Commentarii in scripta philosophorum : Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis; De anima; Super Universalia Porphyrii; Super Praedicamenta; Super* I *et* II *Perihermenias; Super librum Elenchorum.* Tous les autres écrits de l'édition Wadding sont ou apocryphes ou douteux.

Il faut mettre au rang des œuvres douteuses le traité *De perfectione statuum*, édité pour la première fois dans l'édition Vivès (t. 26, 1895, p. 499-561). Il a été conservé dans 4 mss du 15e siècle (Oxford, Merton College, ms 65, f. 119r-137v; Cambridge : bibliothèque de l'Université, ms 134, f. 246-256, et Corpus Christi College, ms 107, f. 77v-93r; Florence, Laurentienne, plut. 36, dext. ms 12, f. 101-123). Jusqu'ici on n'a trouvé aucun auteur du 14e siècle qui attribue ce traité à Scot. Les arguments internes de non-authenticité, à supposer que ce soit à cause d'eux que Wadding n'ait pas introduit le traité dans les *Œuvres complètes* (cf Vivès, t. 26, p. 500), ne semblent pas décisifs (cf G. J. Kirby, *The authenticity of the « De perfectione statuum » of Duns Scotus*, dans *The New Scholasticism*, t. 7, 1933, p. 134-152). Rappelons que d'assez nombreuses thèses du *De perfectione statuum* sont conformes aux œuvres de Scot. Ainsi, par exemple, au n. 21 (Vivès, t. 26, p. 516b), on lit que l'état ou degré épiscopal et sacerdotal « convenienter dicitur status exercendae virtutis et non acquirendae », et dans l'*Ordinatio* (ou *Opus Oxoniense*) : « potest dici distinguendo, quod quaedam est persona perfecta in statu perfectionis exercendae, sicut praelatus, quaedam in statu perfectionis acquirendae, ut religiosus » (III d. 38 q. 1 n. 10; Vivès, t. 15, p. 948b; cf P. I., *Il de perfectione statuum del B. G. D. Scoto*, dans *Luce e Amore*, t. 6, 1909, p. 500).

Par ailleurs, même s'il était authentique, ce traité ne nous aiderait guère à reconstituer la doctrine ascétique et mystique du *doctor subtilis*. En effet, c'est moins une œuvre ascétique et mystique, qu'une œuvre philosophique, théologique et juridique, de forme polémique, où l'on compare les états épiscopal, sacerdotal, papal, à l'état religieux, et où l'on fait valoir la pauvreté franciscaine. En outre, et c'est l'essentiel, comme il n'y a aucun indice que Scot ait soumis à l'examen, corrigé ou approuvé un tel travail (peut-être composé par un de ses confrères), ce traité n'a que peu ou pas d'autorité pour nous faire connaître sa pensée originale.

L'*Ordinatio* tient le premier rang parmi les œuvres de Scot, car il l'a écrite avec grand soin et en pleine maturité. C'est pourquoi, si l'on trouve dans ses œuvres une opinion peu conforme à ce qu'exprime l'*Ordinatio*, il faut l'interpréter ou la rejeter. Ceci vaut aussi pour la *Lectura* (ms de Padoue, Ant. 178) et la *Reportatio examinata* (ms Vat. Borgh. lat. 325), car en composant et en rédigeant l'*Ordinatio* c'est à peine si quelque chose de ces œuvres a échappé à Duns Scot.

Comme l'*Ordinatio* a subi diverses recensions de la part de disciples de Scot, il a été nécessaire de distinguer le recenseur de l'auteur, — tâche à laquelle s'est attaquée la Commission scotiste, en rejetant les leçons des recenseurs dans l'apparat critique (cf *Opera omnia*, éd. Vaticane, t. 1-4, 1950-1956); ce serait perdre inutilement son temps et son argent que d'éditer séparément ces recensions, car leurs différences ne sont que des modifications de l'*Ordinatio*, provenant souvent d'une mauvaise intelligence de la leçon authentique (cf Ch. Balic, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain, 1927; *Ratio editionis criticae Operum omnium I. D. Scoti*, t. 1-3, Rome, 1939, 1941, 1951).

3. Doctrine. — Voici la méthode que nous suivrons pour exposer la doctrine spirituelle de Scot.

1) Étant donné que Scot n'a laissé aucune œuvre ascétique ou mystique, nous avons surtout examiné les passages de ses

œuvres philosophiques et théologiques, regardés par ses disciples comme les points principaux de la spiritualité franciscaine.

2) Nous avons pris l'*Ordinatio* (*Opus Oxoniense*) comme base de l'exposé doctrinal; l'œuvre est non seulement authentique, mais elle jouit de la plus grande autorité. Chaque texte a été revu d'après les manuscrits, selon les critères établis par la Commission scotiste pour l'édition des *Œuvres* et admis très communément par les spécialistes de la critique textuelle; nous nous référons aussi, comme le fait l'édition Vivès, à la foliotation du manuscrit principal (A = ms 137, bibl. commun. Assise).

3) Laissant de côté toutes les œuvres philosophiques et même diverses œuvres authentiques (mais d'autorité moindre), nous avons recouru, très rarement, à quelques passages des *Reportationes* et du *Tractatus de primo principio*, d'après les éditions critiques existantes ou les manuscrits.

4) Même si, entre le texte établi sur la foi des manuscrits et les éditions anciennes, il n'y a pas ordinairement de différences substantielles, cependant É. Gilson a justement fait remarquer que les deux premiers volumes de l'édition critique des *Œuvres* de Scot « nous apportant pour la première fois un texte critiquement contrôlé, tout ce que l'édition nouvelle conserve de l'ancienne est, en effet, nouveau » (*Duns Scot à la lumière des recherches historico-critiques*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Rome, 1951, p. 516). Aussi, avons-nous cité, plus souvent qu'il n'eût été nécessaire dans l'hypothèse d'une édition critique complète, d'assez longs passages établis d'après les manuscrits.

En suivant cette méthode, nous montrerons d'abord les points essentiels d'une spiritualité selon l'esprit de Scot; nous donnerons ensuite sa pensée sur le milieu dans lequel cette spiritualité s'exerce et l'homme se sanctifie, c'est-à-dire la sainte Église catholique; nous ajouterons enfin quelques réflexions sur les répercussions de ces principes dans la vie spirituelle concrète.

1° Fondements théologiques de la spiritualité scotiste. — 1) *Dieu-charité. Ordre de l'amour en Dieu.* — Posant comme objet propre de notre intellect l'être en tant qu'être, et partant non de l'existence, mais de l'essence comme telle ou des propriétés métaphysiques qui sont manifestées dans les choses créées, Duns Scot en conclut que seul l'*Être infini* est l'être au plein sens du mot. Le *doctor subtilis* perfectionnera cette connaissance métaphysique de Dieu par la révélation divine, en gardant surtout sous les yeux ces paroles de l'*Exode* (3, 14) : « Ego sum qui sum », et celles de saint Jean : « Deus caritas est » (1 *Jean* 4, 16). Aussi peut-on dire avec raison que « toute la théologie de Duns Scot est marquée par cette thèse, vraiment capitale, que le premier acte libre qui se rencontre dans l'ensemble de l'être est un acte d'amour » (É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 577). C'est pourquoi, Dieu, l'Être infini, d'une infinité telle qu'elle soit la modalité de son essence, et impliquant « verum infinitum et bonum infinitum » (*Ordinatio* I d. 3 n. 59; éd. Vat. t. 3, p. 41), est « l'amour par essence, dilectio per essentiam » (I d. 17 q. 3 n. 31; éd. Vivès, t. 10, p. 92b) ou, en d'autres termes, « formaliter dilectio et formaliter caritas, et non tantum effective » (p. 93a).

Dieu qui est formellement charité, communique « liberalissime » aux créatures les rayons de sa bonté et de son amour (*De primo principio* c. 4 n. 36; Vivès, t. 4, p. 786 b), et cela « par une extrême charité, ex maxima caritate » (*Reportatio* II d. 37 q. un. n. 1; Vivès, t. 23, p. 191a). Selon Scot, bien que Dieu comprenne et veuille toute chose dans l'unité d'un acte très simple, en vertu du *maintenant* de l'éternité immuable et indivisible, cependant cet acte très simple tend de diverses manières vers les objets ordonnés. En effet, Dieu veut et aime « perfectissime » (*Ordinatio* III d. 32 q. un. n. 2; Vivès, t. 15, p. 426b-427a), donc de la manière la plus ordonnée et la plus raisonnable, « rationabilissime » (n. 6; 433a). En s'aimant, il veut que d'autres aiment avec lui, *condiligentes*, dans son acte unique d'amour, qui est un amour de libéralité, distinguant des fins diverses.

Omnis rationabiliter volens, primo vult finem, et secundo immediate illud quod attingit finem, et tertio alia quae sunt remotius ordinata ad attingendum finem. Sic etiam Deus rationabilissime (licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille diversimode tendit in obiecta ordinata) primo vult finem, — et in hoc est actus suus perfectus et intellectus eius perfectus, et voluntas eius beata, — secundario vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos (qui scilicet immediate attingunt eum), et hoc quasi reflectendo, volendo alios diligere idem obiectum secum..; quare enim primo se amat, ordinate, et per consequens non inordinate — zelando vel invidendo — secundo vult alios habere condiligentes, — et hoc est « velle alios habere amorem suum in se », et hoc est « praedestinare eos », si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter. Tertio autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto vult propter ista, alia, quae sunt remotiora (puta hunc mundum sensibilem pro aliis), ut serviant eis, — ut sic verum sit illud I Physicorum *Homo quodammodo est finis omnium* (sensibilium quidem, quia propter ipsum « volitum » a Deo quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita quasi in quarto signo); illud etiam quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum quae sunt remotiora (III d. 32 q. un. n. 6; A f. 174 rb-va; t. 15, p. 433a).

2) *Le Christ, Glorificateur et Sauveur.* — C'est sur les principes théocentriques ainsi esquissés que s'appuie le christocentrisme, par lequel le *doctor subtilis* a complété sur le terrain spéculatif et dogmatique la synthèse christocentrique de la spiritualité franciscaine, commencée par saint François et poursuivie par le docteur séraphique. Puisque la fin est dans l'intellect avant les moyens pour l'atteindre et que ce qui est plus grand et plus parfait ne dépend ni de l'inférieur ni de l'imparfait; puisque Dieu veut avant tout la fin ultime, qui est sa glorification, et puisque le Christ, qui est Homme-Dieu, peut glorifier davantage la Trinité que la totalité de tous les êtres, — il est clair que l'Incarnation, « summum opus Dei », ne pouvait aucunement être occasionnelle ni occuper une place secondaire dans le plan divin. Bien plus, parce que cette œuvre est la plus grande, « summum », elle couronne l'ordre créé, elle est indépendante de tout et tout dépend d'elle.

Sine praeiudicio potest dici, quod cum praedestinatio cuiuscumque ad gloriam praecedat ex parte obiecti naturaliter praescientiam peccati vel damnationis cuiuscumque.., multo magis est hoc verum de praedestinatione illius animae quae praedestinabatur ad summam gloriam; universaliter enim *ordinate volens* prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, et ita sicut prius vult gloriam alicui quam gratiam, ita etiam inter praedestinatos — quibus vult gloriam ordinate — prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximum fini : et ita huic animae [quae est Christi] prius vult gloriam quam alicui alteri animae velit gloriam, et prius cuilibet alteri gloriam et gratiam quam praevideat illi opposita istorum habituum (III d. 7 q. 3 n. 3; A f. 149rb; Vivès, t. 14, p. 354b-355a; C. Balic, *I. Duns Scoti Theologiae Marianae elementa*, Sibenik, 1934, p. 5).

C'est pourquoi Duns Scot, considérant le plan ou la disposition de Dieu du point de vue de Dieu lui-même,

de son essence infinie, — qui, étant l'amour infini, de ce fait s'aime et veut s'aimer infiniment —, conclut logiquement que Dieu, qui « universa propter semetipsum operatus est » (*Prov.* 16, 4), a voulu avoir, parmi tous ceux qu'il associe à son amour, *condiligentes*, quelqu'un qui fût cause finale et exemplaire, qui eût la primauté sur tous et lui rendît le plus parfait amour. « Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere » (Balic, *Elementa*, p. 14-15).

Duns Scot rejette l'idée précise selon laquelle « summum bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum », à savoir seulement « pro redemptione aliorum » (*Elementa*, p. 6-7); en fait, pourtant, parce que Dieu a voulu créer les hommes et les anges libres, et qu'il a prévu la chute de tous les hommes dans leurs premiers parents, Dieu a prévu aussi le remède à la chute par le Christ, Homme-Dieu, et par sa souffrance future. Le Christ dut racheter le genre humain par l'effusion de son sang, et cette passion fut l'œuvre de la plus grande miséricorde, de la suprême justice et de l'infinie charité.

Maximae enim misericordiae opus est homini inimico tanta remedia concedere, sed etiam maximae iustitiae — propter obsequium tam gratum personae tam dilectae — tantum remedium conferre illis pro quibus illa persona obtulit illud obsequium : iustum enim est acceptare obsequium personae tam dilectae, pro illo pro quo offert obsequium. Maxima etiam fuit misericordia in persona offerente, sic se offerre pro inimicis Trinitatis quam summe dilexit, sed etiam maximae iustitiae fuit tam in comparatione ad Deum quam ad hominem lapsum, quia non videretur maxime diligere Deum et proximum nisi pro tanto bono communi — scilicet beatitudine hominis (ad quam Deus praedestinavit eum et disposuerat eum non aliter perventurum quam per istud obsequium) — vellet illud obsequium exhibere (*Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 8; A f. 190vb-191ra; Vivès, t. 16, p. 247ab).

Lorsqu'il contemple, dans la description de la passion, cette effusion du sang du Christ comme l'élément matériel de notre rédemption, Duns Scot ne laisse jamais dans l'ombre l'*amour*, la *charité* du Christ, qui est l'élément formel de son mérite. En effet, c'est en vertu de cet amour, prévu de toute éternité et maintenu sans interruption, que le Christ a souffert et est mort. « In primo instanti conceptionis Christus habuit meritum passionis, et in illo interiori actu consistit principalior ratio meriti... et principalis oblatio grata facta Deo » (*Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 10; A f. 191ra; Vivès, t. 16, p. 248a). Or, cette passion, bien qu'elle fût « causa meritoria respectu efficaciae sacramentorum veterum et etiam respectu gratiae collatae antiquis patribus, tamen maiorem efficaciam habet respectu nostrorum sacramentorum et gratiae nunc conferendae quam tunc, quia iustum obsequium exhibitum ad bonum maius acceptatur quam praevisum » (n. 9; A f. 191ra; Vivès, p. 247b).

Le Christ, enfin, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, et l'unique Sauveur, a tellement plu à la sainte Trinité et lui a rendu un si grand et si bel hommage par sa mort très précieuse, dans laquelle « éclate le suprême amour », que l'homme ne peut obtenir ni rémission, ni grâce, ni secours, ni sa fin dernière elle-même, si ce n'est *dans le Christ* et *par le Christ*.

Homini facto Dei inimico per culpam, disposuit Deus non remittere illam — neque aliquod adiutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis — nisi per aliquid sibi oblatum quod gratius acceptaret quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata; nihil autem potest inveniri « gratius Trinitati quam sit tota offensa generis humani displicens » nisi sit aliquod obsequium personae dilectae magis quam tota communitas illa quae per universalem offensam offenderat, vel debuerat esse cara si non offendisset : talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere, quia totum fuit inimicum de una massa perditionis, — igitur disposuit Trinitas « personam sic dilectam sibi » dare generi humano, ac ipsam ad hoc inclinare ut ipsa Trinitati offerret obsequium pro toto illo genere. Talis persona non est nisi Christus, cui « non ad mensuram dedit Deus spiritum » caritatis et gratiae (*Ioan.* 3, 34), et tale obsequium est illud in quo apparet maxima caritas, quod est, offerre se usque ad mortem pro iustitia. Recte igitur Trinitas nullum adiutorium ad salutem pertinens contulit homini viatori nisi in virtute huius oblationis Christi — in cruce factae — et a persona dilectissima et dignissima, et ex maxima caritate, et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori (*Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 7; A f. 190vb; Vivès, t. 16, p. 246 ab).

3) *La Bénie entre toutes les femmes, la Mère du Christ.* — Parlant de la prédestination du Christ, Duns Scot ne mentionne nulle part la prédestination de la Vierge; mais ses disciples et commentateurs immédiats ont appliqué à Marie les divers principes qu'il avait posés pour le Christ, plaçant la Vierge « in secundo gradu post Christum » (cf I. Bassolis, *Sent.* III d. 1 q. 5, Paris, 1516, fol. 20r; C. Del Moral, *Fons illimis theologiae scoticae marianae*, t. 1, Madrid, 1930, p. 312-349). Et de fait, si d'après Scot toute prédestination à la gloire précède naturellement, du point de vue de son objet, la prescience du péché ou de la damnation, à fortiori doit-on le dire de la prédestination de la Mère de Dieu, laquelle fut promise à la plus haute gloire. Si « universaliter ordinate volens, prius videtur velle hoc quod est fini propinquius » (Balic, *Elementa*, p. 5), et si le bien suprême veut se communiquer de la manière la plus totale possible, on peut tenir pour certain que pareille communication s'opère dans l'union hypostatique avec l'humanité reçue de la Vierge Mère de Dieu, puisque, en vertu de cette communication, les prédicats propres à la nature créée et à la nature divine peuvent être attribués réellement à la même personne divine, et les uns aux autres. Et puisque dans l'univers le Christ tient la première place, et après lui sa Mère, on peut conclure qu'entre toutes les créatures le Christ a été voulu en premier lieu et, avec lui, en un seul et même décret, Marie. Ceci est d'autant plus vrai que, si Marie n'avait pas été élue et prédestinée avant toutes les pures créatures, mais seulement après la prévision du péché, il s'ensuivrait que la dignité de Mère de Dieu, — la plus grande qui puisse échoir à une pure créature —, aurait été occasionnée par le péché. Ce ne serait donc pas elle, mais le péché, que Dieu aurait eu d'abord en vue. Plus encore, on devrait admettre que le péché d'Adam a fourni à Dieu une raison d'accorder pareille dignité à la Vierge, alors que Dieu hait le péché par-dessus tout (Balic, *Elementa*, p. 6). Bref, l'amabilité de la « finis exsistentiae Deiparae est absoluta, immunis et ex se independens ab exsistentia aliarum creaturarum : ergo ut ametur amore adaequante hanc amabilitatem, debet primario amor divinus terminari ad ipsam absolute, absque connexione cum exsistentia aliarum creaturam », car en ce cas « deberet Deipara gratias agere creaturis pro sua exsistentia, quod reputari debet absurdum, praesertim, quia... omnes creaturae propter Deiparam » (Del Moral, *op. cit.*, p. 349).

Nous ne pouvons dire si le *doctor subtilis* a été jusqu'au bout des principes qu'il avait posés, comme on l'a conclu logiquement. Quoi qu'il en soit, il a enseigné que la passion du Christ avait été pour Marie « maxime proficuam et meritoriam », que Marie avait eu plus besoin de Rédempteur que les autres créatures, et que, plus que toutes, elle avait plus d'obligations envers son Rédempteur, parce qu'il l'avait rachetée de la manière la plus parfaite, en la préservant totalement du péché originel :

Perfectissimus enim mediator perfectissimum actum habet mediandi possibilem respectu alicuius personae pro qua mediatur, — ergo Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius personae respectu cuius erat mediator; respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae; ergo, etc. Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservare a peccato originali... Persona reconciliata non summe obligatur mediatori nisi summum bonum ab ipso habeat quod potest per mediationem haberi; sed innocentia ista, aut praeservatio a culpa contracta vel contrahenda, potest haberi per mediatorem; ergo nulla persona summe tenebitur Christo ut mediatori si nullam praeservavit a peccato originali (C. Balic, *Ioannes Duns Scotus, Doctor Immaculatae Conceptionis*, Rome, 1954, p. 7-10).

C'est pourquoi, en prévision des mérites du Christ, parfait Rédempteur, la très sainte Trinité fit en sorte que Marie ne fût jamais « inimica actualiter ratione peccati actualis, nec originaliter ratione peccati originalis » (Balic, *Elementa*, p. 43). En un mot, la règle fondamentale de Duns Scot est la suivante : « Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnat, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae » (Balic, *Ioannes Duns Scotus, Doctor..*, p. 13).

4) *Grâce-charité. Amour de Dieu, amour de soi-même, amour du prochain.* — La grâce et la charité sont réellement un seul et même *habitus*, car elles ont mêmes propriétés, mêmes effets, même excellence. Toutes deux rendent l'homme agréable à Dieu, l'unissent à sa fin dernière et le rendent fils adoptif de Dieu. De plus, si la grâce et la charité étaient réellement distinctes, elles pourraient dans l'homme être séparées l'une de l'autre, ce qui est absurde.

Gratia formaliter est virtus quae est « caritas », quia quaecumque excellentiae attribuuntur caritati, et gratiae, et e converso : utraque enim aequaliter dividit inter filios regni et filios perditionis.., utraque etiam est forma virtutum et neutra potest esse informis, utraque coniungit fini ultimo perfecta coniunctione, qualis potest esse in via, — et si poneretur distincta, alterum superflueret, quia reliquum sufficeret (*Ordinatio* II d. 27 q. un. n. 3; A f. 132ra; Vivès, t. 13, p. 248b).

Assurément, grâce et charité ont des noms divers, en raison de la diversité de leurs effets extrinsèques, qui sont de « rendre agréable » et de « rendre cher »; mais cela ne suffit nullement pour qu'on affirme entre la grâce et la charité une distinction réelle. Il faut cependant concéder que ces deux *habitus*, bien qu'ils disent « la même chose », doivent différer l'un de l'autre, pour que cette « chose » puisse être prise diversement; en d'autres termes, la grâce et la charité ont entre elles une distinction formelle. En effet, la grâce relève de l'ordre de l'*esse*, la charité de l'ordre surnaturel de l'*operari*; la grâce regarde Dieu comme agréant, aimant, récompensant, la charité comme aimable en soi. La charité en tant que grâce comporte une certaine imperfection, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas dire que Dieu est grâce comme nous disons qu'il est charité, sans plus.

Sic igitur possumus concedere quod licet idem absolutum sit in anima, per quod anima diligit Deum ut obiectum et per quod acceptatur speciali acceptatione ut ordinat eum [hominem] ad beatitudinem, tamen alia et alia est ratio in isto absoluto, in quantum sic et sic respicit Deum : et una ratio, prima scilicet et principalis, sibi competit ut est perfectio simpliciter, — alia competit sibi in quantum est perfectio limitata; et ita appropriate secundum primam rationem dicitur caritas, secundum secundam dicitur gratia, et ut sic, omnis gratia est caritas licet non e converso (n. 4; 132ra; p. 249ab).

La charité est de toutes les vertus la plus excellente; c'est elle qui perfectionne la volonté, « in quantum habet affectionem iustitiae » (*Ordinatio* III d. 27 q. un. n. 2; A f. 171rb; Vivès, t. 15, p. 356a); c'est par elle que la créature raisonnable aime Dieu pour lui-même, elle-même et le prochain pour Dieu; elle est si nécessaire que « nulla virtus, moralis nec infusa, — nec actus moralis etiam —, acceptatur sine caritate, quae sola dividit inter filios regni et perditionis » (d. 36 q. un. n. 31; 179va; p. 728b). C'est Dieu en effet qui, en raison de sa divinité même, fondement de toutes ses perfections, — Dieu considéré dans son concept quidditatif et essentiel, en tant qu'on fait abstraction des relations et attributs divins —, est l'objet primaire, parfait et spécifique formel de la charité. Toute autre raison d'amabilité qui nous concerne (ainsi la création, la conservation, la rédemption, la glorification) est une raison secondaire et un attrait surajouté. En effet, puisque la charité est amour d'amitié, elle nous pousse à vouloir du bien à Dieu, parce que c'est un bien pour lui; et Dieu est à lui-même son bien, en tant qu'il est en lui-même infiniment parfait.

Ratio obiectiva actus caritatis, vel habitus, potest intelligi tripliciter : vel prima, quae secundum se accepta, nata est esse ratio terminandi per se, — vel secunda, quae est aliqua ratio praecedens aliquem actum, propter quam natus est actus elici circa obiectum —, vel tertia, quae quasi concomitatur ipsum actum, immo quasi consequitur actum elicitum.

Prima ratio est propria ratio obiectiva, et nulla alia, — proprie loquendo et stricte —, et haec ratio obiectiva est ratio Dei in se. Praecisa autem ratio huius essentiae est formalis ratio terminandi omnem actum et habitum theologicum, et hoc in quacumque natura intellectuali.., quia potentia respiciens aliquod obiectum commune adaequatum sibi, sive in ratione motivi sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari nisi in eo solo in quo est perfectissima ratio obiecti adaequati; omnis potentia, intellectiva et volitiva, respicit pro obiecto primo adaequato totum ens terminative et motive; in nullo ergo ente, sive creato sive increato, potest quietari perfecte nisi in illo in quo invenitur perfectissima ratio entis : tale autem solum est hoc primum ens, — sed non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione qua est hoc ens.

Secunda ratio potest aliqualiter dici ratio obiectiva, respectu actus amandi praecise, nam ipsa est aliqualiter nata allicere ad amandum; et talis est in proposito ratio relativa huius naturae ad amantem, quae scilicet est bonum communicativum sui illi. Sicut enim in nobis primo amatur aliquid propter bonum honestum, secundo quia scitur redamans (ita quod ista redamatio est una specialis ratio amabilitatis in eo, alliciens ad amandum aliquid, alia quam erat in eo ratio honesti), ita in Deo, non sola bonitas infinita — sive haec natura ut haec — allicit ad amandum, sed quia haec bonitas amabit me communicando se mihi, ideo ego elicio actum circa illud (d. 27 q. un. n. 7-8; 171va; p. 360a-361a).

L'homme a en lui une propension naturelle, une inclination à aimer Dieu; et cet amour doit tout dépasser, en extension et en intensité. L'amour vrai n'est pas la douceur de l'amour; aimer Dieu davantage n'est pas l'aimer avec plus de ferveur ou de tendresse, mais

l'aimer avec plus de force (*Ordinatio* III d. 27 q. un. n. 13, 16, 17; A f. 171vb, 172ra; Vivès, t. 15, p. 367b, 371ab).

La raison naturelle « dictat solum bonum infinitum esse summe diligendum, et per consequens voluntas in hoc potest ex puris naturalibus..; quilibet secundum rectam rationem debet velle se non esse propter bonum divinum » (n. 13; 171vb-172ra; p. 367b, 368a). « Diligere Deum super omnia est actus conformis rectae rationi.., et per consequens est actus de se rectus, immo rectitudo eius est per se nota sicut rectitudo primi principii in operabilibus » (n. 2; 171rb; p. 355b).

De plus, l'*habitus* de charité, qui « solummodo respicit pro obiecto primo Deum ut est in se bonum et primum bonum », concerne secondairement, mais immédiatement, soi-même et le prochain, après l'amour de Dieu, « volendo mihi et sibi diligere Deum in se » (d. 28 q. un. n. 2; 172va; p. 379a); en effet j'aime mon prochain « ut condiligat, et in hoc quasi accidentaliter eum diligo, non propter eum sed propter obiectum quod volo ab eo diligi, et volendo illud ab eo diligi, volo simpliciter sibi bonum, quia bonum iustitiae » (n. 3; 172va; p. 379b). Mon prochain, c'est « quilibet cuius amicitia grata est dilecto, ut scilicet ab eo diligatur » (n. 5; 172vb; p. 384a); et nous devons considérer comme notre prochain tous ceux auxquels nous pouvons faire du bien, même s'ils nous sont étrangers : « quilibet quantumcumque extraneus, cui possum servire in necessitate, habendus est ut proximus » (d. 30 q. un. n. 13; 173va; p. 400b). Quant à notre ennemi, étant donné qu'il est, comme tel, mauvais et vicieux, « nullo modo est sic diligendus » (n. 2; 173ra; p. 396b). Il n'est pas non plus à haïr : nous ne pouvons lui vouloir ce par quoi « simpliciter excluditur a possibilitate diligendi Deum »; au contraire, nous devons parfois l'aimer d'un acte de charité positive et ne pas l'exclure de nos prières; de lui comme du prochain en général, nous devons toujours penser le mieux possible, « quando non est oppositum manifestum » (n. 7, 11, 12; 173rb, 173va; p. 398b, 400ab).

Enfin, puisque Dieu aime toutes les choses créées, dans la mesure où elles servent à manifester sa gloire, sa sagesse, sa puissance et sa providence, et bien que les choses inanimées ne soient pas proprement « diligibilia ex caritate », je puis cependant avoir à leur égard un certain *velle ex caritate*, « in quantum talis actus iuvat me ad diligendum Deum » (d. 32 q. un. n. 7; 174va; p. 433b).

5) *Les sacrements, moyens très parfaits de sanctification. L'eucharistie centre de la vie spirituelle.* — Puisque la loi évangélique est « la plus parfaite » des lois et puisque « le Christ était la plus parfaite des causes méritoires de la grâce que la Trinité ait décidé de donner au genre humain », « il convenait de conférer aux hommes maxima adjutoria ad gratiam dans les temps où cette loi devait être observée » (*Ordinatio* IV d. 2 q. 1 n. 2; A f. 190va; Vivès, t. 16, p. 239a). Dieu agit de la sorte : les sept sacrements seront sept secours très efficaces pour l'homme qui est *in via* ; par les sacrements la perfection sera « non tantum intensiva sed etiam extensiva, et sufficiens ad omnia necessaria pro observantia legis huius » (n. 3; 190vb; p. 240b).

Condicio ista in Nova Lege exponitur perfectissime, tam quantum ad intensionem perfectionis eius quam quantum ad extensionem. Primum sic, quia perfectio sacramenti consistit in « perfecte significando verum » quantum ad cognitionem, et in « gratiam perfectam causando », — igitur sacramenta Novae Legis debuerunt esse perfectissima primo modo « quia est lex veritatis », et secundo modo « quia est lex gratiae »; unde *Ioan.* 1 : *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est.*

Secundum (scilicet eius perfectio maxima quantum ad extensionem) ostenditur, quia sicut in vita naturali primum est generatio, deinde sequitur nutritio et corroboratio et sanitatis perditae recuperatio, et haec quatuor pertinent ad quamlibet personam singularem, — praeter hoc autem requiritur aliquid pertinens ad communitatem, quo aliquis constituatur in gradu necessario ad aliquem actum necessarium communitati, — ita spiritualiter, ad completam perfectionem vitae spiritualis extensive, oportet esse adiutorium aliquod pertinens ad generationem spiritualem, et secundo aliquid pertinens ad nutritionem, tertio aliquid pertinens ad roborationem, quarto ad reparationem post lapsum; praeter haec quatuor quinto requiritur aliquid esse quo « exiens finaliter » praeparetur, quia ista vita spiritualis quaedam via est, ordinans ut bene vivens in ea, de ipsa sine impedimento transeat ad aliam, pro qua praeparatur. Haec ergo quinque requiruntur tamquam adiutoria necessaria cuicumque personae pro se. Ad bonum autem communitatis observantis istam Legem requiritur et multiplicatio carnalis (quia illa praesupponitur bono spirituali, sicut natura gratiae), et multiplicatio spiritualis aliquorum in ista Lege (n. 3; 190vab; p. 239a-240b).

Entre tous, le sacrement par lequel le Christ demeure parmi nous occupe une place privilégiée. D'après Scot, l'eucharistie, qui « durera aussi longtemps que l'Église militante », est le centre et la cause du culte tout entier, au point que le *doctor subtilis* n'a pas hésité à dire « quasi omnis devotio in Ecclesia est in ordine ad istud sacramentum », ou encore « nisi corpus Christi esset in sacramento Eucharistiae, parum curaretur de aliis sacramentis et periret omnis devotio in Ecclesia, nec exhiberetur actus latriae Deo » (*Reportatio* IV d. 8 q. 1 n. 3; Vivès, t. 24, p. 9b-10a). Duns Scot, c'est évident, considère le sacrement de l'eucharistie sous un double aspect : dans son être permanent parmi nous, et dans son usage. Sa présence au milieu de nous nous conduit à la dévotion.

Congruum est Christum esse nobiscum in tali signo sensibili, ut magis exercitetur quilibet ad devotionem ad Christum, et reverentiam, — et hoc patet de facto, quia quasi omnis devotio in Ecclesia est in ordine ad istud sacramentum : propter hoc enim clericus cum maiori diligentia persolvit officium dominicum in ordine ad Missam, propter hoc etiam populus devotius audit Missam quam aliquod aliud officium ecclesiasticum, propter hoc etiam singuli cum maiori diligentia confitentur quando intendunt secundum ordinationem Ecclesiae communicare (quod ad minus debet fieri semel in anno, secundum ordinationem Ecclesiae)...

Congruum etiam fuit quod signum sensibile, sub quo Deus se nobis voluit dare et nobiscum esse, haberet ordinem ad verba aliqua ab aliquo ministro proferenda, quia aliter nesciremus quando in tali signo esset Christus et quando non, et sic periret reverentia debita et devotio.

Congruum etiam fuit quod in prolatione illorum verborum minister esset in Ecclesia, excellens, id est sacerdos, per cuius actum ministerialem Christus sic incipiat esse nobiscum (*Ordinatio* IV d. 8 q. 1 n. 3; A f. 203rb; Vivès, t. 17, p. 7b-8a).

Il affirme même que l'effet de l'eucharistie est « la nutrition complète de l'âme » précisément par les espèces du pain et du vin, c'est-à-dire par ces deux éléments qui constituent le « nutrimentum corporale praecipuum », voire la « completa nutritio corporis ». « Congruum etiam fuit post generationem spiritualem conferri nobis nutrimentum spirituale, et illud magis congrue datur nobis sub similitudine nutrimenti corporalis : nutrimentum autem corporale praecipuum et speciale consistit in pane et vino » (*ibidem*). N'oublions pas cette distinction, que signale Scot d'après saint Augustin, entre la nourriture corporelle et la nourriture spiri-

tuelle : la nourriture corporelle est changée en celui qui la consomme; celui qui mange la nourriture spirituelle est changée en celle-ci, car celui qui reçoit dignement et spirituellement le corps du Christ, qui est notre nourriture spirituelle, est uni et incorporé au Christ (q. 3 n. 2; p. 75b).

2° **Sous la conduite et l'enseignement de l'Église.** — Scot, qui avait, dans sa vie intellectuelle et spirituelle, pour axiome : « Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia romana » (*Ordinatio* IV d. 26 q. un. n. 13; Vivès, t. 19, p. 167b), affirme avec Augustin : « Evangelio non crederem nisi Ecclesiae crederem catholicae » (I d. 5 n. 26; éd. Vaticane, t. 4, p. 25). « L'Église catholique est, en effet, communitas maxime vera, parce qu'elle recommande par-dessus tout la vérité et réprouve le mensonge; son témoignage peut donc être reçu en pleine certitude, et surtout là où elle réprouve davantage le mensonge, par exemple en ce qui relève de la foi et des mœurs » (*Quodlibet* q. 14 n. 5; Vivès, t. 26, p. 8b-9a).

« L'Église, lorsqu'elle explique les Écritures, est assistée par le même Esprit qui nous donne la foi » (*Ordinatio* IV d. 11 q. 3 n. 15; Vivès, t. 17, p. 376b). D'ailleurs le Saint-Esprit enseignait aux Apôtres bien des choses qui ne sont pas écrites dans l'Évangile; « certaines d'entre elles ont été transmises par écrit et d'autres par la tradition » (I d. 11 q. 1 n. 5; Vivès, t. 9, p. 827b). De plus « in processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis » (IV d. 1 q. 3 n. 8; Vivès, t. 16, p. 136a). Scot affirme que les conclusions contenues dans les articles de la foi « ne sont pas article de foi avant d'avoir été déclarées et explicitées par l'Église »; cependant, à leur sujet, il faut « *sobrie opinari*, de sorte que l'on soit disposé à les tenir comme telles lorsque l'Église les aura déclarées » (d. 5 q. 1 n. 6; p. 505a).

En résumé, Scot suivait comme norme positive le magistère ecclésiastique pour les vérités que l'Église proposait explicitement et clairement comme appartenant au dépôt révélé. Quant aux vérités révélées d'une manière plus obscure et très implicite, et pour lesquelles le magistère n'avait pas encore manifesté un jugement explicite et clair en sorte que les théologiens pouvaient en discuter librement, le *doctor subtilis* reconnaissait le magistère comme norme, mais cette fois négative : « Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet » (Balic, *Duns Scotus, Doctor*, p. 13). Il ne réserve donc la première place ni à l'Écriture, ni aux Pères, ni au raisonnement théologique, mais à l'Église même, qui est le fondement et la colonne de la vérité, et la règle prochaine de la foi pour le théologien spéculatif comme pour le théologien de la spiritualité.

3° **Répercussion sur la vie spirituelle.** — 1) *Tout par amour.* — Parce que Dieu est formellement charité et que, « ex caritate perfectissima, quae ipse est », il a tout fait pour lui-même et par volonté d'aimer les autres (*Ordinatio* II d. 37 q. 1 n. 2; Vivès, t. 13, p. 353a), l'homme nécessairement doit tendre à Dieu, sa béatitude, par amour et charité. Ce n'est pas difficile, car cet amour est très profondément enraciné dans l'âme humaine, qui porte en elle la « ratio » de l'image de la Trinité, puisqu'elle possède ces trois perfections appelées mémoire, intelligence et volonté (I d. 3 n. 580; éd. Vat., t. 3, p. 343). L'inclination naturelle à aimer Dieu trouve son couronnement dans la charité infuse, qui ne se distingue réellement ni de la grâce ni de la « sagesse », don du Saint-Esprit, si bien que la contemplation est elle-même, avant tout, amour et charité. Cet amour de Dieu, qui est « actus perfectissimus conversivus ad Deum » (II d. 43 q. 1 n. 5; Vivès, t. 13, p. 487a), et d'où provient la détestation du péché, « rend légers tous les fardeaux » (III d. 40 q. un. n. 8; Vivès, t. 15, p. 1097a). C'est à cet amour que, tout comme la révélation entière, l'ensemble des choses créées invitent l'homme : car elles représentent Dieu « sub ratione vestigii » (I d. 3 n. 331; éd. Vat., t. 3, p. 200). Toute notre théologie est tournée vers « la pratique », c'est-à-dire qu'elle est orientée vers l'amour de Dieu, bien suprême, considéré en lui-même et en ses œuvres.

Le séraphique François chantait les louanges de Dieu, et priait : « Tu es trinus et unus Dominus Deus, omne bonum. Tu es bonum, omne bonum, summum bonum, Dominus Deus, vivus et verus. Tu es caritas, amor. Tu es sapientia. Tu es humilitas... » (*Opuscula*, Quaracchi, 1941, p. 124-125). A son tour Duns Scot compose des louanges de Dieu; « lui aussi, note É. Gilson, il a des élans d'âme et de cœur »; c'est ce qui ressort du chapitre 4 du *De primo principio*, où on trouve la « prière d'un philosophe chrétien, mais si pénétrée de l'esprit franciscain qu'elle jaillit en flèches ardentes, en accents émouvants et qu'elle semble tout imprégnée d'amour... » (dans *La France franciscaine*, t. 8, 1925, p. 347). A vrai dire, ce n'est peut-être pas lui qui a extrait ces louanges des ouvrages où elles se trouvent; un de ses élèves, sans doute, les aura rassemblées sur les indications du maître (cf C. Balic, *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata*, dans *Antonianum*, t. 20, 1945, p. 289-293). Cependant, elles ont été reproduites par des franciscains, dans des ouvrages philosophiques (cf par exemple Gilson-Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn, 1937, p. 548-551) ou spirituels (cf L. Ciganotto, *Un buon pensiero al giorno*, Gemona, 1926, p. 243-247 : « Piissima orazione a Dio in riparazione delle bestemmie del nostro secolo miscredente »); elles ont été publiées à part sous le titre *De elevatione mentis in Deum* et elles connaissent une diffusion universelle; elles accompagnent habituellement les louanges du séraphique François :

Domine, Deus noster! Plurimas perfectiones a philosophis de te notas, possunt catholici utcumque concludere... Tu primum efficiens, tu ultimus finis; tu supremus in perfectione, cuncta transcendens; tu penitus incausatus, ideo ingenerabilis et incorruptibilis, immo omnino impossibile non esse, quia ex te necesse esse : ideoque aeternus, quia interminabilitatem durationis simul habens, sine potentia ad successionem, quia nulla successio potest esse nisi vel in continue causato, aut saltem in essendo ab alio dependente, quae dependentia longe est a necessario ex se in essendo. Tu vivus, vita nobilissima, quia intelligens et volens; tu beatus, immo essentialiter beatitudo, quia tu es comprehensio tui ipsius; tu visio tui clara et dilectio iucundissima. Et licet in te solo beatus et tibi summe sine aliis sufficias, tu tamen omne intelligibile simul actu intelligis; tu omne causabile simul contingenter et libere potes velle, et volendo causare. Verissime ergo es potentiae infinitae!

Tu incomprehensibilis, infinitus : nam nihil omnisciens est finitum, nihil potentiae infinitae est finitum; nec supremum in entibus, nec finis ultimus, est finitum; nec per se exsistens, simplex penitus, est finitum. Tu es in fine simplicitatis : nullas partes habens re distinctas, nullas realitates in essentia tua habens veraciter non easdem; in te nulla quantitas, nullum potest accidens inveniri, et ideo es secundum accidentia non mutabilis... Tu solus simpliciter est perfectus, non perfectus angelus aut corpus, sed perfectum ens, cui nihil deest entitatis possibilis alicui inesse : non potest omnis entitas alicui formaliter inesse, sed potest in aliquo formaliter vel eminenter haberi, quomodo tu, Deus, habes, qui es supremus entium, immo solus in entibus, infinitus. Tu bonus sine termino, bonitatis tuae

radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo recurrunt, ut ad ultimum suum finem. Tu solus es veritas prima.. : tibi nihil aliud est ratio apparendi, quia omnia apparent in tua essentia tibi primitus apparente, ac per hoc nihil tibi posterius est ratio apparendi; in illa, inquam, essentia omne intelligibile, sub perfectissima ratione intelligibilis, est intellectui tuo praesens : tu es ergo intelligibilis veritas praeclarissima, et veritas infallibilis, et veritatem omnium intelligibilium certitudinaliter comprehendens...

Saepe catholici te laudant, omnipotentem, immensum, ubique praesentem, — iustum et misericordem, — cunctis creaturis et specialiter intellectualibus providentem... — Domine, Deus noster! Tu es unus naturaliter, tu es unus numeraliter. Vere dixisti quod extra te non est Deus, nam etsi sint dii multi nuncupative vel putative, sed tu es unicus naturaliter, Deus verus : ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, — qui es benedictus in saecula. Amen. (*De primo principio*, c. 4 n. 36-37, 40; Vivès, t. 4, p. 786a-787b, 789a; éd. M. Müller, Fribourg-en-Brisgau, 1941, p. 126-128, 134).

2) *Par Jésus-Christ.* — Jésus-Christ, « très cher à la Trinité entière et aimé d'elle » (maxime carus et dilectus a tota Trinitate; *Reportatio* IV d. 2 q. 1 n. 7; Vivès, t. 23, p. 570b), « rend parfaite la volonté par la charité et l'intelligence par la foi » (*Ordinatio* III d. 23 q. un. n. 14; Vivès, t. 15, p. 22a); aussi est-il la voie pour trouver, connaître, aimer Dieu et s'attacher à lui.

Partant du principe « In commendando Christum malo excedere, laudando, quam deficere a laude, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere » (d. 13 q. 4 n. 9; A f. 153va; Vivès, t. 14, p. 463b), Scot attribue à l'âme du Christ, suprême chef-d'œuvre de Dieu, la « grâce suprême », et il la déclare parfaite « summa perfectione supernaturali » et « summa perfectione naturali » (d. 14 q. 3 n. 1; p. 521 b). Cette grâce s'étend et se communique à toute créature raisonnable; elle s'écoule « en toutes les âmes et dans les anges » (*Reportatio* III d. 14 q. 2 n. 25; Vivès, t. 23, p. 354ab), comme en toute l'Église; l'Église donc tout entière « sibi specialius tenetur » (*Ordinatio* III d. 9 q. un. n. 9; Vivès, t. 14, p. 394a).

Par le Christ, médiateur unique de la nature, de la grâce et de la gloire, et le centre de toutes choses, l'homme retourne à son Dieu. Aussi pour exciter nos cœurs à s'unir d'amour et d'affection à leur Créateur, il n'est que de méditer la prédestination du Christ.

Duns Scot place la raison de l'Incarnation dans la glorification du Fils de Dieu plutôt que dans la rédemption des hommes, c'est-à-dire qu'il distingue l'Incarnation de la Rédemption et affirme, à l'aide de l'Écriture, que le Fils de Dieu, prédestiné à se faire homme pour la gloire du Père, s'est, par suite de la faute d'Adam, humilié et soumis à une vie de travail et à la mort sur la croix afin que l'Incarnation fût Rédemption. Cette thèse scotiste pose le fondement principal de la piété franciscaine et rattache les âmes à Celui par qui « omnia facta sunt ». L'amour du Crucifié a conduit Scot, comme saint Jean l'Évangéliste et saint Paul, à exalter le Christ et à faire de lui le centre et le Roi de l'univers. Cette admirable conception imprime immédiatement le caractère franciscain à la vie, parce que c'est dans une lumière sacrée qu'elle voit la nature, l'histoire, toutes les choses humaines, comme des créatures et des événements destinés, même rebelles, au triomphe de l'unique Médiateur, et qu'elle fait de tout homme un ouvrier et un soldat, volontaire ou forcé, de son règne divin... Tel est le fondement théologique sur lequel le Franciscanisme a établi sa propre conception de la vie (A. Gemelli, *Le message de saint François d'Assise au monde moderne*, Paris, 1948, p. 366).

Pour attiser l'amour de Dieu, il faut non seulement contempler la place qu'occupe Jésus-Christ, glorificateur et adorateur de la Trinité, la cause exemplaire et finale, le premier-né de toute la création; mais considérer encore sa passion et sa mort. Alors qu'il aurait pu nous sauver d'une autre manière, il a versé son sang et s'est offert en victime au calvaire :

« sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, et ideo multum tenemur ei; ex quo enim aliter potuisset homo redimi, et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti : ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit, et quia voluit hominem amplius teneri Deo » (*Ordinatio* III d. 20 q. un. n. 10; Vivès, t. 14, p. 738a).

3) *Perfection de l'âme et vertus.* — La perfection de l'homme se réalise « par les trois vertus théologales de la façon la plus parfaite que l'on puisse réaliser » (*Ordinatio* III d. 34 q. un. n. 7; Vivès, t. 15, p. 481b). Si nous y joignons les quatre vertus cardinales, l'homme est « simpliciter perfectissimus, et circa Deum in se et circa omnia alia a Deo » (n. 14; p. 514b). Ceci se vérifie d'autant plus que les « béatitudes énoncées par le Seigneur (*Mt.* 5, 3-10) sont des habitus qui se confondent avec les habitus des vertus » (n. 18; p. 524a). De plus, non seulement « les vertus ne sont pas authentiques sans la charité », parce qu'elles ne mènent pas à la béatitude (d. 36 q. un. n. 25; p. 684b), mais chaque vertu sans les autres n'a qu'une utilité fort restreinte. En conséquence, celui qui en possède une ne doit pas s'imaginer pouvoir se désintéresser des autres, ou même, peut-être, pécher contre les autres : « Virtutes bene iuvant se ad salvandum se mutuo..; homini exposito multis tentationibus circa diversas materias, imperfectio circa unam materiam est occasio imperfecte agendi circa aliam, et perfecta dispositio agendi circa unam iuvat ad recte se habendum circa aliam; iuvant ergo se mutuo sicut sorores » (n. 10; p. 622b).

Arrêtons-nous à chacune des vertus et des béatitudes. La crainte du Seigneur, que recommande l'Écriture, « n'est rien d'autre que l'humilité, principe des vertus » (d. 34 q. un. n. 20; p. 547a). Les pauvres en esprit sont des hommes « droits et craignant Dieu, ne possédant pas l'esprit d'orgueil » (n. 18; p. 424a). La pureté de cœur « est la préservation, dans la volonté, de toute affection ou plaisir désordonné » (*ibidem*). Quand le Seigneur proclame bienheureux ceux qui « ont faim et soif de la justice », est signifié par là l'habitus de charité, « par lequel nous avons faim de la justice et aimons Dieu en lui-même, ce qui est la vraie justice » (*ibidem*). La vertu de miséricorde exige que nous allions au devant de la misère des autres si elle est prochaine, et que nous les soulagions de leur misère si elle est actuelle (IV d. 46 q. 2 n. 2; Vivès, t. 20, p. 442a). Pour effacer le péché mortel « quelque punition volontaire est requise » (d. 14 q. 1 n. 16; Vivès, t. 18, p. 38b); la satisfaction adaptée aux vices de la chair sont les jeûnes, les macérations, les rigueurs corporelles, le travail fatigant; en revanche, contre le vice de l'orgueil, il y a plus de profit à recourir à la prière, car elle humilie l'esprit devant Dieu; quant à l'avarice, au pillage et au vol, l'aumône en est un excellent remède (d. 15 q. 1 n. 12; p. 216ab).

Enfin, comme la véritable dévotion ne consiste pas dans le sentiment de quelque douceur ou consolation, mais dans l'amour de Dieu, persévérant et fort, jusqu'à l'acceptation éventuelle des épreuves et même du martyre (III d. 27 q. un. n. 17; Vivès, t. 15, p. 371b), Scot exalte la patience, qu'il appelle « nobilissima forti-

tudo » (d. 34 q. un. n. 16; p. 516b). C'est cette force, « dans son degré le plus parfait », que caractérisait le Sauveur, en disant : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice » (n. 18; p. 524a). Scot souligne également l'importance des peines et des adversités pour la vie spirituelle : « il est des moments où l'adversité est plus avantageuse que le succès » (*Quodlibet* q. 21 n. 15; Vivès, t. 26, p. 345b).

Bref, l'acte premier, l'acte le plus important par lequel l'homme tend vers Dieu, est la charité, l'amour, suivi immédiatement par l'espérance, à la pensée des béatitudes que le Seigneur a promises à ceux qui l'imiteraient et le suivraient fidèlement : « Post dilectionem Dei, actus perfectissimus quo voluntas tendit in Deum, est actus spei » (*Ordinatio* II d. 43 q. 1 n. 5; Vivès, t. 13, p. 487a).

4. Influence. — Si la spiritualité est « la méthode théorique et pratique du service de Dieu », en sorte qu' « une spiritualité est une science de la piété » (V. Breton, *Médiation de Jésus-Christ*, Paris, 1936, p. 13) dans la mesure où elle adapte à la vie pratique les principes doctrinaux élaborés par les théologiens de chaque école, et si, en conséquence, la théologie spirituelle emprunte au dogme et à la morale certaines vérités particulières et les vérités fondamentales sur lesquelles elle s'appuie, on comprendra sans peine que Duns Scot, choisi dès le début du 14e siècle comme chef de l'école franciscaine et comme son *Doctor Ordinis*, ait exercé une influence considérable sur la manière de comprendre la vie religieuse, c'est-à-dire cet ensemble de vérités à croire et d'obligations à remplir, qui permettent à l'âme de réaliser sa nécessaire perfection. Les textes et les affirmations que nous avons relevés au sujet de Dieu Un et Trine, envisagé comme charité formelle, au sujet du christocentrisme, de la grâce-charité-sagesse, qui est l'union suprême à Dieu et sa contemplation, enfin au sujet de la Vierge Marie, ne pouvaient pas rester sans influence sur la vie spirituelle de l'ordre séraphique. En d'autres termes, Scot « a fourni assez de suggestions et livré de textes, pour que ses disciples et commentateurs puissent se recommander de lui » (V. Breton, dans J. Gautier, *La spiritualité catholique*, p. 44).

Les grands réformateurs de la vie spirituelle dans l'ordre en ont appelé eux-mêmes à Scot comme au chef d'école et au docteur. Saint Jean de Capistran le nomme *doctor Fratrum Minorum*; Ange de Clavasio voit en lui le « prince des théologiens »; saint Jacques de la Marche suit sa doctrine dans ses ouvrages; saint Bernardin de Sienne lui emprunte des pages entières. On a dit de Scot qu'il était « un astre très éclatant de l'Église et de l'Ordre », et que « le lait de sa sagesse avait nourri de nombreux disciples ». Combien de doctes professeurs des chaires scotistes, qui s'étaient généralisées dans toutes les universités catholiques au 16e et au 17e siècles, ont retenu comme texte officiel l'*Opus Oxoniense* (= *Ordinatio*). En le commentant ils n'ont pas manqué de souligner souvent les répercussions de cette doctrine sur la vie spirituelle et comment elle illustrait l'idéal du séraphique François.

Peut-être trouvera-t-on exagérée ou du moins insuffisamment prouvée l'opinion de ceux qui estiment que Duns Scot a exercé une influence supérieure à celle de Bonaventure sur la spiritualité franciscaine; on peut ne point partager les réflexions citées plus haut ou l'affirmation de Wadding, dans ses *Annales Minorum* : « pro Scoto tamen virilius pugnandum, acrius decertandum, nervosius scribendum duco, *in cuius nomine tota periclitatur Religio* » (ad an. 1308, n. 71, t. 6, Quaracchi, 1931, p. 157). Il est difficile de nier pourtant que, depuis le 14e siècle, l'histoire de l'ordre séraphique, comme sa vie spirituelle, sont liées intimement à l'école scotiste. Inspirateur de la doctrine philosophique et théologique de son ordre, Duns Scot a été du même coup l'inspirateur de la spiritualité séraphique, en particulier grâce à ses analyses métaphysiques et théologiques sur la grandeur de Dieu et la place du Christ dans l'univers. Pour apprécier la nature et l'importance de cette influence sur chaque période ou sur chaque auteur, seule une enquête historique minutieuse sur la vie spirituelle des diverses provinces franciscaines aux différentes périodes de leur développement pourrait le déterminer.

Œuvres. — J. Duns Scot, *Opera omnia*, t. 1-4, Città del Vaticano, 1950-1956, surtout t. 1, p. 1*-329*.

C. Balic, *Ratio editionis criticae operum omnium I. D. Scoti* I-III, Rome, 1939-1951. — U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Rome, 1942. — E. Bettoni, *Venti anni di studi scotisti* (1920-1940), Milan, 1943. — O. Schäfer, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina I. D. Scoti, saec.* XIX-XX, Rome, 1955.

Études générales. E. Bettoni, *Duns Scoto*, Brescia, 1946. — É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses expositions fondamentales*, Paris, 1952; sur cet excellent travail cf C. Balic, *Circa positiones fundamentales J. D. Scoti*, dans *Antonianum*, t. 28, 1953, p. 261-306. — É. Longpré, art. *Duns Scot*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1172-1179. — Béraud de Saint-Maurice, *Jean Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux*, 2e éd., Rennes-Paris, 1953.

Théologie spirituelle. É. Longpré, *La philosophie du Bx Duns Scot*, Paris, 1924, p. 128-160. — L. Ciganotto, *Un buon pensiero al giorno ricavato dalle opere teologiche del B. G. D. Scoto*, Gemona, 1926. — M. Müller, *Die theologische Gesamtsynthese des Duns Skotus*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 1, 1934, p. 110-140. — F. Déodat de Basly, *Scotus docens*, Paris, 1934, p. 293-312. — E. Bettoni, *Visione francescana della vita*, Brescia, 1948. — V. Breton, *La spiritualité franciscaine*, dans J. Gautier, *La spiritualité catholique*, Paris, 1953, p. 37-56. — S. Pani, *I principi fondamentali della spiritualità cattolica secondo le varie scuole di spiritualità*, Rome, 1954. — V. Breton, *La spiritualité franciscaine. Synthèse et antithèse*, Paris, 1955. — M. Ciccarelli, *I capisaldi della spiritualità francescana*, Milan, 1955.

J. Heerinckx, art. Charité *chez les franciscains*, DS, t. 2, col. 586-594. Voir aussi sur l'accroissement des vertus, t. 1, col. 152, 161, 163; sur la contemplation, t. 2, col. 1990.

Charles Balic.

DUNSTAN (saint), archevêque de Cantorbéry, bénédictin, vers 909-988. — Le restaurateur du monachisme bénédictin en Angleterre naquit au royaume de Wessex (comté actuel de Somerset) aux environs de 909. Son éducation se fit, partie à la cour du roi Athelstan dont il était parent, partie à Glastonbury, fondation monastique très ancienne, habitée, depuis les invasions danoises et la disparition des moines, par quelques clercs qui s'y livraient à l'étude des lettres sacrées et profanes. Il y recueillit, non seulement tout ce qui restait de la culture anglo-saxonne, naguère remise en honneur par le roi Alfred (871-901), mais aussi, grâce aux pèlerins irlandais venus pour vénérer les reliques des saints celtiques conservées dans l'église, les avantages de la célèbre culture irlandaise. Tout lui parlait de la vie monastique disparue. Ses études finies, on le trouve tantôt à Cantorbéry chez son oncle l'arche-

vêque Athelm, tantôt à la cour d'Athelstan, tantôt à Winchester où il se fit moine et prêtre, et finalement à la cour du roi Edmond. Celui-ci, à la suite d'une intervention miraculeuse au cours d'une chasse, lui donna l'église de Glastonbury et l'en nomma abbé. Ce fut le début de sa carrière monastique.

Devenu abbé (943), il restaura la vie monastique dans son monastère désert, rétablit l'observance de la règle bénédictine, remit en honneur le travail et l'étude et attira autour de lui un groupe de jeunes gens enthousiastes pour l'idéal qu'il leur montrait par sa parole et par son exemple. Dunstan était aussi artiste. Il jouait de la harpe, dessinait et travaillait le métal pour fabriquer des cloches. Rien ne nous apprend quel était le genre de vie à Glastonbury, sinon qu'on y suivait la règle de saint Benoît; mais pareille restauration ne pouvait rester longtemps sans subir l'influence des grands mouvements de réforme monastique qui, à cette époque, avaient pris un tel essor sur le continent. Certains des plus fervents parmi les premiers disciples de saint Dunstan, un Ethelwold par exemple, se sentirent attirés vers Fleury; Oswald, plus tard un de ses collaborateurs, y avait déjà pris l'habit monastique. L'influence de Cluny se faisait sentir discrètement. Le contact décisif néanmoins se produisit par Dunstan lui-même, et ce fut non pas avec Cluny, mais avec le mouvement lotharingien de Brogne. En 955, le jeune roi Edwy se brouilla avec Dunstan, qui s'exila à Gand chez les moines de Blandin, où il demeura jusqu'en 957. Ce monastère avait été réformé par Gérard de Brogne, et Dunstan en étudia à loisir l'observance. Rappelé en Angleterre par Edgar, qu'avaient élu roi les Merciens révoltés, il fut sacré évêque de Worcester et bientôt devint évêque de Londres. Lorsque deux ans plus tard, à la mort d'Edwy, Edgar réunit de nouveau les royaumes séparés, il fit nommer Dunstan au siège de Cantorbéry (960). De cette année date l'influence décisive et profonde de Dunstan dans la vie politique et religieuse du pays : il réunit en sa personne les offices de conseiller habituel du roi et de primat de l'église en Angleterre. Il n'abandonna pourtant pas ses monastères : de cette vie monastique qu'il avait restaurée dans le pays, il fit le principe régénérateur de cette culture spirituelle et intellectuelle avec laquelle son nom restera à jamais identifié. Il ne travailla pas seul, et trouva des collaborateurs ardents en saint Ethelwold, un de ses premiers disciples à Glastonbury, qui devint évêque de Winchester en 963, et en saint Oswald, celui-ci profès de Fleury, qui monta d'abord sur le siège de Worcester (961), puis sur celui d'York (972). Jamais la vie monastique ne connut de plus bel essor. L'un après l'autre les anciens monastères se repeuplaient et devenaient des centres de prière et de culture. A la mort de Dunstan, on en comptait plus de trente de moines et six ou sept de moniales. Les clercs et les chanoines de plusieurs églises cathédrales (par exemple Cantorbéry, Winchester, Worcester) cédaient leur place à des communautés de moines, et bientôt on vit se multiplier le nombre des moines-évêques.

Dunstan avait toujours la sympathie et l'appui du roi Edgar, et ce fut avec son autorité qu'il fit réunir tous les abbés et abbesses du royaume en 970 pour élaborer une observance commune acceptable à tous. A cette réunion prirent part aussi les trois moines-évêques déjà cités et quelques moines de Gand et de Fleury invités pour la circonstance. Il en résulta la *Regularis Concordia*. Écrit vraisemblablement par saint Ethelwold, ce document permet de constater que l'observance envisagée fut celle en vogue à cette époque, et ne différait pas notablement de celle de Cluny ou de la réforme lotharingienne. Il n'est pas impossible pourtant que tel ou tel détail, — celui par exemple qui encourage la communion fréquente ou quotidienne (c. 23) —, livre davantage la pensée de Dunstan, dont l'esprit se dégage, d'ailleurs, à travers tout le document. Des prières prescrites pour la famille royale après les heures canoniales témoignent des rapports étroits qui reliaient cette renaissance monastique à l'autorité et à la générosité du roi. La *Regularis Concordia* eut le résultat bienfaisant d'associer tous les monastères dans une bonne observance, en attendant qu'une nouvelle poussée de vigueur leur arrivât de Normandie un siècle plus tard. Saint Dunstan mourut le 19 mai 988. Honoré comme saint dès sa mort, sa fête figure aux calendriers liturgiques dès le premier tiers du 11e siècle; le roi Canut (1017-1035) la rendit obligatoire dans tout son royaume.

On attribue communément au pinceau de S. Dunstan le beau Christ et son inscription qui figurent en tête d'un manuscrit du milieu du 10e siècle provenant de Glastonbury, conservé aujourd'hui à la bibliothèque bodléienne d'Oxford (Auct. F. IV. 32, f. 1). Ce chef-d'œuvre d'art contemporain a été souvent reproduit (cf T. D. Kendrick, *Late Saxon and Viking Art*, Londres, 1949, pl. 1; F. Wormald, *English Drawings of the Tenth and Eleventh Centuries*, Londres, 1952, pl. 1; M. Rickert, *Painting in Britain. The Middle Ages*, coll. Pelican Hist. of Art, Londres, 1954, pl. 22). Un commentaire de S. Augustin sur l'Apocalypse (biblioth. bodléienne, ms Hatton 30) a été écrit, selon une inscription à la fin du manuscrit, sous ses ordres. De même, il n'est pas impossible que le célèbre *Bosworth Psalter* (British Museum, Add. ms 37.517) ait été exécuté pour son usage (F. A. Gasquet et E. Bishop, *The Bosworth Psalter*, Londres, 1908). Par contre, d'après Stubbs, le *Commentaire de la Règle de S. Benoît*, conservé à la bibliothèque bodléienne et attribué à Dunstan, n'est pas de lui, pas plus que le *Pénitentiel* qui porte son nom.

On possède plusieurs *Vitae* anciennes de Dunstan : 1. par le prêtre B. écrite vers l'an 1000; 2. par Adélard de Gand, écrite avant 1011; 3. *Vita et miracula* par Osbern de Cantorbéry, écrite vers 1070; 4. par Eadmer de Cantorbéry vers 1109; 5. par Guillaume de Malmesbury, écrite au 12e siècle; 6. par Jean de Tynemouth, dans Capgrave. Ces *Vitae* sont décrites dans *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 1, Bruxelles, 1898, n. 2342-2349; elles furent éditées à plusieurs reprises : 3 et 4 dans J. Mabillon, ASB, t. 7, 1735, p. 639-697; 1, 3 et 4 dans AS, 19 mai, t. 4, p. 345-382; la 1re est dans PL 139, 1423-1456; la 3e, PL 137, 413-474; la 4e, PL 159, 785-800; la 4e dans L. Surius, *Historiae seu vitae sanctorum*, t. 5, Turin, 1876, p. 534-576. W. Stubbs donna une édition critique de ces *Vitae*, précédée d'une importante introduction, dans *Memorials of Saint Dunstan*, Rolls series 63, Londres, 1874. — Les auteurs de ces *Vitae* furent étudiés par D. Pontifex, *St. Dunstan in his first Biography*, dans *Downside Review*, t. 51, 1933, p. 20-40, 309-325. — Voir encore sur S. Dunstan : J. A. Robinson, *The times of Saint Dunstan*, Oxford, 1923. — M. D. Knowles, *The monastic order in England. A history of its development from the times of St. Dunstan to the fourth Lateran council* (943-1216), Cambridge, 3e éd., 1950, p. 31-56. — E. Shipley Duckett, *Saint Dunstan of Canterbury*, Londres, 1955.

CE, t. 5, 1909, p. 199-202. — DTC, t. 4, 1911, col. 1947-1499. — DS, t. 1, col. 631, 1418, 1652, 1657. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1179-1180.

Regularis Concordia. Éditions : G. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, Londres, t. 1, 1817, p. XXVII-XLV; PL 137, 475-502; édition critique, traduction anglaise et notes par Th. Symons, *Regularis Concordia anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque*, Londres, 1953; cf Th. Symons, *Sources of the*

Regularis Concordia, dans *Downside Review*, t. 59, 1941 p. 14-36, 143-170, 264-289 ; *The English monastic Reform of the tenth Century*, *ibidem*, t. 60, 1942, p. 1-22, 196-222, 268-279, etc.

Joseph Warrilow.

DUPANLOUP (Félix), évêque, 1802-1878. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Félix Dupanloup naquit le 3 janvier 1802 à Saint-Félix (Haute-Savoie), région alors française. Installé à Paris en 1809, il révèle des dispositions exceptionnelles pour les études. Refusé à la première communion par rigorisme à la paroisse Saint-Séverin, il rencontre au catéchisme de Saint-Sulpice une doctrine vivante et des méthodes pratiques qui l'enthousiasment. Il fait ses études classiques au petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet et entre en 1821 au grand séminaire d'Issy. Il est prêtre le 18 décembre 1825, assisté par le duc de Rohan, prêtre et futur cardinal-archevêque de Besançon, † 1833. De 1826 à 1834, vicaire à l'Assomption (paroisse de la Madeleine), Dupanloup devient célèbre par ses catéchismes et l'*académie de Saint-Hyacinthe* ; les familles influentes et régnantes lui confient leurs enfants. De 1837 à 1845 il dirige le petit séminaire de Saint-Nicolas; il s'y montre un « éducateur tout à fait sans égal », reconnaît Ernest Renan (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1883, p. 178), qui fut son élève. Son « grand exploit catholique », au dire de Sainte-Beuve, fut d'obtenir en 1838 le retour de Talleyrand à l'Église. Il donne le cours d'éloquence sacrée à la Sorbonne de 1840 à 1842. Nommé vicaire général en 1845, il est déjà en pleine mêlée pour la liberté de l'enseignement et en même temps la presse catholique le préoccupe. Il fonde *La paix sociale* en 1847, rachète *L'Ami de la religion* en 1848; un peu plus tard il s'intéresse au *Journal des villes et des campagnes*, fonde *Le Français* en 1868, enfin *La défense* en 1876, tandis qu'il patronne *Les annales religieuses de la ville et du diocèse d'Orléans* (1863), premier essai des *Semaines religieuses* diocésaines.

Promu au siège d'Orléans en 1849, il anime son diocèse. « Vue très claire de ce que Dieu me demande ici-bas : les petits séminaires, les catéchismes » (*Journal*, 10 février 1852, p. 150). Il prêche et écrit beaucoup; il s'intéresse à la politique religieuse, soutient les « libéraux » catholiques, défend le Saint-Siège. Son attitude est remarquée en France et à l'étranger. Il se range au concile du Vatican parmi les minoritaires et soutient l'*inopportunité* de la proclamation du dogme de l'infaillibilité du pape. Il se soumet sincèrement après la proclamation. De l'Académie française en 1854, il est à partir de 1871, député, puis sénateur; on le voit dans les deux assemblées, constamment sur la brèche pour la défense de l'enseignement libre. Il meurt le 11 octobre 1878. Impressionnable à l'excès, il fut polémiste et se montra autoritaire; pacifique cependant et très compréhensif, homme de méditation et de prière, les circonstances le jetèrent dans la mêlée. Il connut des amis très fidèles et d'irréductibles ennemis. Nature très riche, Dupanloup fut un grand évêque.

2. Œuvres. — Dupanloup a énormément écrit et publié. Nous ne nous arrêtons pas à ses œuvres polémiques, oratoires et de circonstance, pas plus qu'à ses nombreuses lettres pastorales, ou à sa prise de position en face du problème des humanités classiques et des discussions autour du pouvoir temporel et du concile du Vatican.

1° *Catéchiste.* — Dupanloup, catéchiste hors de pair, voulut se faire le théoricien de l'enseignement catéchétique. C'est la méthode des catéchismes de Saint-Sulpice qu'il adapte et recommande : le catéchisme *récité, expliqué, pratiqué.* L'influence de l'action catéchétique de Dupanloup fut immense (DS, t. 2, col. 286).

Il publia notamment : *Évangiles pour tous les jours de l'année, avec des notes littérales à l'usage des catéchismes, des maisons d'éducation et des écoles chrétiennes* (Paris, 1831; la 10e éd. parut l'année de la mort de l'auteur). — *Manuel des catéchismes ou recueil de billets, prières, cantiques, etc* (Paris, 1831; 30e éd. en 1878). — La *Méthode générale de catéchisme recueillie des Pères et docteurs de l'Église et des catéchistes les plus célèbres depuis S. Augustin...* (2 vol., Paris, 1839-1840) offre une série de traités et de documents qui intéressent l'enseignement de la doctrine chrétienne et qui sont empruntés aux meilleurs textes : S. Augustin, Gerson, concile de Trente, S. Charles Borromée, S. François de Sales, S. François-Xavier, Boudon, Bossuet, Fénelon, Benoît xiv, S. Alphonse de Liguori, et à la *Méthode de Besançon* de Mgr Devie. — *L'œuvre par excellence ou entretiens sur le catéchisme* (Paris, 1869); « on pourrait presque dire que ce sont les *Mémoires* d'un catéchiste » (*Bibliographie catholique*, t. 42, 1869, p. 223). — Ajoutons deux œuvres importantes destinées aux adultes : *Le christianisme présenté aux hommes du monde* (6 vol., Paris, 1836-1837), extrait des œuvres de Fénelon, et *La chapelle Saint-Hyacinthe. Souvenirs des catéchismes de la Madeleine recueillis par un ancien disciple*, 1825-1835. *Instructions, homélies, sermons* (2 vol., Paris, 1870).

2° *Éducateur chrétien.* — Pour comprendre son action et son œuvre il conviendrait de se mettre à l'école du supérieur de Saint-Nicolas et de l'évêque (cf F. Lagrange, *Vie*, t. 1, ch. 11-13, 16-17, 20; t. 2, ch. 6; t. 3, ch. 2). L'œuvre la plus importante de Dupanloup en la matière a pour titre *De l'éducation* (3 vol., Paris, 1850-1857-1862), suivie *De la haute éducation intellectuelle* (3 vol., Paris, 1857-1866). On en a extrait *Le mariage chrétien*, *L'enfant* et *Conseils aux jeunes gens sur l'étude de la philosophie.*

Le tome 1 *De l'éducation* comprenait 5 livres : De l'éducation en général, De l'enfant et du respect qui est dû à la dignité de sa nature, Des moyens d'éducation, De l'enfant et du respect qui est dû à la liberté de sa nature, Des diverses sortes d'éducation. Le tome 2 traite de l'autorité et du respect dans l'éducation. Le tome 3 *des hommes d'éducation.* Les trois tomes sur *La haute éducation intellectuelle* ont un caractère plus technique, sauf le dernier formé de *Lettres aux hommes du monde sur les études qui leur conviennent*; ce tome sera édité à part avec *Quelques conseils aux femmes chrétiennes sur le travail intellectuel.* Dupanloup avait songé à un complément nécessaire : les *Lettres sur l'éducation des filles*, bien qu'inachevées, furent publiées après sa mort par son principal biographe. Elles doivent beaucoup à Fénelon et à Mme de Maintenon.

Malgré des redites nombreuses, des controverses périmées, une pensée parfois trop vague et un ton uniformément oratoire, les ouvrages de Dupanloup sur l'éducation restent l'une des sources principales de l'histoire de l'éducation au 19e siècle.

3° *Pasteur et directeur spirituel.* — Sans insister sur ses œuvres doctrinales proprement dites, comme *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre* 1864 (interprétation et défense du *Syllabus*, qui obtint un immense succès et que Pie ix approuva; 34 réimpressions en quelques semaines et plusieurs traductions, cf R. Aubert, *Monseigneur Dupanloup et le Syllabus*, RHE, t. 51, 1956, p. 79-142, 471-512, 837-915), les œuvres pastorales de Dupanloup comportent des traductions de Fénelon et de Bossuet et des textes originaux. Signalons : *La journée du chrétien, ou manuel*

de piété recueilli des œuvres de Bossuet (Paris, 1836); *La vraie et solide piété recueillie des œuvres de Fénelon* (4 vol., Paris, 1846); *Le véritable esprit du jubilé, expliqué par Bossuet, Fénelon, Bourdaloue et Fléchier* (Paris, 1851); *La charité chrétienne et ses œuvres* (Paris, 1863); *De la dévotion au Très-Saint-Sacrement* (Orléans, 1865); *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Paris, 1870), texte évangélique avec notes et longue introduction; *Du dimanche* (Orléans-Paris, 1873). Dupanloup avait en 1854 considérablement augmenté l'*Histoire de la bienheureuse Marie de l'Incarnation* (Madame Acarie) de J.-B. Boucher.

La lecture des *Lettres de direction sur la vie chrétienne* (Paris, 1905; éd. faite par Mgr Chapon, évêque de Nice), est assez décevante. Ces *Lettres* s'adressent à des âmes qui, toutes, pour être « distinguées », n'avaient pas atteint un niveau spirituel très élevé. On trouverait, par contre, la substance des directions spirituelles de Dupanloup dans les trente *Conférences aux femmes chrétiennes* (recueillies d'après les notes des auditrices; publiées par F. Lagrange, Paris-Orléans, 1881); c'est le commentaire de l'Écriture sur la femme forte, de la doctrine de saint Paul sur le mariage et des antiennes de l'office des saintes femmes. Direction de bon sens, appuyée sur l'expérience humaine et la tradition chrétienne. Pour « saisir sur le vif la direction de Mgr Dupanloup dans un de ses types les plus caractérisés » (*Albert Hetsch*, préface), il conviendrait d'analyser par le menu la propre vie spirituelle d'Albert Hetsch, converti du protestantisme, séminariste à Orléans, prêtre et supérieur du petit séminaire. Voir aussi DS, t. 3, col. 1139.

Dupanloup avait composé quelques méditations très simples et nourrissantes sur *L'Esprit Saint*, qui furent publiées à Paris en 1904. En 1902 L. Branchereau édita des extraits du *Journal intime* de Mgr Dupanloup (Paris, 1902, 1910). Ces notes permettent d'apprécier quelque peu la vie intérieure étonnante de l'évêque, qui a conscience aiguë de ses devoirs religieux (« Une fidélité absolue à mes exercices de piété est la condition nécessaire. Il y faut tout sacrifier. C'est le moyen de tout sauver, de tout fortifier, de tout bien faire », p. 125-126; en 1850) et de ses responsabilités (« Places à donner. Toujours au plus digne; sinon péché mortel », p. 124). Cf DS, t. 1, col. 1152, 1923-1924. C'est une âme qui se révèle à nous, en mots très simples. L'esprit de foi de l'évêque est profond et devenu comme instinctif. Les pages consacrées à la préparation à l'épiscopat décèlent une dévotion à l'Esprit Saint débordante, le goût intérieur de l'Écriture et « au plus haut degré l'instinct, l'amour, la constante préoccupation de la perfection sacerdotale » (cardinal A. Perraud, 17 décembre 1884, introduction à *Albert Hetsch*, Paris, 1885). Ce *Journal*, très humble, est l'un des plus beaux actes de Dupanloup. Il durera plus que toutes ses œuvres. On oserait en rapprocher les lettres à sa mère (*Lettres choisies*, t. 1).

4° *Évêque.* — Profondément soucieux de la formation du clergé, Dupanloup ne cessa de s'en préoccuper. C'est dans cet esprit qu'il convient de signaler le *Manuel des petits séminaires et des maisons d'éducation chrétienne, ou recueil de prières, instructions, cantiques et exercices en usage au petit séminaire de Paris* (Paris, 1843). Ses ouvrages et ses lettres sur l'enseignement catéchétique n'avaient pas d'autre ambition que de former des prêtres éducateurs et catéchistes. C'est à eux qu'il destine aussi ses *Éléments de Rhétorique sacrée* (Paris, 1841) recueillis de Fénelon et ses *Entretiens sur la prédication populaire* (Paris, 1866). Il leur réserve plus particulièrement *La vraie et solide vertu sacerdotale, recueillie des œuvres de Fénelon* (Paris, 1837; 664 p. in-8°); si Dupanloup insiste encore ici sur le catéchiste, il met en première place la formation intérieure du prêtre : détachement, service et amour de Dieu, exercices de piété, oraison, sécheresses intérieures, sanctification par les vertus communes, la perfection religieuse, les croix, l'humilité, le renoncement à soi-même, les scrupules, la direction spirituelle et la prédication, enfin la soumission à l'Église. Dupanloup a beaucoup insisté pendant son épiscopat sur la vie commune des clercs et les associations sacerdotales, soutenant de tout son pouvoir les efforts de son vicaire général, V. Gaduel; il publia sur ce sujet deux lettres pastorales importantes en 1854 et en 1869, réunies alors *De la vie commune et des associations sacerdotales dans le clergé séculier* (Paris-Orléans, 1869), et complétées de documents empruntés à Holzhauzer. Voir DS, t. 2, col. 1165-1167.

Hanté par l'exemple des grands évêques, il voulut retracer la vie de l'un d'eux, qui l'avait formé depuis son entrée au séminaire; parut, par les soins de Branchereau, en 1904, sa *Vie de Mgr Borderies*, évêque de Versailles, † 1832. C'était en même temps un modèle de vie sacerdotale. On sait aussi combien il favorisa les congrégations religieuses; il fonda les sœurs de Saint-Aignan (1853), dont il rédigea les Constitutions. N'oublions pas enfin que Dupanloup fut l'un des plus ardents promoteurs de la rénovation intellectuelle du clergé français au 19e siècle. Voir surtout *Instruction et Règlements de Mgr l'évêque d'Orléans sur les études ecclésiastiques, et Lettre à son clergé sur le rétablissement des grades théologiques dans le diocèse* (Orléans, 1856).

Herluison, *Liste bibliographique des écrits de Mgr Dupanloup*, Orléans, 1878; en voir une longue liste, bien qu'incomplète, dans le tome 3 de Lagrange. Ces écrits, pour la plupart, connurent une grande diffusion et furent souvent réimprimés ou traduits.

Le premier recueil des œuvres de l'évêque fut fait par Migne en 1856 dans ses *Orateurs sacrés*, t. 83, col. 667-1052 : lettres pastorales, mandements relatifs aux études dans les séminaires, etc. — Le *Journal des prédicateurs* (Paris, 1844 svv) avait déjà publié quelques sermons de Dupanloup. — *Œuvres choisies*, 1re série, 6 vol., Paris, 1862 : défense de l'Église, liberté d'enseignement, œuvres oratoires, œuvres pastorales; 2e série, 7 vol., Paris, 1873-1875 : œuvres oratoires, défense de la religion, controverse sur l'éducation des filles, défense de Rome et du Saint-Siège, nouvelles œuvres pastorales. —M. Dourlens, *Mgr Dupanloup et extraits de ses œuvres*, Arras, 1875. — *Lettres choisies*, éd. Fr. Lagrange, 2 vol., Paris, 1888. — Voir d'autres extraits à travers les 30 volumes de l'*Encyclopédie de la prédication contemporaine*, Marseille, 1878 svv. — *Mgr Dupanloup*, coll. Les meilleures pages, éd. H. Dutoit, Tourcoing, 1923.

Toutes les revues de l'époque rendirent compte des principaux ouvrages de Dupanloup, et des polémiques où il fut mêlé, notamment *L'Ami de la Religion* (sa revue depuis 1848), les *Annales de philosophie chrétienne*, la *Bibliographie catholique*, le *Polybiblion*, les *Études*, etc. Le ton change d'une revue à l'autre, suivant le parti adopté dans les querelles sur l'enseignement libre, les classiques et ce qu'on appela « l'école d'Orléans ».

Pour replacer Dupanloup dans son cadre historique et religieux, recourir aux histoires de l'Église de France au 19e siècle, aux biographies de Montalembert, Veuillot, Lacordaire, Ravignan, etc. Voir, par exemple, E. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République*, t. 1, Paris, 1907. — J. Maurain, *La politique ecclésiastique du second Empire*, Paris, 1930. — J. Brugerette, *Le prêtre français dans la société contemporaine*,

2 vol., Paris, 1933-1935. — R. Aubert, *Le pontificat de Pie* IX, coll. Fliche-Martin, Paris, 1952.

Études biographiques. J. Hairdet, *Mgr Dupanloup*, Paris, 1878. — G. Rouquette, *Mgr Dupanloup. Notes et souvenirs*, Orléans, 1879. — Ces travaux hâtifs de Hairdet et de Rouquette sont un premier hommage à Dupanloup et ne présentent guère d'intérêt pour l'historien. — Fr. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans*, 3 vol., Paris, 1883-1884. — *Albert Hetsch*, Paris, 1885; 2e éd. 1909, surtout la 2e partie. — E. Duchateau, *Histoire du diocèse d'Orléans*, Orléans, 1888, p. 430-446. — M. Salomon, *Mgr Dupanloup*, dans *Les grands hommes de l'Église au 19e siècle*, Paris, 1904 (étude sommaire). — *Mgr Dupanloup*, série de 26 articles parus dans l'*Ami du clergé* du 25 février 1904 au 15 août 1908; ajouter lettre de Mgr Chapon, *ibidem*, 29 octobre 1908. — *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation*, Paris, 1907, p. 433-439. — É. Faguet, *Mgr Dupanloup. Un grand évêque*, Paris, 1914. — DTC, t. 4, 1911, col. 1948-1953. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1180-1183. — A côté de ces biographies, parfois abusivement laudatives, il convient de rappeler deux ouvrages passionnément hostiles, inspirés par le catholicisme antilibéral et les positions politiques : V. Pelletier, chanoine d'Orléans, *Mgr Dupanloup. Épisode de l'histoire contemporaine*, 1845-1875, Paris, 1876. — U. Maynard, *Mgr Dupanloup et M. Lagrange son historien*, Paris, 1884.

Ajouter des études particulières : A. Morillon, *Souvenirs de Saint-Nicolas ou l'éducation au petit séminaire de Paris sous la direction de M. l'abbé Dupanloup*, Paris, 1874. — *Dictionnaire de pédagogie*, t. 1, Paris, 1882, p. 742-747. — H. Chapon, *Mgr Dupanloup devant le Saint-Siège et l'épiscopat*, Paris, 1880. — Fr. Pon, *Une page de surnaturel au concile du Vatican. La mère Sainte-Agnès* † 1901 *et Mgr Dupanloup*, Paris, 1905. — P. Schoenher, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet*, t. 2, Paris-Lille, 1911, p. 189-480 supériorat de Dupanloup. — Ch. Marcilhacy, *Quelques problèmes relatifs à l'évolution religieuse des campagnes orléanaises sous l'épiscopat de Dupanloup*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 41, 1955, p. 63-75, et thèse à paraître.

Léon Cristiani et André Rayez.

DU PIN (Louis-Ellies) théologien et érudit, 1657-1719. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — Louis-Ellies Du Pin né à Paris le 17 juin 1657 était, par sa mère Marie Vitart, cousin de Jean Racine. Il fit ses études sous M. Laire au collège d'Harcourt et assembla dès ce moment les matériaux de son histoire ecclésiastique. Bachelier en théologie en 1680 et docteur en 1684, il devint peu après professeur de philosophie au collège royal et fut souvent membre des commissions de la Sorbonne. Son activité entre 1686 et 1719 s'étendit à tous les genres de littérature.

« Il a été en même temps, interprète, théologien, canoniste, historien sacré et profane, critique, philosophe même, et tout cela avec la même facilité, quoique quelquefois aux dépens de sa réputation » (Nicéron, t. 2, p. 29). « Bel et bon esprit, dit Saint-Simon en note du *Journal* de Dangeau, juste, judicieux quand il en avait le temps de l'être, et un puits de science et de doctrine, avec de la droiture, de la vérité et des mœurs » (*Mémoires*, t. 18, p. 59, 7 juin 1719).

En novembre 1698, il fut au nombre des docteurs qui signèrent la déclaration de censure des douze propositions extraites des *Maximes des saints* de Fénelon. Compromis par la signature du *Cas de conscience* (janvier-juillet 1701), il fut exilé à Châtellerault et destitué de sa chaire du collège royal (mars 1703). Il se vit aussi fermer les portes de l'Académie française où il voulait entrer. Ayant signé une rétractation (1704), il fut rappelé d'exil, mais on ne lui redonna pas sa chaire. — Lié par l'intermédiaire de M. de Beauvoir, chapelain de Milord Stair, à l'archevêque de Cantorbéry, Guillaume Wake, il travailla un certain temps à l'union des Églises (1718), mais, le régent ayant fait saisir les papiers de Du Pin, l'évêque de Sisteron, Lafitau, qui en prit connaissance, dressa contre Du Pin un véritable réquisitoire. On vit aussi Du Pin étudier un rapprochement avec l'Église orthodoxe russe, lors du passage de Pierre-le-Grand à Paris. — Quand il mourut à Paris, le 6 juin 1719, L.-E. Du Pin avait attaché son nom à une entreprise historique et bibliographique immense : la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*. L'énormité du travail entrepris par Du Pin, en plus de ce recensement allant du 1er au 18e siècle, explique, autant que son genre de vie, les multiples erreurs, les incertitudes, les variations et les rétractations. « Il fut réduit à imprimer pour vivre, dit Saint-Simon, ce qui a rendu ses ouvrages si précipités, peu courus, et qui enfin le blasa de travail et d'eau-de-vie qu'il prenait en écrivant pour se ranimer et pour épargner d'autant sa nourriture ».

2. Œuvres. — Nous signalons les œuvres (la plupart furent publiées à Paris) qui intéressent directement la théologie spirituelle ou permettent de préciser l'évolution du sentiment religieux à la fin du 17e et au début du 18e siècle.

1° *La Bibliothèque.* — En 1686 commença la publication de la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*. Du Pin se proposait de donner la biographie des auteurs, le catalogue critique et chronologique de leurs ouvrages, un résumé de leurs écrits, un jugement sur le style et la doctrine, enfin le dénombrement des éditions. L'entreprise fut soutenue pendant vingt-huit ans. Les phases de la réalisation sont marquées par les différents titres qui coiffèrent ce vaste recensement de la production ecclésiastique.

1) De 1686 à 1691, l'ouvrage s'intitula *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 5 vol. in-8° (Achevé d'imprimer, 28 février 1685; privilège, 15 juin 1685; approbation, 30 janvier 1686). Il s'ouvrait sur une *Dissertation préliminaire* « dans laquelle l'auteur traitait le plus succinctement possible de ce qui regarde les auteurs et l'histoire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament » (p. 47-200).

L'ouvrage reçut des approbations élogieuses du *Journal des Savants*, mais fut sévèrement critiqué par Matthieu Petitdidier † 1728, de la congrégation de Saint-Vanne, dans ses *Remarques sur la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1691-1696, 3 vol., jugeant, rectifiant, complétant le travail de Du Pin. Celui-ci, tout en poursuivant la composition de la *Bibliothèque*, donnait des éditions révisées des premiers volumes (le tome 1, revu et corrigé, parut en 1688). Bossuet ne cacha point son mécontentement et l'archevêque de Paris, que Du Pin avait cependant proclamé « le plus éclairé de tous les évêques du Royaume », censura la *Bibliothèque* (Censure de l'archevêque et déclaration de Du Pin, 16 avril 1693; elle fut affichée le 22 avril. Cf bibliothèque nationale, ms f. fr. 21.048; Arrêt du Parlement contre Du Pin, 25 avril, ms f. fr. 23.671).

2) De 1694 à 1698, Du Pin titrait son enquête historique : *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le 9e siècle*, 1694; le 10e *siècle*, 1696; *le* 11e *siècle*, 2 vol., 1696; *le* 12e *siècle*, 2 vol., 1696; le 13e *siècle*, 1698; *le* 14e *siècle*, 1698; et *le* 15e *siècle*, 1698. 3). De 1701 à 1703, Du Pin, modifiant son titre, publia l'*Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques au* 16e *siècle*, 5 vol. 4). En 1708, il reprenait à peu près le titre primitif : *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* 17e *siècle* (7 vol., sans nom d'auteur). En 1711, il donnait la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* 18e *siècle*, 2 vol.

5) L'*Histoire ecclésiastique du 17e siècle* compléta en 1714 la *Bibliothèque*, 4 tomes en 5 vol.

Avec les *Tables* (1704, 4 vol.) et le *Supplément* (1711), l'ouvrage offrait une remarquable fresque. Il fut réédité, à Amsterdam et à Paris, de 1693 à 1715 (19 tomes en 8 volumes in-4°). L'abbé Goujet ajouta 3 volumes en 1736. Une traduction anglaise commença à paraître dès 1709.

Les tendances gallicanes de Du Pin autant que sa partialité pour les auteurs suspects d'hérésie attirèrent les condamnations du Saint-Office, qui plaça la *Nouvelle bibliothèque* dans le catalogue de l'Index (1er juillet 1693; 10 mai 1757).

2° *Les travaux bibliques.* — Moins considérable que l'œuvre historique, la production biblique de Du Pin doit cependant retenir l'attention. Sans doute les préoccupations critiques y sont courtes et parfois maladroites, mais l'auteur visa et atteignit une audience plus vaste que celle des écoles théologiques.

Dès 1699, Du Pin avait repris et développé considérablement la *Dissertation sur l'Ancien et le Nouveau Testament* de la *Nouvelle bibliothèque*, que Richard Simon, sous le pseudonyme de Jean Reuchlin, avait critiquée dans sa *Dissertation critique sur la Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Francfort, 1688. Il la fit imprimer sous le titre *Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible* (2 vol. in-8°, Paris, 1699 et 1701; Amsterdam, 1701, 2 tomes en 1 vol. in-4°). Richard Simon ne désarma point (*Prolégomènes de la Bible*, Paris, 1730).

Le *Liber Psalmorum cum notis quibus eorum sensus litteralis exponitur* parut en 1691, ainsi que la traduction française : *Le livre des psaumes, traduit de l'hébreu avec de courtes notes* (rééd. 1710). Les critiques qu'il essuya provoquèrent la *Juste défense de M. Du Pin... pour servir de réponse à un libelle anonime publié depuis peu contre les pseaumes qu'il a donnés au public*, Cologne, 1693. Les *Notae in Pentateuchum Mosis cum notis quibus sensus litteralis exponitur* virent le jour en 1701, 2 vol., l'*Analyse de l'Apocalypse* en 1714, 2 vol.

3° *Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu.* — Le *Traité* (Approbation du 3 mai 1717; privilège du 11) s'attaque à la fois aux nouveaux mystiques et aux casuistes : Escobar, Antoine Sirmond, Le Roux. Ce dernier était professeur à la chaire de Fournier à Reims; 17 propositions extraites de ses œuvres avaient été censurées le 16 juillet 1716 par 127 docteurs de Paris. Cette mesure parisienne, confirmée le 23 juillet et le 19 septembre, avait été approuvée par les facultés de Reims le 14 octobre 1716, de Nantes le 25 novembre 1716 et de Caen le 17 février 1717.

Les erreurs sur l'amour de Dieu provenant de fausses idées sur l'amour en général et de l'abandon de l'Écriture et de la tradition, l'auteur s'efforce d'abord de définir rigoureusement l'amour. C'est *un penchant de la volonté vers un objet* (p. 2). Il précise qu'en raison des deux penchants qui l'attirent, l'un vers les biens réels, l'autre vers les biens apparents, l'homme est vertueux ou coupable, selon la prépondérance de l'un ou l'autre penchant. Rejetant la division cartésienne du *Traité des passions*, en amour de bienveillance, d'amitié et de dévotion, il ne reconnaît que l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance. L'amour surnaturel de Dieu, décrit dans la 2e partie, est une « forte inclination de la volonté de l'homme, fondée sur la foi et excitée par la grâce, qui porte cette volonté vers Dieu » (p. 40). L'auteur indique que les vertus morales sont « au moins stériles et inutiles » chez les païens (p. 47).

Au chapitre 7, Du Pin affronte les nouveaux mystiques qui décrivent un amour pur, « indépendant, soit par exclusion soit par abstraction de l'amour de la béatitude » (p. 139). Cet amour pur est jugé contraire aux lumières de la raison sur Dieu et sur l'homme, car il est impossible de concevoir Dieu autrement que notre bien, et l'amour de Dieu renferme nécessairement un amour général du bien. Après avoir rappelé les textes de l'ancien et du nouveau Testament qui peuvent servir à appuyer cette thèse, Du Pin réfute l'interprétation que les nouveaux mystiques donnent des assertions de Clément d'Alexandrie, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome, de Cassien, de Théodoret et de saint Bernard. Tous ces auteurs avaient été mis en cause par Fénelon, que Du Pin ne nomme pas. La présence de l'amour de Dieu dans l'âme peut être décelée par des *indices* (ch. 11). Du Pin signale le penchant senti de l'amour, l'observation des commandements, l'abstention des péchés mortels, la fuite des occasions, l'amour du prochain, la patience dans la souffrance, la prière continue, la vigilance, la pratique des vertus, la constante volonté de ne point offenser Dieu.

La 3e partie décrit l'amour du prochain et insiste avec vigueur et longuement sur le devoir de l'aumône (p. 252-442); la 4e établit « la nécessité de l'amour de Dieu pour la rémission des péchés dans les sacrements du baptême et de la pénitence ». Des axiomes, définitions et corollaires résument enfin la position de l'auteur, qui fournit les passages des Pères et des conciles allégués dans la discussion (p. 558-687).

Ce *Traité*, en raison de ses affirmations polémiques, tranchantes et parfois imprécises, fut attaqué par un anonyme. Du Pin répliqua par la *Continuation du Traité de l'amour de Dieu contenant une réponse à un libelle injurieux, calomnieux et séditieux intitulé Dénonciation du Traité philosophique et théologique de M. Du Pin sur l'amour de Dieu, aux évêques catholiques*, Paris, 1717, in-8°, 31 p. L'anonyme pris à partie ayant allégué la bulle *Unigenitus*, — autorité fort discutable pour Du Pin —, celui-ci accusa son adversaire de renouveler l'erreur du péché philosophique et d'insinuer que tous les hommes ont des grâces suffisantes pour faire le bien (p. 17).

4° *Les éditions.* — Les éditions entreprises par Du Pin témoignent de sa double sympathie pour le gallicanisme et les amis de Jansénius. Ce furent, en 1701, *La nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, d'Antoine Arnauld, Paris, 1701; en 1706, les œuvres de Gerson, *Johannis Gersonis opera omnia*, Amsterdam, 1706, 4 vol. in-f°. Cette édition sera présentée à l'article Gerson; en 1708, *Lettre sur l'ancienne discipline de l'Église touchant la célébration de la messe... qui peut servir de supplément au Nouveau traité des dispositions pour offrir les saints mystères* (de J.-J. Duguet), Paris, 1708; Liège, 1715.

5° *Dialogues sur le quiétisme* (1698). — 1) *Auteur.* — Au mois de septembre 1698, Basnage annonçait dans le *Journal des Savants*, la publication prochaine d'un ouvrage sur le quiétisme (p. 425). En décembre, il en signalait la publication (p. 550) et en faisait la critique élogieuse le 5 janvier 1699. Le livre était intitulé *Dialogues posthumes du Sr de... sur le Quiétisme*, Paris, 1699. Toutefois, le nom de la Bruyère était mentionné dans l'approbation des docteurs.

Le libraire Osmont avait acheté à son confrère Desprez le privilège d'imprimer, en date du 12 septembre. Quant au

privilège de Desprez, il remontait au 30 juin 1698. L'éditeur précisait que l'auteur avait fait « avant que de mourir sept dialogues sur le quiétisme et quoiqu'il n'y eût pas mis la dernière main, ils se sont trouvés, au jugement des connaisseurs, en état d'être imprimés ». On ne tarda pas à savoir que celui qui éditait les 7 premiers dialogues en les annotant et les avait complétés par 2 autres de sa composition s'appelait L.-E. Du Pin (cf abbé d'Olivet, *Histoire de l'Académie*, t. 2, Paris, 1729, p. 322). Bien que la plume distraite de Brillon dans ses *Sentiments critiques sur les Caractères de Monsieur de la Bruyère* (Paris, 1701, p. 447) ait émis un doute sur l'authenticité des *Dialogues*, les responsabilités d'édition et de composition sont, dans l'ensemble, facilement décelables.

Au moment où il mourut, la Bruyère avait en chantier un travail sur le quiétisme. Nous savons que l'auteur était lié avec Bossuet et une lettre anonyme probablement d'Antoine Bossuet, datée du 21 mai 1696, adressée à Bossuet, nous assure de son travail. « Il m'avait lu des dialogues qu'il avait faits sur le quiétisme, non pas à l'imitation des *Lettres provinciales*, car il était toujours original, mais des dialogues à sa façon » (publiée pour la première fois par Monmerqué, dans la *Revue rétrospective*, t. 13, 1836, p. 139, cette lettre a été reproduite dans l'édition des Grands écrivains, *Œuvres de la Bruyère*, par G. Servois, t. 2, Paris, 1865, p. 529). L'allusion au dernier jubilé, inauguré le lundi saint, 5 avril 1694, invite à croire que la Bruyère commença son travail peu après. D'autre part, le fait que les *Dialogues* ne comportent aucune allusion à des faits postérieurs à 1695 et ne citent que des livres antérieurs à 1695 est aussi un indice précieux.

L'entreprise correspondait d'ailleurs à une préoccupation de la Bruyère. On la trouve amorcée dans la critique de la direction mondaine, la dévotion des femmes. Les sept premiers dialogues et les deux derniers, qui se devaient de demeurer dans la même ligne, abordent le quiétisme à partir d'une certaine conception de l'homme et du chrétien qui est familière à l'auteur des *Caractères*.

2) Les dialogues édités ou composés par Du Pin constituent une critique du quiétisme de Malaval et de M^me^ Guyon à partir de l'enseignement commun, habituellement donné aux fidèles de l'Église. La réfutation vise à montrer la contradiction des quiétistes avec cette doctrine et à dénoncer l'illogisme et les conséquences funestes qui en résultent.

Les *Dialogues* utilisent, et la plupart du temps textuellement, les œuvres de M^me^ Guyon (*Moyen court*, Lyon, 1686, 51 citations; *Explication du Cantique des cantiques*, Lyon. 1688, 22 citations; *Les torrents*, alors manuscrits, 53 citations), de Molinos (*La Guide*, Amsterdam 1688, 42 citations), de Malaval (*Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, 36 citations). Ils comportent aussi des citations de Falconi (36, dont 10 de la *Lettre à une fille spirituelle*), de l'abbé d'Étival (13 citations des *Conférences mystiques*, 1676), de P. La Combe (14 citations de l'*Analyse de l'oraison mentale*). Il y est fait deux allusions aux propositions condamnées de Molinos et deux citations de la *Règle des Associés à l'Enfance de Jésus*.

Les *Dialogues* commencent par la conversation de « la pénitente » avec son directeur, parfois appelé Père, ou Révérend Père. Ce dernier vante l'oraison de simple regard qui dispense des prières, des bonnes œuvres. La doctrine quiétiste met l'activité humaine au régime de la motion divine. Au deuxième dialogue, les mêmes interlocuteurs s'entretiennent de cette oraison qui est décrite suivant Molinos et M^me^ Guyon. La critique que les quiétistes font de l'activité, source de tout mal, est examinée au troisième dialogue. Durant le quatrième et le cinquième, la pénitente rapporte les objections qui lui ont été faites et mettent les quiétistes en opposition avec la doctrine de l'Église, spécialement avec la pratique sacramentelle. Le docteur en théologie, qui au sixième dialogue relaie la pénitente, montre comment la doctrine quiétiste contredit l'Évangile et la tradition. Les trois interlocuteurs agitent ensuite la question de la foi pure et le docteur en souligne certaines conséquences « morales ». Il fait une discrète allusion aux désordres quiétistes (42 citations de M^me^ Guyon dont 29 des *Torrents*). Les huitième et neuvième dialogues, plus théologiques, examinent les enseignements quiétistes sur l'amour de Dieu et la béatitude. Le dernier voit apparaître un gentilhomme qui a abandonné le quiétisme et apporte son témoignage de converti. La conversation s'achève par le retour de la pénitente à la saine doctrine commune.

3) *Conclusion.* — Les *Dialogues* nous permettent de reconnaître une manière de traiter les sujets religieux et spécialement une exposition de la doctrine sur la direction qui tend à s'imposer à la fin du 17^e^ siècle. Si les *Dialogues* sont par le style et l'ironie assez loin des *Petites Lettres* de Pascal, ils relèvent cependant de la même intention : celle de porter un problème de théologie au tribunal de l'honnête homme chrétien. Ici, l'itinéraire est différent. Pascal avait d'abord agité le problème de la grâce et avait ensuite ingénieusement poussé le débat dans le domaine plus concret de la casuistique. Les *Dialogues*, plus éloignés de la réaction des lecteurs, suivent le chemin inverse : ils abordent les questions abstraites en fin de programme et essaient de les rendre attrayantes en multipliant les interlocuteurs. De plus ces *Dialogues*, en harmonique avec les *Caractères* qui avaient pratiquement réduit la direction spirituelle à la direction inefficace des femmes plus attachées à leur personne qu'à Dieu, rétrécissent encore le champ de vision et l'immobilisent sur le directeur quiétiste. Cette manière de faire, commandée par le genre satirique adopté, éternise une caricature. Elle pose aussi une interrogation sur la valeur purifiante ou rectificatrice de l'ironie en matière de vie intérieure.

Enfin, bon gré mal gré, les *Dialogues*, composés pour maintenir la saine doctrine dans le public éclairé, se réfèrent à une notion un peu trop simple de la direction spirituelle. Ils dressent au seuil du 18^e^ siècle le portrait d'un directeur plus casuiste que psychologue, plus inquiet de la proposition ou de la diffusion de ses idées que du discernement surnaturel de la vocation propre de chaque âme. En somme, la partialité du point de vue, l'ironie mise en œuvre, la référence à une direction plus « gouvernante » que surnaturellement discernante contribuaient à installer certains malentendus que l'orthodoxie et les bonnes intentions de l'auteur ne pouvaient ni éluder, ni dissiper.

Les *Dialogues* eurent 2 tirages en 1699. Le 2^e^ comportait le nom de la Bruyère en première page. Un exemplaire à la bibliothèque de Saint-Mihiel (Meuse), fonds bénédictin, G. 300.

J. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 2, Paris, 1729, p. 25-48; t. 10, 1^re^ p., p. 75-77, 2^e^ p., p. 80-81; t. 19, p. 196. — Moréri, t. 8, p. 359-362. — Fénelon, *Œuvres*, t. 7, Paris, 1850, p. 504-506 lettres à Bossuet sur Du Pin. — L. Le Gendre, *Mémoires*, éd. Roux, Paris, 1863, p. 160-164 (partial). — G. Servois, *Œuvres de la Bruyère*, éd. des Grands écrivains, t. 2, Paris, 1865, p. 529-542 notice sur les *Dialogues*. — P. Souday, *La Bruyère*, dans *La grande Encyclopédie*, t. 21, Paris, 1895, p. 700. — P. Quesnel, *Correspondance*, éd. A. Le Roy, 2 vol., Paris, 1900, *passim*. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. 7, Paris, 1910, p. 5-20. — Hurter, t. 4, col. 839-848. — J.-B. Bossuet, *Corres-*

pondance, éd. Urbain-Levesque, 14 vol., Paris, 1925, *passim* (voir table); voir le *Mémoire de ce qui est à corriger dans la Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Dupin*, éd. Lachat, t. 20, Paris, 1864, p. 514-620. — J. Carreyre, art. *Pin* (*Louis Ellies Du*), DTC, t. 12, 1934, col. 2111-2115. — R. Chalumeau, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1184-1185. — G. Lepointe, art. *Dupin*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 5, 1953, col. 78-80. — E. Préclin, *Ellies Du Pin*, dans *Dictionnaire des lettres françaises*, 17e *siècle*, Paris, 1954, p. 387-389.

André Dodin.

DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (Charles), †1740. Voir Argentré, DS, t. 1, col. 843-844.

DUPLICITÉ. Voir Intention droite, Simplicité.

1. DUPONT (Léon Papin-Dupont), 1797-1876. — Léon Dupont, que ses contemporains et la postérité appelleront « le saint homme de Tours », naquit le 21 janvier 1797 au Lamentin (Martinique), d'une famille de gentilshommes bretons émigrés au milieu du 17e siècle. Il fit ses études secondaires à Pontlevoy (Loir-et-Cher) et le droit à Paris. Il fut un membre fervent de la *congrégation*, par laquelle il fut lancé dans les œuvres de zèle et de charité. Licencié en droit et rentré à la Martinique, il fut pendant quelques années conseiller à la cour royale de Fort-de-France. Marié en 1827 à Caroline d'Audiffredi et veuf en 1833, il vint pendant l'été de 1834, avec sa mère et sa fille, s'établir à Tours, où l'attiraient des relations de famille et d'amitié. Sa vie, jusque-là celle d'un chrétien fidèle, fut désormais vouée à la piété et à la charité : messe et communion quotidiennes, visites aux églises, oraisons et lectures pieuses, fréquentation des monastères, récitation du bréviaire, œuvres de bienfaisance. La vue des ruines accumulées dans sa ville adoptive, la constatation de l'indifférence de ses nouveaux compatriotes, la déplorable habitude du blasphème inclinèrent le gentilhomme créole à la dévotion réparatrice, dans laquelle il fut confirmé par ses fréquentes relations avec d'éminents prêtres tourangeaux, liés entre eux par cette dévotion et avec lesquels il aimait parler des choses divines et réciter le bréviaire.

Ami dévoué du carmel de Tours, où vivait Marie de Saint-Pierre † 1848, la jeune carmélite à laquelle Jésus avait révélé sa Face en lui demandant « d'autres Véroniques », Léon Dupont, vers 1845, concentra sa dévotion réparatrice sur la sainte Effigie. Si la cloîtrée en fut la messagère, lui s'en fit l'apôtre. Par lui la dévotion à la Sainte-Face de Notre-Seigneur se répandit en France et au delà. Pour en faciliter la pratique à ses amis et visiteurs, le mercredi saint 1851, il suspendit en son salon une reproduction du voile de Véronique, tel qu'on le vénère à Saint-Pierre de Rome et eut l'inspiration d'allumer au-dessous une lampe. Le samedi suivant, une femme fut guérie, à laquelle il avait conseillé de prier devant la Sainte-Face et d'oindre ses yeux avec l'huile de la lampe. Ces faveurs miraculeuses se multiplièrent : en vingt-cinq ans il ne passa pas moins de cinq cent mille pèlerins dans le salon de M. Dupont; à cette époque on ne pouvait comparer qu'aux foules d'Ars une telle affluence. C'est à Jésus honoré dans sa Sainte-Face que Léon Dupont faisait remonter « la guérison de toutes les plaies des corps et de toutes les plaies des cœurs ». Pour faire connaître cette dévotion, il entretenait une correspondance considérable (avec le bienheureux Julien-Eymard, dom Guéranger, le père Hermann, etc); il envoyait par milliers chaque année des petites fioles de l'huile miraculeuse et des images lithographiées de la Sainte-Face.

Si prisonnier qu'il fût de sa dévotion personnelle et de la diffusion du culte de réparation par la Sainte-Face, Léon Dupont fut loin de se désintéresser des œuvres de charité et d'apostolat. On a de lui plusieurs ouvrages d'édification (publiés à Tours) : un opuscule d'apologétique visant surtout les protestants anglais, qui étaient nombreux à Tours à cette époque et qui aimaient le consulter, *La foi raffermie et la piété ranimée dans le mystère de l'Eucharistie* (1839); deux volumes importants de l'*Année de Marie ou pèlerinages aux sanctuaires de la Mère de Dieu* (1842; en collaboration avec l'abbé Bodet); puis des brochures consacrées à la réparation : *Pensées sur l'amour de Dieu, le blasphème, les imprécations et la profanation des jours de dimanche et de fête* (1847; rééd. augmentée sous le titre *Le petit jardin céleste*, Paris, 1860); un *Petit Office en l'honneur du saint nom de Dieu, Association de prières contre le blasphème* (1847). Les *Entretiens spirituels de M. Dupont* furent rassemblés par l'abbé Fourault (1900). Il conviendrait aussi de recueillir sa correspondance, qui permettrait de mieux connaître la vie intérieure et apostolique du « saint homme ». La copie d'une partie de ces lettres est conservée à Tours; les biographes de M. Dupont l'ont utilisée.

Membre des conférences de Saint-Vincent de Paul, qu'il contribua à fonder à Tours, ses visites aux malheureux étaient proverbiales. Par ses démarches les Petites sœurs des pauvres réalisèrent leur fondation de Tours. Dans son salon et sur ses indications fut institué « le vestiaire de Saint-Martin », destiné aux pauvres. En 1849 il fonde, suivant de quelques mois l'exemple de Paris, l'adoration nocturne des hommes et s'en fait le propagateur à travers les diocèses de France. Par ses encouragements et ses exemples le mouvement des pèlerinages, si en faveur en France au milieu du 19e siècle, fut lancé dans son diocèse. Il entreprit, après vingt-cinq années d'études et de prières, de retrouver le tombeau de saint Martin : résultat, obtenu dans la nuit du 14 décembre 1860, qui fut le point de départ d'un renouveau du culte martinien et, à ses yeux, un éclatant triomphe de Dieu sur Satan, qui avait réussi pendant soixante-dix ans à éteindre la prière dans un des plus célèbres hauts lieux de la chrétienté.

Ce chrétien, dont l'activité fut une préfigure de l'action catholique, était essentiellement un homme de grande foi et un réparateur. Sa réputation de vertu et de sainteté était telle que, sitôt sa mort arrivée le 18 mars 1876, sa demeure fut transformée en oratoire et devint le centre d'un pèlerinage où se perpétue le culte de la dévotion réparatrice. Sa cause a été introduite à Rome le 21 juin 1939.

P. Janvier, *Notice biographique sur M. Dupont*, Tours, 1876; *Vie de M. Dupont*, 2 vol. in-8°, Tours, 1879, et éd. in-12; 6d. abrégée, 1881. — L. Aubineau, *Le saint homme de Tours*, Paris, 1878, 1889. — L. Baudiment, *M. Dupont, « le saint homme de Tours »*, Tours, 1937. — Consulter spécialement la *Positio super introductione causae*, Rome, 1938. — Voir aussi J. Beevers, *Shining as Stars* (L. Dupont et Matt Talbot). Dublin, 1956.

Culte de la Sainte-Face. P. Janvier, *Vie de la sœur Saint-Pierre, carmélite de Tours, écrite par elle-même, mise en ordre et complétée*, Tours, 1881; *Le culte de la Sainte-Face... Notices historiques*, Tours, 1883; *Manuel de l'archiconfrérie de la Sainte-Face*, Tours, 1886; *M. Dupont et l'œuvre de la Sainte-Face*, Tours, 1886. — *Les annales de la Sainte-Face*, Tours, 1882, devenues *Les annales de l'archiconfrérie de la Sainte-Face*;

voir notamment le n. spécial de janvier-février 1955. — *Sœur Saint-Pierre et sainte Thérèse messagères de la Face du Christ*, Tours, 1949. — L. van den Bossche, *Le message de sœur Marie de Saint-Pierre*, Tours, 1954. — J.-A. Robilliard, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, sainte de lumière et de clarté*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 670-679.

Louis-Marie Danviray.

2. DUPONT (Louis), jésuite espagnol, † 1624. Voir La Puente.

3. DUPONT (Du Pont; Nicolas), minime, vers 1607-1653. — Prêtre du diocèse de Soissons et déjà réputé pour sa prédication, Nicolas Dupont entra dans l'ordre des minimes au noviciat de Nigeon à Chaillot, où il fit profession, âgé de 26 ans, le 8 juillet 1633. Il résida plusieurs années, prédicateur et directeur de conscience, au couvent de la place Royale à Paris et mourut subitement à Compiègne le 26 avril 1653. Il composa divers ouvrages spirituels imprimés à Paris : *Le Soleil mystique de la sainteté qui conduit et dirige les âmes à l'amour de la piété chrétienne* (1629), paru avant son entrée en religion; *Le tombeau de l'amour propre* (1636, avec dédicace à Anne de Caumont, comtesse de Saint-Paul, bienfaitrice des minimes de Château-Thierry), traité de l'amour de Dieu et des exigences du parfait dépouillement de soi qu'il impose à l'âme pour la conduire à la sainteté; *Méditations sur les maximes de Jésus* (1640); *Les paroles de Notre-Seigneur touchant la joie qu'il a de la perfection des saints, et les paroles des saints touchant leur perfection dans tous les états où Dieu les a appelés* (1645). Le chroniqueur des minimes ajoute que Dupont, au moment de sa mort, préparait un commentaire des psaumes d'après les Pères.

R. Thuillier, *Diarium Patrum, Fratrum et Sororum Ordinis Minimorum Provinciae Franciae*, 1506-1700, t. 1, Paris, 1709, p. 180. — G. M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine de' Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 614.

Paul Bailly.

DUPORT (Gilles), prédicateur, 1625-1691. — Né à Arles en 1625, Gilles Duport, après ses études de droit, entra à l'Oratoire en 1647. Après avoir enseigné au Mans, il fut ordonné prêtre en 1652 et se consacra à la prédication, surtout à Avignon et à Lyon. Pour un procès familial il dut quitter l'Oratoire et revint à Aix. Il mourut en 1691 au cours d'un voyage à Paris. Il composa deux ouvrages qui intéressent la spiritualité : *Les excellences, les utilités et la nécessité de la prière avec des méthodes faciles pour bien méditer et pour bien contempler selon les sentiments des saints Pères* (Paris, 1667) et *L'homme d'oraison ou la conduite du chrétien intérieur selon l'esprit de l'Évangile et les sentiments des saints Pères* (2e éd., Paris, 1670); cet ouvrage est une amplification du précédent : il comporte notamment un septième livre *Des moyens pour conserver l'esprit d'oraison.*

On doit encore à Duport une *Rhétorique française contenant les principales règles de la chaire* (Paris, 1673), qui devint en 1682 *L'art de prêcher*. Il abrégea aussi l'*Histoire de l'Eglise d'Arles*, de Saxi (Paris, 1690).

L. Batterel, *Mémoires domestiques..*, t. 3, Paris, 1904, p. 308-311. — L. d'Achery, *Asceticorum... indiculus*, 2e éd., Paris, 1671, p. 98.

André Guny.

DUPOUEY Pierre (1877-1915) et Mireille (1890-1932). — 1. *Vies.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vies.* — Pierre Dupouey naît à Hong-Kong le 12 octobre 1877. Son père, agent des Messageries maritimes, meurt peu après et sa mère l'élève à Paris, avec deux sœurs aînées, dans une stricte discipline. Il est reçu à l'École Navale en 1895; pendant quinze ans, au long d'une carrière maritime variée et d'aventures intellectuelles et esthétiques, il cherche également à se libérer d'une morale dont les bases lui paraissent creuses et à trouver une foi dont tout son être a la hantise. La découverte d'André Gide, en 1903, amènera la naissance d'une amitié durable : c'est Gide qui, plus tard, fera lire Claudel à Pierre Dupouey et qui, sur le front de l'Yser, lui fera connaître Henri Ghéon.

En 1911, Pierre rencontre Mireille Arnault de la Ménardière, fille d'un courtier maritime, née à Brest le 30 septembre 1890. Leur rencontre et le retour de Pierre à la foi, son entrée plutôt dans une vie conjugale d'actions de grâces et de joie, sont si étroitement liés qu'on ne peut savoir lequel précède l'autre. Leur mariage est célébré le 3 mai 1911. Un fils naît à la Toussaint 1913. Pierre, qui, au début de la guerre est en Méditerranée, se fait affecter à l'automne au bataillon de fusiliers marins qui se bat dans les Flandres. Il sera tué, le 3 avril 1915, nuit du samedi saint, dans les tranchées de Nieuport.

Mireille vivra ensuite, tout au long d'extrêmes difficultés de santé, dans une union chaque jour plus étroite avec son « compagnon d'éternité », jusqu'à ce qu'elle soit emportée par la maladie le 27 mai 1932.

2. *Œuvres.* — L'œuvre de Pierre et de Mireille Dupouey se compose à peu près exclusivement des lettres qu'ils ont échangées. Après la mort de Pierre, Mireille continua un certain temps à lui écrire; puis ce fut dans ses cahiers qu'elle s'entretint avec lui sous le regard de Dieu ou qu'elle s'adressa à Dieu par l'intercession de Pierre. Rien d'autre, en effet, ne les a occupés l'un et l'autre que la gloire de Dieu par ce moyen de l'amour qui leur avait été donné en partage et que le mariage avait sanctifié.

Dans ce concert de louanges, on peut distinguer les deux voix. Celle de Pierre chante le bonheur trouvé dans la paix et la stabilité après les aventures, elle célèbre l'ordre divin dans lequel tout ce qu'il a cherché et aimé, les splendeurs terrestres de l'art entre autres, trouve sa place et sa fin. Pour l'avoir trop bien connu, Pierre s'efforce d'écarter du petit îlot d'amour que constitue son foyer tout ce qui est mesquin, médiocre ou bas, tout ce qui est « du monde », en maintenant au contraire ce foyer largement ouvert à tout ce qui est du Christ, les pauvres en premier lieu. Ses prises de position contre la veulerie de trop de catholiques sont intransigeantes. Il trouvera, dans la guerre, l'occasion sublime du dépouillement et de la rigueur et, de loin, il encouragera sa femme à la même attitude intérieure et extérieure. Mais, de plus en plus, chaque jour, dans son âme, dans ses lettres, ce sont la louange et l'action de grâces qui donnent le ton.

Dès sa mort, malgré celle-ci et par elle, Mireille Dupouey continuera ce chant, même si elle est parfois brisée dans son cœur et dans son corps. Elle est toujours l'épouse vivante d'un mari vivant en Dieu; elle s'appuie sur lui, le chérit et le rend présent au foyer et dans l'esprit de son fils. La vie de l'Église la pénètre de plus en plus, la liturgie lui devient un aliment indispensable. Tertiaire de Saint-Dominique, elle met

l'accent sur la joie, mais sur une joie plus douloureuse que celle de Pierre. Ses cahiers apparaissent comme la transfiguration de la vie la plus simple et de la douleur la plus présente en amour de Dieu : il n'y a pas, depuis la mort de Pierre, dans cette vie, d'autres événements que spirituels, jalonnant une montée vers Dieu, énergique et passionnée, jalonnés eux-mêmes par de véritables hymnes personnels transposés de la liturgie du jour.

Ni chez Pierre, ni chez Mireille, aucun « système » du mariage chrétien : la plénitude de la vie de l'âme dans l'Amour unique.

Pierre Dupouey, *Lettres*, préface d'André Gide, 1922; *Lettres et essais*, avec la préface d'André Gide et une introduction d'Henri Ghéon, 1934; *Lettres inédites*, coll. Ecclesia, 1956. — Mireille Dupouey, *Lettres*, 1940; *Cahiers*, 3 vol., 1944-1945.

H. Ghéon, *L'homme né de la guerre*, 1923. — J. Biebuyck, *Le lieutenant Dupouey*, 1946. — J. Ancelet-Hustache, *Jusqu'au jour éternel*, 1954. — Tous ces ouvrages ont été édités à Paris.

Michel Dupouey.

DU PRÉ (Maurice), prémontré, † 1645. — Chanoine prémontré de l'abbaye Saint-Jean à Amiens, né à Paris à la fin du 16e siècle, prieur-curé d'Olincourt, Maurice du Pré mourut à l'abbaye le 2 octobre 1645. Il composa et publia *La Vie du Bienheureux Sainct Norbert...* (Paris, 1627) et des *Annales breves Ordinis Praemonstratensis...* (Amiens, 1645). Il laissa manuscrits des *Annales* beaucoup plus considérables, une *Vie du B. Hermann Joseph*, un *Fasciculus exercitiorum spiritualium*, un *Commentarius catenatus in regulam sancti Augustini* (*Fasciculus* et *Commentarius* sans doute perdus) et un *Recueil de méditations pour tout le long de l'année*. Ce *Recueil*, conservé à la bibliothèque d'Amiens (ms 314), est daté de 1630, comporte 191 pages et donne des points de méditations fort courts pour chaque jour; les auteurs dont du Pré s'inspire sont surtout Dupont (l'*Abrégé* de ses méditations), Busée, Capiglia et Villacastin.

Annales breves... de Du Pré, rééd. I. Van Spilbeeck, Namur, 1886, p. v-xi (notice bibliographique). — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1899, p. 214-219.

Augustin Huber.

DUPUIS (Claude; Dupuys), minime, 1617-1681. — Claude Dupuis, né à Paris, en 1617, entra au couvent des minimes de Nigeon et fit profession en 1636. Il est surtout connu comme prédicateur. Il remplit diverses charges en son ordre. Il mourut à Paris le 7 octobre 1681, laissant un ouvrage qui fut imprimé sous le titre *L'homme de Dieu dans l'état de la perfection, représenté en diverses instructions chrétiennes et religieuses* (Paris, 1682). Les 32 instructions de l'ouvrage (2 parties en un volume) développent le thème de notre sanctification, dans notre vocation propre, par la grâce, le désir de la perfection, la conformité à Jésus-Christ; noter particulièrement l'importance donnée à la grâce, aux inspirations, à la grâce d'état, à la dévotion à l'enfance (11 instructions de la 2e partie, p. 79-242). L'exposé, d'allure trop scolastique, abondamment nourri des Pères, surtout de saint Bernard, est très solide et mériterait de retenir l'attention.

Claude Dupuis est à distinguer de son neveu Jean Dupuis † 1695, minime comme lui. Entré à Nigeon, profès en 1648, longtemps supérieur, il publia un *De dispositionibus ad Natale pie et sancte celebrandum*.

G. M. Roberti, *Disegno storico dell' origine de' Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 564-565.

André Rayez.

DU PUY (François; Dupuis; Puteus), 34e prieur général des chartreux, † 1521. — François du Puy, né à Saint-Bonnet-en-Forez, docteur en l'un et l'autre droit, fut official des évêques de Valence et de Grenoble. Il entra à la Grande Chartreuse en 1500, vers la cinquantaine. L'évêque de Grenoble tint à assister à sa profession. Du Puy, successeur de Pierre Roux † 1503, gouverna pendant dix-huit ans; il ouvrit deux nouvelles chartreuses, l'une à Rodez en France (1511), l'autre en Catalogne, à Sainte-Marie des Fontaines (1513). Il mourut le 17 septembre 1521; Guillaume Bibauce le remplaça (cf DS, t. 1, col. 1588-1589).

Du Puy procéda à une troisième compilation des *Statuta et privilegia ordinis carthusiensis* ou *Ordonnances* (édités à Bâle, 1510/11). Il publia une *Cathena aurea super psalmos, ex dictis sanctorum et catholicorum patrum edita*, qui eut grand succès (Paris, 1520/21, 1530, 1530/31, 1534; une autre anonyme). On possède également de du Puy une *Vita beati Brunonis confessoris, primi institutoris ordinis carthusiensis* (in-folio, s l n d; Bâle, 1515); elle fut adaptée par Blomevenna (Cologne, 1515), reproduite dans *Brunonis... opera et vita* (1524), mise en vers (Anvers, 1540), paraphrasée par L. Surius (*De vitis sanctorum*, Venise, 1581); reprise dans PL 152, 491-552 : Bâle et Surius; et dans AS, 6 octobre, t. 3, p. 707-736. On sait que du Puy s'employa de toutes ses forces à la béatification de saint Bruno (19 juillet 1514). Il ne semble pas qu'on ait rassemblé son innombrable correspondance.

Les *Statuta antiqua* des chartreux datent de 1259; un premier supplément (*Nova statuta*) comprenait les ordonnances jusqu'en 1368; du Puy les continua jusqu'en 1510, ou *Tertia compilatio*. L'édition qu'il fit en 1510 comportait les *Statuta* et les suppléments, les *Consuetudines* de Guigue, la collection des privilèges de l'ordre et la liste des chartreuses.

Catalogue... des manuscrits..., Grenoble, t. 7, Paris, 1889, p. 201-202. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil, 1890, p. 502-505; t. 3, p. 289-290. — N. Molin, *Historia cartusiana*, t. 3, Tournai, 1906, p. 53-62; cf t. 1, p. 47-49. — O.-C. Reure, *Bibliothèque des écrivains Foréziens*, coll. Société de la Diana, t. 13, Montbrison, 1914, p. 283-286. — D. et G. Mathew, *The Reformation and the contemplative Life*, Londres, 1934, p. 16-21, 283-284. — (Artaud Sochay), *La Grande Chartreuse*, 9e éd., Paris, 1952, p. 71-73, 79-80.

André Rayez.

DUPUYHERBAULT (Putherbeus; Gabriel), vers 1490-1566. — Originaire de Touraine et entré dans l'ordre de Fontevrault vers 1510, Gabriel Dupuyherbault fut employé à la réforme de l'ordre par l'abbesse Renée de Bourbon, qui avait appelé les religieux bénédictins réformés de Chezal-Benoît et le grand prieur de Cluny pour restaurer l'observance dans les maisons de son ordre. A la mort de l'abbesse survenue en 1535, Dupuyherbault se retira à Haute-Bruyère, comme confesseur des moniales. C'est là qu'il écrivit ses principaux ouvrages. Il mourut subitement, au moment de monter à l'autel, à Notre-Dame de Colinance en Picardie (1566). Il avait succédé à Haute-Bruyère à un de ses parents Augustin Dupuyherbault,

dont le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève 2739 contient deux sermons de profession.

La liste des ouvrages de Dupuyherbault est assez malaisée à établir, parce qu'ils sont rares, ou furent réédités sous des titres différents; parfois ce ne sont que des traductions dont les auteurs ne sont pas toujours donnés. Deux objectifs l'ont guidé dans son travail : la défense contre les hérétiques, et il le fait en attaquant trop souvent avec une outrance inadmissible (« j'abboye de tout mon pouvoir contre les loups », *Expositions*, t. 1, avertissement); la nourriture spirituelle des fidèles et des religieux, notamment des abbayes fontevristes. On glanerait sans trop de peine dans ces écrits bien des traits de mœurs ecclésiastiques et monastiques, des appels à la réforme de l'Église et des indications encore précieuses sur la prière et l'oraison, la lecture de l'Écriture, etc.

Retenons parmi ses ouvrages personnels 1) une sorte de synopse des évangiles, *Tetramonon sive symphonia et concentus quatuor evangeliorum*, 1547 [A 6503]. — 2) *Art et manière de parvenir à vraye tranquillité d'esprit, principalement par la voye du Sainct Sacrement de Pénitence*, 1549, sans doute repris sous le titre *De la Pénitence et des parties d'icelle, selon la vérité de l'Eglise orthodoxe et catholique, et la nécessité du salut*, 1557 [D 33.268]; l'ouvrage contient notamment des *Admonitions aux riches et médiocres à exercer les œuvres de miséricorde*, f. 77-107, et à *gents pauvres d'estre en leur pauvreté humbles et patients et de néanmoins exercer les œuvres de miséricorde*, f. 107-128; souligner un long développement sur la satisfaction par l'oraison, f. 129-187. — 3) Avec la *Pénitence* on imprima souvent le *Miroir de l'homme chrestien pour cognoistre son heur et malheur*, qui fut sans doute édité à part. — 4) *Consolation des catholiques, molestez par sectaires et schismatiques*, 1560 [D 33.265], devenue en 1568 *La consolation chrestienne pour fortifier les bons catholiques...* [D 21.998]. — 5) *Catholiques expositions avec exhortations sur les épîtres et évangiles des dimanches et festes*, 2 vol., 1564, que l'auteur appelle aussi *Dominical*. — 6) *Expositions avec exhortations sur les leçons, épîtres et évangiles du carême*, 8 vol., 1564 [D 33.266] : il avoue emprunter beaucoup sans citer. — 7) *Règle et manière de prier Dieu purement, dévotement et avec efficace*, 1568, peut-être déjà publié en 1559, et signalé par les bibliographes sous le titre *La règle de prier Dieu*.

Dupuyherbault a édité ou traduit plusieurs œuvres scripturaires et spirituelles.

1) *Le manuel des gens de religion* (= des religieux) est à peu près complètement composé de textes traduits : a) *De profession monastique* est une traduction du *De professione monastica* de Denys le chartreux, f. 1-95; b) *De mortification vivifiante et réformation intérieure*, de Denys, f. 95-169; c) *Traicté de vie spirituelle enseignant la voye de perfection*, f. 170-178, qui est le *De vita spirituali* de saint Vincent Ferrier; d) *L'eschelle et degrez de perfection*, de Jean Trithème, f. 178-184; e) *Traicté de contemnement, et quand et comment on pèche en contemnant*, composé par Dupuyherbault, f. 184-200; f) *Livre de discipline monastique, extraict de monsieur sainct Bernard et de maistre Jehan Gerson*, f. 200-227; la préface du *Manuel* est datée de janvier 1544; 1572 [D 33.267]. — 2) *Opera Thomae a Campis*, in-folio, 1549, 1574, suivi de plusieurs petits traités de Gerson; ordinairement on trouve reliés ensemble, avec dédicace et pagination nouvelles, s l n d, les *Sermones et exhortationes ad monachos* de Jean Trithème, suivis, à leur tour, du *De disciplina monastica* et du *De vita spirituali* traduits dans le *Manuel* [D 16.081]. — 3) Les *Psalmes de David traduicts au plus près de leur sens propre et naturel, en faveur de tous fidèles, spécialement dédiez à louer continuellement Dieu en ses saintes églises*, 1555 (privilège); 2e éd. 1563 [A 6085]; 1575 (*... où sur la fin sont ajoutées cinquante-deux oraisons à dire à chacun dimanche*); noter une intéressante préface sur la prière par les psaumes, ici traduits sur l'hébreu. — 4) *Supplément de dévotion et élévation de cueur sur le divin office pour les religieuses de... Font Evrault*, 1555, ou traduction de l'office de l'ordre. — 5) Dupuyherbault publie et présente dans une postface le *Livret élégant et consolable autant que spirituel et propre contre la malice de ce temps..., la Règle de vie spirituelle ou le paradis de l'âme fidèle*, de Louis de Blois, 1564 [D 17.291]; la traduction est de Charles de Sainsimon de Saudricourt. Tous les bibliographes signalent un *Paradis de l'âme*, 1550; serait-ce une première édition de cette traduction? — 6) *L'Histoire, vie et légendes des saints* d'Aloysius Lippomani, 1573, 1577 [H 385]. — 7) *Prières, oraisons et instructions chrestiennes.., le tout extraict de plusieurs Pères de l'Eglise*, 1589, réédition [B 7228].

Les œuvres de Dupuyherbault ont été éditées à Paris; elles sont mentionnées ici d'après les cotes de la bibliothèque nationale de Paris. — Notre auteur est célèbre dans la littérature profane pour avoir dénoncé, dans son *Theotimus sive de tollendis et expurgendis malis libris* (1549 [D 13.460]), l'immoralité des ouvrages de Rabelais et s'être ainsi attiré les cinglantes railleries du pamphlétaire; l'intérêt de l'ouvrage est sans doute ailleurs, dans son attaque des livres hérétiques; et, à ce titre, à rapprocher des *Indices* de livres prohibés.

La Croix du Maine et Du Verdier, *Bibliothèque françoise*, éd. Rigoley de Juvigny, t. 1, Paris, 1772, p. 254. — H. Nicquet, *Histoire de l'ordre de Fontevrault*, Paris, 1642, p. 344 et 485. — Carré de Busserolle, *Dictionnaire d'Indre-et-Loire*, t. 5, Tours, 1885, p. 238. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. 2, Paris, 1901, p. 398-406. — Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1924. — Rabourdin, *Le prieuré royal de Haute-Bruyère*, Rambouillet, 1948.

Antoine des Mazis.

DUQUESNE (Arnaud-Bernard d'Icard), 1732-1791. — Né à Paris en 1732, Arnaud Duquesne, docteur de Sorbonne, fut vicaire général de Soissons sous l'épiscopat de Bourdeilles et, à la demande de l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, aumônier de la Bastille. Il mourut à Paris le 29 mars 1791. Ses recueils de méditations connurent, de son vivant et depuis, un rare succès : 1. *Retraite spirituelle ou Entretiens familiers selon l'esprit de saint François de Sales et de sainte Chantal, à l'usage de toutes personnes religieuses et surtout de l'Ordre de la Visitation de Sainte-Marie* (Paris, 1772, 1774, 1843; Paris-Tournai, 1855), sous forme de méditations pouvant « servir de lecture pour les quarante jours du carême », sur les grandes vérités, l'abandon à la volonté de Dieu, qui « a ses raisons dans tout ce qu'il veut et ordonne quoique nous ne puissions pas toujours les voir et les pénétrer » (1774, p. 230), les obligations de la vie religieuse, les vertus qu'elle réclame et les avantages qu'elle apporte.

Pour une religieuse, conclut-il, « toute sa perfection consiste donc à observer fidèlement selon l'esprit et la lettre une Règle qui lui assigne tous ses devoirs, qui dirige tous ses pas, qui détaille toutes ses actions, qui mesure toutes ses paroles, tous ses désirs, toutes ses intentions. Règle qui contient non seulement pour elle tout l'Évangile, mais tout l'esprit, toute la sainteté, toute la perfection même de la sainteté de l'Évangile. Règle émanée du ciel même, scellée du sceau de l'Église, et par une suite infaillible, gage certain de la volonté de Dieu sur elle. Règle non seulement sainte, mais sanctifiante, dont le but et l'effet sont de perfectionner son âme selon Dieu, de l'entretenir dans un commerce intime avec Dieu, de lui découvrir et de lui faire contempler les grandeurs de Dieu, de l'embraser d'amour pour Dieu, de l'humilier, de l'anéantir devant Dieu, de lui rendre toujours Dieu présent en sorte qu'elle le trouve en tout, qu'elle l'envisage partout, qu'elle soit toute à lui, et qu'il lui tienne lieu de tout » (p. 575-576).

2. *Évangile médité et distribué pour tous les jours de l'année...* (Paris, 1773, 12 vol.); plan et matériaux

du jésuite Bonaventure Giraudeau (1697-1774). Des infirmités empêchant celui-ci de poursuivre son œuvre, elle fut, « de son consentement et à sa pleine satisfaction », confiée par Mgr de Beaumont à Duquesne et nécessita « un travail assidu de plusieurs années », mais alors Beaumont ne permit pas de la faire paraître « sous le nom du P. Giraudeau » (d'après une note de Duquesne dans son épître dédicatoire de la 4e éd., Paris, 1789, à Mgr de Juigné, successeur de Beaumont) : décision de prudence sans doute en ce temps où la compagnie de Jésus était supprimée en France. Malgré les critiques des *Nouvelles ecclésiastiques* (1775, p. 23-24), l'ouvrage eut de multiples rééditions (la dernière, Paris, 1877, 4 vol.), avec ou sans le nom de Giraudeau, et traductions. François Durand s j l'a réduit « à des proportions plus accessibles » : *Abrégé de l'Évangile médité* (Paris, 1902, 4 vol.). A partir de l'édition de 1818, on y a souvent joint 80 plans de conférences et homélies, avec renvois à l'*Évangile médité*, par l'abbé Romain, du diocèse de Rouen, parus d'abord à Londres en 1797. — 3. *L'année apostolique ou Méditations pour tous les jours de l'année, tirées des Actes et des Épîtres des Apôtres, et de l'Apocalypse de saint Jean, pour servir de suite à l'Évangile médité* (Paris, 1791-1792, 12 vol.; Metz, 1803; Liège, 1804; nombreuses rééd. au 19e siècle). — 4. *Les grandeurs de Marie ou Méditations pour chaque octave des fêtes de la très sainte Vierge* (Paris, 1791, 2 vol.; éd. corrigée, Liège, 1838; nombreuses rééd.), solide traité de mariologie.

Homme de grande prudence et de profonde piété, Duquesne offre une doctrine spirituelle très riche. Cherchant plus à convaincre qu'à émouvoir, sans toutefois tomber dans la sécheresse de cœur, il ne minimise aucune des exigences du christianisme qui lui sont familières et dont il montre le bien fondé eu égard à la situation de l'homme, créature et pécheur : c'est « un ascétique à la manière de Bossuet.., doublé d'un philosophe chrétien » (P. Féret, *op cit.*, p. 321).

Ajoutons qu'il se chargea de publier *L'âme unie à Jésus-Christ dans le très saint sacrement de l'autel* (Paris, 1780, 2 vol.; voir DS, t. 2, col. 135), ouvrage posthume de la comtesse de Carcado † 1776, avec l'*Éloge historique* de cette dame. Il écrivit de même la *Vie de la vénérable Mère Catherine de Bar* (1614-1698), *dite en religion Mechtilde du Saint-Sacrement* (Nancy, 1775; voir Bremond, t. 2, p. 184-484; t. 9, p. 214-219).

Biographies et bibliographies de Michaud, Pérennès-Migne, Feller, Quérard, Hurter, le Larousse du 19e siècle. — Notice, par C.F.N., en tête de l'*Évangile médité*, t. 1, Lyon, 1821, p. I-XVI. — Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, 3e éd., t. 6, Paris, 1856, p. 490. — Sommervogel, art. *Giraudeau*, t. 3, col. 1453-1455; t. 9, col. 413. — E. Régnault, *Christophe de Beaumont, archevêque de Paris* (1703-1781), t. 2, Paris, 1882, p. 176. — L.-V. Pécheur, *Annales du diocèse de Soissons*, t. 7, Soissons, 1888, p. 445. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. 7, Paris, 1910, p. 317-321.

Paul Bailly.

DURAND (Antoine), prêtre de la Mission, 1629-1707. — Né à Beaumont-sur-Oise (Seine-et-Oise), en 1629, Antoine Durand entra dans la congrégation de la Mission le 15 septembre 1647, prononça les vœux en 1651, enseigna avant sa prêtrise au séminaire Saint-Charles de la congrégation de la Mission. Envoyé en Pologne par saint Vincent de Paul, il y fut ordonné prêtre en 1654. Rentré en France en 1655, Durand fut placé à la maison d'Agde, dont il devint supérieur en 1656. Il a conservé les conseils écrits et oraux que saint Vincent lui adressa à cette occasion (S. Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*, t. 6, Paris, 1922, p. 66-67; t. 11, 1923, p. 342-351). En 1662, il fut mis à la tête de la maison et de la cure de Fontainebleau. Il rédigea un *Journal*, qui fut perdu et qu'il tâcha de reconstituer avec des notes. C'est ce *Mémoire* que O. Estournet a publié en 1900. Il est suivi d'un journal de ce qui s'est passé à la cour de 1671 à 1677 (30 septembre). Après avoir été successivement supérieur des maisons d'Angers (1679-1681), de Dijon (1681-1683), de Sedan (1683-1690), de Saint-Cyr (1691-1692) et d'Arras (1692-1695), Durand fut désigné comme secrétaire de la congrégation de la Mission et directeur des Filles de la Charité.

Durand a laissé 1) *Journal d'Antoine Durand, Prêtre de la Mission, premier curé de Fontainebleau*, éd. par O. Estournet, Fontainebleau, 1900. 2) *Vie de la Sœur Julienne Loret, fille de la Charité*, ms aux archives de la maison-mère des Filles de la Charité, Paris; Jeanne Loret, assistante de sainte Louise de Marillac, avait été chargée, en 1647, de la formation des nouvelles sœurs. 3) *Réflexions sur les masques, le bal et les danses avec quelques pratiques pour les trois jours qui précèdent le Carême*, 1679. 4) *Traité contenant les caractères ou les marques d'un homme juste et fidèle serviteur de Dieu*, tirées de quelques versets du chapitre second du livre de la Sagesse avec quelques maximes d'une solide dévotion. 5) *Trente maximes sur la morale chrétienne qui sont comme autant de principes et de marques d'une solide dévotion. Traduction d'une oraison latine faite par saint Augustin pendant le siège d'Ypone*, ms, bibliothèque Mazarine, 1250 (203 feuillets).

Notices sur les prêtres, clercs et frères défunts de la congrégation de la Mission, Paris, t. 2, p. 389-424.

André Dodin.

DURANGO (Emmanuel), ermite de Saint-Augustin, 17e siècle. — Ermite de Saint-Augustin de la province de Castille, Emmanuel Durango fut nommé prieur du couvent de Cayón en 1650, de celui de Chinchón en 1656, puis en 1659 procureur de la province, ayant sa résidence à Valladolid. On ignore l'année de sa mort; il vivait encore en 1676. En 1665 il publia à Valladolid *Vida del cielo en esta vida mortal*. Il y développe les moyens d'arriver à l'union avec Dieu : détachement et mortification, pureté de conscience, recueillement et oraison, conformité à la volonté de Dieu et imitation de Notre-Seigneur.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*, t. 2, Madrid, 1915, p. 278-279.

David Gutiérrez.

DURETÉ DE CŒUR. Voir Endurcissement.

DURNERIN (Thérèse), 1848-1905. — Née dans la nuit du 31 décembre 1847 à Paris, Thérèse Durnerin vécut dans de cruelles épreuves de santé. Elle fit vœu de virginité à vingt ans. Sa dévotion eucharistique fut intense et elle se sentit appelée à s'offrir en victime de réparation. Elle connut de dures périodes de purification intérieure et se crut favorisée de communications surnaturelles. A partir de 1886, elle prit une part active à la diffusion de la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus, dont une confrérie existait

en la paroisse Saint-Germain-des-Prés. Thérèse lança alors une intense propagande, en toutes langues, dans les communautés religieuses du monde entier; elle expédia des prières, par millions, au Cœur eucharistique et la « prière embrasée » de Grignon de Montfort « demandant à Dieu des hommes apostoliques ».

En 1883, elle compose et publie une petite brochure, *L'Hostie et le prêtre*, sans prétention théologique, mais dont les effusions lyriques, où les mots dépassent quelquefois la pensée, plurent au point qu'en deux ans cinq éditions et 200.000 exemplaires s'en répandirent. En 1888 et 1889, — nous sommes à l'époque des « Paillettes d'or » —, des tracts suivirent, composés par Thérèse : *La Samaritaine*, *Qui comprend le Cœur de Jésus?*, *Prière à Jésus Prêtre et Hostie*, *L'enfant prodigue*, *La multiplication des pains au désert*, *La barque de Pierre*, *Quel sera notre juge?*, incorporés à *L'Hostie et le prêtre* à partir de la 6e édition; ajoutons encore la petite brochure de 1889, *Il faut qu'il règne*.

Dans *L'Hostie et le prêtre* et sa continuation restée inédite, *Le prêtre et la direction des âmes* (33 chapitres), Thérèse expose sa conception très exigeante, très concrète et même jugée brutale, de la sainteté du sacerdoce; « le prêtre qui n'est qu'un bon prêtre est un grand dommage pour le bien des âmes » (ch. 8). Elle essaie de lancer en 1891 une *Ligue sacerdotale des victimes du Cœur eucharistique*, sans succès. Le ton de ces écrits est d'un romantisme fané, mais il émouvait les sensibilités religieuses de la fin du 19e siècle.

Après une amélioration de santé jugée miraculeuse, elle se tourne délibérément vers les miséreux de toute sorte, jeunes des patronages, prisonniers, ouvriers des taudis, pour les évangéliser. De là naît, en 1891, la *Société des amis des pauvres*, dont le sens apostolique est profond; seuls les laïques y sont admis. Thérèse rédige, à l'intention de sa nombreuse clientèle et des aides que son initiative attire, un *Petit manuel de la Société des amis des pauvres* (1895), à la fois recueil de prières et catéchisme adapté. Elle forme en même temps ses associés, en leur traçant un programme profondément religieux, qu'elle leur explique elle-même avec persévérance (« Votre œuvre n'est pas une œuvre de bienfaisance, mais d'apostolat », ms, 1894). Les *frères servants de Jésus* et les *sœurs servantes* prononcent leur consécration le 21 novembre 1895; l'association, purement privée, comptait également des auxiliaires. Après une vie d'apostolat étonnant, Thérèse Durnerin meurt le 7 avril 1905.

Thérèse crut toujours parler et agir d'après des « communications » de Jésus ou des âmes du purgatoire. Paroles intérieures et avertissements prophétiques abondent en sa vie. Elle manifeste un attrait, trop vif et sans assez de discernement, pour l'extraordinaire, chez les autres comme en sa vie personnelle. Il ne semble pas qu'elle ait trouvé auprès de ses confesseurs et directeurs successifs la lumière et la sécurité nécessaires. Il reste cependant malaisé de porter un jugement sur la réalité des faits mystiques allégués par Thérèse : les textes où elle les décrit n'ont pas la clarté désirable, et ses conseillers ou ne se sont pas prononcés (le P. Chrysostome, franciscain, par exemple) ou n'ont laissé aucun document sur les phénomènes qui leur étaient soumis. Si l'équilibre psychique et spirituel de Thérèse Durnerin est certainement en cause, on ne peut refuser de lui reconnaître des intuitions spirituelles et apostoliques, et en même temps des initiatives charitables qui la classent parmi les grands apôtres féminins de la fin du siècle dernier.

Dans *Le prêtre et le directeur des âmes*, elle aborde elle-même les problèmes que nous évoquons : lumières surnaturelles, théologie mystique, imagination et surnaturel, sens mystique, secrets de l'amour spirituel. Les extraits qu'en donnent les biographes (vg H.-M. Hamez, p. 145-154) laissent pressentir une Thérèse qui se défend, mais qui sait de quoi elle parle. Elle possède, en effet, une certaine connaissance des auteurs mystiques, tels que Suso, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix; elle appartient au tiers-ordre de Saint-François et partage l'esprit ignatien. Instinctivement elle distribue à ses correspondants des conseils et des effusions spirituelles; les biographes citent nombre de ses lettres de « direction », notamment à la mère Saint-Séraphin, ursuline de Saint-Jean de Bournay (Isère). Sa conscience de ses « missions » surnaturelles et sociales excuse des heurts pénibles avec l'autorité ecclésiastique, mais légitime une certaine réserve dans l'appréciation que nous devons porter sur la vie spirituelle de Thérèse Durnerin et la direction qu'elle reçut.

H.-M. Hamez, *Une hostie vivante. Thérèse Durnerin, fondatrice de la Société des amis des pauvres* (1848-1905), Paris, 1909, suivie d'une édition abrégée, qui fut traduite en italien, et d'une notice populaire illustrée, Paris, 1917; cette biographie est écrite en un style irritant, mais elle est pleine de textes inédits. — Mgr Laveille, *Thérèse Durnerin, fondatrice...*, Paris, 1922; cf compte rendu de J. de Guibert, RAM, t. 5, 1924, p. 203.

Archives de la Société des amis des pauvres. Documents inédits : *Lettres*; *Circulaires*, où Th. Durnerin fait parler Notre-Seigneur; *Œuvre sacerdotale : le prêtre et le directeur des âmes*; *Œuvre de l'amour : Société des amis des pauvres*; notes personnelles : *Les épreuves*, etc.

André Rayez.

1. DU SAULT (Jean-Paul), bénédictin, 1650-1724. — Né à Saint-Sever (Landes) en 1650, et profès de la Daurade en 1667, Jean-Paul du Sault fut moine et prieur de plusieurs monastères de la congrégation de Saint-Maur, avant d'être chargé pendant quinze ans de la formation des novices de la province de Toulouse et de devenir visiteur (1714-1717). Il mourut prieur de Saint-André de Villeneuve-lès-Avignon le 16 janvier 1724 en grande réputation de sainteté, bien qu'après sa mort on lui ait reproché une légère tendance jansénisante. On a de lui 1. *Avis et réflexions sur les devoirs de l'état religieux* (Toulouse, 1706, 2 vol.; revus à partir de la 3e édition, Paris, 1714, par G. Rousel o s b; nombreuses rééditions, en 2 ou 3 volumes, jusqu'au début du 20e siècle); les *Avis* mettent en œuvre les instructions aux novices sur le salut, la perfection, la vocation et les vœux religieux, les vertus théologales, l'office et les observances monastiques; l'enseignement est simple, pressant, traditionnel. — 2. *Entretiens avec Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement de l'autel* (Toulouse, 1701-1703, 5 vol., également souvent réimprimés dans leur teneur complète ou sous forme abrégée, Paris, 1706, 1 vol.). — 3. *Le religieux mourant ou de la préparation à la mort pour les personnes qui ont embrassé l'état religieux* (Avignon, 1718, 2 vol.; il en existe une édition abrégée : *Préparation à la mort*, Toulouse, 1725, souvent rééditée).

Prenant à la lettre quelques formules trop absolues (vg t. 1, ch. 2 Soin de tendre à la perfection des mœurs; t. 2, ch. 10 Conversion), lorsqu'elles sont retirées de leur contexte, J.N.

Chiesa † 1782, ermite de Saint-Augustin, attaqua les *Avis* (traduits en italien par A. Vignole, Venise, 1730) par une *Dissertazione se circa il più perfetto vi sia rigorosa obbligazione, la di cui trasgressione sia colpa teologica* ; voir DS, t. 2, col. 841. — Les *Entretiens* ont été l'objet d'une *Censure* de J. d'Autun s j † 1750, recteur du collège de Besançon, publiée dans cette ville en 1730 et réfutée à son tour par Ambroise Mareschal d'Audeux † 1777, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, dans un ouvrage resté manuscrit (bibliothèque de Besançon, ms 261). L'ouvrage a également été l'objet, en 1748, d'une seconde censure de la part de la Muzanchère, évêque de Nantes. Une édition expurgée des *Entretiens* fut publiée à Paris en un volume, 1827.

P. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 433-436. — *L'Ami de la religion et du roi*, t. 52, 1827, p. 368. — Wilhelm-Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, t. 1, Paris, 1908, p. 199-200. — E. Martène, *La vie des justes*, coll. Archives de la France monastique, t. 3, Ligugé, 1926, p. 101-105; *Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, même coll., t. 8, 1942, p. 33, 116; t. 9, 1943, p. 120-124, 340. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 292. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1206. — DS, t. 1, col. 361.

Antoine des Mazis.

2. DU SAULT (Nicolas), jésuite français, 1600-1655. — Né à Saintes en 1600 d'une famille considérable de robe et d'Église, Nicolas du Sault entra dans la compagnie de Jésus en 1617. Il enseigna les humanités, la philosophie et la théologie morale, puis fut nommé supérieur des collèges de Saintes (1641-1644) et de Limoges (1647-1650). Il mourut à Bordeaux le 12 mai 1655. Il fut un directeur spirituel renommé, à Saintes comme à Limoges, notamment auprès des communautés féminines. Son traité de *La confiance en Dieu* est en grande partie le fruit des conseils qu'il donna à Marie de Pétiot † 1669, fondatrice des sœurs hospitalières de Saint-Alexis. Il dirigea également Aimée de Jésus (Antoinette de la Pomélie), ursuline, morte en 1666. Il connut fort bien Jean-Joseph Surin, qui était en relations épistolaires avec Étienne du Sault, son frère.

Nicolas du Sault publia en deux in-4° (850 et 682 p. sans compter les tables) ses *Œuvres spirituelles* (Paris, 1651). Nous les détaillerons en suivant cette édition, quitte à rappeler les autres éditions.

1. *Addresse pour chercher Dieu par les voyes naturelles et surnaturelles. Où l'âme est insensiblement disposée aux plus hautes fonctions de la vie spirituelle* (t. 1, p. 1-330). L'ouvrage est à la fois apologétique et spirituel. C'est une réfutation de la doctrine des « libertins » à l'aide des philosophes, de la raison naturelle et des Écritures. A l'encontre de Sénèque, l'auteur établit la « vanité de la vertu païenne » (p. 80) ; « nous ne devons pas chercher notre béatitude dans la fonction d'aucune vertu morale » ; elle ne nous donne pas « les moyens de nous unir à Dieu » (p. 84). L'homme monte à Dieu par les créatures ; cependant, « il faut aller droit à Dieu sans perdre plus de temps après les créatures » (p. 124). Bien plus, « l'adresse qu'il faut tenir pour chercher Dieu et pour entrer en son Royaume est toute à l'intérieur... Il n'est donc pas question d'escheler les nues »... (p. 157), mais bien de « s'élever de plus en plus du fonds de la nature... à la haute perfection » (p. 219). Du Sault propose quatre voies essentielles : le renoncement à soi-même, l'oraison, l'imitation de la vie et des vertus de Notre-Seigneur, l'union et déification ou la charité parfaite. Il vaudrait la peine d'écouter les conseils de du Sault. Son ascèse n'a rien de destructeur. Il cherche à « captiver l'amour-propre » (la « philaphtie », écrit-il pour philautie, p. 221), à le « changer seulement d'objet, sans ralentir l'ardeur de ses mouvements » (p. 229). Il décrit l'oraison continuelle, qui lui semble normale en toute vie spirituelle ; il la définit « une application actuelle ou habituelle à la présence de Dieu », qui permet de « nous entretenir intérieurement avec sa Majesté » (p. 255) ; « à vrai dire, explique-t-il, il n'y a que le cœur qui soit absolument nécessaire à l'oraison » (p. 251). Ce chapitre est longuement fondé sur l'Écriture et la tradition, notamment sur saint Augustin. Ces chapitres constituent un vrai petit traité de la présence de Dieu. L'imitation du Christ est comprise comme on l'entendait couramment au 17e siècle : c'est une adhésion au Christ, le revêtement du Christ. Les notations suivantes sont particulièrement caractéristiques :

« L'Apôtre saint Paul, à mon avis, passe encore plus avant, lorsqu'il nous presse si souvent de nous revêtir, non pas tant de la robe de Jésus-Christ (comme si nous nous contentions d'avoir quelque marque extérieure et apparente de sa sainteté), que de Jésus-Christ même.., pour nous incorporer avec lui d'une façon si admirable qu'il soit en nous et nous en lui, et que nous ayons les mêmes sentiments, les mêmes entretiens et le même esprit que lui comme par indivis » (p. 289).

« C'est ainsi qu'opère parfois l'esprit de Dieu lorsqu'il est dans un cœur, produisant tout doucement ses divines impressions... Dans la contemplation de la gloire de Dieu, qui nous paraît comme à découvert depuis l'Incarnation de son Fils, nous allons toujours nous transformant en lui ou plutôt nous rendant semblables à lui et nous avançant de vertu en vertu, par le mouvement de son divin esprit » (p. 291). Le chrétien parviendra de la sorte au sommet de la charité ; il deviendra « divin » ou « déiforme... par une si admirable participation de la Divinité » (p. 306).

2. Le *Traité de la confiance en Dieu* est l'ouvrage de du Sault le plus connu (t. 1, p. 333-672), bien que son succès paraisse aujourd'hui quelque peu surfait.

Paris, 1638; 1639 : *... pour mettre une âme en repos et en estat de recevoir toute sorte d'afflictions avec beaucoup de plaisir et de profit*; 1648, 1666, 1689, 1870 (édition revue par M. Bouix); Lyon : 1660, 1671 (2 éditions), 1837, 1839, 1845, 1862; Turin, 1798; traduction allemande, Cologne, 1659; Paderborn, 1871; trad. italienne, latine, polonaise.

Du Sault développe successivement les fondements de la confiance, ses motifs, ses effets (la paix, la joie, la force) et les moyens de l'acquérir. On pourrait rapprocher ces pages de celles des nombreux traités que le siècle a publiés sur la Providence et la conformité à la volonté de Dieu (cf DS, t. 2, art. Conformité), mais celui de du Sault n'en a ni la force ni la profondeur ; prolixe parfois, apologétique souvent, il ne semble pas toujours se déprendre assez de l'apatheia stoïcienne, notamment d'Épictète, qu'il s'essaie à christianiser (cf art. Épictète). Retenons toutefois de fort belles pages sur les meilleurs auteurs qui ont parlé de la confiance et de la conformité, aux temps patristiques comme au moyen âge et dans les temps modernes, ainsi Suso, Tauler, Louis de Blois, Lansperge, saint François de Sales, des développements solides sur le dépouillement des créatures et l'abandon total entre les mains de Dieu, la conclusion qui exalte la crainte filiale, couronnement de la confiance. Ce *Traité* est illustré d'une étonnante et abondante littérature spirituelle et hagiographique.

3. *La vie de Mademoiselle de Neuvillars, miroir de*

perfection pour les femmes mariées et pour les âmes dévotes (t. 1, p. 673-850; publié pour la première fois à Paris en 1649; rééd. par A. de Bremond d'Ars Migré, Nantes, 1889, avec une introduction sur les familles Neuvillars, Bremond d'Ars et du Sault). C'est l'un des ouvrages les plus importants de du Sault. Il raconte, d'après les mémoires de la dirigée et de ses confesseurs (Laurent Aubery et Rigon Sales), la conversion de Suzanne de la Pomélie (1571-1616), née dans le protestantisme et mariée à un protestant. A l'occasion de la vie spirituelle de la demoiselle, de ses crises de scrupules, de sa forme d'oraison, de la ferveur de sa dévotion, des grâces mystiques dont elle semble avoir été favorisée (nombreuses visions, et échange des cœurs, p. 784), le biographe nous donne un vrai traité de vie spirituelle. Il insiste à souhait sur l'oraison continuelle, sur le « profond silence de toutes les puissances », dans lesquelles la pieuse femme se tenait « pour recevoir les mouvements du Saint-Esprit » (p. 763); « c'est cette dévotion qui perfectionnait en elle toutes les dévotions » (p. 765) et lui permettait d'être tout entière attentive aux soins de son foyer.

4. *Solide direction selon l'esprit de saint Ignace* (t. 2, p. 1-274). C'est d'abord un abrégé de la vie du saint d'après le procès de canonisation. Suit la doctrine, ou le récit des « grâces et dons admirables... pour la direction des âmes », fait de textes extraits des *Constitutions* et des *Exercices spirituels*; cette partie se change bientôt en un commentaire de quelques points essentiels des *Exercices* dans le cadre des trois voies de la vie spirituelle : le recueillement, le discernement des esprits, la consolation et la désolation, l'élection et ses méditations annexes, la contemplatio ad amorem. La troisième partie comprend les entretiens du saint sous forme de méditations sur le fondement et la première semaine des *Exercices*; enfin quelques entretiens en faveur de la vie religieuse, notamment de la pauvreté et de l'obéissance. Cet ouvrage, qui n'est pas un commentaire des *Exercices* et dont la présentation est trop oratoire, insiste beaucoup sur l'abandon aux desseins de la Providence et la conformité. « Nous ne saurions avoir de meilleur ni de plus haut motif en toute notre vie que de faire la volonté de Dieu et de lui plaire » (p. 269); « la plus parfaite de toutes les prières c'est celle par laquelle nous demandons à Dieu que sa volonté s'accomplisse en nous » (p. 265).

5. *Tableau de perfection tiré de la vie et des maximes de saint Estienne de Muret, fondateur de l'Ordre de Grandmont* (t. 2, p. 275-374). L'intérêt de l'ouvrage sur la vie, les vertus et les maximes de saint Étienne † 1124, est tout entier en ce qu'il reproduit, analyse ou paraphrase un certain nombre de textes attribués au fondateur.

6. La *Pratique des vertus solides dressée sur les exemples et sur les advis de la sainte Mère Thérèse de Jésus, fondatrice de l'ordre des Carmélites et des Carmes déchaussés* (t. 2, p. 375-494) présente la vie de la sainte et bon nombre de sentences tirées de ses écrits sur la foi, la communion, l'amour de Dieu et du prochain, le zèle des âmes, l'oraison et la contemplation, la confiance en Dieu et les vertus religieuses, enfin sur le relâchement et la ferveur. Cette *Pratique* a contribué à la diffusion de la doctrine spirituelle de la sainte.

7. *Institution spirituelle pour apprendre à aimer et servir Dieu* (t. 2, p. 495-682; première édition, Paris, 1643). Par cette *Institution*, du Sault tente de « dresser un chemin pour monter au plus haut point de la vie spirituelle, par des considérations et des affections propres à nous unir à Dieu et à jeter dans nos cœurs le feu de son amour » (préface, p. 498). L'auteur propose, dans ce but, des considérations sur la mortification des sens et de l'amour-propre, et il se plaît à répéter aux commençants que « la solide et parfaite joie n'est point aux créatures quelles qu'elles soient, ni même aux grâces et aux faveurs de Dieu, mais de Dieu seul » (18e consid., p. 535). Suivent des considérations sur le pur amour de Dieu, ou la charité (« la charité est toute cœur.., la charité est toute main... »; 7e consid., p. 549-550). Pour les progressants, du Sault propose diverses considérations « sur les actes de l'entendement et de la volonté en ce qui touche la connaissance et l'amour de Dieu »; pour lui « les avantages de l'amour de Dieu sur la connaissance » sont manifestes, et la connaissance des mystiques est préférable à celle des savants; en passant, l'auteur développe sa pensée sur les sens spirituels (cf aussi t. 1, p. 243). Il expose ensuite la « pratique du saint amour par divers mouvements et aspirations », pour entretenir les âmes en ferveur (et même des odes « à Jésus, l'amour et les délices des saintes âmes ») : « Ha, mon divin Époux, ne voulez-vous point abattre tous ces entredeux qui me séparent de vous! » (p. 620). Enfin, du Sault développe « l'idée de la perfection dressée sur la pratique de toutes les actions intérieures et extérieures », et il démontre qu'il n'y a « point de voie plus ordinaire ni plus assurée pour nous unir à Dieu que l'imitation des souffrances de Jésus » (p. 681).

L'année même de la mort de du Sault parurent à Paris deux ouvrages, qui furent, en 1660, traduits en italien : 8. *Voye du salut courte, aisée et asseurée, par l'amour divin, avec diverses déclarations et élévations de cet amour*, et 9. *Caractères du vice et de la vertu pour faire un fidèle discernement de l'un et de l'autre.* Celui-ci nous intéresse davantage; il prend à partie les *faux spirituels* et les *illuminés* ; il vise sans doute quelques « quiétistes » rencontrés dans le Limousin ou le Bordelais. Du Sault était à bonne école pour ne pas se laisser piper par les contrefaçons du mysticisme. Connaissant Surin, dirigeant des âmes mystiques, nourri de la spiritualité des mystiques, il ne ressemble guère à la caricature qu'en a brossée Bremond, égaré ce jour-là par une perspective gauchie et une intuition fantaisiste.

Du Sault connaît fort bien la vie spirituelle et les auteurs qui en ont le mieux écrit. Il cite abondamment et à bon escient l'Écriture et les Pères, comme les auteurs médiévaux. Il s'attache particulièrement à la doctrine de ceux dont il a retracé la vie, sainte Thérèse et saint Ignace. Cependant, il s'inspire abondamment de Louis de Blois, surtout dans son *Institution*, et il lui emprunte son titre. On trouverait sans peine, en confrontant les deux auteurs, les mêmes orientations spirituelles et la même doctrine (cf DS, t. 1, col. 1733-1737) : l'attention habituelle à Dieu présent, l'union à Dieu dans l'action et la contemplation, les saints désirs, le pur amour et surtout la conformité à la volonté divine; on retrouverait aussi la même sympathie pour les mêmes auteurs favoris et les mêmes mystiques, sainte Gertrude par exemple. Malheureusement, du Sault n'a ni la sobriété, ni la vigueur de pensée de son devancier. Son œuvre n'en reste pas moins l'un des jalons de la doctrine de la conformité à la volonté de Dieu au 17e siècle, et son influence ne fut pas médiocre. On gagnerait encore aujourd'hui à en recueillir les thèmes essentiels. On l'essayait déjà en 1683 (*Advis généraux pour régler ses actions intérieures et extérieures*

selon l'idée de la plus haute perfection... tirés des œuvres spirituelles du R. P. Nicolas du Sault, Douai).

M.-P. Laforest, *Limoges au 17e siècle*, Limoges, 1862, p. 173-174, 404-441 (sur Marie de Petiot). — Sommervogel, art. *Sault*, t. 7, 1896, col. 658-662. — J. Aulagne, *La réforme catholique du 17e siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris-Limoges, 1906. — *Marie de Petiot, fondatrice des hospitalières de Saint-Alexis* (1612-1669), dans *Messager du Cœur de Jésus*, t. 86, 1911, p. 583-592. — Bremond, t. 11, 1933, p. 175-183, 290-293. — Art. *Du Sault*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1206. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 1393; t. 4, 1956, col. 645-646.

André Rayez.

DUSAUSSAY (André), écrivain religieux, évêque de Toul, 1589-1675. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — André Dusaussay naquit à Paris en 1589 d'une famille pauvre qui le mit en subsistance à l'hôpital du Saint-Esprit, où il passa sa première enfance. Il étudia ensuite au collège des jésuites et fut ordonné prêtre avant 1614. Bien qu'il ne fut jamais docteur en théologie, mais seulement en l'un et l'autre droit, il se déclare, en 1633, professeur de théologie. Il occupa successivement la cure de Bris et Vaugrigneuse (1618), de Lieu-Saint, et ensuite, de Saint-Leu et Saint-Gilles, à Paris. Il fut nommé protonotaire apostolique en 1625, conseiller, aumônier et prédicateur du roi, puis vicaire général de J.-F. de Gondi (avant le 29 décembre 1644). Il sera official avant 1646. Le roi le désigna en 1649 pour l'évêché de Toul vacant depuis le 15 juin 1645, Il ne fut élu et confirmé par Alexandre VII que le 11 octobre 1655. Sacré en 1656, il entra dans sa ville épiscopale le 6 juin 1657. Il y mourut le 9 septembre 1675.

Deux épisodes de sa vie intéressent particulièrement l'histoire de la vie religieuse et de la spiritualité du 17e siècle : son intervention dans l'affaire des illuminés, ses relations avec Port-Royal. En 1634, Dusaussay fut chargé d'enquêter sur les *illuminés* de Picardie. Parti de Paris le 24 juillet 1634, il rédigea un monitoire approuvé le 21 août par l'évêque d'Amiens et publié le 25. Claude Buquet et Pierre Guérin étant révoqués de leurs fonctions et amenés à Paris, Dusaussay les interrogea au collège du Cardinal-Lemoyne (janvier 1635). Les accusés furent relâchés au cours de l'année.

En février 1635, Dusaussay, sur ordre du Père Joseph et de Richelieu, continua ses recherches et mit en accusation Bonnin, oratorien, Jacques Vallée dit l'ermite d'Arras, Charlotte de Lancy, Marie Choquel et plusieurs autres. Des lettres royales du 24 mars lui manifestèrent la satisfaction des autorités Devant avance des impériaux qui envahissaient le nord de la France, Dusaussay fit transférer les prisonniers à Paris et laissa les autres accusés en liberté. Il semble qu'il ait pris sur lui de couvrir Pierre Guérin que nous trouvons, en 1645, prêtre habitué de Saint-Leu et Saint-Gilles, où Dusaussay était curé. C'est là que Guérin composa ses *Considérations touchant la pénitence* (Paris, 1645).

Durant son séjour à Paris, Dusaussay avait été nommé supérieur des religieuses de Port-Royal des Champs. A ce titre, il présida la prise du nouvel habit des religieuses du Saint-Sacrement, le 24 octobre 1647. Il fut également chargé d'enquêter au sujet du miracle de la sainte Épine et il interrogea les religieuses, Pascal et les autres témoins du miracle, entre le 8 et le 16 juin 1656 (cf P. Thomas du Fossé, *Mémoires*, éd. F. Bouquet, t. 2, Rouen, 1877, p. 83-89; J. Lhermitte, *Le problème des miracles*, Paris, 1956, p. 57-71).

Ayant déplu au cardinal de Retz, dont il désapprouvait d'ailleurs la politique et les manœuvres, il fut destitué de toutes fonctions et remplacé comme supérieur de Port-Royal par Singlin (cf Pascal, *Œuvres*, coll. des Grands écrivains, t. 5, Paris, p. 163; bibliothèque nationale, Paris, fonds fr. ms 3572, f° 9 : « raisons pour monstrer que M. le Cal de Retz a pu et dû destituer M. Du Saussay, évêque de Toul de la charge de grand vicaire et de celle d'official »).

2. *Œuvres intéressant la spiritualité*. — L'activité littéraire de Dusaussay fut particulièrement abondante. Voici, parmi les œuvres qu'il publia, celles qui peuvent intéresser l'histoire de la spiritualité.

1) *Martyrologium gallicanum, in quo sanctorum beatorumque ac piorum... ortu, vita, factis, doctrina.., in Gallia illustrium..*, Paris, 1636, 1637 (cf critique d'A. Baillet, Discours préliminaires sur les vies des saints, n. 56; D. Papebroch, AS, avril, t. 1, p. 223; R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, 1953, p. 360). — 2) *De mysticis Galliae scriptoribus multiplicique in eo christianorum rituum origine... Accessit polemicus de apostolatu gallico sancti Dionysii Areopagitae tractatus*, Paris, 1639. — 3) *Panoplia episcopalis..*, Paris, 1646. — 4) *Panoplia clericalis..*, Paris, 1649. — 5) *Panoplia sacerdotalis*, Paris, 1653. — 6) *Traité des causes de la conversion de saint Bruno..*, Paris, 1656. — 7) *Andreas frater Simonis Petri*, Paris, 1656. — 8) *Divina Doxologia seu sacra glorificandi Deum in hymnis et canticis methodus*, Toul, 1657, in-24 (en 1658, 2 parties en 1 volume). — 9) *Statuta synodi dioecesanae tullensis*, Toul, 1658, important pour la réforme religieuse du diocèse. — 10) *Ad divinam doxologiam appendix* I. *Hymnos et feriarum totius hebdomadae paraphrasis elucidatos complectens..*, Toul, 1659. — 11) *Sancti Joseph breve encomium*, Toul, 1660. — 12) *De gloria sancti Remigii..*, Toul, 1661. — 13) *Epitome vitae admirabilis S. Philippi Nerii*, Toul, 1664. — 14) *Insignis libri de Scriptoribus ecclesiasticis... cardinalis Bellarmini continuatio ab anno* 1500... *ad annum* 1600.., Toul, 1665; Du Saussay y donne une liste de ses œuvres. — 15) *De causa conversionis sancti Brunonis..*, s d, in-8° (Paris, Bibl. Nat. H. 8. 183).

La plupart de ces œuvres manquent d'exactitude, de précision et d'esprit critique. A. Baillet qui ne partageait pas les idées d'André Dusaussay l'a critiqué très sévèrement. Il nous oblige à concéder que la portée de ces œuvres ne dépassait pas les requêtes d'une pastorale besogneuse et bien intentionnée, mais un peu courte et dépourvue de connaissances méthodiquement acquises.

Drouyn, Paris, B. Nat., ms 22.864. — Benoît de Toul, (Picard), *Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de Toul*, Toul, 1707, p. 701-704. — J. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 40, Paris, 1739, p. 36-52. — Moréri, t. 9, p. 206. — Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, 1894, 5 vol. — E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. 2, Nancy, 1901, p. 236-266. — G. Hermant, *Mémoires*, Paris, 1905-1910, 6 vol. — S. Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*, Paris, 1920-1925, 14 vol. in-8°. — L. Marchal, DTC, t. 14, 1939, col. 1212-1215. — A. Dodin, *Saint Vincent de Paul et les illuminés*, RAM, t. 25, 1949, *Mélanges Marcel Viller*, p. 445-456.

André Dodin.

DU SUEL (François), † 1686. — Prêtre, docteur en théologie, formé à l'Oratoire, puis curé de Châtres (aujourd'hui Arpajon, diocèse de Versailles) de 1661 à 1676, François du Suel fut enfin chanoine et pénitencier d'Arras. Sans avoir de doctrine spirituelle très personnelle, il s'appliqua surtout à faire connaître quelques grands exemples de sainteté. En 1665, il donne un élégant recueil des maximes de saint Philippe Néri,

traduites un peu largement sous le titre *L'Esprit de saint Philippe de Néri*. Attiré par la réforme cistercienne et reçu longuement par l'abbé de Rancé, il publia de sa visite un récit à peine voilé, *Entretiens de l'abbé Jean et du prestre Eusèbe* (Paris, 1674 et 1684; Lyon, 1691), éloge abondant et enthousiaste du silence et de la pénitence, mais qui valut à l'abbé quelques critiques supplémentaires; c'est un véritable traité de la vie solitaire, considérée comme « expression parfaite de la vie de Dieu » et condition des communications divines; il est difficile de savoir dans quelle mesure les enseignements spirituels attribués à « l'abbé Jean » sont vraiment de Rancé; on décèle ici ou là (vg entretien 12) des idées bérulliennes sur la vie chrétienne plus propres à un ancien oratorien qu'au réformateur de la Trappe.

A Arras, l'évêque Guy de Sève de Rochechouart, engagé dans la controverse sur les conditions de l'absolution dans le sens d'une sévérité presque janséniste, lui demanda de traduire la *Dissertation sur la véritable conversion du pécheur*, parue en latin et anonyme à Louvain; dans une ample préface, du Suel s'en prend aux « pasteurs mercenaires et directeurs relâchés » qui osent enseigner « que l'on pouvait faire pénitence sans affliction et sans travail »; il donne, en même temps, des *Avertissements importants et salutaires tirés de quelques sermons prêchés à Louvain par l'éminentissime cardinal Bellarmin*, et, dans un sens rigoriste, *Quelques instructions chrétiennes pour se détacher de l'amour des biens du monde..*, le tout à Paris, 1680. On lui doit, enfin, une traduction de J. Bona (*Manuductio ad coelum*, Rome, 1658), *La Guide du ciel*, Paris, 1682, 1693, avec la *Vie* de Bona traduite du latin de dom J. Bertolotti et même complétée.

Irénée Noye.

DUTOIT (Jean-Philippe), ministre vaudois, 1721-1793. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Jean-Philippe Dutoit naquit à Moudon en Suisse (canton de Vaud) le 27 septembre 1721, d'un père piétiste et d'une mère d'ascendance italienne, dont le nom (Membrini) est parfois ajouté au sien. Il suivit les cours de théologie de l'académie de Lausanne et fut « consacré » en 1747. A 31 ans, au cours d'une longue maladie, il « se convertit » : « C'est en 1752 que j'eus un appel des plus éclatants et une grâce des plus fortes pour l'intérieur, où mes sens furent creusés et entamés ». L'année suivante les *Discours* de M^me^ Guyon le bouleversent et l'exaltent. « Cette vérité sublime toujours teintée et détrempée dans l'amour de Dieu qui est son terme, cette magie divine m'attirait et me saisissait » (*Discours sur la vie et les écrits de Madame Guyon*, p. 9). Vers 1760, Dutoit noua des liens intellectuels et spirituels avec Frédéric de Fleischbein † 1774, le traducteur allemand des œuvres de M^me^ Guyon. Fleischbein, qui sympathisait avec la doctrine catholique, avait été lui-même conseillé par Charles-Hector de Marsay † 1755, que la lecture des ouvrages d'Antoinette Bourignon † 1680 avait « converti ». Après avoir été un prédicateur original et fort écouté, son état de santé obligea Dutoit à restreindre son ministère; d'ailleurs une hostilité tenace s'était élevée contre son emprise sur les « chrétiens intérieurs » et leurs cercles (les « mégnies »); il fut en effet l'occasion de « conversions » notables, qui firent quelque bruit, et sa direction spirituelle était fort recherchée (cf J. Chavannes, *Jean-Philippe Dutoit*, p. 184-195). En ses dernières années, tandis qu'il rééditait les *Œuvres* complètes de M^me^ Guyon, Dutoit traversa des épreuves physiques et spirituelles fort pénibles, des sécheresses d'âme et des angoisses, qui apparenteraient son état aux « nuits » mystiques, dont il parle à maintes reprises dans ses ouvrages (vg *Philosophie divine*, t. 1, p. 154-155; t. 2, p. 156, etc). Il croyait se conduire par une « motion intérieure », qui se transformait parfois en voix célestes et en visions, auxquelles Satan se mêlait; il ne semble cependant pas avoir été plus crédule qu'on ne l'était de son temps, du moins quand il s'agissait d'autrui; il se référait aux critères donnés par saint Jean de la Croix (vg t. 1, p. 155, 158, 195; t. 3, p. 58-59, etc); il ne tarit pas contre les illuminés de toute sorte. Il mourut à Lausanne le 21 janvier 1793, laissant une œuvre écrite assez considérable.

Dutoit est une figure originale de la Suisse du 18^e^ siècle, où le piétisme était vivace, notamment au pays de Vaud. Le mouvement religieux que Dutoit suscita se rattache à ce courant qui tendait « vers un réveil de la piété personnelle, une recherche de la vie intérieure » dans les milieux protestants (A. Favre, *Jean-Philippe Dutoit*, p. 13), et qui contribua sans doute à l'incliner lui-même vers un éclectisme confessionnel et une vie spirituelle catholicisante. Sa prédication et sa spiritualité permettent de suivre quelque peu son évolution personnelle.

2. *Œuvres*. — Dutoit a publié des *Sermons de Théophile* (Francfort, 1764), qui furent fort remarqués à l'étranger. Dans le *Discours préliminaire*, il réclame des prédicateurs-directeurs et, en violente réaction contre le moralisme ambiant, il s'insurge contre ceux qui façonnent « des légistes et non des âmes de grâce », « des honnêtes gens » et non des chrétiens (t. 1, p. 68 et 73; contre la « race des docteurs moraux », voir *Anecdotes*, p. LXIII); trop souvent, continue-t-il, « on « prêche » une doctrine où on plâtre... la grâce avec la nature » (p. 82). Aux prédicateurs d' « amener » les fidèles à « l'esprit de régénération », don de Dieu, et à les initier aux « pratiques précursives de la grâce » (p. 68 et 74). Dutoit avait un talent particulier pour donner des homélies, que son onction et sa vie transformaient en méditations. Sa prédication, comme il le demandait, était « vraiment directoire pour le cœur » (p. 58). Il voulait qu'on insistât beaucoup sur « le sens mystique » de l'Écriture. L'explication de l'Écriture qu'il découvrit dans les ouvrages de M^me^ Guyon l'enchanta et le conquit à la doctrine guyonienne (*Philosophie divine*, t. 2, p. 264-273).

D. Petillet republia les sermons de 1764 et puisa dans les manuscrits de Dutoit pour éditer en 4 volumes *La philosophie chrétienne exposée, éclairée et appuyée sur l'immuable baze de la Révélation... Sermons, discours et homélies sur divers textes de l'Écriture sainte, dans lesquels la doctrine... est appliquée à la direction du chrétien dans les routes de la vie intérieure*, 1800; le 4^e^ volume parut en 1819 et aussi à part sous le titre *Le nouveau prédicateur évangélique ou sermons sur divers textes et sur les sujets très importants du vrai christianisme*. Le *Discours préliminaire* des *Sermons de Théophile* est reproduit au t. 1. Plusieurs sermons sont encore inédits (Lausanne).

Dutoit a laissé en manuscrit 22 homélies sur le psaume 50, 4 sur Isaïe 9, 9 sur l'oraison dominicale, un sermon *Sur la perfection de l'Écriture sainte*, etc.

En modifiant légèrement une appréciation de son biographe, on peut affirmer que, pour Dutoit, « la théologie n'est pas un système de métaphysique, ni une théorie juridique, elle est l'expérience de la foi »

(A. Favre, *loco cit.*, p. 105-106). Cette « divine expérience de la foi » est un don de l'Esprit; « les mystères sont révélés... dans la profondeur appropriée à chaque fidèle » (*Philosophie divine*, t. 2, p. 144-145); « le vrai chrétien est un homme régénéré en qui Jésus-Christ a retracé son image » (*Philosophie chrétienne*, t. 3, p. 293). Encore faut-il que le chrétien ait consenti et coopéré à son salut et au renouvellement intérieur. La croix du Christ « doit passer du Chef aux membres, pour que la mort de Jésus-Christ ait une efficace réelle et qui nous soit vraiment appliquée » (*Discours préliminaire*, t. 1, p. 61). Dutoit rejette en conséquence « les docteurs de la fausse imputation » (vg *Philosophie chrétienne*, t. 1, p. 421). Et il se plaît à insister sur la croix (« Le vrai Jésus ne manque jamais à ses créatures, moyennant qu'elles ne manquent jamais à la croix », lettre citée dans Favre, p. 98). Aussi réserve-t-il à l'ascèse une grande place en sa vie comme en celle des fidèles (mortifications extérieures, « mortifications spirituelles des essors et saillies de l'âme », p. 71), et surtout à l'humilité.

En fait, l'anti-intellectualisme de Dutoit, son opposition décidée aux philosophes du siècle, comme ses élucubrations théosophiques, ne lui permirent pas de concevoir une théologie cohérente; sa doctrine est encombrée d'explications pseudo-scientifiques, et inassimilée. Par contre, et c'est une gageure, sa doctrine spirituelle est beaucoup plus ferme. Elle semble à peu près complètement empruntée aux œuvres de M^me^ Guyon, dont l'influence fut considérable dans les « réveils » et le mouvement piétiste. Le guyonisme de Dutoit est profond et constamment enthousiaste.

Non seulement il donne libre cours à sa ferveur dans l'*Avertissement* aux *Lettres chrétiennes* (t. 1, p. I-XVIII), dans d'abondantes *Anecdotes et réflexions* sur la correspondance de Fénelon et de Mme Guyon (t. 5, p. III-CLX), puis dans le *Discours sur la vie et les écrits de Mme Guyon* (en tête de la *Vie*, t. 1, 1790, p. 3-32), — sans doute n'a-t-on jamais loué cette femme avec tant d'exaltation et d'hyperboles —, mais il en a adopté le vocabulaire et les pensées.

Le vocabulaire est, en vérité, guyonien : anéantissement, propriété et désappropriation, abandon absolu et parfait, mort spirituelle, indifférence (équivalent d'anéantissement), oraison continuelle, oraison de silence, foi obscure et foi nue, nuit, perte en Dieu, pur amour, etc. Dutoit précise à l'occasion que l'anéantissement s'entend tout spirituel et non philosophique, et que « personne n'en a écrit ni si profondément ni si divinement que l'incomparable Mme Guyon » (*Philosophie divine*, t. 3, p. 265). Les *Fragments d'un dictionnaire ou explication des termes mystiques*, incomplets et inédits (Lausanne), s'apparentent étroitement, semble-t-il, aux *Justifications* de Mme Guyon. — Ajoutons que dans les *Anecdotes* Dutoit prend la défense du quiétisme.

La désappropriation et l'anéantissement constituent la base de l'ascèse de Dutoit et de la vie chrétienne qu'il prêche. « Le Tout de Dieu ne peut recevoir le vrai hommage que par notre anéantissement » (*Fragments*, cité dans Favre, p. 69); « le degré de renoncement, de mort, de perte, d'anéantissement, fait le degré de progrès en Dieu » (lettre à Jean-Jacques Calame, *ibidem*). Aussi la Vierge immaculée (*Philosophie divine*, t. 3, p. 247-248; *Discours sur la vie...*, p. 16, 25-26; etc) a-t-elle été « la plus anéantie de toutes les créatures » (t. 2, p. 204). Cette désappropriation doit être aussi radicale qu'il est possible : « Il faut apprendre à se détacher de tout, oui, de Dieu même, c'est-à-dire de Dieu connu, goûté et propriétairement expérimenté » (lettre citée dans Favre, p. 91). Ce radicalisme aboutit à faire « perdre la foi aux moyens », Dieu nous conduit par les chemins qu'il sait. Seule compte « la foi anoblie par l'épreuve, la foi qui perd tout autre appui, excepté Dieu seul, sans vue et sans distinction, la foi qui croit sans voir » (*Philosophie divine*, t. 2, p. 152). Dutoit indique comment y parvenir : « Un cri à Dieu presque perpétuel au dedans, la prière active... du cœur.., la méditation.., l'oraison du silence ou du repos.., l'entrée béatifiante dans les routes de la foi qui conduit l'âme à la charité ou amour de Dieu... Ajoutez la mortification des passions » (t. 3, p. 186). « L'opération crucifiante de la grâce » (p. 200) a pour terme la communication de « la foi du Fils », autrement dit de « l'être de Jésus-Christ... émané, écoulé, ennaturé en plénitude de la capacité du vase, dès que ce vase, par la mort à lui-même, peut recevoir cette plénitude » (p. 203). Cette « vie uniforme » à la vie du Christ, c'est la « divinisation » de l'âme (p. 205). Telle est, pour Dutoit, « la religion du cœur, de l'amour et de l'adoration intérieure » (t. 1, p. 194).

La pensée religieuse de Dutoit est exposée dans ses sermons et aussi dans le curieux ouvrage *De l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la raison et de la foi...*, 2 vol., Paris (= Lausanne), 1790. L'ouvrage fut refondu sous un titre également étrange *La philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses œuvres dans le triple Miroir analogique de l'Univers, de l'Homme et de la Révélation écrite*, 3 vol., 1793, sous le pseudonyme de Keleph ben Nathan (*Keleph* ou *Célef* est le pseudonyme de Dutoit dans les cercles des « chrétiens intérieurs »); le t. 3 s'intitule *La philosophie divine appliquée à la liberté et à l'esclavage de l'homme, au certain, à l'infaillible, à la grâce naturelle, surnaturelle, efficace, universelle, résistible, irrésistible, et au péché originel*. On retrouve dans cet ouvrage sans ordre d'aucune sorte (« un magasin de bric-à-brac », dit A. Favre, p. 80), mais sans doute édulcorées, des doctrines théologiques et théosophiques que Dutoit avait soumises vers 1764 à Fr. de Fleischbein aux fins d'impression, et que ce dernier recommanda de brûler! J. Chavannes donne quelque idée de ces étranges imaginations, p. 249-269. Au t. 3 on a ajouté un opuscule de Dutoit *Les trois caractères primitifs des hommes, ou les portraits du froid, du bouillant etdu tiède.*

La personnalité de Dutoit reste en définitive énigmatique. Philosophe et théologien médiocre, spirituel guyonien et quiétisant, soucieux d'une religion et d'une vie intérieure de plus en plus dépouillées, le « mystique » vaudois manquait d'équilibre psychique et spirituel. S'il contribua à un certain « réveil » autour de lui, son influence se limita rapidement à ses familiers et aux cercles de « chrétiens intérieurs ».

Dutoit a réimprimé ou réédité : 1) Guillaume de Kniphuysen Nieuport, *Entretiens solitaires d'une âme dévote avec son Dieu*, corrigés et préfacés par Dutoit; 2) Jean-Frédéric Nardin † 1728, piétiste, *Le prédicateur évangélique ou sermons pour tous les dimanches et les principales fêtes de l'année*, 5 vol., Lausanne, 1766, édition revue et retouchée; 3) M^me^ Guyon, *Lettres chrétiennes et spirituelles sur divers sujets qui regardent la vie intérieure ou l'esprit du vrai christianisme. Nouvelle édition enrichie de la correspondance secrette de M. de Fénelon avec l'auteur*, 5 vol., Londres (= Lyon), 1767-1768; on sait que l'édition de cette correspondance a toute une histoire, cf M. Masson, *Fénelon et M^me^ Guyon*, Paris, 1907, p. V-XXVIII; 4) *Kempis commun ou les quatre livres de l'Imitation de Jésus-Christ* (traduction de Pierre Poiret), Lausanne, 1770; 5) Noël Courbon, *Pratique pour se conserver en la présence de Dieu*, Yverdon, 1777; 6) Dutoit eut quelque part à l'édition des *Œuvres* d'Antoine Arnauld, Lausanne, 1775-1781; 7) Mme Guyon, *Œuvres*, 35 vol., Paris (= Lausanne), 1789-1791; l'édition des

Œuvres, en 1789, comme celle des *Lettres*, en 1767, fut en partie couverte par les dons des « chrétiens intérieurs »; 8) Douzedent, *Mystère de la Croix affligeante et consolante, mortifiante et vivifiante, humiliante et triomphante de Jésus-Christ et de ses membres*, Lausanne, 1791; l'ouvrage avait été composé en 1732.

Daniel Petillet, *Abrégé de la vie de feu M. J.-P. Dutoit-Membrini; Anecdotes sur M. J.-P. Dutoit; Notes diverses sur la vie, la conversation et les derniers jours de M. J.-P. Dutoit*, mss à la bibliothèque de la faculté de Lausanne. — J. Chavannes, *Jean-Philippe Dutoit. Sa vie, son caractère et ses doctrines*, Lausanne, 1865. — Herzog, *Dutoit-Membrini considéré sous le rapport de ses doctrines*, dans *Chrétien évangélique*, 1865, p. 329 svv, 377 svv. — Ch. Burger, *Essai sur Jean-Philippe Dutoit et sa Philosophie divine*, thèse, Strasbourg, 1868. — A. Bernus, art. *Dutoit*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 4, 1878, p. 166-169. — Herzog, art. *Dutoit*, dans *Realen-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 5, 1898, p. 105-109. — A. Favre, *Un théologien mystique vaudois au* XVIII^e *siècle. Jean-Philippe Dutoit* (1721-1793), thèse, Lausanne, 1911.

André Rayez.

DU TRONCHAY (Louise-Agnès Bellère), dite Louise du Néant, 1639-1694. — Née en septembre 1639 à Martigné-Briand (diocèse d'Angers), Louise-Agnès du Tronchay mourut, le 1^er juillet 1694, à Parthenay. Sa vie singulière fut révélée en 1732 par un ouvrage posthume, œuvre de son dernier directeur, Jean Maillard, et critiquée dans l'art. *Tronchay* du *Supplément au Dictionnaire de Moréri* (t. 2, 1735, p. 408-409). Trésvaux et Chamard, au 19^e siècle, ont résumé Maillard; Bremond, admirant cette « bienheureuse folle », comme Marie des Vallées et Surin, s'est efforcé de faire la part du pathologique et de l'héroïque chez « sœur Louise du Néant », qui ne fut d'ailleurs jamais religieuse malgré plusieurs essais, en particulier chez les religieuses de l'Union chrétienne à Charonne.

Tourmentée dès son enfance par la soif des mortifications et par l'attrait de la solitude, elle poussa à l'excès les pénitences corporelles et renonça à la solitude pour se consacrer au service des pauvres. Arrivée à Charonne, en 1676, elle y devint bientôt « si maigre, qu'elle faisait horreur à tout le monde »; « des scrupules continuels la dévoraient » et, saisie de convulsions, elle faisait des « contorsions avec des hurlements d'une damnée » (Maillard, *loco cit.*, p. 63-64). On la crut telle. Elle fut enfermée à la Salpêtrière. Un chanoine de Paris, Charles Guilloire † 1679, lui fit entendre qu'elle n'était « ni sorcière ni magicienne » (p. 82), et « lui ordonna de lui écrire toutes les semaines ce qui se passait dans son intérieur, ce qu'elle fit avec une grande simplicité » (p. 92). Guilloire mort, un prêtre de Saint-Nicolas du Chardonnet, Jean Briard † 1693, le remplaça et intéressa au cas de sa dirigée deux directeurs d'élite, François Guilloré s j † 1684, et César du Saint-Sacrement o c d † 1688 (DS, t. 2, col. 433). Guilloré la suivit, la mit en relation avec quelques-unes de ses pénitentes et la fit sortir de la Salpêtrière. A sa mort, Jean Maillard s j † 1702 guida cette femme du monde qui menait à Paris une vie de mendiante, avant de passer ses dernières années dans les hôpitaux de Loudun et de Parthenay, où elle se montra, avec sa cousine, Gabrielle Garnier de Fénery, une remarquable organisatrice, infirmière, catéchiste et « directrice d'âmes ».

Le cas de Louise du Néant est un de ceux qui se prêtent aux solutions extrêmes; de sa biographie et de ses propres lettres, quelques traits peuvent être dégagés : indépendamment d'une santé, qu'il aurait été intéressant de connaître, on relève des maladresses d'éducation et de direction spirituelle, cette facilité avec laquelle on croyait alors à la possession diabolique et cette brutalité avec laquelle on traitait les malades mentaux; on relève aussi le rôle de directeurs éclairés, qui patiemment rétablissent la paix dans une âme et orientent sa générosité vers l'action charitable, en dehors d'un cloître, qui n'était pas fait pour elle.

J. Maillard, *Le triomphe de la pauvreté et des humiliations ou la vie de Mlle de Bellère du Tronchay, appelée communément sœur Louise*, Paris, 1732; Maillard ajouta à la biographie 51 lettres de Louise, dont 30 étaient adressées à Briard (1679-1681) et 21 à lui-même (1684-1694). — Fr.-M. Tresvaux, *Histoire de l'Église et du diocèse d'Angers*, t. 2, Paris, 1858, p. 231-235. — Fr. Chamard, *Les vies des saints personnages de l'Anjou*, t. 3, Paris, 1863, p. 330-368. — B. Ledain, *La Gatine historique et monumentale*, 2^e éd., Parthenay, 1897, p. 294-296. — H. Bremond, t. 5, p. 340-393. — E. Gouin, *La charité à Parthenay sous l'ancien régime*, Poitiers, 1943, p. 71-74.

Charles Berthelot du Chesnay.

DU VAIR (Guillaume), écrivain moraliste et évêque, 1556-1621. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né le 7 mars 1556 d'une famille d'Auvergne, élevé en grande partie dans la maison paternelle, Guillaume du Vair obtint à 14 ans la licence en droit. Après un voyage en Italie il entre en 1577 au service du duc d'Alençon, dont la politique machiavélique met à rude épreuve la conscience du jeune juriste. En 1583 il perd sa mère et de ce temps datent ses considérations sur la *Prière*. En 1584 son père est obligé d'abandonner sa charge de maître des requêtes; cette nouvelle infortune est l'occasion de paraphrases sur les *Psaumes de la pénitence* et sur les *Psaumes de la consolation*; cette même année voit paraître *La sainte philosophie*, tandis que 1585 est l'année où sont éditées la traduction du *Manuel d'Épictète* et *La philosophie morale des stoïciens*. A ce moment la ligue s'organise contre les protestants. Du Vair se range d'abord du côté des ligueurs, mais en 1588 après la journée des barricades il comprend que le salut de tous est dans l'union et il s'efforce d'imprimer au Parlement cet esprit de conciliation; par malheur, il est prévenu par le coup d'état des seize et il ne doit son salut qu'à son absence de Paris le jour même du complot. En 1589 Henri III ordonne aux membres du Parlement de quitter la capitale; du Vair refuse d'obéir; après l'assassinat de ce monarque (1^er août 1589), il sert d'intermédiaire entre Mayenne et le parlement pour favoriser l'avènement d'Henri IV; il compose alors ses *Méditations sur Job* et ses *Méditations sur Jérémie*; en 1594, durant le siège de Paris, il édite son *Traité de la constance*, qui devait être prêt depuis 1590, ainsi que son *Exhortation à la vie civile* et son *Exhortation à la paix adressée à ceux de la ligue*; son *Discours sur la loi salique*, en même temps qu'il excite la haine des fanatiques (tentative d'assassinat le 13 juillet 1593), prépare efficacement l'abjuration (21 juillet) et l'entrée à Paris d'Henri IV. En 1598 du Vair est nommé premier président du parlement d'Aix; en 1603 il est évêque de Marseille et peu après de Lisieux; en 1615 il est garde des sceaux, mais le 25 novembre 1616 il doit donner sa démission. Il se retire alors chez les bernardins, où il meurt le 3 août 1621.

2. *Œuvres.* — L'œuvre de Guillaume du Vair est surtout une œuvre de circonstance. Nous n'en retiendrons que les ouvrages qui touchent à la spiritualité.

La sainte philosophie enseigne que le souverain bien consiste dans « l'état et disposition d'une âme pure et innocente et son action parfaite, bienheureuse et toute céleste »; il ne peut se réaliser sur terre mais seulement en Dieu, quand nous aurons « acquitté le péage et passé le seuil de cette vie »; pour cela il faut purger son âme « de toutes vicieuses cupidités » et comme « notre jugement corrompu et perverti est la source de nos fautes », l'ascèse proposée est surtout d'ordre intellectuel. Il faut examiner avec humilité « la dureté des tourments que mérite notre vie vicieuse et détestable », « considérer notre laideur et déformité et combien de misères et d'afflictions nous surprennent tous les jours à l'impourvu » et voir « cette hideuse et effroyable image de la mort à laquelle notre péché nous a livrés ». De là il faut passer à l'action, c'est-à-dire « manifester notre péché à la justice de Dieu », « vaincre la mauvaise honte qui nous demeure comme la cicatrice du péché », puis « adresser la volonté à bien » par la droite raison, « qui est la règle qui conduit toutes choses à la fin à laquelle Dieu nous a créés ». En un mot il faut « examiner et ajuster chacune de nos actions et trouver le moyen auquel consiste la bienséance de ce que nous voulons faire ». « Cette bienséance, ou plutôt la disposition de notre esprit à s'y ranger, nous l'appelons vertu ». Les vertus à pratiquer sont : la tempérance, la clémence, la modestie, la force, la libéralité. Pour les acquérir la méditation est nécessaire, qui consiste « en la connaissance de la vérité et gloire de Dieu, qui s'acquiert tant par la contemplation et exacte considération de ses œuvres » « que par la lecture ordinaire de sa parole »; aussi faut-il recourir à la raison (ici les auteurs païens peuvent intervenir) et à la foi, renforcée par l'espérance et par la charité, car nul ne peut se dire chrétien s'il abandonne la croix du Christ et s'il ne concourt pour sa part à former « le grand corps du monde » dont il fait partie. Cette méditation doit s'épanouir en oraison, « qui, conçue en l'intérieur de notre pensée, s'éclot en nos lèvres, de la même façon que l'enfant conçu au ventre de sa mère ». Ainsi nous pourrons parvenir à cette « dernière et plus parfaite félicité », qui consiste « au regard de la face du Père des lumières, en laquelle nous verrons la source et origine de toute bonté et beauté ».

Des *Traités de piété et saintes méditations* nous retiendrons tout d'abord une courte méditation intitulée *De la prière*. Il s'agit surtout de la prière de demande, qui, de mentale qu'elle est, tend naturellement à devenir orale, privée en premier lieu, puis publique; elle exige une grande sainteté de vie, en même temps qu'elle est la nourriture de l'âme. Les autres formes de prière sont examinées en fonction de la demande et prennent de ce fait un caractère intéressé. Ainsi pour la louange : « Et puisque la fin de la prière est d'impétrer ce que l'on demande », le principal « est d'acquérir la grâce de celui à qui on requiert : le plus artificieux exorde pour se concilier la bienveillance de celui à qui l'on s'adresse, c'est sa louange ». Il en est ainsi pour la prière d'expiation et l'action de grâces. Les qualités de la bonne prière sont : l'attention, la foi, la patience, la décence.

En plus de ce court traité, Guillaume du Vair écrivit des méditations signalées déjà. Elles sont fondées sur ce principe que la sainte Écriture a une vertu secrète qui est semence de piété; lorsque l'âme « se nourrit et substante » de la divine parole, non seulement elle « établit en soi cette paix qui surpasse tout ce que l'esprit peut comprendre de douceur et de plaisir », mais elle « laisse puis après au cœur de la méditation et dans la profondeur de son sens, un germe de piété si efficace, si puissant qu'un couplet, une sentence, une seule parole cultivée par le mouvement de nos pensées, engendre une quantité innumérable de saintes conceptions », qui sont suffisantes pour servir de nourriture spirituelle durant toute la vie. En fait, nous avons là plutôt des paraphrases que des méditations proprement dites. Guillaume du Vair se contente d'amplifier les versets des saints Livres en les imprégnant de sa spiritualité.

Cette spiritualité se révèle comme rationnelle et partant assez courte. Le saint homme Job, après avoir perdu tous ses biens, ne raisonne pas autrement que le bonhomme Épictète; il a, nous dit du Vair, appris ses malheurs comme il eût fait les affaires d'autrui et disant en soi-même : c'est Dieu qui a voulu disposer ainsi de ce qui est à lui. Par suite aucune allusion n'est faite à une vie mystique, où l'âme purifiée par de terribles épreuves est élevée à un mode passif de connaître et d'aimer : la raison étant reine, si elle était désemparée, tout serait désemparé et ruiné. Il ne faut pas oublier, en effet, que cette spiritualité est doublée par une philosophie néo-stoïcienne, appelée encore stoïcisme chrétien. Cette philosophie porte les trois caractères suivants : 1) le stoïcisme païen n'est pas l'objet d'une réfutation explicite; nulle part Guillaume du Vair ne dénonce les erreurs d'un Épictète ou d'un Sénèque; 2) il est pourtant réfuté implicitement, le climat étant spécifiquement chrétien où s'opère cet essai de rénovation stoïcienne; 3) par suite au prix de nombreux contresens il est transposé sur un plan supérieur, étant pensé en chrétien par un chrétien; les thèses fondamentales ne sont plus les mêmes et les mots de bien suprême, devoir, vertu, destin, providence, reçoivent un sens que les anciens ignoraient complètement. Il n'en reste pas moins qu'un certain rationalisme moral se fait jour, qui, du moins chez du Vair, a fermé les portes à l'invasion mystique.

L'influence de Guillaume du Vair fut considérable jusque vers 1660. Cette influence, croyons-nous, a pu s'exercer en deux sens différents : chez les laïcs (c'est certain pour Descartes) elle a pu aboutir à une morale rationnelle séparée, tandis que les écrivains ecclésiastiques, réguliers et séculiers, surent briser les cadres étroits du stoïcisme chrétien et retrouver les chemins de la mystique. Le jésuite É. Binet, les franciscains Pascal Rapine, Sébastien de Senlis et Jean-Marie de Bordeaux sont les témoins de ce mouvement.

Pour une bibliographie complète des œuvres de Guillaume du Vair, nous renvoyons à : Guillaume du Vair, *De la sainte philosophie. Philosophie morale des stoïques*, éd. par G. Michaut, Paris, 1945, p. 115-120, où le lecteur trouvera une étude qui semble définitive. — Nous connaissons douze éditions de ses œuvres complètes : deux à Genève (B. L'Abbé, 1610 et P. Aubert, 1621), cinq à Rouen (É. Véreul, 1617 et 1619; L. Du Mesnil, 1622 et 1636; Vve de Preaulx, 1636), cinq à Paris (G. Loyson, 1618, J. Bessin, 1618, S. Thiboust, 1618, S. Cramoisy, 1625 et S. Cramoisy, 1641). Le traité *De la sainte philosophie* connut dix éditions : cinq à Paris (l'Angellier, 1588 et 1598, Brunet, 1606, J. Bessin, 1607 et 1614), une à Troyes (C. Carrel 1599), une à Lyon (B. Nugo, 1600), deux à Rouen (A. Malassis, 1603 et T. Daré, 1610), et une à Londres (C. Cotton, 1664). Quant aux *Traités de piété et saintes méditations* ils furent édités séparément à Paris chez l'Angellier en 1606, 1607 et 1610.

F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. 1, Paris, 1907, p. 18-125. — R. Radouant, *Guillaume du Vair*, Paris, 1908. — L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914. — P. Mesnard, *Du Vair et le néostoïcisme*, dans *Revue d'histoire*

de la philosophie, avril-juin 1928, p. 142-166. — Julien-Eymard d'Angers, *Le stoïcisme en France dans la première moitié du* XVII^e *siècle*, 1575-1616, dans *Études franciscaines*, nouv. série, t. 2, 1951, p. 398-410.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

DUVAL (ANDRÉ), théologien français, 1564-1638. — 1. *Vie.* — 2. *Duval et le Carmel.* — 3. *Œuvres de spiritualité et influence.*

1. **Vie.** — André Duval, né et baptisé à Pontoise, le 15 janvier 1564, étudia successivement au collège de Pontoise et à Paris. Après s'être adonné quelque temps au droit, il s'orienta vers le sacerdoce. Il reçut le bonnet de docteur en théologie des mains du cardinal de Plaisance, alors légat en France. L'idée lui vint, un moment, d'entrer dans une congrégation religieuse, mais il se résolut à demeurer dans la voie où Dieu l'avait mis initialement. Prêtre désintéressé, il récusa tour à tour le grand archidiaconé de Limoges, l'église cathédrale d'Amiens, la cure de Saint-Germain-l'Auxerrois de Paris, l'archevêché de Reims. Prédicateur renommé, il ne prêcha pas moins de dix-huit carêmes, entre autres à Rouen, Nantes, Amiens, Paris. Ce refus des bénéfices, que sa science et son éloquence lui attiraient, était alors surprenant et il édifia beaucoup les contemporains. Sa vie personnelle est marquée par un sens aigu du détachement, de la pauvreté et du zèle charitable.

De 1597 à 1638, Duval intervint, et souvent de façon décisive, dans les activités majeures de la réforme catholique. En traçant la carte de cette activité, on peut reconnaître son mode d'influence, la complexité du caractère, et déceler les positions doctrinales et spirituelles dont Duval fut le défenseur intransigeant. Son autorité doctrinale se trouvait renforcée, non seulement par l'appui des nonces qui eurent mandat de le soutenir, en raison de son ultramontanisme d'ailleurs très modéré, mais encore par un caractère droit, voire emporté, mais très ami de la légalité. Il engagea Simius à fonder une charge pour assister les condamnés à mort. Il reçut la conversion et la confession générale de M. de Sancy, surintendant des finances. Le président Séguier et le grand maître des eaux et forêts le firent tous deux appeler pour les disposer à la mort.

Dans l'ordre doctrinal, Duval qui controversa un moment avec le ministre du Moulin (*Feu d'Hélie pour tarir les eaux de Siloe, auquel est amplement prouvé le purgatoire, contre le ministre Du Moulin*, Paris, 1603), fit œuvre plus positive en amenant du Perron, évêque d'Évreux, et de Harlay, surintendant des finances, à établir deux lecteurs en théologie en Sorbonne. Philippe de Gamaches et Duval en furent les premiers titulaires (1597). Ses controverses à l'intérieur de l Église dévoilent une volonté de conciliation et un effort constant pour maintenir certaines positions doctrinales qui pouvaient, à cette époque, être qualifiées d'ultramontaines. S'il s'oppose à Ed. Richer, il demande aussi aux quatre docteurs de Sorbonne de ne pas censurer spécifiquement les propositions relatives au pouvoir du roi et du pape (avril 1626; cf Bérulle, *Correspondance*, t. 3, p. 176).

A. Duval, *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus..*, Paris, 1612; *De suprema Romani pontificis in Ecclesiam potestate..*, Paris, 1614; réédité, amendé, dans *Commentarii in secundam secundae partis Summae D. Thomae..*, Paris, 1636. Le commentaire *In primam partem* est resté ms, Paris, bibl. nat., fonds latin 16.439. Sur les deux premiers ouvrages, voir A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, coll. Unam Sanctam 24, Paris, 1953.

Dans l'affaire de Marthe Brossier, il revendique surtout le droit des évêques. Le 18 avril 1599, du haut de la chaire de Saint-Benoît, il proteste contre les entreprises des magistrats qui interrompent les exorcismes. C'était, disait-il, priver les infidèles et les hérétiques d'un miracle que les exorcismes opèrent ordinairement et qui devient une preuve manifeste pour eux de la divinité de l'Église. C'est en outre reconnaître que les démoniaques sont de la juridiction temporelle, ce qui est faux. Le docteur Marescot affirmait en l'occurrence : « Nihil a daemone, multa ficta, a morbis pauca ». Pour cette protestation, Duval fut appelé devant le parlement qui lui enjoignit de parler dans la suite, en tous ses sermons, modestement et honorablement du roi et du parlement (cf M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, p. 153, qui reprend J.-A. de Thou, *Histoire*, t. 9, Bâle, 1742, p. 295, et P. de l'Estoile, *Journal du règne de Henry* IV, t. 2, La Haye, 1741, p. 460).

Son attitude et ses positions s'avèrent très personnelles. C'est ainsi qu'en 1597 il s'oppose à l'expulsion des jésuites, mais il s'oppose, à un autre moment, à la réunion au collège de Clermont des deux collèges des Cholets du Mans et de Marmoutiers. Il est, par ailleurs, grand ami du P. Coton, qui s'emploiera à faire traduire la vie de Madame Acarie en latin et en italien (lettre de Coton à Marillac, 1^er février 1622, dans Bérulle, *Correspondance*, t. 2, p. 263-264). Ami de Marillac, il l'est aussi de son adversaire Richelieu, qui le vénère.

Son activité dans la réforme catholique est considérable.

Nombreux furent ses élèves et ses disciples qui devinrent très influents. On pense à Bérulle qui fut son élève et à Condren, à qui Duval était très attaché. L'archevêque de Rouen pouvait écrire : « Nous disons en Sorbonne, notre Mère, la Faculté de Théologie, mais nous pouvons dire, notre Père, Monsieur Duval, lequel n'a point été évêque et a été néanmoins le maître de la plupart des évêques de France ». Cette vénération explique le bref d'Urbain VIII (7 mai 1626), les remerciements romains du cardinal Arragoni (26 juillet 1614), la gratitude du cardinal de la Rochefoucauld.

Sans être un directeur spirituel de grande vogue, Duval était cependant très apprécié. On sait qu'il convertit M. de Bains, ce qui accéléra la conversion de M^me de Bains et de M^lle de Ligny (cf Houssaye, *loco cit.*, p. 139-140). Le cardinal de la Rochefoucauld utilisera Duval dans la réforme des ordres d'augustins, de bénédictins et de cisterciens.

Duval fait aussi partie de la commission nommée par le cardinal Barberini pour mettre fin aux troubles du tiers-ordre de Saint-François; il travaille à la réforme des abbayes de Montmartre et de Montivilliers; il conseille Angélique Arnauld dans la réforme de l'abbaye de Maubuisson. Il assiste M^me de Sainte-Beuve dans l'établissement des ursulines à Paris et il exerce pendant un certain temps les fonctions de supérieur de cette communauté. Il soutient l'introduction des ursulines à Pontoise et dresse les constitutions des hospitalières de Paris. Le chancelier Séguier désigne Duval comme un des trois directeurs et administrateurs de l'hôpital de la Miséricorde.

L'influence que Duval exerça sur et par saint Vincent de Paul doit particulièrement retenir l'attention.

Alors qu'entre 1608 et 1617, M. Vincent avait surtout recouru au conseil de Bérulle, il fit de préférence appel à celui de Duval à partir de 1617. Sans doute se jugeait-il peu compris et mal secondé par le fondateur de l'oratoire, qui, en 1611, le dirigeait sur la cure de Clichy et deux ans plus tard lui demandait de devenir précepteur dans la famille de Gondi. La divergence d'idées que le départ de M. Vincent pour la cure de Châtillon-des-Dombes laisse déjà percer se transforma ensuite en opposition. Bérulle essaya de détacher Philippe-

Emmanuel de Gondi de celui dont il avait été protecteur. Il demanda même au Père Bertin de s'employer à faire échouer la demande d'approbation romaine que Vincent de Paul essayait d'obtenir en faveur de sa petite congrégation (Bérulle, novembre-décembre 1628, *Correspondance*, t. 3, p. 434). Or c'est précisément à ce moment que l'influence de Duval est décisive. Le « bon M. Duval » appuie fortement M. Vincent. Il lui enjoint, au nom de Dieu, de continuer l'œuvre de la Mission. « Servus sciens voluntatem Domini vapulabit multum » (Robert Duval, *Vie manuscrite*, p. 43-45).

Vincent de Paul se réfère aux éloges que Duval fait des pauvres (S. Vincent de Paul, *Entretiens*, t. 11, p. 154; t. 12, p. 100). C'est en se prévalant de l'autorité de Duval qu'il déclare solennellement à un correspondant romain que rien ne doit être changé dans le dessein de la Mission (1631; *Correspondance*, t. 1, p. 116). Il allègue l'autorité du Saint-Siège dans l'approbation des ordres religieux. C'est sans doute un conseil de Duval que Vincent de Paul réalise, quand il essaie, malgré tout, de faire approuver son institut par l'autorité romaine (*Correspondance*, t. 2, p. 225; *Entretiens*, t. 12, p. 376). C'est Duval qui soutiendra Vincent contre les religieux de Saint-Victor (1632; *Correspondance*, t. 1, p. 151). Duval fut donc, sinon le confesseur, du moins le directeur de conscience, auquel Vincent soumettait même les cas de peu d'importance (*Correspondance*, t. 4, p. 321; allusion à la visite d'un neveu, vers août 1630; cf aussi le témoignage de Saint-Cyran relaté dans *Correspondance*, t. 1, p. 405; 20 novembre 1637 ou dans l'interrogatoire de Saint-Cyran, *Documents*, t. 13, p. 117-118).

2. **Duval et le Carmel.** — Le nom de Duval reste surtout attaché à celui de Madame Acarie, dont il fut le conseiller et le biographe. Il est inséparable de l'introduction des carmélites en France et des problèmes que suscita leur direction; enfin Duval représente une attitude spirituelle que les conflits avec Bérulle mirent en pleine lumière.

Madame Acarie fit connaissance de Duval le 2 avril 1593 (ou 1594) dans la propriété de Nigeon, près de l'église des minimes. Duval fréquenta de bonne heure l'hôtel Acarie, où la future bienheureuse, le voyant malade, lui offrit l'hospitalité durant deux mois. Lorsque, en 1601, elle fit part d'une apparition de la mère « Thérèse de Jésus » et du projet d'établir les carmélites en France, Duval, Gallemant, J. de Brétigny se réunirent dans la cellule de dom Beaucousin. Le résultat immédiat fut négatif, mais le projet fit son chemin. En juin 1602, Bérulle, Duval et Gallemant étaient proposés comme supérieurs des futures carmélites. On sait qu'à la suite des démarches de Bérulle, les mères espagnoles firent leur entrée à Paris le 15 octobre 1604. La bulle romaine nommait Duval et Gallemant assistants de Bérulle. Quelques semaines plus tard, Duval offrait sa maison de Pontoise pour la fondation d'un monastère où les religieuses arrivèrent le 15 janvier 1605. Duval avait été un moment instructeur de la petite communauté de Sainte-Geneviève, postulat de carmélites; le 7 août 1614, il présida la prise d'habit de Madame Acarie au carmel de Pontoise.

C'est vers 1614 qu'il faut placer les premières divergences entre Bérulle et Duval. Les indices extérieurs en sont facilement repérables. Le 17 avril 1614, Bérulle obtenait pour lui et ses successeurs au généralat de l'oratoire le titre de visiteur perpétuel des carmélites. L'annexion de cette fonction spirituelle si importante ne put donner grande satisfaction à Duval et à Gallemant. L'un et l'autre pouvaient, d'ailleurs, se rendre compte d'une certaine évolution « doctrinale » de Bérulle, se traduisant dans une formule « d'esclavage » à Notre-Seigneur ou à la Vierge (il y avait en effet deux versions, deux orientations), formule qui se fixa et se répandit entre 1607 et 1612. De bonne heure, Duval dut en avoir connaissance. L'incertitude engendrée par les variantes, les deux types de formules, la difficulté de situer juridiquement la formule d'oblation (était-ce une prière, une simple formule oblative ou un quatrième vœu de religion?), appelaient, aux yeux de Duval, un jugement sévère que les circonstances allaient d'ailleurs provoquer. Ce fut sans doute dès 1616 que Duval fit déférer le vœu de servitude à Rome, interrogeant à la fois sur sa valeur canonique et sur le droit qu'avait un supérieur de l'imposer à ses sujets. La réponse romaine fut une désapprobation de la formule comme vœu et une invitation à la retirer. A la même époque, Duval, avec l'acquiescement de Bérulle, transférait Madame Acarie du carmel d'Amiens au carmel de Pontoise, « patrie de M. Duval ».

Les événements allaient durcir les situations et les attitudes. D'une part, Duval fut profondément peiné par l'entrée de Charles de Condren à l'oratoire et son mécontentement alla même jusqu'à l'unir à Jean Filesac pour demander au Saint-Siège un statut interdisant ces désertions, qui avaient l'inconvénient de démunir le corps des théologiens d'éléments favorables à Rome. D'autre part, Madame Acarie, plus libre à Pontoise de dire ce qu'elle pensait du gouvernement et de l'évolution bérullienne, se sentant soutenue par Duval et par François de Sales, qui en cette année 1617 renouvelait son opposition aux « spiritualités nouvelles », pouvait transformer le carmel de Pontoise en carmel-témoin d'une spiritualité différente de celle du général de l'oratoire.

C'est à ce moment (février 1618) que Bérulle, passant à Pontoise, eut avec Madame Acarie une « scène » où les esprits se heurtèrent avec violence. Soutenue moralement par Duval, Madame Acarie déclara nettement sa désapprobation. De son côté, Bérulle, visiblement excédé, se laissa entraîner à des propos excessifs. Tout en s'apaisant, le conflit subsista. Madame Acarie devait d'ailleurs mourir, épuisée, deux mois après (18 avril 1618). Duval fut présent aux obsèques; quant à Bérulle, maintenant ses positions, on le vit, dans la suite, garder une attitude très réservée, et on ne s'explique guère son silence au procès informatif sur la vie et les vertus de Madame Acarie.

La discorde allait se traduire dans des actes officiels. Bérulle ayant commis la faute, lors d'une visite au carmel de Chalon-sur-Saône (9-12 avril 1617), d'imposer le vœu de servitude aux religieuses du couvent, Gallemant, fort de la consultation romaine et de l'opposition de Madame Acarie dont l'autorité était considérable, prit avis de Duval et cassa l'ordonnance de Bérulle pour le carmel de Chalon-sur-Saône (26 septembre 1618). Ne saisissant pas le drame ou s'efforçant de le limiter, Bérulle, alerté par le P. Bertin sur l'attitude romaine, déclare paisiblement que Duval n'est pas impliqué dans cette affaire (cf Bérulle, 23 octobre 1618; *Correspondance*, t. 1, p. 311). Le conflit rebondit à la mort d'une carmélite de Bordeaux, Marie de la Trinité (9 mars 1620).

Un texte du vœu de servitude ayant été découvert dans sa cellule, les carmes et le cardinal de Sourdis déférèrent le texte aux universités de Louvain, de Douai et à Lessius. Bérulle, soutenu par Cospéan, essaya en vain d'obtenir une approbation de François de Sales en utilisant les bons offices de la prieure de Lyon et de la mère de Chantal. L'opposition triompha. Le 4 février 1621, la faculté de Louvain censurait le vœu de servitude; celle de Douai en faisait autant et Lessius manifestait

lui aussi sa désapprobation en inculpant même l'orthodoxie de certaines phrases.

Pendant ce temps, des lettres de Duval blâmant le vœu de servitude à la Vierge passaient de main en main. Cospéan qui avait pris le parti de Bérulle en écrivit à Duval, qui ne nia pas l'existence des lettres et sa désapprobation du vœu de servitude à la « glorieuse Vierge Marie » (cf Bérulle, 10 juin 1622, *Correspondance*, t. 2, p. 285). Il témoigna cependant ne pas vouloir nuire au général de l'oratoire et calma tant bien que mal l'émotion de Cospéan qui se disait visé. Bérulle bénéficia de la bienveillance du nonce Corsini qui, le 28 avril 1622, écrivit au cardinal Mellini et au cardinal-neveu pour que la sentence romaine de désapprobation ne fût pas publiée (cf Albert du Saint-Sauveur, *Les carmes déchaussés*, t. 2, p. 623).

L. Cognet a justement remarqué que les censures, mise à part celle de Lessius qui est un peu vague, ne portaient pas sur la doctrine, mais sur le caractère de vœu donné à cette oblation. Son imprécision devait normalement faire conclure à sa nullité comme vœu (*La spiritualité française au* XVII^e *siècle*, p. 85).

Pour répondre aux pamphlets et essayer de clarifier la situation, Bérulle écrivit les *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus* (Paris, 1623). L'ouvrage ne portera pas l'approbation de Duval. Les positions de Bérulle ne se modifièrent pas dans la suite et il mourut en 1629.

La prépondérance de Duval ne rencontra plus d'obstacle et s'affermit de 1629 à 1638, date de sa mort (9 septembre). Il avait voulu que son cœur fût donné aux carmélites de Pontoise.

3. **Ouvrages de spiritualité et influence.** — 1° En dehors des lettres et des pièces signées de son nom et dont l'importance pour l'histoire de la spiritualité et du carmel français est considérable, Duval est surtout connu par sa collaboration à la traduction de R. Gaultier des *Fleurs de la vie des saints* de P. Ribadeneira (*Flos sanctorum*, Madrid, 1599).

Il ajouta quelque quarante vies de saints ou de pieux personnages. L'ouvrage eut un immense succès. Sommervogel compte au 17^e siècle : 10 éditions à Paris (1609, 1612, 1614, 1618, 1632, 1644, 1653, 1657, 1675, 1686), 12 éditions à Lyon (1625, 1635, 1639, 1640, 1641, 1645, 1665, 1666, 1668, 1684, 1696, 1698). Il faut ajouter les éditions de Valenciennes (1613), Arras (1613), Douai (1630, 1633), Rouen (1645-1646, 1668, 1683, 1696, 1712). Les traductions données par A. Girard comportaient également les vies ajoutées par Duval (Paris, 1659, 1667, 1687; Rouen, 1668, 1692; Bordeaux, 1699).

Duval composa *La vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse de l'ordre de Notre Dame du Mont-Carmel et fondatrice d'icelui en France, appelée au monde Mademoiselle Acarie*, Douai, 1621 (autres éditions : Paris, 1621, 1622, 1623, 1625, 1638 (8^e et 9^e édition), 1647; Toul, 1624; cf l'appréciation sévère de Nicéron sur cette *Vie*, *Mémoires..*, t. 31, p. 406-410; une édition remaniée fut donnée à Paris, 1893). Cette *Vie* sera étudiée plus loin (B^se MARIE DE L'INCARNATION).

2° Duval n'est pas un mystique ni un « auteur spirituel ». Théologien et juriste, il est le conseiller vénéré des gens d'Église, comme des laïques. Son activité est toujours marquée par une référence explicite, dans ce domaine de la direction, au droit ou à la jurisprudence (cf quatrième vœu, approbation des communautés religieuses, réformes des ordres religieux), qui en imposera encore à la fin du 17^e siècle (cf A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, déjà cité; A. Arnauld, *Lettres*, t. 2, Lausanne, 1775, p. 172). Ce juridisme moral et cette austérité extérieure allaient de pair avec une volonté de dépouillement intérieur. Ces tendances profondes amèneront Duval à s'opposer à l'aspect dévotionnel que certains auteurs ou directeurs de conscience donnaient à la piété (vg opposition au « vœu de servitude », au chapelet du Saint-Sacrement, 18 juin 1633; cf J. Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, éd. des Grands écrivains, t. 4, Paris, 1870, p. 421). Vincent de Paul, son dirigé, sera dans la même ligne d'opposition (cf *Correspondance*, t. 1, p. 86; t. 4, p. 199).

En positif, Duval, qui ne donne pas son adhésion aux *Grandeurs de Jésus* de Bérulle, approuve la *Règle de perfection* de Benoît de Canfield (à la suite du privilège du roi du 12 septembre 1608), le *Chevalier chrétien* (20 mai 1609) et le *Bref discours de l'abnégation intérieure*. Il fait imprimer l'*Exercice intérieur de l'âme dévote et religieuse pour tous les jours de l'année*, composé par Anne du Saint-Sacrement (Dijon, 1628; cf DS, t. 1, col. 677).

Duval se rallie ainsi à cette « école abstraite » caractérisée, selon L. Cognet, par « le désir de mettre l'âme en rapport avec l'essence divine, directement et sans intermédiaires, par une union non conceptuelle, et en particulier en dépassant l'humanité du Christ, pour trouver Dieu seul; généralement, elle se traduit, plus ou moins, par une mystique d'anéantissement » (L. Cognet, *loco cit.*, p. 37). La fortune de cette tendance abstraite s'explique en bonne partie par la protection active du « bon Monsieur Duval » enseignant pendant plus de quarante ans. Grâce à Duval (« Tout est saint en M. Duval », disait saint Vincent de Paul), l'école abstraite aura ses témoins aussi bien dans la vie contemplative, au Carmel, que dans l'activité missionnaire de saint Vincent de Paul.

A. Duval, *Avis salutaires sur un quatrième vœu de religion composé par un bon ecclésiastique et introduit dans un ordre d'autorité propre et privée* (ms bibliothèque nationale, Paris, fonds fr. 4849, f° 167-170). — R. Duval, *La vie de Maître André Duval*, ms au carmel de Clamart. — A. Dusaussay, *De mysticis Galliae scriptoribus*, Paris, 1639. — G. Duval, *Le collège royal de France, ou Institution, établissement et catalogue des lecteurs et professeurs ordinaires du Roi*, Paris, 1644. — Richard Simon, *Bibliothèque critique*, Amsterdam, 1708-1710, 4 vol. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 31, Paris, 1737, p. 406-410. — Moréri, t. 4, p. 315.

M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, Paris, 1872. — Albert du Saint-Sauveur, *Les carmes déchaussés en France*, Paris, 1886-1890, 3 vol. — J. Grandet, *Les saints prêtres français du 17^e siècle*, t. 1, Angers-Paris, 1897, p. 12-23. — L. D. C. Guériteau, *Mémoires sur la vie de... André Du Val*, édités par J. Depoin, Pontoise, 1909, p. 29-64. — J. Calvet, *Un confesseur de saint Vincent de Paul, André Duval*, dans *Petites Annales de saint Vincent de Paul*, p. 135-146, 166-178. — R. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. 4, Paris, 1906, p. 331-339. — Bremond, t. 2, 1916, *passim*. — S. Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*, Paris, 1920-1925, 14 vol. — Pierre de Bérulle, *Correspondance*, éd. J. Dagens, Paris-Louvain, 1937-1939, 3 vol., *passim*. — Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield* (1562-1610). *Sa vie, sa doctrine et son influence*, Rome, 1949. — L. Cognet, *La spiritualité française au* XVII^e *siècle*, Paris, 1949; *Bérulle et la théologie de l'Incarnation*, dans XVII^e *siècle*, n. 29, octobre 1955, p. 330-352. — J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (1575-1611), Paris, 1952. — R. Chalumeau, *André Duval*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1209-1210. — G. Lepointe, art. *Duval*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 5, 1953, col. 86-90.

André DODIN.

DU VAUCEL (Louis-Paul), écrivain janséniste, vers 1641-1715. — 1. *Vie*. — 2. *Les Breves considerationes*.

1. *Vie.* — Louis-Paul du Vaucel est né vers 1641, probablement à Évreux où son père était conseiller. « Il savait non seulement le droit, mais il avait aussi passé quelques années dans l'étude de la théologie, et s'était attaché fortement à saint Augustin, dont il savait très bien les sentiments sur la grâce. Il avait appris les langues, savait assez bien l'hébreu et parfaitement le grec, homme au reste d'un très solide jugement » (Moréri, t. 10, p. 491, d'après M. Feydeau). En 1665, Cl. Girard lui fit faire la connaissance de M. Feydeau. Celui-ci, nommé théologal par Nicolas Pavillon, emmena du Vaucel à Alet. Ils étaient accompagnés de Bertrand, futur docteur de Sorbonne, et de Guelphe. A Carcassonne, le petit groupe alla rendre visite aux évêques de Comminges et de Rieux. Il parvint à Alet le 25 novembre 1665. Du Vaucel résida d'abord quelques mois auprès de Feydeau, théologal de Saint-Paul, à cinq lieues d'Alet. En 1666, Pavillon appela du Vaucel dans la cité épiscopale et l'utilisa en qualité de chanoine et de théologal. Comme secrétaire de l'évêque, du Vaucel fut mêlé à toutes les affaires ecclésiastiques du diocèse pendant onze ans.

En 1677, le secrétaire de Pavillon, impliqué dans l'affaire de la Régale, reçut une lettre de cachet le reléguant à Saint-Pourçain. Il quitta Alet le 5 août et, quatre années après (fin juin 1681), il gagnait la Hollande où il vécut un certain temps en compagnie d'Antoine Arnauld. Le groupe janséniste appréciant les qualités de diplomate de du Vaucel le sollicita, après le refus de Nicole, d'aller à Rome, où sa présence pourrait être utile. Il s'y rendit et, sous le pseudonyme de L. Valloni (ou sieur de Saint-Louis, Sr de la Rue), il y vécut près de vingt ans (1682-1700).

Par sa diplomatie autant que par son talent, il se créa des amis, gagna la confiance de certains cardinaux. On lui confia même, sous Innocent XII, en 1694, les affaires de la mission de Hollande. Le groupe janséniste des Pays-Bas trouvait en lui un instrument d'influence et un informateur aussi régulier que précieux. On peut se faire une idée de la position qu'il occupa et de la variété des questions pour lesquelles il est intervenu grâce à la correspondance qu'il entretint avec A. Arnauld (cf *Œuvres* d'Antoine Arnauld, Lausanne, 1778-1783, tomes 2-4 et 32, 348 lettres d'Arnauld et 5 de du Vaucel entre le 10 septembre 1682 et le 30 juillet 1694), avec P. Quesnel (cf *Correspondance*, éd. Me Albert Le Roy, Paris, 1900, 2 vol., 277 lettres de Quesnel à du Vaucel de novembre 1687 au 29 décembre 1700, et L. Ceyssens, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*, RHE, t. 44, 1949, p. 508-551. Autres lettres conservées à l'archevêché de Malines; cf L. Ceyssens, *Le Jansénisme, considérations historiques préliminaires à sa notion*, dans *Analecta gregoriana*, t. 71, Rome, 1954, p. 7-32).

A l'avènement de Clément XI (23 novembre 1700) du Vaucel dut quitter Rome. C'est alors qu'il séjourna à Padoue et dans plusieurs villes d'Italie. Il était à Gênes en 1711. Il regagna la Hollande en passant par Paris, Liège, Bruxelles. Il mourut le 22 juillet 1715 à Maëstricht. — En dehors des ouvrages de controverse et de droit, du Vaucel intéresse l'histoire de la spiritualité par la révision qu'il fit de la vie manuscrite de Pavillon (1712). A la même époque, il annotait aussi la vie de Mgr Caulet par P. Gabaret, chanoine de Pamiers (cf É. Dejean, *Un prélat indépendant*, p. 150). Le petit volume qu'il publia sans nom d'auteur et qu'il avait intitulé *Breves considerationes in doctrinam Michaelis de Molinos et aliorum quietistarum cum Bulla Summi Pontificis et decreto contra eosdem*, Cologne, 1688, in-12 (8 f. + 92 p.), mérite une mention spéciale.

2. *Les « Breves considerationes ». — 1° Publication.* — Le petit volume avait été substantiellement achevé en avril 1687.

Antoine Arnauld, écrivant à du Vaucel le 10 avril de cette année, rendait compte de sa lecture. Il proposait aussi quelques additions, qui furent presque textuellement insérées dans la préface. Il demandait en particulier que l'auteur rattachât les quiétistes à Desmarets de Saint-Sorlin, dit un mot de Bernières, le grand docteur des fanatiques de Caen, et fît allusion aux livres de Guilloré. Guilloré avait, en effet, dans *Les progrès de la vie spirituelle* (Paris, 1675, p. 599), chaudement recommandé la *Pratique* de Malaval (cf P. Dudon, *Notes et documents sur le Quiétisme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 3, 1912, p. 77-78). Il proposait aussi une retouche de la 37e considération traitant des auteurs mystiques et indiquait les remarques de Bellarmin sur Tauler et Ruysbroeck. Du Vaucel tint soigneusement compte de ces conseils.

En décembre 1687, le travail était entièrement terminé; mais Arnauld conseilla d'attendre que le bref contre les quiétistes fût transformé en bulle. Il demandait avec insistance de surveiller l'exactitude de la traduction des propositions en latin « afin qu'il n'arrive pas, ce qui était arrivé dans la première traduction française qui a paru ici (cf bibliothèque nationale, Paris, D. 19.029, traduction reliée avec les *Breves considerationes*), que plusieurs propositions en paraissent bonnes et fort soutenables » (A. Arnauld, *Œuvres*, t. 3, p. 52).

Entre-temps, l'opuscule de du Vaucel avait déjà pris le chemin de Paris et c'est sans doute le livret que Edme Pirot aurait voulu communiquer à Bossuet, le 7 juin 1687 (Bossuet, *Correspondance*, t. 3, Paris, 1910, p. 380-381). L'Inquisition, elle aussi, avait agi. Le 28 août, elle avait porté décret (affiché le 3 septembre) de condamnation de Molinos et de la secte des quiétistes. Une rétractation secrète fut demandée au cardinal Petrucci le 17 décembre (cf P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 209 svv). Le volume de du Vaucel sortit avec une approbation des docteurs de Louvain : B. Pasmans, G. Huygens, J. L. Hennebel, datée du 5 avril 1688.

2° *Analyse.* — L'auteur explique dans sa préface que le travail initialement composé pour l'usage privé peut rendre service en montrant comment les principes de Molinos arrivent à de funestes conséquences. D'ailleurs la réfutation qui vise Molinos atteint aussi Petrucci et Malaval. Suivent alors 42 considérations qui se réfèrent à l'édition italienne de *La Guide* de Molinos, à la traduction italienne de la *Pratique de la contemplation* (Rome, 1673) et à *L'unione* de Petrucci. Du Vaucel décrit la contemplation acquise, pur et simple acte de foi, regardant Dieu, sans discours, sans précisions, sans référence à un attribut particulier de Dieu. Cet acte d'amour pur, stable, donne la paix de l'âme. Tout acte de volonté doit être exclu comme une tentation (§ 1). La contemplation est appelée acquise, parce que la plupart des fidèles peuvent y parvenir avec le secours de la grâce ordinaire. Elle est distincte de la contemplation infuse, non dans sa substance, mais parce qu'elle est fréquente (§ 2).

Dans le 5e paragraphe, du Vaucel critique les fondements de la contemplation acquise. Ce que les Pères ou Denys (*Noms divins*, ch. 4, § 8) ont dit doit être porté au dossier de la contemplation infuse. Il fait remarquer que la foi est autre chose qu'une contemplation négative et métaphysique. Elle se réfère à l'inhabitation de Dieu dans l'âme des justes. La foi n'est pas, d'ailleurs, uniquement obscurité, elle est aussi, au témoignage de l'Écriture et des Pères, spécialement de saint Augustin, illumination (*De libero*

arbitrio, lib. 3, c. 21; *De Trinitate*, lib. 15, c. 27). Dieu n'est pas séparable de ses bienfaits, car la charité unit à Dieu dès ici-bas (§ 7). L'auteur écarte, en utilisant l'autorité de saint Augustin (*Ep.* 52), de l'Évangile, de la liturgie, la conception d'un amour de Dieu entièrement purifié du désir de la béatitude éternelle (§ 9). Ce désir n'est pas contraire à l'amour. Du Vaucel combat l'idée d'une perfection de la volonté s'établissant en raison directe de l'acte d'intelligence qui la soutient. Il reproche aux quiétistes de laisser l'exercice de la contemplation au jugement humain (§ 14), de favoriser l'apathie des stoïques (§ 15), de parler de l'oraison de l'homme comme s'il ne s'agissait pas d'un homme déchu. Cette contemplation altière est injurieuse au Christ (§ 22) et opposée à l'Écriture (spécialement à l'Évangile, *Jean* 16, 24; *Actes* 4, 12). Elle ne correspond pas à ce que disent sainte Thérèse (*Vie*, ch. 22; *Château de l'âme*, 6e demeure), saint François, saint Bernard, sainte Catherine de Sienne, saint Charles Borromée, saint Antoine de Padoue (§ 23-24).

La contemplation des quiétistes, poursuit du Vaucel, s'oppose au but qu'avait le Christ en instituant l'eucharistie, au culte des images, à la récitation de l'office, à la méditation de l'Écriture, à l'humilité et à la componction comme aux mortifications et aux jeûnes (§ 25, 26, 29, 30, 32, 33). Deux arguments pénètrent davantage dans le vif de la question. Il est illusoire, dit l'auteur, de distinguer entre les états et les actes (§ 31). Les quiétistes, par leur doctrine, se soustraient à la hiérarchie, méprisent les théologiens, louent immodérément les mystiques, exaltent sans mesure les « directeurs », alors que ces mêmes quiétistes souffrent d'un vocabulaire confus et ne peuvent en appeler à leur expérience (§ 35, 37-41). Le 42e paragraphe s'oppose à la communion quotidienne en arguant de l'autorité de saint François de Sales, qui demande pour la communion fréquente l'absence d'attache au péché véniel.

Dans les circonstances où il parut, le petit livre anonyme ne cachait guère son auteur (cf Dudon, *Le quiétiste espagnol*, p. 226). D'autres auteurs avaient d'ailleurs réfuté les idées de Molinos (entre autres Gottardo Bell'huomo, *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche*, Modène, 1678; cf DS, t. 1, col. 1357-1359). Aussi, aux yeux d'observateurs avertis, le livret était plus œuvre d'opportunisme que d'opportunité. Il demeure un signe très caractéristique de l'union éphémère qui se fit contre les quiétistes entre jésuites, jansénistes et augustiniens. L'abbé d'Ambez écrivant à Bossuet le soulignera en attaquant son correspondant. « Vous pouvez vous souvenir, Monseigneur, combien, dans l'affaire du quiétisme, vous avez recherché tous ceux qu'on traite de jansénistes. M. l'Abbé Bossuet qui agissait par vos ordres [il était grand ami de du Vaucel] les trouvait à Rome très catholiques » (Bossuet, *Correspondance*, t. 12, p. 299, juillet 1700).

Il faut cependant reconnaître que parmi les libelles ou les volumes suscités par le quiétisme, le livret de du Vaucel demeure une des synthèses les plus claires et les plus brèves des arguments communément opposés aux partisans de Malaval, Petrucci et Molinos.

Du Vaucel semble avoir collaboré étroitement avec A. Arnauld à la publication de *L'innocence opprimée par la calomnie ou l'histoire de la congrégation des Filles de l'Enfance*, Bologne, 1687; voir L. André, *Les sources de l'histoire de France*, 17e *siècle*, t. 6, Paris, 1932, p. 284-285.

J. Besoigne, *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752, 6 vol. — Moréri, t. 10, p. 491-493. — É. Dejean, *Un Prélat indépendant au* XVIIe *siècle. Nicolas Pavillon, évêque d'Alet* (1637-1677), Paris, 1909. — É. Amann, art. *Vaucel (Du)*, DTC, t. 15, 1950, col. 2585-2586.

André Dodin.

DUVERGIER DE HAURANNE. Voir Saint-Cyran.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

AS = Acta Sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv.; rééd., Venise, 1734-1770; Paris, 1863-1875.
ASB = Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti, éd. Mabillon, Paris, 1668-1701, 9 vol.
ASS, AAS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.
Antonio I = Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol.; II = Bibliotheca hispana nova, Madrid, 1783, 2 vol.
Bernard de Bologne = Bibliotheca scriptorum ordinis Minorum S. Francisci capuccinorum, Venise, 1770.
Bibliographie Nationale = Bibliographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol.
Bremond = Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol.; index, 1936.
CE = The Catholic Encyclopedia, New York, 1907-1912, 15 vol.; Index, 1914.
Chiappini = Wadding-Chiappini, Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.
CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Paris.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.
Cosme de Villiers = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752; Rome, 1927, 2 vol.
Denzinger = Enchiridion symbolorum.., (1854), Fribourg-en-Brisgau, 1952.
DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 volumes.
DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.
De Meulemeester = Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes, Louvain, 1933-1939, 3 vol.
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.
Dirks, Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs... dans les Pays-Bas, Anvers, 1885.
DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932, svv.
DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis, Niort, 1883-1887, 10 vol.
EC = Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1948-1954, 12 vol.
ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics, Edimbourg, 1908-1926, 13 vol.
Fliche-Martin = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.
GCS = Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.
Hefele-Leclercq = Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.
KL = Kirchenlexikon. Encyclopädie der katholischen Theologie, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1901, 12 vol.
Hurter = Nomenclator literarius theologiae catholicae, Innsbruck, 1903-1913, 5 vol.
Kittel = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.
LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol.
Mansi = Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris, 1901-1927, 53 vol.
MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.
Michaud = Biographie universelle, Paris, 45 vol.
Moréri = Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.
NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.
OC, OCA = Orientalia christiana (analecta), Rome, 1923 svv.
OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.
OGE = Ons Geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.
PG = Patrologie grecque, Migne; PL = Patrologie latine, Migne.
PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.
Quétif-Échard = Scriptores ordinis praedicatorum, 1719-1721, Paris, 2 vol.; 1909 svv.
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.
RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse, 1920 svv.
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.
Rosier = Biographisch en Bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel, Tïelt, 1950.
Rouet de Journel = Enchiridion asceticum, Fribourg-en-Brisgau, 1936.
Sbaralea = Wadding-Sbaralea, Scriptores ordines minorum, Rome, 1906 svv.
Sommervogel = Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; Rivière, Corrections et additions, 1911-1930.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.
VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv; Supplément.
ZAM, GL = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944; puis Geist und Leben, 1948 svv.

TABLE DES ARTICLES DU TROISIÈME VOLUME

Dabert (Nicolas-Joseph), c. 1. — A. Rayez.
Dadiece (Jean-B.), c. 1. — B. Mas.
Dadišo Qatraya, c. 2. — A. Guillaumont.
Dadolle (Pierre), c. 3. — P. Pourrat.
Daeschler (René), c. 5. — A. Rayez.
Dagoneau (Jean), c. 5. — A. Rayez.
Dagonet (Pierre), c. 6. — A. Rayez.
Dalgairns (John), c. 7. — P. Bushell.
Dalier (Odet), c. 8. — A. Rayez.
Dalmace Moner (Bienheureux), c. 9. — A. Duval.
Dal Monte (Barthélemy), c. 11. — A. Rayez.
Da Luz (Maria), c. 11. — M. Martins.
Damascène, c. 12. — J. Leroy.
Damien a Finario (Bienheureux), c. 12. — A. Duval.
Danbo (Gabriel), c. 12. — A. Raes.
Dangles (Bernard), c. 13. — A. Rayez.
1. **Daniel d'Anvers**, c. 14. — Julien-Eymard d'Angers.
2. **Daniel de Crema**, c. 16. — François-Solano de Paris.
3. **Daniel de Paris**, c. 16. — Julien-Eymard d'Angers.
4. **Daniel de Prato**, c. 18. — A. Duval.
5. **Daniel de Torricella**, c. 19. — François-Solano de Paris.
6. **Daniel de la Vierge-Marie**, c. 19. — V. Hoppenbrouwers.
7. **Daniel Zimbone de Mineo**, c. 20. — Julien-Eymard d'Angers.
8. **Daniel**, c. 21. — J. Leroy.

Danse religieuse. — 1. Dans l'Écriture, c. 22. — 2. Période patristique et moyen âge, c. 23. — 3. Hymnes et textes cérémoniels, c. 31. — 4. L'Église et la danse religieuse, c. 32. — 5. La danse mystique, c. 34. — É. Bertaud.

Dante. Voir Italie (Spiritualité en).
Daon (Roger), c. 37. — J. Arragain.
Dard (Jean-B.), c. 39. — A. des Mazis.
Dassier (Lazare), c. 39. — A. Duval.
Dauphin (Jean), c. 40. — J. Arragain.
Dauvaine (Marie), c. 42. — R. Roussel.
1. **David d'Augsbourg**, c. 42. — A. Rayez.
2. **David d'Himmerode** (Bienheureux), c. 44. — C. Hontoir.
3. **David de Savignano**, c. 46. — Julien-Eymard d'Angers.
4. **David** (Georges), c. 46. — L.-L. Dubois.
5. **David** (Gilles), c. 47. — A. Duval.
6. **David** (Jean), c. 47. — J. Andriessen.
7. **David** (Jean-B.), c. 48. — P. Boisard.
8. **David** (Pierre), c. 50. — A. Rayez.

Davidico (Lorenzo), c. 50. — P. Bailly.
Dávila (Thomas), c. 51. — B. Van Luijk.
Daza (Antoine), c. 52. — Fidèle de Ros.
De Bacquere (Benoit), c. 53. — C. Hontoir.
Debrosse (Robert), c. 53. — P. Bailly.
Dechamps (Victor), c. 54. — M. De Meulemeester.
De Coster (Rombaut), c. 58. — M. Verjans.

Découragement. — 1. Découragement, c. 58. — 2. Défiance de soi, c. 61. — 3. Désespoir, c. 62. — R. Vernay.

Décrouille (Romuald), c. 65. — L. Mahieu.
De Cuyper (Laurent), c. 66. — I. Rosier.
Dedemaecker (Jeanne), c. 67. — A. Mens.

Défauts. — 1. Notion, c. 68. — 2. Nomenclatures et essais de classification, c. 71. — 3. Connaissance des défauts, c. 74. — 4. Correction des défauts, c. 80. — 5. Utilisation des défauts, c. 86. — A. Cabassut.

Defensor, c. 88. — H.-M. Rochais.

Défi spirituel. — 1. Origine, c. 90. — 2. Nature et pratique, c. 93. — 3. Sens spirituel, c. 95. — É. Catta.

Défiance, Défiance de soi. Voir Confiance, Découragement.

Deforis (Jean-Pierre), c. 98. — A. des Mazis.

Dégagement spirituel. Voir Dépouillement, Désappropriation.

Dégoût spirituel. — 1. Les diverses espèces du dégoût spirituel, c. 99. — 2. Le dégoût-épreuve, c. 100. — 3. But de l'épreuve du dégoût, c. 102. — 4. Remèdes, c. 103. — H. Martin.

Degrés. Voir Commençants, Parfaits, Progrès, Progressants, Voies, etc.

Deharbe (Joseph), c. 104. — P. Bailly.

Dehon (Léon). — 1. Vie et fondation, c. 106. — 2. Écrits spirituels, c. 109. — 3. Doctrine spirituelle, c. 110. — 4. Sources et influence, c. 114. — H. Dorresteijn.

Déification. Voir Divinisation, Grace.

De Jonghe (Baudouin), c. 116. — M. Verjans.
Delacroix (Henri), c. 117. — A. Rayez.
Delage (Augustin), c. 119. — P. Pourrat.

Délaissement. Voir Déréliction.

Delarbre (Raphael), c. 120. — A. Le Carou.
Delatte (Paul), c. 121. — A. des Mazis.
Delbrel (Joseph), c. 123. — P. Bailly,
Delehaye (Hippolyte), c. 124. — B. de Gaiffier.
Deleloš (Jeanne), c. 125. — V. Truijen.
Delerue (Félix), c. 126. — M. De Meulemeester.
Delfino (Pierre), c. 127. — A. Giabbani.
Delgado (Antoine), c. 129. — Fidèle de Ros.
Del Nente (Ignace), c. 129. — A. Duval.
Del Pas. Voir Ange del Pas.
Delpeuch (Léon), c. 131. — A. Perbal.
Del Rio (Martin), c. 131. — A. Rayez.
Deluil-Martiny. Voir Dévotions prohibées, Marie de Jésus.
Dementhon (Charles), c. 132. — A. Rayez.

Démétriade (Sainte). — 1. La vierge, c. 133. — 2. Lettre de Pélage, c. 133. — 3. Lettre de S. Jérôme, c. 134. — 4. Avertissement de S. Augustin, c. 135. — G. Bardy.

Demeures, c. 137. — R.-L. Oechslin.

Démia (Charles). — 1. Vie, c. 139. — 2. Écrits, c. 140. — P. Pourrat.

Démon. — I. **Dans l'Écriture.** 1. Dans l'ancien Testament, c. 142. — 2. Dans le nouveau Testament, c. 145. — 3. Conclusion, c. 150. — S. Lyonnet.

II. **Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène.** 1. Démons et idoles, c. 153. — 2. Les deux esprits, c. 160. — 3. Démons et vices, c. 168. — 4. Démon, baptême et martyre chez Tertullien, c. 174. — 5. Le combat spirituel chez Origène, c. 182. — J. Daniélou.

III. **Dans la littérature monastique.** 1. Vies des moines du 4e siècle, c. 189. — 2. Évagre le Pontique, c. 196. — 3. Relations sur la vie des moines, c. 205. — A. et C. Guillaumont.

IV. **En Occident.** 1. Du 4e au 7e siècle : la période patristique, c. 212. — 2. Du 8e au 13e siècle : jusqu'à S. Thomas, c. 219. — 3. Du 14e au 17e siècle : la fièvre satanique, c. 225. — 4. Du 18e siècle à nos jours : la révolte luciférienne, c. 231. — F. Vandenbroucke.
V. **Synthèse.** 1. Synthèse dogmatique, c. 234. — 2. Synthèse théologique, c. 234. — 3. Synthèse pastorale, c. 236. — F. Vandenbroucke.
Denifle (Joseph). — 1. Vie, c. 238. — 2. Recherches sur la mystique allemande, c. 239. — O. Spiess.
Denis (Antoine), c. 241. — A. Rayez.
Denise (Claude), c. 242. — P. Broutin.
Dénuement. Voir Dépouillement, Désappropriation.
1. **Denys d'Alexandrie** (Saint). — 1. L'homme et l'œuvre, c. 243. — 2. Doctrine spirituelle, c. 243. — J. Lécuyer.
2. **Denys l'Aréopagite (Le pseudo-).**
I. **Rappel de la question dionysienne.** 1. La fin d'une légende, c. 245. — 2. Le problème des Areopagitica, c. 246. — 3. Le mystère de leur auteur, c. 249.
II. **Les écrits aréopagitiques.** 1. Écrits apocryphes, « authentiques », fictifs ou perdus, c. 257. — 2. Éditions, traductions et répertoires, c. 263.
III. **La doctrine du pseudo-Denys.** 1. Des cosmologies antiques à l'univers dionysien, c. 265. — 2. Structure et fonctions de toute hiérarchie, c. 266. — 3. L'univers intelligible de la hiérarchie céleste, c. 268. — 4. L'univers des intelligences humaines : sa structure, c. 270. — 5. La science dans la hiérarchie humaine, c. 272. — 6. La divinisation de la hiérarchie humaine, c. 276. — 7. Christologie, hiérarchies et mystique, c. 280. — R. Roques.
IV. **Influence du pseudo-Denys en Orient.** 1. Appréciations sur l'influence de Denys, c. 287. — 2. Scoliastes et commentateurs, c. 288. — 3. Catalogues de manuscrits ou de lectures, c. 291. — 4. S. Maxime le Confesseur, c. 295. — 5. Utilisation du corpus dionysien en Orient, c. 300. — A. Rayez, P. Sherwood, A. Wenger, J. Leroy, etc.
V. **Influence du pseudo-Denys en Occident.** A. *Du 6e au 12e siècle.* 1. Origine de l'influence dionysienne, c. 318. — Ph. Chevallier. — 2. École victorine, c. 323. — H. Weisweiler et G. Dumeige. — 3. Cisterciens, c. 329. — M.-A. Fracheboud. — B. *Au 13e siècle.* 1. Robert Grosseteste, c. 340. — S. de St-Anthonis. — 2. S. Albert le Grand, c. 343. — J. Turbessi. — 3. S. Thomas d'Aquin, c. 349. — J. Turbessi. — C. *Aux 14e et 15e siècles.* 1. Eckhart, c. 358. — M. de Gandillac. — 2. Tauler, c. 360. — M. de Gandillac. — 3. Ruusbroec, c. 361. — A. Ampe. — 4. Gerson, c. 365. — A. Combes. — 5. Nicolas de Cues, c. 375. — M. de Gandillac. — 6. Harphius, c. 378. — A. Combes. — 7. Marsile Ficin, c. 383. — R. Marcel. — D. *Au 16e siècle.* 1. En Espagne avant S. Jean de la Croix, c. 386. — J. Krynen. — 2. S. Jean de la Croix, c. 399. — Eulogio de la Vierge du Carmel. — 3. Giordano Bruno, c. 408. — P.-H. Michel. — E. *17e et 18e siècles.* 1. L'école carmélitaine, c. 410. — Eulogio de la Vierge du Carmel. — 2. Les Carmes de la réforme de Touraine, c. 417. — S.-P. Michel. — 3. Benoît de Canfield et ses disciples, c. 421. — Optat de Veghel. — 4. De Bérulle à Fénelon, c. 422. — A. Rayez.
3. **Denys Bar Salibi.** Voir Jacques Bar Salibi.
4. **Denys Brisseno,** c. 429. — D. Gutiérrez.
5. **Denys le Chartreux.** — 1. Vie, c. 430. — 2. Œuvres, c. 432. — 3. Théologie mystique, c. 434. — 4. Questions diverses, c. 444. — 5. Sources et influence, c. 446. — A. Stoelen.
6. **Denys de Corinthe** (Saint), c. 449. — G. Bardy.
7. **Denys de la Mère de Dieu,** c. 450. — Louis-Marie.
8. **Denys-le-Studite,** c. 451. — J. Leroy.
9. **Denys,** c. 452. — J. Leroy.
10. **Denys,** c. 454. — J. Leroy.
Deplace (Charles), c. 454. — P. Bailly.
Dépouillement. — I. **Dans l'Écriture,** c. 456. — R.-L. Oechslin. — II. **Chez les Pères,** c. 458. — G. Bardy. — III. **Au moyen âge,** c. 468. — IV. **Dans l'école carmélitaine,** c. 478. — R.-L. Oechslin. — V. **Époque moderne et contemporaine.** 1. *Aux 17e et 18e siècles,* c. 484. — 2. *Aux 19e et 20e siècles,* c. 495. — H. Martin. — VI. **Doctrine du dépouillement,** c. 497. — R.-L. Oechslin.
Deprez (Marie), c. 502. — Agnès-Marie.
Déréliction. — 1. Sens général, c. 504. — 2. Description de l'état de déréliction, c. 505. — 3. But de Dieu, c. 509. — 4. Utilisation de la déréliction, c. 515. — H. Martin.
Dernoye (Bonaventure), c. 517. — M. Verjans.
Désappropriation. — 1. La spropriatione du Breve Compendio, c. 519. — 2. Désappropriation salésienne, c. 520. — 3. Désappropriation et application à Dieu, c. 521. — 4. Désappropriation, mesure de perfection, c. 523. — 5. Vraie et fausse désappropriation, c. 526. — J.-L. Goré.
Des Caurres (Jean), c. 529. — A. Rayez.
Deschamps (Thomas), c. 530. — S.-P. Michel.
Descos (Arnauld), c. 533. — P. Blanco Trias.
Descrochets (Charles), c. 533. — A. des Mazis.
1. **Désert** (Spiritualité du). Voir Érémitisme, Exode.
2. **Désert** (Spiritualité des Pères du). Voir Pères du Désert.
3. **Déserts (saints).** — 1. Chez les Carmes Déchaussés, c. 534. — Paul-Marie de la Croix. — 2. Dans l'ordre de S. François, c. 539. — Melchior de Pobladura.
Désespoir. Voir Découragement.
Desfresnes (Louis), c. 549. — A. Rayez.
Desgenettes. Voir Dufriche-Desgenettes.
Desgeorge (François-Amédée), c. 549. — L. Cristiani.
Désintéressement. — 1. La donnée de l'ancien Testament, c. 551. — 2. La solution de l'Évangile, c. 553. — 3. La doctrine des Apôtres, c. 557. — 4. L'apport de la sagesse grecque, c. 560. — 5. Le désintéressement du gnostique, c. 562. — 6. L'eudémonisme augustinien, c. 566. — 7. « Le problème de l'amour au moyen âge », c. 571. — 8. Le sens de la querelle du pur amour, c. 577. — 9. Essai de synthèse, c. 586. — É. Boularand.
1. **Désir de Dieu.** Voir Dieu (Désir de).
2. **Désir de la perfection.** — 1. Définition, c. 592. — 2. Nature et évolution du désir, c. 594. — 3. Utilité et efficacité du désir de la perfection, c. 597. — 4. Désir, humilité et abandon, c. 599. — 5. Mirages et pièges du désir de la perfection, c. 600. — 6. Les « excitants » du désir de la perfection, c. 601. — A. Dauchy.
1. **Désiré Bellegrando d'Oriano,** c. 604. — Julien-Eymard d'Angers.
2. **Désiré des Planches,** c. 604. — Julien-Eymard d'Angers.
Désirs. — I. **Définitions,** c. 606. — II. **Importance des désirs,** c. 608. — III. **Conduite des désirs,** c. 612. — H. Martin.
Desmarets (Charles), c. 623. — A. Guny.
Desmarets de Saint-Sorlin (Jean). — 1. Vie et œuvres, c. 624. — 2. « Les délices de l'esprit », c. 627. — A. Dodin.
1. **De Smedt** (Charles), c. 629. — M. Coens.
2. **De Smedt** ou **Fabri** (Gilles), c. 630. — I. Rosier.
Désoccupation. Voir Dépouillement, Désappropriation.
Désolation. — 1. Examen de cas de grande désolation, c. 631. — 2. Nature, origines, raison d'être et types divers de la grande désolation, c. 639. — 3. Conduite pratique, c. 643. — H. Martin.
Desolda (François), c. 645. — A. Huber.
Despruets (Jean), c. 645. — A. Huber.
Desqueux (François), c. 646. — L. Mahieu et A. Rayez.
Desurmont (Achille). — 1. Vie, c. 648. — 2. Œuvres, c. 649. — G. Liévin.
Détachement. Voir Dépouillement, Désappropriation.
« **Deutsch Theologia** ». Voir « Théologie germanique ».
Devie (Alexandre-Raymond), c. 651. — P. Pourrat.

Devine (Arthur), c. 653. — Costante di S. Gabriele.
Devoir. I. **Le devoir en morale.** 1. Extension des devoirs, ratione materiae, c. 654. — 2. Détermination des devoirs du point de vue formel, ratione debiti, c. 655. — 3. Conclusion, c. 658. — II. **Le devoir en spiritualité.** 1. Morale et spiritualité, c. 659. — 2. Le devoir comme type de sainteté, c. 660. — 3. Devoir et progrès spirituel, c. 664. — J. Tonneau.
Devoir d'état. — 1. Multiples formes du devoir d'état, c. 672. — 2. Questions à résoudre, c. 675. — 3. En dehors de l'influence de la Révélation, c. 677. — 4. Morale révélée de l'œuvre humaine, c. 679. — 5. Morale révélée du devoir d'état « personnel », c. 689. — 6. Exigences générales du devoir d'état, c. 698. — R. Carpentier.
Devotio. — 1. Dans la langue classique, c. 703. — 2. Dans la langue chrétienne, c. 705. — J. Chatillon.
1. **Dévotion** (Fondement théologique). — 1. Nature, c. 716. — 2. Cause, c. 718. — 3. Effet, c. 719. — 4. La dévotion et les autres actes de la religion, c. 720. — J. W. Curran.
2. **Dévotion** (Littérature de). Voir Piété.
« Dévotion Moderne ». — 1. Fondation et expansion, c. 727. — 2. Maîtres et principaux écrivains, c. 729. — 3. Écrivains mineurs et anonymes, c. 735. — 4. Sources et autorités, c. 741. — 5. Caractère général et originalité, c. 743. — 6. Déclin et influence, c. 744. — P. Debongnie.
Dévotion sensible. Voir Consolation, Ferveur.
Dévotions. — 1. Dévotions et dévotion, c. 748. — 2. Développement historique, c. 758. — 3. Principales dévotions, c. 761. — É. Bertaud et A. Rayez.
Dévotions prohibées. — 1. Règles générales, c. 778. — 2. Dévotions prohibées quant à leur objet, c. 780. — Quant à leur mode, c. 790. — A. de Bonhome.
Dévouement. Voir Charité fraternelle, Devotio, Don de soi, Générosité, Voeu, Zèle.
De Weert (Jean), c. 795. — L. Moereels.
Dewora (Victor), c. 796. — C. Kammer.
1. **Deza** (Alphonse), c. 796. — M. Nicolau.
2. **Deza** (Maximilien), c. 797. — A. Rayez.
Dhuoda ou **Dodana**, c. 798. — L. Gaillard.
Diaconat. — 1. Institution du diaconat, c. 799. — 2. Fonctions du diacre, c. 803. — 3. Fondements d'une spiritualité du diaconat, c. 810. — J. Lécuyer.
Diacrisis. Voir Direction II.
Diadoque de Photicé. — 1. Vie, c. 817. — 2. Œuvres, c. 818. — 3. Polémiques de Diadoque, c. 821. — 4. Sources et formation de Diadoque, c. 824. — 5. La doctrine, c. 824. — 6. Influence, c. 832. — É. des Places.
Dialogues spirituels. — 1. Classement chronologique, c. 834. — 2. Conclusions, c. 848. — É. Bertaud.
1. **Dialogus de conflictu amoris Dei et linguae dolosae,** c. 850. — C. Hontoir.
2. **Dialogus de institutione et exercitiis cellae,** c. 851. — A. Rayez.
3. **Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem,** c. 851. — C. Hontoir.
Diane d'Andalo (Bienheureuse), c. 853. — A. Duval.
Dias (André), c. 855. — M. Martins.
1. **Diaz** (Jean), c. 856. — B. van Luijk.
2. **Diaz de Bedoya** (Emmanuel), c. 856. — Isidore de Villapadierna.
3. **Diaz de Luco** (Juan Bernal), c. 857. — C. M. Garcia Gambín.
4. **Diaz de Ortega** (Élisabeth), c. 858. — Louis-Marie.
Dick (Léopold), c. 859. — F. Zoepfl.
Didachè, c. 860. — G. Bardy.
Didascalie des Apôtres, c. 863. — G. Bardy.
Didiot (Jules). — 1. Vie, c. 865. — 2. Ascétisme et mystique, c. 866. — L. Mahieu.
Didyme d'Alexandrie. — 1. Vie et œuvres, c. 868. — 2. Doctrine spirituelle, c. 869. — G. Bardy.
1. **Diégo de Cabranes,** c. 871. — C. M. Garcia Gambín.
2. **Diégo Garcia.** — Vie, c. 871. — 2. Œuvres, c. 872. — M. Alonso Alonso.
3. **Diégo de Jésus,** c. 873. — Louis-Marie.
4. **Diégo de la Mère de Dieu.** c. 874. — Henri du Sacré-Coeur.
5. **Diégo de Sainte-Anne,** c. 875. — Henri du Sacré-Coeur.
6. **Diégo-Joseph de Cadix** (Bienheureux). — 1. Vie c. 875. — 2. Œuvres, c. 876. — Fidèle de Ros.
Diemude (Bienheureuse), c. 878. — L. Bergeron.
Dieppurg (Jean de). Voir Jean de Francfort.
Dier (Rudolf). Voir Rudolf Dier de Muiden.
Dierkens (Pierre), c. 879. — B. M. Hansoul.
Diertins (Ignace), c. 880. — A. Rayez.
Diesbach (Nicolas de), c. 881. — P. Bailly.
1. **Dieu (Connaissance mystique).** — I. **Vue d'ensemble,** c. 883. — II. **Vision spéculaire et vue par assimilation d'amour,** c. 886. — III. **Intuition intellectuelle de l'essence divine et mystique trinitaire.** 1. Jalons jusqu'au 12e siècle, c. 888. — 2. Position de Guillaume de Saint-Thierry et développements ultérieurs (13e s., mystique rhénane, mystique thioise, 15e s., mystique espagnole du 16e s., 17e s.), c. 892. — IV. **Conclusion,** c. 927. — L. Reypens.
2. **Dieu (Désir de).** — 1. Aspect philosophique, c. 930. — 2. Aspect théologique, c. 941. — F. Taymans d'Eypernon.
Dieul (Anselme), c. 947. — P. Doyère.
Dignam (Auguste), c. 947. — H. Chadwick.
Dimanche. — I. **Origine et développement de la spiritualité du dimanche,** c. 948. — II. **Synthèse doctrinale,** c. 967. — J. Gaillard.
Dimitri de Rostov (Tuptalo Daniel). — 1. Vie, c. 982. — 2. Œuvres et doctrine spirituelle, c. 983. — L. Kologrivof.
Diodore. — 1. Vie et œuvres, c. 986. — 2. Doctrine, c. 988. — G. Bardy.
Diognète (Épitre a), c. 993. — H.-I. Marrou.
Diomira (Maria) du Verbe incarné. — 1. Vie, c. 995. — 2. Écrits et spiritualité, c. 996. — François-Solano de Paris.
Diotallevi (Alexandre), c. 997. — P. Pirri.
Dirc Van Herxen, c. 999. — L. Moereels.
Dirckinck (Jean), c. 1000. — P. Bailly.
Direction spirituelle. — I. **Dans l'antiquité.** 1. Socrate, c. 1002. — 2. Après Socrate, c. 1004. — É. des Places.
II. **Chez les chrétiens orientaux.** 1. Vocabulaire, c. 1008. — 2. Qualités canoniquement requises du directeur, c. 1017. — 3. Qualités et devoirs personnels, c. 1023. — 4. Nécessité de la direction, c. 1032. — 5. Pratique de la manifestation des pensées, c. 1036. — 6. Devoirs du disciple, c. 1039. — 7. Efficacité de la direction, c. 1046. — 8. Appendice : Moniales et laïques, c. 1051. — I. Hausherr.
III. **En Occident** : A. *Jusqu'au 11e siècle.* 1. Les maîtres : de S. Ambroise à S. Augustin, c. 1062. — 2. La seconde moitié du 5e siècle et le 6e, c. 1070. — 3. La direction spirituelle dans les monastères, c. 1072. — 4. S. Grégoire le Grand, c. 1076. — 5. Du 7e siècle à S. Anselme, c. 1077. — G. Bardy. — B. *Au moyen âge.* 1. Caractères généraux, c. 1083. — 2. Survivances de l'école bénédictine, c. 1084. — 3. S. Bernard et l'école cistercienne, c. 1085. — 4. L'école de Saint-Victor, c. 1088. — 5. L'école franciscaine, c. 1089. — 6. L'école dominicaine, c. 1090. — 7. L'école anglaise, c. 1093. — 8. L'école néerlandaise, c. 1095. — 9. Jean Gerson, c. 1098. — F. Vandenbroucke. — C. *Période moderne.* Introduction, c. 1099. — A. Rayez. — *Au 16e siècle :* 1. La direction spirituelle et la réforme catholique, c. 1108. — 2. Influence de la spiritualité ignatienne, c. 1115. — M. Olphe-Galliard. — *Du 17e siècle à nos jours* : 1. Le 17e siècle, c. 1119. — 2. Le 18e siècle, c. 1133. — 3. Le 19e siècle, c. 1135. — 4. Le 20e siècle, c. 1141. — C. Berthelot du Chesnay.
IV. **Direction spirituelle et psychologie.** 1. La psychologie comme source d'informations, c. 1144. — 2. Action du directeur : techniques d'investigation et techniques

curatives, c. 1156. — 3. La relation du directeur et du dirigé, c. 1167. — J. Mac Avoy.

V. **Justification théologique.** 1. Notions, c. 1174. — 2. La pensée de l'Église, c. 1175. — 3. Nature et fondement de la direction, c. 1180. — 4. Mission du directeur, c. 1183. — 5. Conclusion. Contrôle de la vie spirituelle, c. 1191. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine.

VI. **Direction spirituelle par des laïques.** 1. Législation canonique, c. 1194. — 2. Direction spirituelle et gouvernement général, c. 1196. — 3. Compte de conscience et direction, c. 1197. — 4. Rôle de la supérieure, c. 1199. — A. Delchard.

VII. **En dehors du catholicisme.** A. Direction de conscience et protestantisme : 1. Refus de la direction de conscience jusqu'au 19e siècle, c. 1202. — 2. Réintroduction de la direction de conscience au 20e siècle, c. 1204. — 3. Direction et confession dans le protestantisme contemporain, c. 1206. — R. Rouquette. — B. La direction spirituelle dans l'hindouisme, c. 1210. — O. Lacombe.

Directoire, c. 1214. — A. Rayez.

Directoires spirituels. — 1. Notions et histoire, c. 1216. — 2. But, c. 1219. — 3. Conditions, c. 1220. — 4. Autorité, c. 1221. — E. Gambari.

Discernement des esprits. — I. **Dans l'Écriture.** 1. Ancien Testament, c. 1222. — 2. Le Manuel de discipline, c. 1229. — 3. Nouveau Testament, c. 1231. — J. Guillet.

II. **Chez les Pères.** 1. En Orient, c. 1247. — 2. En Occident, c. 1250. — 3. En Orient : 5e-7e siècles, c. 1252. — G. Bardy.

III. **Au moyen âge.** 1. Caractères généraux, c. 1254. — 2. Le 12e siècle, c. 1255. — 3. Le 13e siècle, c. 1257. — 4. Le 14e siècle, c. 1258. — 5. Le 15e siècle, c. 1261. — F. Vandenbroucke.

IV. **Période moderne.** 1. Les Exercices de S. Ignace et leurs commentateurs, c. 1267. — 2. Le cardinal Bona, c. 1275. — 3. Auteurs divers, c. 1278. — J. Pegon.

V. **Discernement des esprits et direction spirituelle.** 1. Discernement des mobiles de l'action, c. 1281. — 2. Discernement des dons spirituels exceptionnels, c. 1283. — 3. Le discernement des faveurs de la haute oraison, c. 1284. — 4. Le don de discernement, c. 1285. — H. Martin.

VI. **Conclusion.** 1. Discernement et formation de la conscience, c. 1286. — 2. Discernement et vertu de prudence, c. 1288. — 3. Discernement et expérience chrétienne, c. 1289. — J. Pegon.

Disciplina. — 1. Les sens classiques, c. 1291. — 2. Les utilisations chrétiennes primitives, c. 1292. — 3. Le moyen âge, c. 1297. — 4. Disciplina au sens de flagellation, c. 1301. — J. Leclercq.

Discipline (instrument de pénitence). — 1. Discipline pénale, c. 1302. — 2. Discipline de dévotion commune ou privée, c. 1304. — 3. Pratique actuelle, c. 1309. — É. Bertaud.

Discrétion. — I. **Notion.** 1. Discretio, c. 1311. — 2. Discrétion et prudence, c. 1312.

II. **Aperçu historique.** 1. Dans l'antiquité grecque, c. 1314. — 2. Dans l'Écriture, c. 1316. — 3. Tradition patristique, c. 1318. — 4. Tradition médiévale, c. 1322. — 5. Tradition moderne, c. 1326.

III. **Rôle dans la vie spirituelle,** c. 1329. — A. Cabassut.

Dissemblance (Regio dissimilitudinis). — 1. Origine lointaine : Platon, c. 1330. — 2. Origine prochaine : Plotin, c. 1332. — 3. Le tournant chrétien : S. Augustin, c. 1333. — 4. L'utilisation large et généralisée au 12e siècle, c. 1336. — 5. Du 13e au 17e siècle, quelques jalons, c. 1343. — G. Dumeige.

Dissipation, c. 1346. — R. Vernay.

Distractions. — 1. Le problème spirituel, c. 1347. — 2. L'enseignement des Pères, c. 1348. — 3. Des Pères aux temps modernes, c. 1351. — 4. Les vues de la psychologie, c. 1355. — 5. Attitudes pratiques, c. 1359. — R. Vernay.

Divertissement. — 1. Notions, c. 1364. — 2. Divertissement pascalien, c. 1365. — 3. Jalons pour une histoire du divertissement, c. 1367. — 4. Attitude spirituelle en face du divertissement, c. 1370. — F. Marty.

Divinisation. — I. **Pensée religieuse des grecs.** 1. Les poètes, c. 1371. — 2. L'orphisme et les mystères, c. 1372. — 3. Platon, c. 1373. — 4. Le stoïcisme, c. 1374. — 5. La gnose hermétique, c. 1375. — É des Places.

II. **Patristique grecque.** 1. De S. Ignace d'Antioche à Origène, c. 1376. — 2. De S. Athanase à S. Cyrille d'Alexandrie, c. 1380. — 3. De Denys l'Aréopagite à S. Jean Damascène, c. 1385. — I.-H. Dalmais.

III. **Chez les Pères latins.** 1. Le lexique de la divinisation, c. 1390. — 2. Développement de la doctrine de la divinisation, c. 1393. — G. Bardy.

IV. **Moyen âge.** A. Auteurs monastiques du 12e siècle. 1. Bénédictins, c. 1399. — 2. Cisterciens, c. 1405. — 3. Chartreux, c. 1412. — M.-A. Fracheboud. — B. Théologiens du 13e siècle. 1. Alexandre de Halès, c. 1414. — 2. S. Bonaventure, c. 1416. — 3. S. Albert le Grand, c. 1421. — 4. S. Thomas, c. 1426. — H.-T. Conus. — C. École rhénane et flamande. — 1. Selon Eckhart, c. 1432. — Chez Tauler, c. 1440. — 3. Selon Suso, c. 1442. — 4. Selon Ruysbroeck, c. 1443. — R.-L. Oechslin.

V. **Au 17e siècle.** 1. Benoît de Canfield, c. 1446. — J. Orcibal. — 2. De Benoît de Canfield à Louis Laneau, c. 1452. — A. Rayez. — 3. Louis Laneau, c. 1456. — J. Guennou.

Dobrosielski (Chrysostome), c. 1459. — Julien-Eymard d'Angers.

Dobrowbolski (Augustin), c. 1461. — C. Hontoir.

Docétisme. — 1. Dans le nouveau Testament, c. 1462. — 2. Aux 2e et 3e siècles, c. 1463. — 3. Influence, c. 1465. — G. Bardy.

Docilité. — 1. Sens, c. 1468. — 2. Dans la vie spirituelle, c. 1469. — 3. Progrès et obstacles, c. 1470. — J. Lécuyer.

Docilité au Saint-Esprit. — I. Notions, c. 1471. — II. Dans l'Écriture, c. 1472. — III. Brève enquête patristique, c. 1482. — IV. Enseignement de S. Thomas, c. 1487. — V. Du 14e siècle à nos jours. 1. Erreurs médiévales, c. 1490. — 2. Au 16e siècle, c. 1490. — 3. Au 17e siècle. Louis Lallemant, c. 1491. — 4. Aux 19e et 20e siècles, c. 1494. — V. Essai de synthèse, c. 1495. — J. Lécuyer,

Docte ignorance, c. 1497. — M. de Gandillac.

Doctrinaires. — 1. Histoire, c. 1501. — 2. Les « Instructions familières » de César de Bus, c. 1506. — 3. Autres ouvrages de doctrinaires, c. 1510. — L. Cristiani et P. Bailly.

Doddridge (Philippe), c. 1512. — H. Fehner.

Doëns (Marguerite-Marie), c. 1513. — A. Rayez.

Domenica dal Paradiso, c. 1513. — A. Duval.

Domenichi (Dominique de). — 1. Vie, c. 1516. — 2. Liber de contemplatione Dei, c. 1517. — A. Rayez.

Dominant (Défaut). Voir Défauts.

1. **Dominique** (Saint). — 1. Vie, c. 1519. — 2. Les documents de la spiritualité de S. Dominique, c. 1522. — 3. Les sources et les inspirations, c. 1524. — 4. Les éléments, c. 1526. — M.-H. Vicaire.
2. **Dominique Cavalca.** Voir Cavalca.
3. **Dominique de Jésus-Marie,** c. 1532. — Louis-Marie et André Rayez.
4. **Dominique de la Mère de Dieu.** — 1. Vie, c. 1534. — 2. Œuvres, c. 1536. — 3. Doctrine spirituelle, c. 1537. — Federico dell'Addolorata.
5. **Dominique de Prusse,** c. 1539. — A. Stoelen.
6. **Dominique de Saint-Albert.** — 1. Vie et œuvres, c. 1542. — 2. Doctrine, c. 1542. — E. Tonna.
7. **Dominique de la Sainte-Trinité,** c. 1544. — Louis-Marie et André Rayez.
8. **Dominique Savio** (Saint), c. 1546. — E. Valentini.

Domo (De interiori). — 1. Un centon, c. 1548. — 2. La doctrine, c. 1549. — 3. Sources et comparaisons, c. 1550. — Ph. Delhaye.

Domus Dei. — 1. Dans l'ancien Testament, c. 1551. —

2. Dans le nouveau Testament, c. 1554. — 3. Dans la patristique jusqu'au début du moyen âge, c. 1558. — 4. Dans la liturgie de la Dédicace, c. 1563. — J. Gaillard.

Don de soi. — 1. Sens de l'expression, c. 1567. — 2. Applications spirituelles, c. 1570. — J. Tonneau.

Donat (Saint). — 1. Vie, c. 1573. — 2. Règles monastiques, c. 1574. — G. Bardy.

Donati (Thomas), c. 1577. — A. Duval.

Doncourt (Henri-François Simon de), c. 1578. — I. Noye.

Donnés. Voir Frères Lais.

Dons du Saint-Esprit. I. **Chez les Pères,** c. 1579. — G. Bardy.

II. **Le moyen âge.** 1. Du 12e siècle à 1250, c. 1589. — 2. Les théologiens après 1250 (sauf S. Thomas), c. 1594. — 3. Les auteurs spirituels du 14e siècle au 16e siècle, c. 1596. — F. Vandenbroucke.

III. **Période moderne.** 1. Les théologiens, c. 1603. — 2. Les spirituels, c. 1604. — 3. Au 18e et au 19e siècle, c. 1609. — A. Rayez.

IV. **Saint Thomas et la théologie thomiste.** 1. Théologie des dons dans l'œuvre de S. Thomas, c. 1610. — 2. La doctrine thomiste des dons dans la théologie catholique, c. 1632. — M.-M. Labourdette.

V. **Les dons dans la vie des saints,** c. 1635. — Ch. Bernard.

Doré (Pierre). — 1. Vie, c. 1641. — 2. Œuvres, c. 1642. — A. Duval.

Dorizy de Verzet (Marie), c. 1645. — P. Viard.

Dorlant (Pierre). — 1. Vie, c. 1646. — 2. Œuvres, c. 1647. — 3. L'Elckerlyc, c. 1650. — L. Moereels.

Dorothée (Saint). — 1. Vie, c. 1651. — 2. Écrits, c. 1654. — 3. Doctrine, c. 1657. — J.-M. Szymusiak et J. Leroy.

Dorothée de Montau (Bienheureuse). — 1. Vie, c. 1664. — 2. Doctrine, c. 1665. — 3. Rayonnement et sources, c. 1667. — H. Westpfahl.

Dorothée de Saint-René, c. 1669. — Louis-Marie.

Dorron (Charles), c. 1669. — A. Guny.

Dosda (Jean-Baptiste), c. 1669. — M. De Meulemeester.

Dosithée de Saint-Alexis, c. 1670. — Louis-Marie.

Doss (Adolphe de), c. 1671. — P. Bailly.

Doublet (Jules), c. 1671. — A. Rayez.

Douceline (Sainte), c. 1672. — B. de Gaiffier.

Douceur. — 1. Sémantique biblique, c. 1674. — 2. Chez S. Augustin et S. Jean Chrysostome, c. 1676. — 3. Chez S. Thomas, c. 1679. — 4. Au 17e siècle, c. 1681. — A.-I. Mennessier.

Doujat (François), c. 1685. — I. Noye.

Douleurs (Notre-Dame des Sept-). — 1. Objet de la dévotion, c. 1686. — 2. Son histoire, c. 1689. — É. Bertaud.

1. **Doyle** (Francis Cuthbert), c. 1701. — L. Bergeron.

2. **Doyle** (William), c. 1702. — H. Kelly.

Doyotte (François), c. 1704. — P. Bailly.

Dozenne (Pierre), c. 1705. — A. Rayez.

Drach (David), c. 1706. — A. Rayez.

Dracontius. — 1. Vie, c. 1706. — 2. Œuvres, c. 1707. — 3. Idées religieuses, c. 1708. — G. Bardy.

Dralli (Charles André), c. 1711. — P. Pirri.

Drelincourt (Charles), c. 1712. — A. Rayez.

Drews (Jean), c. 1713. — J.-M. Szymusiak.

Drexelius (Jérémie). — 1. Vie, c. 1714. — 2. Œuvres spirituelles, c. 1714. — P. Bailly.

Driedo (Jean). — 1. Vie et œuvres, c. 1717. — 2. Doctrine spirituelle, c. 1718. — J. Étienne.

Drogon, c. 1719. — L. Bergeron.

Droste zu Vischering (Marie). Voir Marie du Divin-Coeur.

Druthmar (Chrétien de Stavelot), c. 1721. — L. Bergeron.

Druzbicki (Gaspard). — 1. Vie, c. 1723. — 2. Œuvres, c. 1724. — 3. Doctrine spirituelle, c. 1726. — J.-M. Szymusiak.

Dublanchy (Edmond), c. 1736. — L.-L. Dubois.

1. **Dubois** (Albert), c. 1736. — A. Rayez.

2. **Dubois** (Ernest), c. 1737. — M. De Meulemeester.

3. **Dubois** (Henri-Marie), c. 1738. — P. Boisard.

4. **Dubois** (Paul), c. 1739. — A. Rayez.

Du Bos (Charles). — 1. Vie, c. 1739. — 2. Œuvres, c. 1739. — P. Blanchard.

Du Bosc (Jacques), c. 1742. — Julien-Eymard d'Angers.

Dubouché (Théodelinde), c. 1743. — F. Wenner.

Du Bourg (Marie), c. 1745. — J. Delaire.

Du Breul (Jacques). Voir t. 3, col. 1798.

Du Buc (Alexis), c. 1747. — B. Mas.

Du Chastel (Anselme), c. 1747. — A. Rayez.

Duclaux (Antoine du Pouget), c. 1748. — P. Boisard.

Du Corroy (du Courroy; Simon), c. 1749. — P. Bailly.

Dufau (Toussaint), c. 1749. — L. Henvaux.

Du Fossé (Pierre Thomas, sieur du Fossé). — 1. Vie, c. 1750. — 2. Œuvres, c. 1752. — 3. « Mémoires », c. 1753. — A. Dodin.

Dufour (Antoine), c. 1755. — A. Rayez.

Dufrène (Maximilien), c. 1756. — P. Bailly.

Dufriche-Desgenettes (Charles-Éléonor), c. 1757. — J. Letourneur.

Duguet (Jacques-Joseph). — 1. Vie, c. 1759. — 2. Œuvres, c. 1760. — A. Guny.

Du Houx (Jeanne). — 1. Vie, c. 1769. — 2. Vie spirituelle, c. 1769. — 3. Influence, c. 1771. — É. Catta.

Duhr (Joseph), c. 1774. — P. Bailly.

1. **Du Jardin** (Anne; en religion Bonne de Paris), c. 1774. — Julien-Eymard d'Angers.

2. **Du Jardin** (Thomas), c. 1775. — P. Grootens.

Du Laurens (Louis), c. 1776. — A. Guny.

Dulcedo, Dulcedo Dei. — 1. Vocabulaire de l'antiquité, c. 1778. — 2. Donné biblique et versions latines de l'Écriture, c. 1779. — 3. Spiritualité patristique et médiévale, c. 1784. — J. Chatillon.

Dulcin ou Dulcino. Voir DS, t. 1, col. 799-801.

Dulcken (Antoine), **senior,** voir DS, t. 2, col. 757-758; **junior,** voir DS, t. 2, col. 769.

1. **Dumas** (Jérôme), c. 1796. — L.-L. Dubois.

2. **Du Mas** (Pierre). — 1. Le réformateur, c. 1796. — 2. Autres auteurs cazaliens, c. 1797. — A. des Mazis et A. Rayez.

3. **Dumas** (Pierre), c. 1799. — C. Hontoir.

1. **Du Mont** (Guillaume; Montanus), c. 1799. — A. Rayez.

2. **Dumont** (Paul), c. 1800. — A. Rayez.

Du Moulin (Pierre; père et fils). Voir DS, t. 2, col. 35-39.

Duncon (John), c. 1801. — P. Janelle.

Duns Scot (Jean). — 1. Vie, c. 1802. — 2. Œuvres, c. 1803. — 3. Doctrine, c. 1804. — 4. Influence, c. 1817. — C. Balic.

Dunstan (Saint), c. 1818. — J. Warrilow.

Dupanloup (Félix), — 1. Vie, c. 1821. — 2. Œuvres, c. 1821. — L. Cristiani et A. Rayez.

Du Pin (Louis-Ellies). — 1. Vie, c. 1825. — 2. Œuvres, c. 1826. — A. Dodin.

Du Plessis d'Argentré (Charles). Voir Argentré, DS, t. 1, col. 843-844.

Duplicité. Voir Intention droite, Simplicité.

1. **Dupont** (Léon; Papin-Dupont), c. 1831. — L. Danviray.

2. **Dupont** (Louis). Voir La Puente.

3. **Dupont** (Nicolas), c. 1833. — P. Bailly.

Duport (Gilles), c. 1833. — A. Guny.

Dupouey (Pierre et Mireille). — 1. Vies, c. 1834. — 2. Œuvres, c. 1834. — M. Dupouey.

Du Pré (Maurice), c. 1835. — A. Huber.

Dupuis (Claude), c. 1835. — A. Rayez.

Du Puy (François; Dupuis; Puteus), c. 1836. — A. Rayez.

Dupuyherbault (Gabriel), c. 1836. — A. des Mazis.

Duquesne (Arnaud-Bernard d'Icard), c. 1838. — P. Bailly.

Durand (Antoine), c. 1839. A. Dodin.
Durango (Emmanuel), c. 1840. — D. Gutiérrez.
Dureté de coeur. Voir Endurcissement.
Durnerin (Thérèse), c. 1840. — A. Rayez.
1. **Du Sault** (Jean-Paul), c. 1842. — A des Mazis.
2. **Du Sault** (Nicolas), c. 1843. — A. Rayez.
Dusaussay (André). — 1. Vie, c. 1847. — 2. Œuvres, c. 1848. — A. Dodin.
Du Suel (François), c. 1848. — I. Noye.
Dutoit (Jean-Philippe). — 1. Vie, c. 1849. — 2. Œuvres, c. 1849. — A. Rayez.
Du Tronchay (Louise-Agnès Bellère), c. 1853. — Ch. Berthelot du Chesnay.
Du Vair (Guillaume). — 1. Vie, c. 1854. — 2. Œuvres, c. 1854. — Julien-Eymard d'Angers.
Duval (André). — 1. Vie, c. 1857. — 2. Duval et le Carmel, c. 1859. — 3. Œuvres de spiritualité et influence, c. 1861. — A. Dodin.
Du Vaucel (Louis-Paul). — 1. Vie, c. 1862. — 2. Les Breves considerationes, c. 1864. — A. Dodin.
Duvergier de Hauranne. Voir Saint-Cyran.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TROISIÈME VOLUME

MM. RR. PP.

Agnès-Marie, Visitation, Celles (Belgique).
Alonso Alonso Manuel, de la Compagnie de Jésus, Madrid.
Ampe Albert, de la Compagnie de Jésus, Ruusbroecgenootschap, Anvers.
Andriessen Joseph, de la Compagnie de Jésus, Louvain.
Arragain Jacques, Provincial des Eudistes, Versailles.
Bailly Paul, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Balic Charles, des Frères Mineurs, Président de la Commission Scotiste, Rome.
Bardy Gustave, chanoine, Dijon.
Bergeron Louis, de l'Ordre de Saint-Benoît, Oosterhout (Hollande).
Bernard Charles, de la Compagnie de Jésus, Saint-Martin d'Ablois (Marne).
Bertaud Émile, de l'Ordre de Saint-Benoît, Saint-Wandrille.
Berthelot du Chesnay Charles, des Eudistes, archiviste, Paris.
Blanchard Pierre, Facultés catholiques, Lyon.
Blanco Trias Pierre, de la Compagnie de Jésus, Palma de Mallorca.
Boisard Pierre, Supérieur général de la Compagnie de Saint-Sulpice, Paris.
Bonhome (Alfred de), de la Compagnie de Jésus, Rome.
Boularand Éphrem, de la Compagnie de Jésus, Facultés catholiques, Toulouse.
Broutin Paul, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Bushell Patrick, de l'Oratoire, Londres.
Cabassut André, de l'Ordre de Saint-Benoît, Hautecombe.
Carpentier René, de la Compagnie de Jésus, Eegenhoven-Louvain.
Catta Étienne, chanoine, Facultés catholiques, Angers.
Chadwick Hubert, de la Compagnie de Jésus, Stonyhurst (Angleterre).
Chatillon Jean, Facultés catholiques, Paris.
Chevallier Philippe, de l'Ordre de Saint-Benoît, Solesmes.
Coens Maurice, de la Compagnie de Jésus, Président des Bollandistes, Bruxelles.
Combes André, Directeur à la Recherche scientifique, Neuilly-sur-Seine.
Conus Humbert-Marie, des Frères Prêcheurs, Lausanne (Suisse).
Costante di S. Gabriele, des Passionistes, Rome.
Cristiani (Mgr Léon), Crépieux-Lapape (Ain).
Curran J.-W., des Frères Prêcheurs, Chicago.
Dalmais Irénée, des Frères Prêcheurs, Paris.
Daniélou Jean, de la Compagnie de Jésus, Facultés catholiques, Paris.
Danviray (Louis-Marie), chapelain de la Sainte-Face, Tours.
Dauchy Albert, de la Compagnie de Jésus, Rome.
Debongnie Pierre, de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Namur.
Delaire Jean, de la Congrégation du Saint-Esprit, Séminaire Français, Rome.
Delchard Antoine, de la Compagnie de Jésus, Saint-Martin d'Ablois (Marne).
Delhaye Philippe, chanoine, Facultés catholiques, Lille.
De Meulemeester Maurice, de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Bruxelles.
Des Mazis Antoine, de l'Ordre de Saint-Benoît, Solesmes.
Des Places Édouard, de la Compagnie de Jésus, Institut biblique, Rome.
Dodin André, des Prêtres de la Mission, Verdun.
Dorresteijn Henri, des Prêtres du Sacré-Cœur, Liesboch-Princehage (Pays-Bas).
Doyère Pierre, de l'Ordre de Saint-Benoît, Wisques (Pas-de-Calais).
Dubois Léon-L., de la Société de Marie (Maristes), Rome.
Dumeige Gervais, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Dupouey Michel, Paris.
Duval André, des Frères Prêcheurs, Le Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
Étienne Jacques, professeur au Grand Séminaire, Namur.
Eulogio de la Vierge du Carmel, des Carmes Déchaussés, Rome.
Federico dell'Addolorata, des Passionistes, Rome.
Fehner Henri, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Fidèle de Ros, des Frères Mineurs Capucins, Toulouse.
Fracheboud M.-André, des Cisterciens de la stricte Observance, Tamié.
François-Solano de Paris, des Frères Mineurs Capucins, Rome.
Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, des Carmes Déchaussés, Rome.
Gaiffier (Baudouin de), de la Compagnie de Jésus, Bollandiste, Bruxelles.
Gaillard Jean, de l'Ordre de Saint-Benoît, Wisques (Pas-de-Calais).
Gaillard Louis, de l'Ordre de Saint-Benoît, Wisques (Pas-de-Calais).
Gambari Elio, des Prêtres Missionnaires de la Compagnie de Marie, Rome.
Gandillac (Maurice de), Professeur à la Sorbonne, Neuilly-sur-Seine.
Garcia Gambin Cipriano-Maria, de l'Ordre de Saint-Benoît, Silos (Espagne).
Giabbani Anselme, Prieur général des Ermites Camaldules, Camaldoli.
Goré Jeanne-Lydie, Professeur à l'Université, Grenoble.
Grootens Pierre, de la Compagnie de Jésus, Maëstricht (Hollande).
Guennou Jean, de la Congrégation du Saint-Esprit, Paris.
Guillaumont Antoine, Professeur aux Hautes-Études, Paris.
Guillaumont Claire, Paris.
Guillet Jacques, de la Compagnie de Jésus, Lyon-Fourvière.
Guny André, de l'Oratoire, Monsoult (Seine-et-Oise).
Gutiérrez David, des Ermites de Saint-Augustin, Rome.
Hansoul Bernard-M., des Frères Prêcheurs, Bruxelles.
Hausherr Irénée, de la Compagnie de Jésus, Institut Oriental, Rome.
Henri du Sacré-Cœur, des Carmes Déchaussés, Salamanque.
Henvaux Léon, de la Compagnie de Jésus, Directeur national de l'Apostolat de la prière, Bruxelles.
Hontoir Camille, des Cisterciens de la stricte Observance, Chimay (Belgique).
Hoppenbrouwers Valère, des Carmes Chaussés, Rome.
Huber Augustin, de l'Ordre des Prémontrés, Rome.
Isidore de Villapadierna, des Frères Mineurs Capucins, Rome.

JANELLE P., Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.
JULIEN-EYMARD D'ANGERS, des Frères Mineurs Capucins, Paris.
KAMMER Charles, chanoine, Trèves.
KELLY Hugh, de la Compagnie de Jésus, Dublin.
KOLOGRIVOF Ivan, de la Compagnie de Jésus, Institut Oriental, Rome.
KRYNEN Jean, Professeur à la Faculté des Lettres, Toulouse.
LABOURDETTE Michel, des Frères Prêcheurs, Saint-Maximin (Var).
LACOMBE Olivier, Professeur à l'Université de Lille, Paris.
LE CAROU Arsène, des Frères Mineurs, Béziers.
LECLERCQ Jean, de l'Ordre de Saint-Benoît, Clervaux (Luxembourg).
LÉCUYER Joseph, de la Congrégation du Saint-Esprit, Séminaire Français, Rome.
LEROY Julien, de l'Ordre de Saint-Benoît, Encalcat.
LETOURNEUR Jean, de la Congrégation du Saint-Esprit, Procureur général, Paris.
LIÉVIN Gustave, de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, Rome.
LOUIS-MARIE, des Carmes Déchaussés, Avon (Seine-et-Marne).
LYONNET Stanislas, de la Compagnie de Jésus, Institut biblique, Rome.
MAC AVOY Joseph, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
MAHIEU Léon, chanoine, Lille.
MARCEL Raymond, Paris.
MARROU Henri-Irénée, Professeur à la Sorbonne, Chateney-Malabry (Seine).
MARTIN Henri, des Prêtres de Saint-Sulpice, Grand Séminaire, Bayeux.
MARTINS Mario, de la Compagnie de Jésus, Lisbonne.
MARTY François, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
MAS Barthélemy, des Théatins, Rome.
MELCHIOR DE POBLADURA, des Frères Mineurs Capucins, Rome.
MENNESSIER André-Ignace, des Frères Prêcheurs, Paris.
MENS Alcantara, des Frères Mineurs Capucins, Louvain.
MICHEL Paul-Henri, Conservateur à la Bibliothèque Mazarine, Paris.
MICHEL Suzanne-P., Bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale, Paris.
MOEREELS Louis, de la Compagnie de Jésus, Ruusbroeccgenootschap, Anvers.
NICOLAU Michel, de la Compagnie de Jésus, Grenade.
NOYE Irénée, des Prêtres de Saint-Sulpice, Paris.
OECHSLIN Raphaël-Louis, des Frères Prêcheurs, Fribourg (Suisse).
OLPHE-GALLIARD Michel, de la Compagnie de Jésus, Toulouse.
OPTAT DE VEGHEL, des Frères Mineurs Capucins, Udenhout (Hollande).
ORCIBAL Jean, Professeur à l'École des Hautes-Études, Paris.
PAUL-MARIE DE LA CROIX, des Carmes Déchaussés, Avon (Seine-et-Marne).
PEGON Joseph, de la Compagnie de Jésus, Lyon-Fourvière.
PERBAL Albert, des Oblats de Marie Immaculée, Rome.
PIRRI Pierre, de la Compagnie de Jésus, Rome.
POURRAT Pierre, des Prêtres de Saint-Sulpice, Lyon.
RAES Alphonse, de la Compagnie de Jésus, Institut Oriental, Rome.
RAYEZ André, de la Compagnie de Jésus, Enghien.
REYPENS Léonce, de la Compagnie de Jésus, Ruusbroeccgenootschap, Anvers.
ROCHAIS Henri-Marie, de l'Ordre de Saint-Benoît, Ligugé.
ROQUES René, Facultés catholiques, Lille.
ROSIER Irénée, des Carmes Chaussés, Rome.
ROUQUETTE Robert, de la Compagnie de Jésus, Paris.
ROUSSEL René, Grand Séminaire, Langres.
SERVUS DE SAINT-ANTHONIS, des Frères Mineurs Capucins, Rome.
SHERWOOD Polycarpe, de l'Ordre de Saint-Benoît, Saint-Anselme, Rome.
SPIESS Otwin, des Frères Prêcheurs, Professeur à l'Université, Fribourg (Suisse).
STOELEN Anselme, Chartreux, Partridge Green, Horsham (Angleterre).
SZYMUSIAK Jean-Marie, de la Compagnie de Jésus, Rome.
TAYMANS D'EYPERNON François, de la Compagnie de Jésus, Eegenhoven-Louvain.
TONNA Eugène, des Carmes Chaussés, Rome.
TONNEAU Jean, des Frères Prêcheurs, Le Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
TRUIJEN Vincent, de l'Ordre de Saint-Benoît, Oosterhout (Hollande).
TURBESSI Joseph, de l'Ordre de Saint-Benoît, Saint-Paul-hors-les-murs, Rome.
VALENTINI Eugène, Rettore, Salesianum, Turin.
VANDENBROUCKE François, de l'Ordre de Saint-Benoît, Louvain.
VAN LUIJK Benigno, des Ermites de Saint-Augustin, Eindhoven (Hollande).
VERJANS Matthieu, des Frères Mineurs, Bruxelles.
VERNAY Robert, de la Compagnie de Jésus, Saint-Martin d'Ablois (Marne).
VIARD Paul, Supérieur du Grand Séminaire, Langres.
VICAIRE Marie-Humbert, des Frères Prêcheurs, Professeur à l'Université, Fribourg (Suisse).
WARRILOW Joseph, de l'Ordre de Saint-Benoît, Quarr Abbey, île de Wight, Angleterre.
WEISWEILER Henri, de la Compagnie de Jésus, Francfort.
WENGER Antoine, des Augustins de l'Assomption, Paris.
WENNER Francis, de la Compagnie de Jésus, Boulogne-sur-Mer.
WESTPFAHL Hans, Langelsheim (Allemagne).
ZOEPFL Frédéric, Dr., Dillingen-Donau (Allemagne).

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays
Copyright by BEAUCHESNE ET SES FILS, 1957.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 SEPTEMBRE 1957
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

fBX
841
D67
v.3

GTU LIBRARY
3 2400 00642 1857

Reference Room
San Francisco [illegible]
MUST NOT BE REMOVED

THE SCHUBERTH
BOOKBINDERY